

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

ÉMERSON DOS SANTOS PIROLA

MULTIDÃO COMO CLASSE SOCIAL DEPOIS DO HUMANISMO EM ANTONIO NEGRI

Porto Alegre
2018

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

ÉMERSON DOS SANTOS PIROLA

MULTIDÃO COMO CLASSE SOCIAL DEPOIS DO HUMANISMO EM ANTONIO
NEGRI

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz

Porto Alegre
2018

Ficha Catalográfica

P671m Pirola, Émerson dos Santos

Multidão como classe social depois do humanismo em Antonio Negri
/ Émerson dos Santos Pirola . – 2018.

154 p.

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Norman Roland Madarasz.

1. Multidão. 2. Sujeito. 3. Classe social. 4. Comum. 5.
Anti-humanismo. I. Madarasz, Norman Roland. II. Título.

ÉMERSON DOS SANTOS PIROLA

MULTIDÃO COMO CLASSE SOCIAL DEPOIS DO HUMANISMO EM ANTONIO
NEGRI

Dissertação apresentada como requisito para
obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo
Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Aprovada em 28 de março de 2018.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Norman Roland Madarasz - PUCRS

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro - PUCRS

Prof. Dr. Giuseppe Mario Cocco - UFRJ

Porto Alegre
2018

*A Isma
Suicidado pela sociedade*

Um tanto quanto decadente. Mas com estilo.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível isoladamente. É fruto de uma infinidade de encontros e atravessamentos espaciais e temporais. Nestes agradecimentos, menciono os que mais posso perceber o efeito em mim e em meu trabalho. É certo, entretanto, que vários encontros fundamentais que constituem o presente trabalho e o autor que ele atravessou não são explicitados, visto que ou não se fazem claros para o seu autor ou por virtude do esquecimento ou distração momentânea.

Agradeço, em um nível institucional, ao CNPq pela bolsa de mestrado que possibilitou esta pesquisa. Igualmente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, que me aceitou como discente e pesquisador.

Agradeço, encarecidamente, a meu orientador, Norman Roland Madarasz, que, desde a graduação, acolheu meus interesses filosóficos e me incentivou na direção da pesquisa e da pós-graduação. Eu não teria seguido este caminho, ao menos não neste momento e desta forma, se não por sua influência.

Agradeço aos professores que aceitaram participar de minha banca de mestrado e ler meu trabalho: Giuseppe Cocco, que está presente em minha própria escrita e pesquisa, e Fabio Caprio Leite de Castro, que gentilmente aceitou participar, em cima da hora, de minha qualificação.

Agradeço a todos os professores da graduação em Filosofia e do PPG-Fil da PUCRS, bem como das Ciências Sociais, que, direta ou indiretamente, influenciaram em minha formação. Também agradeço aos professores do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul que, em minha formação em andamento em Ciências Sociais, me apresentam novas problemáticas e pontos de vista. Aos professores e colegas do IDC e do IMED, que me deixaram acompanhar alguns de seus cursos e grupos de estudos. Nominalmente gostaríamos de agradecer: aos professores Agemir Bavaresco, Federico Orsini e Christian Iber, que, através de seus seminários sobre Marx no ano de 2016, estão implícitos no modo em que apresento este trabalho. No mesmo sentido, certamente, as aulas sobre pós-capitalismo de Gláucia Campregher e as sempre didáticas aulas (formais e públicas) de Adão Clóvis dos Santos, que me apresentou a existência de Andre Gorz. Agradeço a Sérgio Sardi, que, em minha banca de TCC percebeu, muito antes de mim, os meus interesses latentes e os caminhos filosóficos que eu acabaria seguindo. Agradecemos

também aos professores Jean Segata e sua abertura e incentivo na direção de uma antropologia renovada; a Pergentino Stefano Pivatto, que nos ensinou a arte de se espantar; a Claudio Ulpiano (e à equipe que mantém sua obra pública e acessível) que, de maneira distanciada, nos mostrou como o movimento do pensamento pode ser violento e liberador. Agradeço também aos professores Ricardo Timm de Souza e Bruno Odélio Birck.

Agradeço àqueles e àquilo que influi em nossa formação de maneira mais distanciada, mas não menos importante: ao IHU pela constante produção de debates e palestras em biopolítica; à rede Universidade Nômade e a seus pesquisadores, que produzem constantemente material, formal e informal, que certamente se faz presente no meu próprio trabalho – agradecemos sobretudo às palestras e textos de Giuseppe Cocco, Alexandre Mendes e Bruno Cava (cujos cursos sobre Deleuze, Marx e cinema foram a trilha de muitas de minhas horas ritualísticas cozinhando madrugada adentro). De maneira geral, aos anônimos e inúmeros trabalhadores da internet, que, de maneira legal ou ilegal, *mainstream* ou marginal, disponibilizam o enorme corpo de conhecimento e de entretenimento que nos é disposto virtualmente.

Agradeço, imensamente, aos amigos e colegas que, nos debates em aula, nas mesas de bar, na participação em eventos e nos rolês, compartilham ou compartilharam suas atividades, acadêmicas e recreativas, com as minhas: Júnior, e as intermináveis discordâncias peripatéticas sobre a natureza do marxismo e do capitalismo; Ítalo, pelos inúmeros debates que concluía em uma percepção da sempre mesma incomensurabilidade entre perspectivas sobre a natureza do ser, por sete anos de vivência compartilhada e mais tantos de amizade (e pelo nome que me possibilitou um teto); Felipe, pelos aprofundamentos maquínicos e pelo bom entendimento do caos; Vanessa, que sempre entendeu quando pedia-lhe o sal, por me apresentar Death Grips, trilha de boa parte da produção deste trabalho. Agradeço pela amizade e pelas discussões, tanto as sérias quanto as não tanto, aos colegas e amigos Guido, André, Fábio, Ayune, Carlos, Renata, Gabriela, Oscar, Tiago, Jimmy, Bruno, Marcus, Nat, Tati, Yaskara, Marcos, Nath, Maurício, Jéssica, Elton, todos os amigos do CASTA e do IFCH e a tantos outros que eu não poderia nomear.

Agradeço pela formação “extra” e de fundamental importância que a participação em diversos grupos de estudo teve e tem em mim: Lógicas de Transformação; MaterialismoS (e aos colegas e amigos Moysés, Charles, Pandolfo, Richer); Sistema e Estrutura; Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas (GPEP), que fez modificar, inclusive, meu problema de pesquisa (em especial: Fernando, André, Suzi, Júlia, Nico, Nicole, Suelen, Carol, Caio,

Márcio e Cecília); Grupo de Estudos Sobre o Mundo do Trabalho; Núcleo de Estudos e Práticas em Autonomia e Autogestão (especialmente os amigos Douglas e Marco, aos quais devo muito de minha primeira formação política e antropológica); Contando Platôs; e a todos os grupos que apenas visitei ou que não tiveram mais do que poucos encontros.

Agradeço a meus pais, Carmem e Vili, e família, que apoiaram, afetiva e materialmente, minha trajetória de vida e escolar.

Agradeço aos amigos em geral, fora da academia, que por vezes me fizeram lembrar que a vida é sempre mais ampla e complexa (além de divertida): Júnior, Rubens, Pilão, Gordo, Diegão, Robles, Betão, Arthur, Ideia Errada, Marolito, Camila – todos os amigos e fantasmas da Esquina da Vergonha, de Três Coroas, terra natal, e em especial e em memória de Peras, amado por todos, que infelizmente nos deixou poucos dias antes da defesa do presente trabalho –, Vitória (pela companhia e parceria passada, pelos vários presentes, pela matéria prima intelectual-física apropriada), Thais (pelos rolês e pelo recorrente ombro amigo), Sofia (faço destes os agradecimentos ausentes em meu TCC, pelo suporte, amizade e companhia, antes e depois), Mari (pela amizade “esporadicamente duradoura”), Luciano, Miguel, Aristo, Luísa e Voltaire (e todos os frequentadores da Creche dos Nenês), Verri (com muita sinceridade e intensidade), Isma (por uma amizade sem igual, pelos inesquecíveis momentos e por me ensinar, acidentalmente, o que é a saudade).

