XXIX CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI BALNEÁRIO CAMBORIU - SC

CONSTITUIÇÃO, TEORIA CONSTITUCIONAL E DEMOCRACIA I

TALISSA TRUCCOLO REATO

NEWTON CESAR PILAU

Copyright © 2022 Conselho Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Direito

Todos os direitos reservados e protegidos. Nenhuma parte destes anais poderá ser reproduzida ou transmitida sejam quais forem os meios empregados sem prévia autorização dos editores.

Diretoria – CONPEDI
Presidente - Prof. Dr. Orides Mezzaroba - UFSC – Santa Catarina
Diretora Executiva - Profa. Dra. Samyra Haydêe Dal Farra Naspolini - UNIVEM/FMU – São Paulo
Vice-presidente Norte - Prof. Dr. Jean Carlos Dias - Cesupa – Pará
Vice-presidente Centro-Oeste - Prof. Dr. José Querino Tavares Neto - UFG – Goiás
Vice-presidente Sul - Prof. Dr. Leonel Severo Rocha - Unisinos – Rio Grande do Sul
Vice-presidente Sudeste - Profa. Dra. Rosângela Lunardelli Cavallazzi - UFRJ/PUCRio – Rio de Janeiro
Vice-presidente Nordeste - Profa. Dra. Gina Vidal Marcilio Pompeu - UNIFOR – Ceará

Representante Discente: Prof. Dra. Sinara Lacerda Andrade – UNIMAR/FEPODI – São Paulo

Conselho Fiscal:
Prof. Dr. Caio Augusto Souza Lara – ESDHC – Minas Gerais
Prof. Dr. João Marcelo de Lima Assafim - UCAM – Rio de Janeiro
Prof. Dr. José Filomeno de Moraes Filho – Ceará
Prof. Dr. Lucas Gonçalves da Silva – UFS – Sergipe
Prof. Dr. Valter Moura do Carmo – UNIMAR – São Paulo
Secretarias
Relações Institucionais:
Prof. Dra. Daniela Marques De Moraes – UNB – Distrito Federal
Prof. Dr. Horácio Wanderlei Rodrigues - UNIVEM – São Paulo
Prof. Dr. Yuri Nathan da Costa Lannes - Mackenzie – São Paulo
Comunicação:
Prof. Dr. Liton Lanes Pilau Sobrinho - UPF/Univali – Rio Grande do Sul
Profa. Dra. Maria Creusa De Araújo Borges - UFPB – Paraíba
Prof. Dr. Matheus Felipe de Castro - UNOESC – Santa Catarina
Relações Internacionais para o Continente Americano:
Prof. Dr. Heron José de Santana Gordilho - UFBA – Bahia
Prof. Dr. Jerônimo Siqueira Tybusch - UFSM – Rio Grande do Sul
Prof. Dr. Paulo Roberto Barbosa Ramos - UFMA – Maranhão
Relações Internacionais para os demais Continentes:
Prof. Dr. José Barroso Filho – ENAJUM
Prof. Dr. Rubens Beçak - USP – São Paulo
Profa. Dra. Viviane Coêlho de Séllos Knoerr - Unicuritiba – Paraná
Eventos:
Prof. Dr. Antônio Carlos Diniz Murta - Fumec – Minas Gerais
Profa. Dra. Cinthia Obladen de Almendra Freitas - PUC – Paraná
Profa. Dra. Livia Gaigher Bosio Campello - UFMS – Mato Grosso do Sul

Membro Nato – Presidência anterior Prof. Dr. Raymundo Juliano Feitosa – UMICAP – Pernambuco

C755

Constituição, teoria constitucional e democracia I [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI

Coordenadores: Newton Cesar Pilau; Talissa Truccolo Reato.

– Florianópolis: CONPEDI, 2022.

Inclui bibliografia
ISBN: 978-65-5648-661-1
Modo de acesso: www.conpedi.org.br em publicações
Tema: Constitucionalismo, Desenvolvimento, Sustentabilidade e Smart Cities

1. Direito – Estudo e ensino (Pós-graduação) – Encontros Nacionais. 2. Constituição. 3. Teoria constitucional e democracia. XXIX Congresso Nacional do CONPEDI Balneário Camboriu - SC (3: 2022: Florianópolis, Brasil).

CDU: 34



Conselho Nacional de Pesquisa
e Pós-Graduação em Direito Florianópolis
Santa Catarina – Brasil
www.conpedi.org.br

XXIX CONGRESSO NACIONAL DO CONPEDI BALNEÁRIO CAMBORIU - SC

CONSTITUIÇÃO, TEORIA CONSTITUCIONAL E DEMOCRACIA I

Apresentação

O XXIX Congresso Nacional do CONPEDI Balneário Camboriú – SC teve como tema central dos debates "Constitucionalismo, Desenvolvimento, Sustentabilidade e Smart Cities", de modo que foi marcado pelo reencontro, pelo diálogo e pela troca de experiências, sobretudo após o período de restrições em decorrência da pandemia da COVID-19.

Os artigos apresentados no GT "Constituição, Teoria Constitucional e Democracia I" foram produtivos e ensejaram a participação de pesquisadores de diversas regiões do país, propiciando um ambiente de debates proveitosos. O GT foi organizado em dois grandes blocos de apresentações e debates.

Em que pese o eixo comum seja Constituição, Teoria Constitucional e Democracia, os artigos apresentados, abaixo publicados, envolvem proposições diversas. No primeiro bloco foi abordado o Constitucionalismo Digital, que é um conceito em construção, haja vista a necessidade de regulamentação tecnológica para garantir a proteção dos direitos humanos sob a égide constitucional.

Outrossim, sequencialmente se debateu a questão dos grupos vulneráveis e a atuação do Supremo Tribunal Federal, inclusive em decorrência das determinações de planos de enfrentamento das adversidades enfrentadas pelas referidas populações, sobretudo durante da pandemia vivenciada.

No GT também foi referido o tema da dignidade da pessoa humana, na condição de princípio da Constituição Federal do Brasil de 1988, uma vez que esta é uma qualidade de cada ser humano que implica respeito pelo Estado e pela comunidade.

Além destas temáticas, explanou-se a questão da representatividade feminina no Poder Legislativo, assunto de fundamental relevância para a afirmação da equidade de gênero, de modo que foram discutidos dados e como ampliar a participação feminina.

Ademais, houve diálogo acadêmico quanto ao assunto da aporofobia, isto é, repulsa aos pobres, um termo importante quanto se estuda a discriminação estrutural aos pobres no Brasil, que está – infelizmente – enraizada nos costumes e culturas.

Outro tema de fundamental relevância no GT diz respeito aos direitos da natureza, em especial quando se comparam as Constituições do Equador e da Bolívia, que possuem um nítido avanço em relação aos demais no que concerne ao reconhecimento da natureza como sujeito de direitos.

No final do bloco exordial foi aludida a questão da separação de poderes, inclusive na condição de conceito indeterminado, levando em consideração também o sistema de freios e contrapesos e a jurisprudência do Supremo Tribunal Federal.

Finda a primeira parte das exposições, iniciou-se o segundo bloco, no qual um dos temas abordados foi a violação indireta à Constituição Federal de 1988, ou seja, reflexa. Além disso, abordou-se a questão da democracia no Brasil e a possibilidade do referido país se tornar um Estado autocrático.

Além disso, trouxe-se ao debate a questão da transdisciplinaridade, de modo que se faz necessário pensar o mundo na diversidade. Também vale destacar a importância do estudo da transnacionalidade e da força normativa da Constituição, tópicos suscitados no GT, com ênfase para a reconfiguração estatal pós-pandemia.

Ainda, a fragilidade democrática foi explicada em versos, de modo muito interessante, unindo poesia e direito, o que é digno de apreço, já que nenhuma área de conhecimento sobrevive isoladamente. Além disso, destacam-se as pesquisas que enfatizam a relevância do diálogo entre as instituições, para fins de fortalecer o constitucionalismo.

Foi retratada a questão do direito à saúde e escassez, envolvendo direitos sociais, perspectiva econômica e a relevância de políticas públicas efetivas (e não restritivas), para fins de diluir a ampla desigualdade social que existe no Brasil, neste caso no que tange ao acesso à saúde.

Também foram promovidos debates finais envolvendo a recepção de normas pré-constitucionais pelo Supremo Tribunal Federal, a luta de garantias em face do abuso do poder do Estado (neste caso, retratou-se a exploração de riquezas naturais), a posição de Maquiavel e Spinoza no que diz respeito à liberdade e, por fim, a ampla necessidade de respeitar as instituições (que são as travas).

Isto posto, pode-se dizer que o GT foi deveras profícuo e importante, especialmente por envolver diversos tópicos tão caros e relevantes para refletir sobre Constituição, Teoria Constitucional e para a Democracia. Esperamos que a leitura das publicações seja tão proveitosa quanto foram os debates no Congresso em comento.

Atenciosamente,

Newton Cesar Pilau

Talissa Truccolo Reato

MAQUIAVEL E SPINOZA: LIBERDADE, INSTITUIÇÕES E PODER CONSTITUINTE.

MACHIAVELLI AND SPINOZA: LIBERTY, INSTITUTIONS AND CONSTITUENT POWER.

Francisco de Guimaraens [1]

Resumo

Este trabalho visa a analisar algumas intercessões entre o pensamento de Spinoza e a filosofia política de Maquiavel no que concerne à questão da liberdade. Maquiavel e Spinoza convergem quando enfrentam esse tema por não considerar a liberdade um fato físico ou uma faculdade inerente à natureza humana. Para ambos, a liberdade é um problema político-filosófico, pois ela requer um processo de instituição para que venha a existir. Portanto, as reflexões políticas de Maquiavel e de Spinoza, o primeiro dos filósofos que abertamente elogiou Maquiavel, são úteis para a formulação de um conceito realista de liberdade política. Nas obras dos dois autores é possível perceber que a exigência de instituição da liberdade abre um fértil campo para discussão sobre a relação entre a institucionalização das inovações político-jurídicas e a própria noção de liberdade. No entanto, pensar o simples ato de fundação não basta. É fundamental compreender a duração desse ato, o que implica analisar a questão a permanência da fundação, ou seja, da continuidade do exercício do poder constituinte. A investigação desse tema envolverá a análise da história do Estado hebreu exposta por Spinoza no Tratado Teológico-Político e dos elementos maquiavelianos que sustentam o raciocínio spinozano nessa obra.

Palavras-chave: Liberdade, Poder constituinte, Instituição, Fundação, História

Abstract/Resumen/Résumé

This work analyzes common aspects of Spinoza and Machiavelli political-philosophies referred to liberty concept. Machiavelli and Spinoza don´t understand liberty as a physical fact or some human faculty. It is a political and philosophical problem which depends on institutions to exist. The two philosophers works face the connection of political-juridical foundation and liberty experience as a conditional relationship: liberty is possible where foundation is effective and able to last. Although the fact of the foundation is a condition to understand liberty, its duration express the institutions effectiveness and the continuous exercise of constituent power. The Spinoza's approach of the relationship between liberty and constituent power is based on Machiavellian concepts and is developed through the history of Hebrew state revealed in the Theological-Political Treatise. This spinozist work represents an exemplar case of investigation that aims to show how constituent power and

[1] Professor do Programa de Pós-Graduação em Direito da PUC-Rio. Doutor em Teoria do Estado e Direito Constitucional pela PUC-Rio.

liberty are dependent on certain kinds of institutions that promote equality and avoid privileges.

Keywords/Palabras-claves/Mots-clés: Liberty, Constituent power, Institutions, Foundation, History

1. Introdução

O pensamento político-jurídico moderno possui duas referências que, durante séculos, sofreram todo tipo de acusação, maledicência, ocultação ou refutação: Maquiavel e Spinoza. No entanto, o esforço de extermínio da filosofia de Maquiavel e de Spinoza não atingiu seu objetivo. A potência dos conceitos de ambos perseverou e imprimiu sua marca não apenas entre seus contemporâneos. Os sistemas de Maquiavel e Spinoza chegaram até o século XXI dotados de suficiente fôlego para indicar novas rotas para a filosofia política e para a reflexão constitucional.

Do ponto de vista do método, esta investigação não enfrentará as diferenças entre Maquiavel e Spinoza, na medida em que seu objetivo é expor a formação de uma potência comum de pensar. A análise das obras de Maquiavel e de Spinoza se desenvolverá a partir dos pontos de contato e das noções comuns existentes entre duas de suas obras: os *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio* (*Discursos*) e o *Tratado Teológico-Político* (*TTP*). Ambas dizem respeito à interpretação de obras sobre a história de povos da antiguidade. Os *Discursos* se baseiam em Tito Lívio e sua história de Roma; o *TTP* nas Escrituras, que dizem respeito, segundo Spinoza, à história do povo hebreu. Trata-se de dois livros que interpretam obras sobre a história e que retiram lições das razões da ascensão e queda do Estado e de suas instituições.