Agradeço à Ceci, especialmente, pela companhia, apoio e incentivo – arrisco dizer, pelo amor – na produção deste trabalho, tendo acompanhado o processo de perto e lido e debatido várias de suas partes, estejam elas explícitas, implícitas ou ausentes.

“N3o siga as pegadas dos antigos. Procure o que eles procuraram.”

Matsuo Bashô

RESUMO

O presente trabalho se concentra em problematizar o conceito de *multidão*, dos filósofos Antonio Negri e Michael Hardt, focando a investigação na sua constituição enquanto conceito de classe social em um sentido marxista. Para tanto, visto que um pensamento de classe tem de se haver com a problemática do “sujeito”, tomamos como ponto de partida as críticas efetuadas, sobretudo por Althusser, ao Sujeito moderno e ao humanismo para uma empreitada que consiste em pensar o que seria uma classe social anti e pós-humanista. Negri afirma que sua obra utiliza o método marxiano, ainda que ele se coloque mais influenciado por Foucault e Deleuze & Guattari do que pela ortodoxia marxista enquanto tal, o que já nos indica suas precauções em relação ao Sujeito e ao humanismo, o que não o impede, entretanto, de insistir em um marxismo que preze pelo espaço da subjetividade. Dessa forma, ele propõe uma atualização do discurso de classe utilizando o que alega ser o método marxiano para a crítica do modo de produção capitalista e, diante das características de um capitalismo transformado, resgata ou cria novos conceitos para a mesma – como os de *multidão*, *Império*, *trabalho imaterial*, *comum*, *biopolítica* e *subsunção real*. A presente pesquisa, portanto, intenta analisar a obra de Negri a fim de verificar como os conceitos se articulam em um movimento de pensamento que difere do objeto de crítica do anti e do pós-humanismo, ainda que Negri ele mesmo se declare um humanista – um humanismo de outro tipo, por suposto.

Palavras-chave: Multidão. Sujeito. Classe social. Comum. Anti-humanismo.

ABSTRACT

The present work focuses on problematizing the concept of *multitude*, developed by the philosophers Antonio Negri and Michael Hardt, focusing the investigation in its constitution as a concept of social class in a Marxist sense. For this, since a class thought has to deal with the problematic of the "subject", we take as a starting point the criticisms made, especially by Althusser, to the modern notion of the Subject and to the humanism thought, seeking an endeavor that consists in thinking what would be an anti and post-humanist social class. Negri claims that his work uses the Marxian method, although he is more influenced by Foucault and Deleuze & Guattari than by the Marxist orthodoxy as such, which already indicates his precautions against the subject and humanism, which doesn't prevent him, however, from insisting on a Marxism that prays for the space of subjectivity. In this way he proposes an update of class discourse using what he claims to be the Marxian method for criticizing the capitalist mode of production and, in the face of the characteristics of a transformed capitalism, rescues or creates new concepts for it – such as *multitude*, *Empire*, *immaterial labor*, *common*, *biopolitics* and *real subsumption*. The present research, therefore, tries to analyze Negri's work in order to verify how the concepts are articulated in a movement of thought that differs from the object of criticism of the anti and the post-humanist thought, although Negri declares himself as a humanist – a humanism of a different kind, naturally.

Keywords: Multitude. Subject. Social class. Common. Antihumanism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 CLASSE DEPOIS DO HUMANISMO	27
1.1 O ANTI-HUMANISMO E A CRÍTICA DO SUJEITO	28
1.1.1 Classe e subjetividade	35
1.2 O MÉTODO MARXIANO	39
1.2.1 Atualidade e atualização do método.....	41
1.2.2 Por que não a Dialética?.....	45
1.2.3 Materialismo e imanência	49
2 A CONSTITUIÇÃO DA MULTIDÃO	54
2.1 MULTIDÃO E DUALISMOS	55
2.1.1 A multidão ontológica – potência e poder.....	55
2.1.2 A multidão política – <i>virtù</i> e fortuna	60
2.1.3 A multidão econômica – trabalho vivo e trabalho morto.....	63
2.1.4 Poder constituinte e sobreposição dos dualismos.....	68
2.2 MULTIDÃO COMO CLASSE.....	70
2.2.1 Do trabalho material ao trabalho imaterial.....	74
2.2.2 Subsunção real e biopolítica.....	81
2.3 MULTIDÃO E ANTAGONISMO: IMPÉRIO	87
2.4 PERSPECTIVA, RECUSA E ÊXODO	91
3 TRABALHO IMATERIAL, PRODUÇÃO E COMUM	95
3.1 TRABALHO IMATERIAL E TENDÊNCIA.....	95
3.2 PRODUÇÃO EM COMUM, PRODUÇÃO DO COMUM	100
3.2.1 Exploração do comum: vampirismo do capital.....	106
3.3 A MEDIDA E O LIMITE	111
4 MULTIDÃO PÓS-HUMANA	115
4.1 “HUMANISMO DEPOIS DA MORTE DO HOMEM”	116
4.1.1 Contra o <i>imperium in imperio</i> ou multidão para além de natureza e cultura	119
4.1.2 Ciber-multidão.....	123
4.2 O PROBLEMA DA MULTIDÃO ENQUANTO SUJEITO	127
4.2.1 Sujeito e acontecimento: <i>Kairòs</i> contra o tempo da acumulação.....	135

CONSIDERAÇÕES FINAIS	143
REFERENCIAS	147

INTRODUÇÃO

Antonio Negri, no início da década de 1980, escreve, da prisão: “Deve haver um modo de reconhecer uma derrota sem ser derrotado, deve haver um modo de aceitar o limite da vontade sem negar a força construtiva do entendimento” (NEGRI, 1993, p. 230). Este anseio exprime bem a situação em que se encontrava (e por vezes se encontra) o pensamento que pretendia-se subversivo, que pretendia se colocar contra a ordem estabelecida. Antonio Negri, filósofo, professor e militante político italiano havia sido preso, no final dos anos 70, em um enorme processo jurídico-político que ilustrava bem a repressão que os movimentos políticos contestatórios haviam sofrido. Negri e muitos outros de uma geração de luta política iniciada em 1968 e prolongada na década de 70, na Itália, foram derrotados – a libertação desejada fora reprimida e o entendimento da realidade, bloqueado. Em 1984, já fora da prisão, exilado na França e impossibilitado de viajar e de debater com seus companheiros, Negri sintetizava um sentimento que poderia ser generalizado à toda uma geração que desejou a transformação social e política:

Fomos vencidos. A cultura e as lutas dos anos 60 foram derrotadas nos anos 70. Os anos 80 veem a vitória do capitalismo consolidada. É então provável que eu seja um resíduo arqueológico, que a derrota seja mais importante que a transformação que vivemos. *Exceto que...* (NEGRI, 2017a, p. 152, grifo nosso).

Exceto que este não é o caso. A derrota fora real, é preciso admitir. Não é necessário, entretanto, assumir a figura subjetiva do derrotado – é este o desafio, encarado por Negri e por outros militantes, comunistas, lutadores, nos anos 80 e, acrescentamos, até hoje. Nos anos 80, com “a vitória do capitalismo consolidada”, os pensadores anticapitalistas, comunistas, marxistas, se viam diante de uma realidade em transformação. Após a derrota, ou acompanhando esta, a transformação. Ao assumir a transformação e a necessidade de que o entendimento a encare se está rejeitando a posição de derrotado: se, como coloca Antonio Negri, “cada vez que o saber nos é retirado, é porque fomos vencidos no terreno do poder” (NEGRI, 2017a, p. 157), um dos primeiros passos para superar a derrota é a reconstrução do saber. Neste sentido a transformação é mais importante que a derrota: “não seria ruim começarmos a perceber que, depois do dilúvio, não só o mundo ainda existe, mas na realidade esse desastre tornou a terra fertilíssima” (NEGRI, 2017a, p. 165).