Os *Discursos* e o *TTP* abrem uma rota para o estudo de questões centrais de teoria política e de teoria da constituição. Uma análise atenta das duas obras permite verificar que uma série de problemas e de conceitos dessas disciplinas já foi objeto de preocupação e de reflexão na alvorada da modernidade. As duas obras problematizam temas relativos à formação das ordens político-jurídicas, à sua conservação, às instituições responsáveis pelo controle do poder e ao exercício dos direitos. A república, os vícios da monarquia, a separação de poderes, a distinção entre favor e direito, a constante ameaça da desigualdade social e política, o conflito sócio-político, as paixões e a relação entre religião e Estado constituíram o horizonte de questões em direção ao qual Maquiavel e Spinoza se lançaram.

Todos esses temas se inscrevem em uma perspectiva na qual a aliança de Spinoza com Maquiavel se construiu: a de um anômalo e imanentista realismo. Maquiavel e Spinoza foram críticos tenazes da utopia. Suas filosofias não partiam de um dever-ser, mas daquilo que é, da realidade efetiva das coisas. O ser humano possui determinada natureza, que se exprime em sua atividade política, de modo que as

paixões, a imaginação e a fortuna não abandonam os seres humanos. Uma verdadeira filosofia não pode propor a anulação disso que somos; é preciso formular um projeto apto a moderar aquilo que tende a destruir a atividade política e a estimular o que nos torna capazes de constituir o espaço político, os direitos, a liberdade e a segurança.

O realismo de ambos não se encontra desprovido de caráter ético (LEFORT, 1986, p. 489), ao contrário do que fizeram crer seus detratores. Ser realista não supõe chancelar as manobras astutas daqueles que enganam seus adversários e a multidão exclusivamente para obter benefícios privados e a perpetuação no poder. Tampouco se trata de subscrever a violência sem parâmetros e sem medida. Considerar que a violência constitui um elemento necessário da organização política não é o mesmo que prescrevê-la ou justificar quaisquer de seus usos. Não por acaso, Maquiavel e Spinoza problematizaram o uso da violência e identificaram situações em que ela é perniciosa para a conservação da liberdade. Em suma, nenhum dos dois propôs uma *realpolitik*, mas, sobretudo, uma política voltada para instituir a liberdade da multidão, a segurança do Estado e a paz social (TATIÁN, 2014).

2. A liberdade: um problema

O pensamento jurídico, conforme exaustivamente demonstrou Michel Foucault, concebe o poder como algo que se possui e que se localiza naquele que o detém (FOUCAULT, 1999, p. 81 – p. 97). O poder é um bem, uma coisa, uma prerrogativa que favorece uma pessoa, um grupo ou uma classe e que permite ao detentor do poder estabelecer uma relação de dominação em que uma parte, a dominante, ocupa a posição ativa e a outra parte, a dominada, se reduz à mera passividade. O poder consiste, portanto, em um mecanismo de repressão e de negação. Ele é negativo, pois sua função é evitar que se manifestem os desejos, as ideias, a vontade daquele contra quem o poder se exerce. É repressivo, na medida em que pune o que não é possível evitar.

Essa concepção de poder delineia os limites da concepção de liberdade. Se o poder reprime, pune e nega, a liberdade só existe em oposição ao poder. A liberdade se exerce onde o poder não se exerce e sua experiência depende da limitação do poder ou de sua ausência.

Embora a noção jurídica de poder contraponha liberdade e poder, a liberdade possui papel central para o direito e, sobretudo, para a responsabilidade jurídica, o que levou ao pensamento jurídico a considerar a liberdade um fato. Esse fato teria origem

em distintas fontes para o direito, sendo duas delas as que produziram mais efeitos teóricos e práticos: o esforço natural de perseverança na existência, fonte da liberdade para Hobbes, e a faculdade de distinguir o bem e o mal, lugar da liberdade para Kant. Para Hobbes, o direito natural subjetivo se traduzia pelo esforço em perseverar exercido durante o estado de natureza, contido pelo Estado após o pacto, mas ainda subsistente, no estado civil, no silêncio da lei ou no interior da consciência, onde o Estado não pode entrar. Já para Kant, o homem é livre porque é capaz de distinguir o bem e o mal e aderir ao bem por compreender racionalmente a necessidade de obedecer a lei moralpor meio do respeito à mesma, e não por temor.

Dois representantes de distintas linhagens do pensamento jurídico – Hobbes e Kant – possuem um elemento comum a respeito da ideia da liberdade: trata-se de um dado que decorre da força natural que nos conserva ou de uma faculdade intelectual. A liberdade, portanto, é o princípio – físico, no caso de Hobbes, intelectual, no caso de Kant – de que parte o pensamento jurídico para enfrentar os mais diversos temas como os limites do poder, a responsabilidade jurídica, a instituição das obrigações, o sujeito de direito etc..

As filosofias de Maquiavel e Spinoza abrem caminho para uma nova concepção de liberdade e, sobretudo, uma nova concepção de direito. A liberdade, para Maquiavel e para Spinoza, não se constitui em um fato ou em um princípio de que parte a razão para a compreensão da formação do Estado e da instituição dos direitos. A liberdade é, sobretudo, um problema. O que significa propor a liberdade como um problema para a ação política?

A liberdade não reside no interior da consciência humana, nem se encontra no princípio do processo de fundação do Estado e tampouco representa o ponto de chegada desse processo. Dizer que a liberdade é um problema supõe reconhecer que a liberdade precisa ser instituída. A liberdade não é uma questão de princípio, mas uma questão prática; a liberdade se constitui pela ação política, que envolve os afetos, as instituições e os conflitos sócio-políticos mais propícios à liberdade. Assim, podemos afirmar que as filosofias de Maquiavel e Spinoza são filosofias da liberação, na medida em que a liberdade não é um dado, uma presença, mas o produto de um esforço comum de instituição da liberdade e de compreensão da gênese e das condições dessa instituição[1].

[1] O raciocínio exposto neste trabalho inspirou-se no texto de Althusser sobre a noção de verdade em Spinoza (ALTHUSSER, 1998). Para Althusser a filosofia de Spinoza não é uma filosofia da verdade, mas uma filosofia do verdadeiro, pois a verdade é uma produção para Spinoza.

Com Maquiavel e Spinoza, percebe-se que o processo de instituição da liberdade, de liberação, é o próprio processo de formação e de composição de uma potência comum, da *virtù* coletiva. Essa potência comum se funda no auxílio mútuo, na cooperação, noção que está presente em todos os textos políticos de Spinoza e nos *Discursos* de Maquiavel. Logo no início dessa obra, o secretário florentino enfrenta o tema da cooperação, condição necessária para a experiência da *virtù* coletiva. A questão da cooperação surge em meio a uma pergunta: se for possível escolher, um povo deve ocupar terras férteis ou estéreis? A primeira resposta contraria o senso comum: para Maquiavel, terras férteis podem levar ao ócio e à licenciosidade. Já terras inférteis forçam os indivíduos a cooperar, sob pena de desaparecimento do próprio povo. As terras inférteis impõem, naturalmente, a necessidade da cooperação entre os indivíduos. No entanto, Maquiavel reconhece que os cidadãos e soldados mais virtuosos são aqueles que habitam terras férteis e são educados e disciplinados sob um conjunto de leis e regras que impõem a necessidade da cooperação. Portanto, a *virtù* é tão mais potente quanto mais ela decorrer da ação política comum, quanto mais ela for, continuamente, produzida.

Spinoza retoma esse tema e afirma que é impossível ocupar um território, cultivar o solo e exercer direitos se não se ocupar um território, cultivar o solo e exercer direitos em comum. A cooperação, na filosofia de Spinoza, é a fonte do próprio direito de propriedade, na medida em que a propriedade privada é efeito de um processo de ocupação do território e de cultivo do solo em comum, ou seja, de um processo produtivo coletivo. Não por acaso, no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza se ocupou da gênese e das instituições do Estado hebreu, cujo povo habitou terras inférteis por quarentas anos e desenvolveu sólidos laços de cooperação e um amor de comunidade que levava aos hebreus, a cada cinquenta anos, a perdoar todas as dívidas existentes entre os cidadãos.

Ao considerar que o processo de formação do Estado se desenvolve a partir da cooperação e da formação de uma potência comum de ação política, Maquiavel e Spinoza poderiam concluir que o Estado representa uma comunidade indivisa e uma. Nada tão distante da concepção de sociedade política de Maquiavel quanto a paz de cemitério simbolizada pela unidade e indivisibilidade de uma comunidade política cujos indivíduos cooperam e não entram em conflito. Para Maquiavel e Spinoza, o conflito é da natureza da política, pois toda sociedade política é marcada pela divisão social. A questão central para o pensamento e a prática política envolve a invenção de um modo

de organização da sociedade que seja capaz de traduzir as dinâmicas fundamentais do conflito social. A autonomia de um certo Estado supõe a capacidade de responder positivamente ao conflito social, e não mediante a repressão e a violência, como se o conflito social representasse a degeneração da vida comunitária.

O caso do romano é exemplar, pois, para Maquiavel, a desunião entre patrícios e plebeus foi a causa da liberdade e do poder de Roma (MAQUIAVEL, 2007, Livro I, Capítulo 4). Ou seja, o conflito entre patrícios e plebeus levou Roma a realizar grandes e memoráveis feitos. Mas um esclarecimento é necessário: se o conflito social é necessário, por que especificamente a desunião entre patrícios e plebeus propiciou a liberdade romana? Se o conflito social é uma constante, o que teria ocorrido em Roma de tão singular? A resposta a essas perguntas se encontra nos *Discursos* e reforça a ideia de que a liberdade é produzida. A liberdade romana, na verdade, decorreu da resistência dos plebeus, no momento de sua fuga para o monte Aventino e de sua organização política autônoma que forçou a posterior negociação entre patrícios e plebeus, causa instituinte de uma nova instituição política, os tribunos da plebe. A grandeza romana decorreu mais de uma invenção política – os tribunos da plebe – do que propriamente do conflito político entre patrícios e plebeus. Foi a resposta institucional ao conflito social que permitiu Roma traduzir politicamente o conflito, em vez de negá-lo por mecanismos repressivos (LEFORT, 1986, p. 467 a p. 487).

Todo conflito social se expressa afetivamente. Essa posição de Maquiavel assinala um tema essencial: o do papel dos afetos na produção da liberdade política. Patrícios e plebeus experimentam dois tipos muito distintos de desejo: o desejo de governar e o de desejo de não ser governado. Porque habituados a governar e a serem servidos, os patrícios desejam se apropriar do poder e exercer com exclusividade as prerrogativas do governo. No entanto, em virtude de os homens não serem autômatos, o desejo de não ser governado nasce, entre os plebeus, sempre que o desejo de governar dos patrícios se projeta contra a plebe. Em razão de sua incapacidade de autocontenção, os patrícios tendem a afirmar excessivamente o desejo de governar e despertar revolta e indignação da plebe. O papel das instituições, portanto, é abrir canais para expressão do desejo de não ser governado plebeu, único freio possível à tendência de manifestação excessiva do desejo de governar. Um autor conservador e célebre intérprete de Maquiavel, ao analisar o conflito entre patrícios e plebeus e os excessos do patriciado, reconheceu que os *Discursos* constituem uma espécie de pedagogia das elites sobre o adequado modo de governar, pois expõem a necessidade de criação de mecanismos de

contenção dos excessos do desejo das elites, uma vez que esse excesso, se não contido institucional e afetivamente, promove a corrupção da *virtù*.

O mesmo tema aparece na filosofia de Spinoza, com duas inovações. A primeira delas diz respeito à relação entre o desejo de governar e o direito de governar. Na medida em que, para Spinoza, a causa dos direitos reside em nosso na potência, que se traduz afetivamente pelo desejo, o desejo de governar equivale ao direito de governar. Ou seja, o que está em questão no conflito social não é apenas o desejo de governar e de não ser governado, mas o direito de governar e de não ser governado. Na medida em que para Spinoza nenhuma coisa pode ser definida negativamente, o direito de não ser governado só pode ser explicado por meio de uma ideia afirmativa, qual seja, o próprio direito de governar. O conflito social, portanto, envolve a circulação e a partilha do direito de governar, e não somente o limite do desejo de governar pelo desejo de não ser governado. Porque toda potência é afirmativa e positiva, limitar o direito de governar de outrem supõe governar, em alguma medida, sua potência.