O projeto político de Negri, após a derrota dos movimentos contestatórios dos anos 70, passa por uma reafirmação do comunismo – contra o destino que os poderes gostariam que tal palavra tivesse sofrido, o de esquecimento, derrota ou ridicularização, é necessário

afirmar sua atualidade e força. Negri, acompanhado de Félix Guattari, na primeira metade da década de 80, ainda da prisão, afirma enfaticamente um projeto político, ou melhor, um desejo de libertação, que denomina comunismo. Em um mundo binariamente dividido pela Guerra Fria, pelos poderes capitalistas e socialistas, os autores tomam outro caminho: “O comunismo nada mais é que um apelo da vida para romper o cerco da organização capitalista e/ou socialista do trabalho, que hoje conduz o mundo não só para um aumento das coerções e da exploração, como também para o extermínio da humanidade” (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 8). Enquanto pensador marxista, diante de uma realidade geopolítica e histórica que colocava a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas como o caminho óbvio, Negri já afirmava, antes do fim do chamado “socialismo real”, a necessidade de separar “socialismo” de “comunismo”. Os autores colocavam que “as organizações capitalistas e socialistas tornaram-se cúmplices, elas conjugaram seus esforços para disseminar sobre o planeta uma enorme máquina de escravização da vida humana em todos os seus aspectos” (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 5). Dessa forma, *recuperar* o termo e a aspiração do comunismo, contra o socialismo e contra o capitalismo, era de grande importância – “recomeçaremos chamando de comunismo a luta coletiva pela liberação do trabalho, ou seja, em primeiro lugar, pelo fim do estado de coisas atual” (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 7).

Esse movimento de diferenciação entre comunismo e socialismo, afirmado poucos anos antes da queda do Muro de Berlim e do fim do “socialismo real”, hoje continua a ser importante. Talvez mais ainda, visto que a defesa do “socialismo” vê-se dificultada após a sua derrocada histórica. Negri & Guattari viram, *avant la lettre*, que o socialismo não era um caminho efetivo de libertação política do capitalismo. Entretanto, os autores já afirmavam, em 1985, a absurdidade das teses sobre a “morte do político”, que era apenas a vontade, da parte dos poderes capitalísticos¹, de afirmar que a luta política radical não era mais possível, quando o que havia era antes uma metamorfose social difusa que colocava as antigas formas políticas em crise (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 28-29). A “morte do político” se aparenta muito com outra tese que muito interessou aos poderes capitalistas alguns anos mais tarde, após o desmantelamento da União Soviética, a do “fim da história” – a história teria chegado ao fim e o capitalismo liberal-parlamentar se tornado o único horizonte de organização

¹ Em *Verdades Nômades*, de Negri & Guattari (2017), os autores utilizam a noção de “capitalístico” como caracterização dos poderes inimigos. Mario Marino e Jefferson Viel, tradutores do livro, salientam que “Acrescentando o sufixo ‘ístico(a)’ à palavra ‘capitalista’ os autores buscam abarcar sob o mesmo termo as sociedades consideradas capitalistas e aquelas de economia dita socialista” (em GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 6, n. 1).

política e social efetível.² O desejo político anunciado por Negri e Guattari, o resgate do comunismo contra os poderes capitalísticos, ganha novo vigor após a crise econômica mundial de 2007-2008. Após este momento tornou-se impossível continuar afirmando o capitalismo neoliberal como horizonte único e necessário da organização social e econômica, visto que a sonhada neutralidade política e o bom funcionamento do regime capitalista se mostraram inviáveis: governos interferiram em peso na economia global, salvando inúmeros bancos da falência e a economia global de um total colapso. Poderíamos dizer, se tivéssemos acreditado no “fim da história”, que a crise econômica de 2007-2008 marca o “fim do fim da história” – o pensamento contestatório e comunista novamente vai à ordem do dia³. Essa “retomada” da crítica do capitalismo, na verdade nunca abandonada por Antonio Negri, é acompanhada de uma reinvenção do pensamento marxista. Ao contrário do que pensou-se por algum tempo, ou em alguns espaços, mesmo após o fim do “socialismo” o marxismo continua importante e vivo, visto que o marxismo não é, bem entendido, uma ciência do socialismo⁴, teórico ou realmente existente; seu objeto é, antes, o capitalismo, bem como as lutas de classe internas a este.

Certa vez, Gilles Deleuze, entrevistado por Antonio Negri e levado por esse último a refletir sobre seu trabalho com Félix Guattari em *Mil Platôs*, afirmou: “creio que Félix Guattari e eu, talvez de maneiras diferentes, continuamos ambos marxistas. É que *não acreditamos numa filosofia política que não seja centrada na análise do capitalismo e de seu desenvolvimento*” (DELEUZE, 1992a, p. 212, grifo nosso). Essa definição minimalista do marxismo, dada *en passant* por Deleuze, nos diz muito: basicamente, podemos dizer que o capitalismo *faz problema*. Para uma filosofia liberal, por exemplo, pode-se tratar de ética, metafísica, estética, epistemologia ou, finalmente, política, sem tomar o capitalismo como parte da investigação, mas como modo de existência natural ou naturalizado (no limite o *conceito* de capitalismo enquanto modo de produção não existe, ainda que o *vocabulo* possa aparecer). Para uma filosofia marxista trata-se de tomar o capitalismo como objeto e como problema: os “comos” e os funcionamentos do capitalismo constituem algo a que investigar.

² A mais famosa dessas posições é a de Francis Fukuyama (1989).

³ Os exemplos são inúmeros, mas vide, por exemplo, o seminário que desemboca no livro *The Idea of Communism*, com participação de Negri, Hardt, Badiou, Žižek, Nancy, Rancière, entre outros (DOUZINAS; ŽIŽEK, 2010).

⁴ Marx, em seu último texto, se defendendo das críticas de Adolfo Wagner em seu *Tratado de Economia Política*, afirma: “Segundo o senhor Wagner, a teoria do valor de Marx é ‘a pedra angular de seu sistema socialista’. Como *eu nunca construí nenhum ‘sistema socialista’*, trata-se, evidentemente de uma fantasia dos Wagner” (MARX, 1882, p. 170, grifos nossos).

Mesmo após a derrota, o marxismo precisa ser retomado, transformado, pois o capitalismo continua constituindo problema.

Recapitulemos: Negri afirma a necessidade de, diante da derrota, não assumir a posição de derrotado; para tanto, afirma a importância da transformação antes que da derrota; é através da transformação, portanto, que o projeto político comunista, a libertação contra os poderes, começa. De que transformação se trata? A transformação sofrida pelo modo de produção capitalista, as mudanças em seus circuitos de produção, de valorização e de exploração do trabalho; as metamorfoses na composição da classe trabalhadora; as mudanças geopolíticas. Já na década de 80, Negri percebe a importância das transformações em curso, transformações que, hoje, se desenvolveram e explicitaram. É através do marxismo, então, de um uso singular do pensamento marxiano, que o filósofo italiano investiga estas transformações e busca definir um conceito de classe social adequado diante delas. É este o problema que guia nossa pesquisa: como definir uma classe social, em termos marxistas – uma classe social definida pelo trabalho e pela exploração –, diante do capitalismo contemporâneo. A hipótese de Negri, à qual seguimos, é a de que *multidão* é um conceito efetivo diante destas transformações.

Nesta empreitada, encontraremos, com Negri, dois elementos centrais, um “histórico” e um “teórico”: O primeiro é a radical transformação da composição de classe do contemporâneo, que indica o fim da centralidade da classe operária industrial. O segundo, as críticas efetuadas pelo estruturalismo e pelo pós-estruturalismo francês às filosofias do Sujeito e à Dialética. A própria divisão dessas questões em duas pode ser entendida como uma divisão analítica, visto que as duas acontecem de forma conexa – a filosofia e as críticas efetuadas pelo estruturalismo não sobrevoam o mundo material e histórico, o mundo da produção e das lutas políticas e sociais, mas estão ligadas com seus desdobramentos e acontecimentos. Quando a realidade histórica contemporânea nos dá um quadro em que as concepções clássicas do marxismo, vinculadas à centralidade da classe operária industrial, perdem seu potencial explicativo e algumas de suas bases filosóficas se veem severamente criticadas, resta o desafio de articular uma nova concepção de sujeito classista. Negri alega que o conceito de *multidão* é uma concepção de classe efetiva diante do capitalismo transformado, e é esta a hipótese que percorreremos.

Negri iniciou sua militância teórica e política nos anos 50 em um grupo católico intitulado *Gioventù Italiana di Azione Cattolica*, mas é a partir da década de 60 que o filósofo

ganha certa notoriedade política e intelectual participando da fundação do que ficou conhecido como *operaísmo* italiano⁵, através da criação, sempre coletiva, das revistas *Quaderni Rossi* (1961-1966 – embora Negri tenha participado apenas até 1963), *Classe Operaia* (1963-1966) *Contropiano* (1967-1968) e *Rosso* (1973-1979) e dos movimentos políticos *Potere Operaio* (1969-1973) e, finalmente, da *Autonomia*, grupo que será um dos principais agentes de luta da esquerda radical e alheia ao Partido Comunista Italiano (PCI) na década de 70 (MURPHY, 2011). Negri, portanto, imerso no *operaísmo* italiano, desde os anos 60 busca uma articulação da teoria marxista com as lutas políticas históricas, através de uma aproximação com os movimentos sociais em luta e um entendimento das condições materiais de trabalho – o que era chamado pelos pesquisadores *operaístas* de *copesquisa* (*conricerca*)⁶. É justamente por causa dessa forte pesquisa em torno das lutas operárias e das transformações das composições de classe⁷ que o trabalho de Negri constitui uma interessante base para um pensamento de classe próprio ao contexto do capitalismo contemporâneo.

A obra de Negri intenta criticar as concepções de classe tradicionais a partir de uma análise das transformações do modo de produção capitalista. Um primeiro ponto, e o mais evidente, no qual a concepção de classe tradicional e hegemônica no marxismo do século XX, que o próprio Negri enfrentou desde os anos 70, não é mais efetiva para uma boa leitura do capitalismo e do mundo do trabalho, é o seu foco no operariado industrial e em seu trabalho material (com *produto* material, enfatizamos). Enquanto a classe proletária teve no século XX uma formação hegemonicamente operária, tendo na fábrica o seu local de trabalho, o que direcionava a teoria para uma concepção da classe enquanto possuindo uma substância homogênea, o que o capitalismo do século XXI nos apresenta é um universo produtivo em que a centralidade da fábrica e do operário industrial não mais salta aos olhos. O trabalho é, hoje, muito mais plural do que o que a redução do conceito de proletariado ao de operariado industrial pode abarcar. As formas e locais de trabalho constituem hoje, para além da homogeneidade operária, uma heterogeneidade de formas de produção e de *trabalho imaterial*. Dessa forma, se se segue com uma concepção de classe social nesses termos acaba-se por dar um discurso anacrônico e ineficiente, visto que o sujeito a que tal discurso faz referência não é mais central para a produção de valor dentro do modo de produção

⁵ Os principais pensadores envolvidos são, dentre outros: Antonio Negri, Raniero Panzieri, Mario Tronti, Alberto Asor Rosa, Massimo Cacciari e Romano Alquati. Para uma sucinta apresentação do *operaísmo*: (COCCO, 2013a, p. 39-45); Para uma apresentação mais desenvolvida: (ALTAMIRA, 2008, cap. 2).

⁶ Para uma explanação sobre a *copesquisa* no *operaísmo* italiano ver (CAVA, 2012a).

⁷ A noção de composição de classe é de fundamental importância para o aporte teórico *operaísta* e continua a aparecer na obra de Negri. Trabalharemos ela propriamente no capítulo primeiro, embora perpassa toda a extensão de nosso texto.

capitalista.⁸ Dessa forma, um dos desafios tomados para uma definição de classe social hoje é o de passar de um conceito de classe unitário e homogêneo para um conceito que abarque a multiplicidade e a heterogeneidade. Como já mencionamos, o conceito evocado por Negri (seja sozinho ou na companhia de seu ex-aluno e coautor Michael Hardt) nesta empreitada é o conceito de multidão. Multidão é, para Negri⁹, uma tentativa de captar a realidade da produção de valor e do mundo do trabalho contemporâneos em um conceito de classe que respeite a atual multiplicidade de modos de vida, de luta e de subjetividades. Portanto, o primeiro desafio com que um conceito de classe se depara na contemporaneidade é o da não redução da diferença à identidade e da multiplicidade à unidade – não é um desafio pequeno, mas é um desafio necessário, pois se ele não for cumprido as únicas opções que restam são: a insistência em discursos de classe em termos anacrônicos e ineficientes; ou o abandono de concepções marxistas de classe e a adoção de concepções liberais, baseadas, por exemplo, no nível de renda ou no poder de compra. A empreitada de Negri com o conceito de multidão é, portanto, uma retomada do discurso de classe *em termos marxistas*, ou seja: uma definição de classe que, do mesmo modo que o próprio Marx colocava, passa pela identificação de uma relação de exploração do trabalho e da produção de mais-valor¹⁰; em termos tradicionais, uma concepção de classe que passa pela contradição entre capital e trabalho. O mérito que a obra de Negri possui, como veremos, é o de abandonar o discurso de exaltação da classe operária industrial, mas não por isso abandonar o marxismo, que havia lhe dado origem.

Por fim, outro ponto que a obra de Negri vem a enfrentar e para o qual nos dedicamos, é a noção de sujeito, de sujeito revolucionário ou de sujeito de classe. O marxismo, como colocamos, por pretender uma concepção de classe social através da identificação de uma relação de exploração, busca também, através desta, a constituição de

⁸ Não estamos afirmando, porém, que o número absoluto ou proporcional de trabalhadores industriais tenha diminuído nem, menos ainda, que o trabalho industrial tenha desaparecido. Voltaremos propriamente a esses debates, sobretudo no Capítulo 3.

⁹ Negri tem trabalhado com Michael Hardt desde os anos 1990, tendo publicado juntos *Labor of Dionysus* (1994), a “tetralogia” composta por *Império* (2000), *Multidão* (2004), *Bem-Estar Comum* [*Commonwealth*] (2009) e *Assembly* (2017) e o manifesto político intitulado *Declaration* (2012). Por vezes nos referiremos, no corpo do texto, apenas a Negri, ainda que esteja sendo mencionando algo que envolva os trabalhos conjuntos, visto que os principais conceitos utilizados por ambos já haviam sido desenvolvidos anteriormente pelo italiano. Não pretendemos com isso, porém, tirar o mérito do trabalho de Hardt.