As inovações acima expostas abrem caminho para o aprofundamento daquilo que seria, na opinião de John P. McCormick, o fundamento da democracia maquiaveliana: o controle das elites por meio da ação popular "feroz" (MCCORMICK, 2001). Spinoza, ao considerar que o conflito social gira em torno do direito de governar e que existe uma tendência de concentração de poder e de formação de um império dentro de um império em qualquer sociedade política, estabelece que a produção da liberdade passa pela expressão político-jurídica da incomensurabilidade da potência da multidão em relação àqueles que desejam governá-la (CHAUI, 2003, p. 242). Spinoza entende que essa incomensurabilidade, que é sempre factual, pois é impossível governar sozinho uma multidão, pode não se concretizar politicamente, pois a própria multidão é capaz de se enganar e acreditar na equivalência de potência entre aqueles a quem cabe institucionalmente o governo e a multidão. Foi esse o caso dos Aragoneses, que deixaram de acreditar na incomensurabilidade de sua potência em relação ao poder do monarca e, posteriormente, foram subjugados pelo rei. Segundo Spinoza, ao aceitarem a tese da equivalência de potências, aceitaram, ainda que não soubessem, a perda de sua liberdade (SPINOZA, 2009, Capítulo VII, parágrafo 30). Se o governo da multidão e o governo do monarca se equivalem, não há razão para o monarca deixar de governar a multidão. Portanto, a produção da liberdade exige a afirmação do direito de governar da multidão e de sua incomensurabilidade em relação ao direito de governar dos poucos – os ricos, os patrícios, os nobres – ou de um só.

Spinoza, embora considere o conflito algo da ordem da natureza da política, faz uma ressalva: há conflitos muito perniciosos, sobretudo aqueles que não combatem as causas de destruição da liberdade. Essa é a raiz da crítica spinozana do tiranicídio, pois esse tipo de tumulto produz um legado terrível: um brutal temor do sucessor do tirano de enfrentar o mesmo destino. O sucessor, por essa razão, usará de todos os meios, dentre eles, os mais violentos, para provocar um medo suficientemente grande nos cidadãos a ponto de esses não optarem pelo tiranicídio. Ou seja, o tiranicídio, a pretexto de combater a tirania, aprofunda a mesma (SPINOZA, 2003, Capítulo XVIII).

Essa posição de Spinoza, exposta detalhadamente no *TTP*, parece opor-se à máxima muito divulgada de Maquiavel: os tumultos geram boa ordem (MAQUIAVEL, 2007, Livro I, Capítulo 6). Essa máxima precisa de contextualização, pois nenhuma das afirmações de Maquiavel possui um sentido universal. Todas as afirmações dizem respeito a certas circunstâncias políticas e sociais. Ao dizer que os tumultos geram boa ordem, Maquiavel se refere aos tumultos promovidos por povos onde a *virtù* está presente. Povos corrompidos, em regra, promovem tumultos nocivos e destrutivos. Um dos sinais de corrupção de um povo é sua incapacidade de traduzir politicamente os conflitos existentes no interior da sociedade política. Portanto, os conflitos geram boa ordem, geram boas instituições enquanto o povo afirma e exerce a *virtù*[2]. Não há, nesse aspecto, contradição entre Spinoza e Maquiavel e pode-se concluir do raciocínio de ambos que o problema da liberdade possui necessária relação com o problema da organização da multidão e de sua potência de criar instituições políticas, ou seja, com o conceito de poder constituinte.

3. O Moisés do *Tratado Teológico-Político*: caminhos e descaminhos da liberdade e da institucionalização do poder constituinte.

As filosofias de Maquiavel e de Spinoza possuem uma importância fundamental para a compreensão de um conceito decisivo para a filosofia política e para a teoria da constituição, na medida em que o tema da fundação do Estado, de sua duração e de sua mutação constitui o eixo em torno do qual a reflexão sobre o poder constituinte.

Maquiavel foi um dos responsáveis por pensar o conceito de fundação do Estado ao lado da noção de mutação. A rigor, a fundação de um Estado representa uma inovação,

[2] No Capítulo 37 do Livro I dos *Discursos* Maquiavel expõe uma situação em que os tumultos provocaram a ruína da ordem política em um Estado no qual a *virtù* já havia sido destruída.

na medida em que supõe o exercício da *virtù* contra os desígnios da fortuna. O príncipe novo ou um povo que funda um Estado produz um desvio de rota, intervém nas circunstâncias e as modifica. No entanto, a modificação das circunstâncias exige que as estratégias políticas se alterem continuamente. O grande enigma da ação política envolve a compreensão adequada da variação contínua da fortuna e a consequente variação da própria ação. A fundação, portanto, ao se exprimir como um modo de mutação só se realiza caso se atualize permanentemente. Ou a fundação encontra caminhos para se reafirmar ou ela definha.

Spinoza retoma esse debate e introduz novos elementos que, de um lado, reforçam a ideia de permanência da fundação e, de outro, problematizam a questão da mutação. No primeiro caso, a grande inovação spinozana foi introduzir um elemento conceitual ontológico ao debate sobre a permanência da fundação: a noção de causalidade eficiente imanente. A ideia de causalidade eficiente imanente contém uma diferença em relação à crítica hobbesiana à escolástica. O entendimento dessa diferença supõe a compreensão do modelo de causalidade da filosofia hobbesiana.

Hobbes, assim como Spinoza, criticava a noção de causalidade final da escolástica. No entanto, ao propor o modelo da causalidade eficiente em substituição ao finalismo escolástico, Hobbes preservou um elemento de transcendência: a transitividade da ação política (CHAUI, 2003, p. 301 – p. 314). Para Hobbes, a ação política produz efeitos fora de si mesma e intervém unilateralmente nas circunstâncias. Trata-se de um modelo de causalidade cuja causa se distancia radicalmente dos efeitos, cujo artifício, o Estado, se projeta contra a natureza que o criou e possui a função política de, simplesmente, conter os desejos e direitos naturais responsáveis por sua fundação.

Spinoza, ao contrário de Hobbes, recusa a transitividade da ação política e, para tanto, se socorre da filosofia de Maquiavel. Para Spinoza, a causalidade eficiente é imanente, pois a ação política não possui qualquer relação de externalidade com os efeitos que ela produz. Toda ação política promove efeitos nela mesma, na medida em que não há ação que não diga respeito às circunstâncias e que não altere as circunstâncias. O poder político não é um artifício que transcende os direitos naturais e os desejos dos indivíduos, mas o próprio meio de instituição e realização dos direitos. Spinoza, ao contrário de Hobbes, entende que os direitos são nulos no estado de natureza (SPINOZA, 2009, Capítulo II, Parágrafo 15), na medida em que eles não possuem condições de realização.

A criação do Estado não decorre da necessidade de conter os direitos, mas de instituí-los, de produzi-los. A invenção dos direitos é necessariamente simultânea à invenção do Estado. Por essa razão, a instituição do Estado não é um acontecimento representado por um pacto, mas um processo contínuo. Ou seja, o poder constituinte se exerce em ato e permanentemente, o que altera o próprio sentido das estruturas constituídas de poder (AMES, 2018). O pensamento político-jurídico, que tradicionalmente separa as duas noções, reproduz a transitividade da causa instituinte, a separação entre causa e efeito. Spinoza, ao rever a própria noção de causalidade eficiente, dá continuidade à obra de Maquiavel e cria as condições para pensar a permanência da fundação do Estado e sua relação com o processo de instituição dos direitos.

A relação entre Maquiavel e Spinoza se torna problemática quando o tema da mutação é objeto de análise. Na filosofia de Spinoza, a mutação política pode se transformar em ameaça à liberdade. O conceito de mutação contém dois sentidos na filosofia de Spinoza. Uma mutação pode fortalecer a potência de determinada coisa ou enfraquecê-la, enfraquecimento cujo efeito limite é a destruição da coisa que sofre uma mutação. Nesse caso, a mutação se traduz em mudança de forma, transformação. É nesse campo que se situa a crítica de Spinoza à transformação do modo de organização do Estado, seja ela causada por uma revolução ou por uma concentração de poder, e ao próprio tiranicídio.

A transformação de uma monarquia em democracia pode, por exemplo, abrir o caminho para a corrosão da autoridade política, o que leva Spinoza a preferir a introdução de instituições democráticas de controle do poder do rei às revoluções. Já a transformação de democracias em aristocracias ou em monarquias decorre de um regime afetivo banhado de ódio, no caso das aristocracias, ou de medo, no caso das monarquias. Os dois regimes de expressão dos afetos tendem a destruir a potência comum instituinte do Estado, e não a preservá-la. Diante dessa ameaça, a crítica o tiranicídio poderia parecer contraditória, na medida em que o tiranicídio pode ser pensado como meio de correção do processo de destruição da potência comum. Lançando mão da experiência histórica, Spinoza demonstra que o tiranicídio costuma promover a violência e a tirania, pois o sucessor do tirano, conhecedor da ira popular, usará de todos os meios para contê-la e se transformará em um tirano ainda mais feroz que o antecessor. De nada adianta combater o tirano sem eliminar as causas da tirania. Eis a lição spinozana que identifica a mutação como um problema político e propõe que

os processos de constituição política de uma potência comum e de direitos comuns requerem a invenção de instituições capazes de exprimir e canalizar essa potência. Ou seja, a mutação que não se traduz em organização institucional tende a se tornar uma transformação, uma mutação que põe em xeque a potência da multidão, em lugar de reforçá-la.

Uma vez que muitas leituras dos *Discursos* de Maquiavel acentuam a mutação política promovida pelo povo romano ao fundar a república romana, a filosofia de Spinoza, ao enfrentar o tema da mutação, oferece muitos elementos de análise crítica da ideia de mutação e antídotos para interpretações espontaneístas ou voluntaristas do pensamento maquiaveliano. Essa posição de aliança cautelosa com Maquiavel, adotada por Spinoza, em torno das noções de fundação e de mutação será objeto de análise da a seguir.

Os capítulos XVII e XVIII do *TTP* contêm uma investigação sobre o processo de instituição do Estado hebreu, sua organização institucional, as razões de seu sucesso e as causas de sua derrocada. Trata-se, portanto, de um momento importante do pensamento político spinozano, na medida em que, a partir do caso do povo hebreu, Spinoza expõe elementos para a reflexão sobre a ascensão e a queda dos processos democráticos. Um personagem desse processo é central: Moisés, que exerce, de acordo com a leitura spinozana da fundação do Estado hebreu, uma função maquiaveliana, a função de príncipe novo, noção maquiaveliana que exprime subjetivamente a mutação. A presença de Moisés nos capítulos XVII e XVIII e sua tarefa de invenção da ordem política hebraica evidenciam a influência de Maquiavel no *TTP*.

Spinoza invoca o problema da obediência na abertura do capítulo XVII. Uma vez que, pela teoria do *conatus*, é física e politicamente impossível a transferência integral dos direitos para o soberano, a obediência se constitui no desafio principal do Estado. Governar supõe a consideração dos limites da ação política oriundos das paixões e dos juízos dos governados, contra os quais nenhum governante pode tudo. A máxima "a multidão é temível quando não teme" e a finalidade da ordem política – o governo dos ânimos da multidão – revelam a impossibilidade do domínio absoluto sobre as paixões. O problema da obediência, no entanto, não se resume à invenção de um governo qualquer dos ânimos. Para Spinoza, o Estado é tão mais forte quanto maior o consentimento dos súditos, quanto mais a obediência resultar da segurança dos súditos. Foi essa percepção sobre a obediência que levou Spinoza, no capítulo XVI do *TTP*, a afirmar que a democracia é a forma mais natural de governo.

O desafio de Moisés, na ótica spinozana, foi a construção de uma ordem política capaz de garantir a união do povo hebreu, evitando a guerra civil, e de promover a obediência, impedindo a servidão. Spinoza analisou a ação de Moisés a partir da fundação do Estado, um momento tipicamente hobessiano. Segundo Spinoza, ao sair do Egito os hebreus não estavam mais subordinados a qualquer lei ou autoridade e, consequentemente, encontravam-se em condições de instituir novas leis. Ao consultarem Moisés, ele os orientou a estabelecer um pacto com Deus que não instituísse intermediários entre Deus e os hebreus. Assim, poderiam, diretamente, consultar Deus sobre quaisquer assuntos de interesse do Estado. Nesse contexto, Moisés ainda era, para os hebreus, um homem sábio que via na democracia a forma mais natural de governo. Os hebreus seguiram à risca o conselho de Moisés e fundaram um Estado democrático e igualitário no qual não havia intermediários capazes de consultar Deus. No entanto, após a primeira consulta, os hebreus se apavoraram e, movidos pelo medo, solicitaram a Moisés que ele exercesse, exclusivamente, esse poder. Em suma, o duplo pacto hobbesiano – de união popular e de sujeição ao soberano – estão presentes na fundação do Estado hebreu ao lado do medo da morte, causa da transferência de poder para Moisés. A referência a Hobbes se interrompe aqui. Da transferência do poder para Moisés em diante o discurso assume tonalidade maquiaveliana.

Para Spinoza, Moisés não era simplesmente um monarca. Enquanto todo monarca governa constrangido por leis e não possui o poder de interpretar a lei, Moisés era legislador e intérprete da lei, pois cabia exclusivamente a ele a função de consultar Deus. A solidão de Moisés no exercício do poder remete à solidão do príncipe novo, fundador de um novo Estado. Sua ação se deparou com o problema político hebraico: como estabelecer a autonomia do Estado e a liberdade de um povo que se libertou da escravidão, instituiu, a conselho de Moisés, uma democracia e, por medo da morte, entregou o poder a um governante único? Que tipo de instituição é adequada a um povo que desejava a liberdade, mas não estava habituado a viver sem a presença do poder régio? A resposta a esse problema revelou a *virtù* de Moisés.