¹⁰ Mario Duayer, tradutor dos *Grundrisse* para os português, nota que o termo alemão *Mehrwert* significa, literalmente, “mais-valor”. “Uma vez que não é tradução literal de “Mehrwert”, o uso de ‘mais-valia’ teria de ser justificado teoricamente. Essa tarefa é impossível, pois, como ‘valia’ nada significa nesse contexto, não há como justificar ‘mais-valia’ do ponto de vista teórico pela simples anteposição do advérbio. Ademais, além de ser uma tradução ilícita, a expressão ‘mais-valia’ converte uma categoria de simples compreensão em algo enigmático, quase uma coisa. Produção capitalista, como se viu, é produção de valor, e produção de valor tem de ser produção crescente. Portanto, produção capitalista é, por definição, produção de mais-valor” (DUAYER, 2011, p. 23).

um sujeito que possa levar a cabo o fim dessa mesma relação. Na história do marxismo, portanto, as noções de classe e de sujeito sempre estiveram presentes e interligadas, sempre sendo parte fundamental de sua problemática. Entretanto, a noção de Sujeito, advinda e, talvez, fundadora dos desenvolvimentos da Filosofia Moderna e do Iluminismo – o “*Cogito ergo sum*” cartesiano – foi radicalmente criticada por um movimento intelectual específico a partir da segunda metade do século XX. O estruturalismo francês, que possui nos nomes de Claude Lévi-Strauss, Jaques Lacan, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Louis Althusser e Jaques Derrida alguns de seus maiores expoentes, foi um movimento intelectual cujo surgimento marcou época na década de 60. O estruturalismo não foi propriamente uma escola filosófica com contornos bem demarcados e teses basilares compartilhadas por todos os seus integrantes – a própria ideia de integrar ou não o estruturalismo é polêmica, visto que alguns dos principais nomes que são imediatamente relacionados ao movimento por vezes rejeitaram a alcunha, como é o caso de Michel Foucault ou de Louis Althusser. O estruturalismo constituiu antes, como coloca Deleuze, um “espírito do tempo” próprio, no qual os pesquisadores encontravam, nas diferentes áreas em que trabalhavam, metodologias e problemáticas análogas (2006a, p. 238)¹¹. Um dos principais problemas enfrentados pelo estruturalismo, com o qual aqui nos preocupamos, é o da crítica do Sujeito moderno, cartesiano, propriamente, da metafísica do Sujeito.

Como mencionado, a crítica do Sujeito moderno constitui um problema central para todo o estruturalismo. Porém, nos concentraremos no nome de Louis Althusser. Essa escolha pelo trabalho de Althusser se dá por ser ele o único estruturalista que, durante a década de 60, momento de maior popularidade do estruturalismo, se autodeclara marxista de maneira enfática – Althusser continua membro do *Partido Comunista Francês* mesmo após as dissidências de intelectuais franceses desencadeadas, por exemplo, pelos eventos de 1956, como a repressão soviética à revolução húngara e o Discurso Secreto ou Relatório Khrushchov, que revelava os “crimes do stalinismo” (MOTTA, 2014). As duas principais obras do Althusser clássico se intitulam, exatamente, *Por Marx* e *Ler o Capital* (obra colaborativa com alguns de seus alunos), ambas de 1965. Nessas obras, sobretudo na primeira, Althusser anuncia o motivo do anti-humanismo teórico: contra as tendências humanistas que o marxismo tomara como alternativa à ortodoxia stalinista, o filósofo afirma a

¹¹ “É bem sabido que o estruturalismo não era uma escola, e nunca correu o risco de tornar-se uma. Ele não tinha fundador – nem mesmo Claude Lévi-Strauss – e, conseqüentemente, nem cisão ou dissidência. Pelo contrário, foi caracterizado desde o início pelo encontro entre questões e problemáticas, e, desse modo, entre diferentes vozes ou estilos de escrita” (BALIBAR, 2003, p. 3)*.

* Todas as citações de textos referenciados em língua estrangeira são traduzidas por nossa conta.

necessidade de não aderir à ideologia humanista e sua concepção do homem como o Sujeito da história, produtor de si e do mundo. O marxismo humanista, segundo Althusser, afirmaria uma concepção de homem que repetiria o erro da metafísica do Sujeito moderno, um Sujeito autotransparente através da operação do *cogito*, além de uma correlata concepção substancialista de Sujeito que coloca o homem como uma categoria universal e trans-histórica, ao menos formalmente. No limite, a preocupação de Althusser é com a conservação do legado marxiano materialista diante dos idealismos de concepções transcendentais ou transcendentes de sujeito próprias das filosofias do Sujeito moderno, reafirmadas nas diferentes vertentes humanistas. É nesse contexto que Althusser lança a célebre tese de que a história deve ser entendida como um “processo sem sujeito”.

Como a obra de Negri se relaciona com essa genealogia da problemática do sujeito? Intentaremos aproximar o trabalho do italiano das problemáticas próprias do estruturalismo francês, visto que o filósofo também é um crítico severo da modernidade e de sua fundação cartesiana, das teorias idealistas, transcendentais ou transcendentes, do sujeito. Entretanto, diferentemente de Althusser e de determinadas leituras do estruturalismo de maneira geral, Negri afirma antes a necessidade de uma reconstrução da subjetividade a partir da crítica mesma da metafísica do Sujeito. Negri concorda com o anti-humanismo althusseriano na medida em que nega o idealismo do Sujeito, mas, contrariamente ao filósofo francês, coloca como condição necessária para um entendimento do capitalismo e dos possíveis caminhos de libertação uma análise da produção de subjetividades dos determinados períodos históricos, sobretudo, do presente. Outro ponto fundamental de divergência e de polêmica entre a obra de Althusser e a de Negri, é a defesa, por parte do último, justamente, de uma filosofia declaradamente humanista. Segundo o italiano, o humanismo que ele defende seria diferente do objeto da crítica do anti-humanismo althusseriano ou do anúncio da morte do Homem efetuado por Foucault. Seria um humanismo herdado dos projetos renascentistas, anteriores à instituição do humanismo próprio da modernidade burguesa. Vemos, dessa forma, convergirem uma preocupação com a subjetividade e uma defesa do humanismo. A mesma convergência aparecia no discurso dos humanismos criticados pelos estruturalistas. Resta investigar, portanto, visto que Negri está ciente e faz não poucas referências diretas à problemática da metafísica do Sujeito, se de fato o seu trabalho supera os desafios legados por essas críticas para a definição de um conceito de classe que preze pela subjetividade.

Finalmente, após essas explanações críticas sobre a classe social e sobre o Sujeito, temos os elementos necessários para colocar em sua inteireza o problema de pesquisa para o

qual a obra de Negri nos será central: Como pensar um conceito de classe social em termos marxistas depois do humanismo? Como pensar um sujeito classista após as críticas efetuadas ao Sujeito moderno? Nossa hipótese é que o conceito de multidão cumpre tal tarefa, resistindo à crítica anti-humanista. Mais: tomando como ponto de partida alguns pontos do anti-humanismo althusseriano e somando-os com as preocupações negrianas com a imanência e com a multiplicidade, pretendemos mostrar como o conceito de multidão pode avançar na direção de um sujeito classista em termos não apenas anti-humanistas, mas pós-humanistas, nos quais não há transcendência ontológica *a priori* entre o humano e o não-humano, entre humano e máquina, entre humano e natureza, ou ainda, entre sujeito e objeto.