Sua estratégia envolveu a instituição de uma teocracia peculiar, assemelhada a um governo misto. A teocracia mosaica possuía um monarca, Deus, uma aristocracia, os levitas, e governantes populares, os chefes eleitos pelas tribos. No entanto, há, nessa estrutura, um importante detalhe: o monarca, Deus, se encontra fora da estrutura de governo. A rigor, Moisés aboliu a monarquia, embora tenha conservado a imagem do monarca, cuja função era assegurar a unidade das doze tribos. Embora não exponha

qualquer juízo ao analisar a ação política mosaica, Spinoza certamente referendaria a solução encontrada, na medida em que, para Spinoza, um povo habituado à monarquia dificilmente aceitaria ser governado por um igual (SPINOZA, 2003, Capítulo XVIII).

A estrutura institucional mosaica criou um regime cujos governantes estavam sujeitos a controles políticos. Os levitas possuíam a função de consultar a Deus e de interpretar a lei, mas não podiam realizar a consulta sem provocação dos chefes das tribos, não estavam autorizados a exercer o poder político e a acumular propriedade. Os governantes eram eleitos pelas tribos, que possuíam igualdade de direitos, defendiam a lei e vigiavam a observância da lei por cada tribo. Todos os cidadãos compunham o exército, o que evitava a formação de corporações militares que combatessem pela própria glória ou por interesses mercenários. Em suma, Moisés não escolheu um sucessor; as instituições hebraicas o sucederam, na medida em que ele distribuiu todos os poderes que exerceu sozinho por diversas instituições.

A busca da paz e a defesa da liberdade orientaram a organização do Estado hebreu. Esse objetivo do Estado se sustentava um sistema de direitos e em um intenso afeto de devoção. A origem da devoção era a crença na eleição divina, que levava os hebreus a associar a defesa de sua liberdade à glória divina. Essa devoção provocava entre os hebreus um amor igualmente intenso, um amor oriundo da crença de que todos os hebreus foram igualmente eleitos. A devoção a Deus e o amor partilhado pelos hebreus foram os afetos responsáveis pela unidade do povo. Quanto aos direitos, a concórdia e a liberdade se apoiaram nos seguintes direitos: a) igualdade entre os chefes das tribos e os cidadãos, b) prática da solidariedade e do auxílio aos pobres; c) proibição da servidão.

A estrutura institucional e o sistema de direitos instituído por Moisés asseguraram a paz por um longo período, o que comprova a *virtù* mosaica baseada na invenção de uma ordem política capaz de responder aos anseios e aos hábitos dos hebreus, de conservar a autonomia e a unidade do Estado e estabelecer direitos dos cidadãos. Tendo em vista a *virtù* da fundação do Estado, como Spinoza explica a derrocada do Estado hebreu, as guerras civis e a transformação da teocracia em monarquia?

A primeira causa da destruição do Estado hebreu residiu em um dos elementos essenciais para a conservação do próprio Estado: a crença na eleição do hebreus por Javé. Embora capaz de assegurar a unidade do povo hebreu ao despertar um amor e uma devoção profundos, a crença na eleição tornou o Estado hebreu incapaz de se expandir,

pois a eleição era critério exclusivista de participação na comunidade política. Nenhum afeto contrário era capaz de refrear a devoção fundada na exclusividade da eleição, na medida em que a eleição se fundava amor de ordem teológica. Como sabemos, para Spinoza os afetos imoderados são perniciosos e bloqueiam a experiência da multiplicidade afetiva, condição necessária à vida democrática e à concórdia.

Mais uma vez, a lição maquiaveliana penetrou no texto de Spinoza, afinal os hebreus pareciam mais com os espartanos do que com os romanos. A eleição divina inoculou entre os hebreus um senso aristocrático e impediu a expansão democrática do Estado, acarretando sua queda. A situação se tornou ainda mais dramática com o surgimento dos conflitos entre as tribos. Quando uma tribo entendia que outra não cumpria a lei a contento, poderia considerava tal tribo infiel e, portanto, tão inimiga quanto um povo estrangeiro hostil, na medida em que, segundo os cânones do Estado hebreu, uma tribo que não obedecesse à lei, não obedecia a Deus e, consequentemente, era apta a cindir a comunidade política. Tal discórdia provocou conflitos externos e internos que promoveram o medo generalizado entre os hebreus e a perda de sua liberdade mediante a instituição do governo dos reis hebreus, momento que marca o fim das instituições políticas e jurídicas criadas por Moisés.

A outra razão da derrocada dos hebreus foi a decisão de Moisés para dar cabo ao conflito ocasionado no episódio da adoração ao bezerro de ouro. Em virtude de os levitas não haverem participado da idolatria, Moisés puniu as demais tribos e retirou de seus primogênitos o poder de interpretar a lei, concedendo-o, com exclusividade, aos levitas, tribo à qual o próprio Moisés pertencia. Essa decisão refundou o Estado hebreu ao concentrar o poder de interpretar a lei nas mãos dos levitas. Embora a medida, por si só, fosse capaz de promover a discórdia entre os hebreus, na medida em que estabeleceu definitivamente uma tribo privilegiada, seus efeitos foram ainda mais perniciosos. Como Moisés era levita, a punição pareceu, aos olhos das tribos punidas, um ato de vingança privada. Moisés, dali em diante, se tornou uma espécie de Brutus às avessas. Enquanto o líder romano puniu seus filhos para assegurar a supremacia do público sobre o privado, as onze tribos punidas entenderam que Moisés privilegiou o privado em detrimento do público. O poder dos levitas nasceu sob a percepção geral de que se tratava de um privilégio, e não de um direito, e dela decorreram os conflitos entre os chefes das tribos e o sumo-pontífice que, na opinião de Spinoza, acarretaram o fim do Estado hebreu instituído por Moisés.

A investigação de Spinoza expõe as contradições internas de regimes teocráticos. Se, de um lado, é indubitável a *virtù* de Moisés ao criar de uma ordem capaz de assegurar a autonomia do Estado, a igualdade e a liberdade dos cidadãos, de outro ponto de vista a teocracia hebraica fundou-se em um sentimento de exclusão e de privilégio oriundo da crença na eleição dos hebreus. O princípio aristocrático da eleição se reproduziu dentro da ordem política mediante a exclusividade levita para o exercício do poder de interpretar as leis. Pode-se, inclusive, afirmar que a tendência aristocrática se fazia presente desde o princípio da fundação do Estado, pois mesmo antes da escolha dos levitas somente os primogênitos eram incumbidos da interpretação da lei. A decisão de Moisés ao punir as tribos idólatras aprofundou essa tendência.

A crença na eleição também conduziu a outro tipo de problema: os conflitos externos e internos gerados por um ódio sem contrário. Tal ódio era ódio irrefreável, fundado no amor exclusivo de Deus, e representava a antítese do amor intelectual de Deus, que pode ser por todos partilhado. Por tais razões, as teocracias, em um sentido spinozano e maquiaveliano, constituem governos corrompidos e povos fracos, na medida em que impedem a expansão do Estado e inoculam um sentimento de exclusividade contrário à experiência do útil comum e do múltiplo simultâneo, sem os quais a conservação da liberdade dos cidadãos e da autonomia do Estado é impossível.

O caso dos hebreus e da ação política de Moisés demonstram a complexa relação entre poder constituinte, liberdade e direitos. O exercício do poder constituinte por via direta, no caso dos hebreus, não foi capaz de se conservar, em razão de um regime político-afetivo incompatível com tal maneira de exercício do poder constituinte. A delegação de seu exercício para Moisés, embora tenha sido em muitos aspectos bem-sucedida, não foi suficiente para corrigir certos elementos da formação sócio-política hebraica de natureza teocrática que inocularam no interior do Estado hebreu as causas de sua ruína e da perda da liberdade dos cidadãos. Portanto, o discurso spinozano exposto no *TTP* expõe uma questão já apontada anteriormente por Maquiavel: a inovação político-jurídica requer instituições adequadas que a façam durar e que permitam que a fundação se reinstitua continuamente. Tais instituições precisam, necessariamente, associar a liberdade à igualdade e devem também recusar as paixões relativas aos privilégios e ao desejo de exclusividade.

4. Conclusão

A politização da ideia de liberdade une as filosofias de Spinoza e de Maquiavel. Ambos entendem que a liberdade não é inerente ao ser humano e que o Estado não é por natureza um limite ou um inimigo da liberdade. O realismo de suas filosofias os faz convergir para uma posição comum, a da necessidade de instituição política da liberdade, ou seja, para uma dimensão da liberdade que associe a ação coletiva e os direitos dos indivíduos. Portanto, as liberdades relativas aos indivíduos dependem da formação de uma ordem institucional capaz de assegurar essas liberdades. No mesmo sentido, tal ordem institucional só é apta à garantia da autonomia individual quando resulta da ação de um povo igualmente autônomo, uma multidão *sui iuris*, conforme indica Spinoza.

Assim, se Maquiavel e Spinoza defendem a politização da liberdade por meio da fundação de um Estado autônomo que não se submeta a potências estrangeiras e que tampouco se deixe sequestrar por grupos privados oligárquicos, a reflexão sobre a liberdade demanda uma investigação sobre a ação inovadora que cria uma ordem político-jurídica que incorpore o conflito social ao aparelho institucional e impeça que o poder instituído se exerça em regime de exclusividade, ou seja, com base em privilégios. Portanto, Maquiavel e Spinoza fornecem elementos teóricos relevantes para a compreensão democrática e igualitária do poder constituinte. No entanto, é fundamental ressaltar que tal perspectiva democrática se contrapõe a maneiras voluntaristas de pensar o poder constituinte (TORRES, 2013, 196). A instituição da liberdade precisa levar em conta as circunstâncias da ação política, na medida em o poder constituinte só se afirmar de modo eficaz se compreendido a partir do horizonte de possibilidades que o processo histórico estabelece. Em *O príncipe*, Maquiavel aconselha que, ao conquistar um território, o príncipe não procure destruir os ritos, os hábitos e as estruturas religiosas dos habitantes do território conquistado. Esse conselho revela um limite de qualquer governante: a memória de um povo, que se exprime também pela religiosidade.

Ao príncipe cabe identificar os signos e as imagens inventados por um povo e realizar sua ação a partir dessas percepções, inclusive se desejar modificá-las. Em suma, a eficácia da ação do príncipe depende do conhecimento do processo histórico. Spinoza, por sua vez, retoma uma lição de Maquiavel para pensar o tema do contrato social à luz do processo histórico. Ao admitir a possibilidade de ruptura do pacto social, Spinoza reconhece que o cumprimento do pacto depende da percepção do povo sobre o pacto. Se o pacto parecer útil, haverá obediência ao mesmo. No momento em que parecer

prejudicial, ele se tornará intolerável e a ruptura do pacto decorrerá dessa percepção, que se expressa na imaginação, cuja formação ocorre em uma determinada experiência histórica.

As filosofias de Maquiavel e de Spinoza ainda são muito pouco exploradas pelo pensamento jurídico. No entanto, é inegável que desde a segunda metade do século XX, no campo dos debates filosóficos e políticos, houve uma retomada da análise das teses políticas spinozanas e a divulgação das teses maquiavelianas que não reduzem Maquiavel às simplificações "maquiavélicas". É importante que as contribuições das reflexões no campo da filosofia política possam penetrar o campo do direito a fim de auxiliar a formulação de uma perspectiva efetivamente crítica do direito, ou seja, uma perspectiva que não se reduza à denúncia das inconsistências das maneiras hegemônicas de pensar o direito e que construa um outro modo de compreender o fenômeno constitucional (DE GAINZA, 2011, p. 251 – p. 261). As filosofias de Maquiavel e de Spinoza podem ser importantes aliadas desse esforço.

5. Referências bibliográficas

ALTHUSSER, Louis. Eléments d'autocritique, *in Solitude de Machiavel.* Paris : PUF, 1998.

AMES, José Luiz. Teoria conflitual da política em Maquiavel: alternativa ao paradoxo moderno da relação entre poder constituinte e poder constituído?. *Discurso*, Revista do Departamento de Filosofia da USP, v. 48, n. 1. 2018.

CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Cia. das Letras, 2003.

DE GAINZA, Mariana. *Espinosa*: uma filosofia materialista do infinito positivo. São Paulo: Edusp, 2011.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*: a vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

LEFORT, Claude. *Le travail de l'oeuvre* : Machiavel. Paris : Gallimard, 1986.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MCCORMICK, John P.. Machiavellian democracy: Controlling elites with ferocious populism. *American Political Science Review*, v. 95, n. 2, 2001.

SPINOZA, Baruch. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

TATIÁN, Diego. Spinoza, un realismo anómalo de la paz. *In Araucária*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, n. 32. Sevilha, 2014.
TORRES, Sebastián. *Vida y tiempo de la república*: contingencia y conflicto político en Maquiavelo. Córdoba: Los Polvorines / Universidad Nacional de General Sarmiento / Universidad Nacional de Córdoba, 2013.