* * *

Passemos, então, finalmente, à exposição sumária das partes que constituem nosso argumento. No primeiro capítulo de nossa investigação, intitulado “Classe depois do humanismo”, começamos com as críticas efetuadas ao marxismo humanista e à noção de Sujeito em sua fundamentação moderna, acompanhando sobretudo o anti-humanismo de Louis Althusser e a sua tese do corte epistemológico na obra marxiana. Segundo o autor, existiria no trabalho de Marx uma ruptura entre uma fase ideológica, humanista, o que ficou conhecido como o “Jovem Marx”, e uma fase propriamente materialista e marxista, o Marx que culminará na constituição científica da ciência da história próprio dos volumes de *O Capital*. A tese do corte, embora não nos interesse diretamente em seus aspectos marxológicos, é importante para marcar diferença em relação aos marxismos humanistas e dialético-negativos, que tomavam as obras da juventude de Marx, como os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, como fundamentais. Através das teses da história como um processo sem sujeito e das elucubrações de Althusser sobre o aspecto necessariamente ideológico da constituição do sujeito, passamos aos desenvolvimentos, historicamente simultâneos, das noções de composição de classe e subjetividade próprias do operáismo italiano. A recepção crítica da parte de Negri do anti-humanismo althusseriano vai até certo ponto, como veremos. O filósofo italiano toma como ponto de partida a crítica da metafísica do Sujeito efetuada pelos estruturalistas, mas afirma a necessidade de uma pesquisa materialista sobre as produções de subjetividades: Com a destruição do Sujeito do humanismo abrir-se-ia o caminho para a construção histórica das diferentes formas de subjetividades. As teses de Étienne Balibar (2003), sobre a inseparabilidade dos chamados estruturalismo e pós-estruturalismo, sendo ambos diferentes momentos de um mesmo projeto, o de desconstrução da metafísica do Sujeito, de

reconstrução materialista das subjetividades e da abertura destas à transformação estrutural, nos é bastante importante nessa passagem. Visto que pretendemos seguir a aproximação, efetuada por Timothy Murphy em seu *Antonio Negri: Modernity and Multitude* (2011), entre a filosofia de Negri com as problemáticas do (pós-)estruturalismo¹², as teses de Balibar nos ajudam a colocar Negri em ambos estes processos: simultaneamente trabalhando com a noção de subjetividade e efetuando uma crítica do Sujeito.

A seguir, na seção 2.2, intitulada “O método marxiano”, e através de suas subdivisões, apresentamos a apropriação efetuada por Negri do método de pesquisa desenvolvido por Marx para a análise e a crítica do modo de produção capitalista. Diferentemente do marxismo humanista, que dava centralidade aos trabalhos do Jovem Marx e lia os trabalhos da maturidade, como *O Capital*, com a chave humanista dos primeiros, e diferentemente do marxismo clássico, que afirmava uma concepção de materialismo histórico centrada quase exclusivamente n’*O Capital* e no *Manifesto Comunista*¹³, o operaísmo italiano tomará os *Grundrisse*, os cadernos de pesquisa que resultariam em *O Capital*, como sua principal base teórica. Negri não fará diferente. Em 1978, a convite de Althusser, Negri ministra na *École Normale Supérieure* um curso que resultará em seu livro *Marx além de Marx – Ciência da Crise e da Subversão: caderno de trabalho sobre os Grundrisse* (2016c), lançado logo em seguida. O que Negri afirma a partir do texto marxiano, seguindo o espírito operaísta, é a necessidade não só de uma reaplicação da metodologia marxiana nos tempos contemporâneos (nesse caso, a insurgência das novas lutas do “tipo 68”, que abalaram a década de 70 na Itália, contando com participação direta dos intelectuais operaístas, inclusive de Negri), mas a necessidade de uma atualização do próprio método. Não é efetivo apenas reaplicar o método marxista: visto que a realidade da composição de classe e das linhas de antagonismo mudou, o próprio método precisa mudar. A partir desse ponto, passamos ao primeiro ponto de grande originalidade da proposta marxista de Negri: a da rejeição da Dialética. A escolha pelos *Grundrisse* e não por *O Capital* está de acordo com essa rejeição. Para Negri, a força dos *Grundrisse* seria a sua centralidade no antagonismo e na subjetividade

¹² Por vezes, escreveremos “(pós-)estruturalismo”, “(pós-)estruturalista” etc. como estratégia para referir simultaneamente o estruturalismo e o pós-estruturalismo. Não porque estejamos afirmando que ambos sejam duas coisas independentes que concordam sobre algum ponto, mas justamente porquê, concordando com a mencionada tese de Balibar (2003), compartilhada por Patrice Maniglier (2015) e Eduardo Viveiros de Castro (2008), o que veio a ser conhecido como estruturalismo, de um lado, trabalhando com as noções de forma e de estrutura, e como pós-estruturalismo, de outro, trabalhando com as noções de força e de acontecimento, constituem aspectos diferentes de um mesmo movimento de pensamento. Para as nossas finalidades: sobretudo, um aspecto de desconstrução do Sujeito e investigação sobre as produções de subjetividades de forma aberta e materialista e uma abertura à dimensão “transvalorativa” e transformativa das subjetividades.

¹³ Utilizo aqui a distinção entre marxismo clássico e marxismo humanista colocada por Weeks (2005).

proletárias, uma opção metodológica potente e anterior à redução dialética que Marx operaria em *O Capital*. A dialética, para Negri, seria uma operação de captura da subjetividade proletária para dentro da lógica do capital. O próximo ponto de nossa exposição segue-se imediatamente: ao rejeitar uma perspectiva dialética, opta-se por uma concepção materialista imanentista. A imanência contra as operações transcendentais de captura pela totalidade do capital, da totalidade dialética. Aqui temos outro forte ponto de aproximação com a problemática (pós-)estruturalista: como veremos, sobretudo a partir dos desenvolvimentos de Michael Hardt em seu trabalho sobre Deleuze (1996), a rejeição de perspectivas dialéticas constitui um dos motivos gerais desse movimento.

No segundo capítulo, intitulado “A constituição da multidão”, nos preocupamos propriamente com a constituição do conceito de multidão e na sua determinação enquanto um conceito de classe, tanto através de seus aspectos filosóficos abstratos, quanto através de alguns de seus aspectos ontológicos, políticos e econômicos próprios da contemporaneidade. Começamos por algumas das dimensões conceituais mais importantes da multidão: os seus dualismos. São presentes no trabalho de Negri ao menos quatro importantes dualismos: entre *potência* e *poder* (desenvolvido a partir de sua leitura de Spinoza); entre *virtù* e *fortuna* (desenvolvido a partir de Maquiavel); entre *trabalho vivo* e *trabalho morto* (desenvolvido a partir de Marx). Esses três primeiros podem ser coroados por um quarto, entre *poder constituinte* e *poder constituído*, desenvolvido em polêmica contra o constitucionalismo, o contratualismo e o positivismo jurídicos tendo como base os três autores próprios dos outros dualismos.

Agora trata-se de desenvolver algumas das características da multidão enquanto classe social própria da realidade contemporânea. Apresentamos então a passagem da centralidade do *trabalho material* para a centralidade do *trabalho imaterial*, da classe operária e industrial, centrada na fábrica, para a multidão produtiva e em rede, onde a metrópole substitui a fábrica. Acompanhando o mesmo movimento, apresentamos as noções de *subsunção real* e de *biopolítica*, apropriadas da obra de Marx e de Foucault, respectivamente. Ambos os conceitos caracterizam um momento histórico em que o tempo de trabalho e o tempo de vida já não são mais claramente distinguíveis, onde, em tese, se está trabalhando e produzindo valor ao capital constantemente. Acompanhando o movimento da subsunção real, introduzimos o conceito de *Império*, proposto por Negri & Hardt no livro homônimo de 2000, talvez sua obra mais famosa. O conceito de Império é simultaneamente, mas não exatamente no mesmo sentido, o lugar em que multidão se encontra e luta e o seu polo antagônico.

Geopoliticamente, o Império representa um momento da organização política e econômica do capitalismo globalizado posterior ao imperialismo, onde não há mais uma evidente força motriz colocada por alguns Estados-nação que ditem os caminhos da política e da economia globais. O Império é, dessa forma, uma espécie de entidade supranacional e imanente, ainda que em uma forma perversa de imanência, que tenta controlar os fluxos e as potências próprias da multidão, que, especularmente, se constitui a nível global e imanente. Por fim desenvolvemos as noções de perspectiva, recusa do trabalho e êxodo. A multidão, constituindo-se enquanto classe em luta e produtiva diante do Império e do controle capitalista, afirma sua perspectiva par além da do capital, recusando o trabalho em sua forma capitalista e se retirando de seu processo de captura, efetuando *êxodo*.

No capítulo terceiro, intitulado “Trabalho imaterial, produção e comum”, continuamos a desenvolver as determinações próprias para um conceito de classe contemporâneo, próprias das transformações do modo de produção capitalista e das formas de trabalho e exploração. Começamos por retomar o conceito de trabalho imaterial, mas agora acompanhado da noção de tendência, que o determina. Logo após, desenvolvemos propriamente outra noção de grande importância para o trabalho de Negri & Hardt: a de *comum*. Segundo os autores, a produção contemporânea passa por um aumento crescente de uma dimensão comum, uma dimensão cooperativa e fortemente socializada da produção, envolvendo tanto produção material, produtos materiais no sentido banal do termo, mercadorias do tipo industrial, e produtos imateriais, como afetos, comunicação, relações, conhecimentos e a própria subjetividade. Essa produção em comum, em contrapartida, está assentada no próprio comum, visto que ela só é tornada possível através do comum anteriormente produzido e acumulado, como toda a rede de conhecimentos e de relações afetivas que caracteriza o capitalismo contemporâneo (podemos dar como grande exemplo disto as redes virtuais, mas tomando o cuidado de atentar que quando se fala em “redes” não se está reduzindo sua significação apenas à “internet”). O comum é, por fim, uma dimensão cada vez mais separada de um domínio *direto* pela parte do Capital, visto que se constitui independentemente e autonomamente. O capital, na medida em que subsumiu toda a sociedade ao seu processo de valorização, de forma aparentemente paradoxal teve de deixar o comum se constituir para além do que o próprio capital colocava na dimensão produtiva. A maior socialização da produção exige que o capital afaste o seu controle sobre a produção, visto que um controle muito rígido e disciplinar acaba por diminuir o ritmo produtivo e, conseqüentemente, produzir menos valor para o capital. Dessa forma, introduzimos o ponto

do “vampirismo do capital” – o capital, na medida em que não mais coloca diretamente os meios de produção para o processo de trabalho, como na fábrica fordista, têm de procurar outras formas de extrair valor, formas mais indiretas, não imediatas ao regime formal de emprego, salário e mais-valor. É isso que Negri chama, acompanhando a imagem de Marx, de vampirismo, visto que o capital não produz valor, e cada vez mais se distancia do processo produtivo, mas continua a tentar controlar e lucrar com a produção que se dá em comum. Esse vampirismo é, contemporaneamente, dado pelas operações de financeirização e pela crescente normalização da condição de endividamento pela parte dos trabalhadores.

O último ponto do terceiro capítulo trata da articulação de duas noções muito recorrentes no trabalho de Negri e de outros operaístas e pós-operaístas: as de *medida* e de *limite*. Para o italiano, as transformações no modo de produção capitalista foram tamanhas que a própria lei do (mais-)valor descoberta por Marx não funciona mais da mesma forma. A medida, o nome dado para a operação de quantificação do valor do trabalho, da captura do trabalho vivo, qualitativo, pelo trabalho morto, quantitativo, entra em crise no momento em que não se é mais possível diferenciar claramente o tempo de trabalho e o tempo de vida – ou, o que seria trabalho produtivo, trabalho reprodutivo e trabalho improdutivo. A produção em comum em um contexto de subsunção real, de total socialização da produção, seria o próprio limite do capital, visto que a operação própria de produção de valor deixa de ter norma (a diferença entre trabalho necessário e mais-trabalho, nos tradicionais termos marxistas) e devém pura força. A lei do valor é substituída pelo valor da lei, para repetir uma fórmula corrente entre os (pós-)operaístas¹⁴. Nesse contexto o antagonismo encontra um ponto de radicalidade e de possível abertura para além do capital.

Por fim, em nosso quarto e derradeiro capítulo, trata-se de retomar os acúmulos dos capítulos precedentes para a investigação de nosso problema final. Os aspectos desenvolvidos sobre a multidão enquanto um conceito de classe próprio ao contemporâneo são confrontados, em uma repetição diferencial, com a problemática da crítica do Sujeito e do humanismo. Porém, como o título, “Multidão pós-humana”, sugere, entramos simultaneamente na

¹⁴ Falamos em “(pós-)operaísmo”, em uma estratégia similar à por nós adotada a respeito do “(pós-)estruturalismo” (cf.: nota 12, supra, p. 21), acompanhando Rodrigo Nunes. Ele coloca: “Eu uso o termo (pós-)operaísmo para destacar a continuidade, mesmo se em termos bastante transformados, entre o trabalho sendo feito hoje e algumas das originais hipóteses do operaísmo italiano. Nesse sentido, ‘operaísmo’ refere-se ao trabalho teórico e político feito na época de *Quaderni Rossi, Classe Operaia* [periódicos] e da organização chamada *Potere Operaio*; pós-operaísmo refere-se ao que segue àquela experiência, desde o começo dos anos 70 até agora; e (pós-)operaísmo é um modo de se referir aos dois momentos ao mesmo tempo” (NUNES, 2007, p. 179, n. 2).

problemática do anti-humanismo e do pós-humanismo. Dessa forma, o primeiro ponto do capítulo intitula-se ““Humanismo depois da morte do homem””, título de uma das seções de *Império* (2001). Ali trata-se de explicar qual seria o humanismo defendido por Negri & Hardt: como o título sugere, os autores estão cientes das críticas efetuadas ao humanismo, mas continuam a defender algo que possui o mesmo nome. Os pontos seguintes constituem uma investigação sobre a concepção de humano e de multidão proposta pelos autores, tendo em vista uma crítica da separação entre humano e natureza e humano e máquina, contidas em *Império* (2001) e, sobretudo, em *Bem-Estar Comum* (2016) e em *Assembly* (2017).

A seguir, confrontamos nossos desenvolvimentos e o conceito de multidão, novamente, com o problema anti-humanista do sujeito da história, agora acompanhados das determinações sobre a não diferença ontológica entre humano e natureza. Tomamos como eixo explanatório duas críticas ao conceito de multidão que passam pela noção de Sujeito, as de Rodrigo Nunes (2017) e Mahmut Mutman (2007). A primeira, de preocupação organizacional e política, nos coloca a necessidade de jogar luz à forma em que a multidão pode ou não se formar sujeito político, nos fazendo salientar a sua constituição enquanto composição entre corpos ou singularidades e a sua incessante produção de subjetividades. A crítica de Mutman, por outro lado, possui um viés desconstrucionista que afirma que o conceito de multidão continuaria a carregar os problemas próprios de uma metafísica humanista típica da modernidade burguesa, pois conceberia o sujeito-multidão enquanto possuindo uma relação de propriedade com o acontecimento e com a produção do novo ser. Essa crítica chama a atenção para a necessidade de desenvolver um conceito de acontecimento, presente em *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (NEGRI, 2003b). Através de uma teoria do acontecimento que engendre a multidão, a multidão que só se faz presente enquanto ato, enquanto luta, afirmamos a potência ruptural do acontecimento contra os ditames do poder. O comum, dessa forma, desenvolvido no capítulo terceiro em seus aspectos econômicos e concretos, é aqui retomado com suas determinações ontológicas e tomado como o campo de força em que o acontecimento irrompe.

Dessa forma, esperamos ter demonstrado a possibilidade de uma leitura do conceito de multidão e do humanismo negriano como superando as críticas ao Sujeito e ao humanismo modernos efetuadas pelos vieses anti e pós-humanistas. Como um conceito humanista que se constitui no antagonismo contra o poder sem que, para isso, tenha que cair em alguma noção transcendente ou transcendental de Sujeito ou de Homem. Como um conceito da imanência, resumidamente.

1 CLASSE DEPOIS DO HUMANISMO

Nossa investigação começa pelos desafios deixados pela crítica do Sujeito, próprios do anti-humanismo althusseriano e da crítica efetuada pelo estruturalismo de modo geral. Levar em consideração essas críticas constitui uma sorte de pré-requisito para a apresentação seguinte da investigação, sobre a atualização do método de pesquisa resgatado de Marx efetuada por Antonio Negri. Como coloca Timothy Murphy (2011), os motivos e os problemas enfrentados por Negri em seu trabalho teórico, nos diferentes campos em que atua – político, histórico, ontológico, ético – são próximos dos desenvolvidos pelo (pós-)estruturalismo. Começamos com as críticas efetuadas ao marxismo humanista e à noção de Sujeito acompanhando sobretudo o anti-humanismo de Louis Althusser e a sua tese do corte epistemológico na obra marxiana. Através das teses da história como um processo sem sujeito e das elucubrações de Althusser sobre o aspecto necessariamente ideológico da constituição do sujeito, passamos aos desenvolvimentos, historicamente simultâneos, das noções de composição de classe e subjetividade próprias do operaísmo italiano. Antonio Negri toma como ponto de partida a crítica da metafísica do Sujeito efetuada por Althusser e pelos estruturalistas, mas afirma a necessidade de uma pesquisa materialista sobre as produções de subjetividades. As teses de Étienne Balibar (2003), sobre a inseparabilidade dos chamados estruturalismo e pós-estruturalismo nos é bastante importante nessa passagem, visto que pretendemos seguir a aproximação, efetuada por Timothy Murphy em seu *Antonio Negri: Modernity and Multitude* (2011), entre a filosofia de Negri com as problemáticas do (pós-)estruturalismo.

A seguir, na seção 2.2, intitulada “O método marxiano”, apresentamos a apropriação efetuada por Negri do método de pesquisa desenvolvido por Marx para a análise e a crítica do modo de produção capitalista. Em 1978, a convite de Althusser, Negri ministra na *École Normale Supérieure* um curso que resultará em seu livro *Marx além de Marx* (2016c). O que Negri afirma a partir do texto marxiano é a necessidade não só de uma reaplicação da metodologia marxiana nos tempos contemporâneos, mas a necessidade de uma atualização do próprio método. A partir desse tópico, passamos ao primeiro ponto de grande originalidade da proposta marxista de Negri: a da rejeição da Dialética. A dialética, para Negri, seria uma operação de captura da subjetividade proletária para dentro da lógica do capital. Aqui temos outro forte ponto de aproximação com a problemática (pós-)estruturalista: como veremos, sobretudo a partir dos desenvolvimentos de Michael Hardt em seu trabalho sobre Deleuze

(1996), a rejeição de perspectivas dialéticas constitui um dos motivos gerais desse movimento.

1.1 ANTI-HUMANISMO E CRÍTICA DO SUJEITO

Louis Althusser se tornou famoso no mundo intelectual nos anos 60 com o lançamento das duas principais obras de sua primeira fase¹⁵ em 1965: *Por Marx*, coletânea de artigos escritos e publicados individualmente entre 60 e 64; e *Ler o Capital*, livro coletivo com a participação do próprio e de seus alunos Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey e Jaques Rancière. A fama e o alcance que essas obras conseguiram, porém, deu-se de forma polêmica. Polêmica causada, sobretudo, pelo objetivo central do filósofo francês: propor uma leitura da obra de Marx desvinculada do humanismo que imperava nos meios marxistas à época. Essa polêmica passa simultaneamente por um desenvolvimento de uma teoria da ciência e da ideologia, através da introdução da noção de *corte epistemológico*, resgatada de Gaston Bachelard, e da aplicação dos mesmos desenvolvimentos à obra de Marx. Dessa forma, um estudo marxológico é efetuado para marcar oposição em relação aos marxismos do Sujeito, tanto em sua forma hegeliana (Lukács) quanto humanista (Sartre, E. P. Thompson, Erich Fromm¹⁶), visto que, segundo Althusser, as diferentes escolas marxistas nascem devido a diferentes (e problemáticas) leituras da obra marxiana. Através do corte epistemológico, portanto, Althusser divide a obra de Marx entre um período ideológico e humanista e um período propriamente científico e marxista¹⁷.

É importante lembrar que após a repressão da Revolução Húngara por parte do poder soviético e após o XX congresso do Partido Comunista da União Soviética, onde o “discurso secreto de Khrushchov” revelou os “crimes do stalinismo”, ambos acontecimentos de 1956, o movimento comunista internacional, bem como o marxismo enquanto escola filosófica,

¹⁵ Luiz Eduardo Motta (2014) separa a trajetória de Althusser em 4 momentos distintos: a primeira sendo a do lançamento da polêmica anti-humanista, na década de 60; após há uma fase de autocrítica e retificação, sobretudo na primeira metade de 1970; segue-se uma radicalização da segunda fase e da tomada de posições políticas leninistas; e por fim, há a derradeira fase do materialismo aleatório ou materialismo do encontro, onde o autor intenta a construção de uma filosofia para o marxismo através de teorias do encontro e abandona a terminologia do materialismo *dialético*.

¹⁶ É curioso como a própria “querela sobre o humanismo”, a polêmica iniciada por Althusser, origina de um texto que fora encomendado por Erich Fromm, que estava, em 1963, organizando uma coletânea sobre marxismo e humanismo. O texto de Althusser, de tom contrário ao buscado por Fromm para a coletânea, fora rejeitado (cf: ALTHUSSER, 1999, p. 9-11).

¹⁷ Não estamos interessados diretamente no acerto ou no erro das leituras efetuadas da obra de Marx pela parte de Althusser ou dos autores humanistas (ou ainda, adiante, da parte de Negri). Não pretendemos um estudo de marxologia. Apresentamos brevemente a marxologia althusseriana na medida em que ela ajuda a esclarecer suas posições sobre o Sujeito e o seu anti-humanismo.

entraram em certa crise. Inicia-se então, tanto nos próprios países socialistas quanto nos partidos de viés marxista mundo afora, um processo de desestalinização. Os humanistas tomavam suas posições como o caminho natural na busca de uma alternativa ao stalinismo, o que fica claro no seguinte trecho de E. P. Thompson, proponente do *socialismo humanista* inglês e um dos críticos de Althusser: “Há duas tradições, cuja bifurcação e afastamento foram lentos e cuja declaração final de antagonismo irreconciliável foi retardada – como fato histórico – até 1956” (1981, p. 208). O trabalho inicial de Althusser é marcado por esse contexto e é aí que se encontra um de seus maiores méritos: como indica Luiz Eduardo Motta, essas obras estão ligadas à “uma inventividade teórica que rompe ao mesmo tempo com a ortodoxia predominante nos aparelhos partidários de esquerda (stalinistas) e com o ecumenismo inspirado na palavra de ordem do humanismo como via única à desestalinização iniciada a partir do XX Congresso do PCUS [Partido Comunista da União Soviética]” (MOTTA, 2014, p. 41). Na perspectiva althusseriana o humanismo, ainda que com boas razões para se opor ao stalinismo, acabava por abandonar algo de fundamental à perspectiva marxiana:

Aqueles que imputam a Stalin, além de seus crimes e seus erros, o conjunto de nossas decepções, de nossos erros e de nossos infortúnios, em qualquer domínio, correm o risco de vir a ficar muito desconcertados ao constatarem que o fim do dogmatismo filosófico não nos devolveu a filosofia marxista em sua integridade (ALTHUSSER, 2015, p. 21).

Os desenvolvimentos de Althusser têm, pois, o objetivo claro de defender o marxismo diante dos reducionismos stalinistas e das formas humanistas de marxismo que pretendiam tomar seu lugar. Como destaca Alex Callinicos, o pensamento de Althusser “tem alguns pontos fortes e resistentes que o fazem ser uma parte indispensável para qualquer tentativa de continuar a tradição marxista” (1993, p. 43).

Para propor suas teses anti-humanistas, Althusser recorrerá à Epistemologia e à História da Ciência francesas para introduzir na obra de Marx um *corde epistemológico*, conceito emprestado da obra de Gaston Bachelard, a fim de cindir a trajetória intelectual de Marx entre um período humanista e o período propriamente marxista. Para os fins que nos interessam, é importante salientar que o corte em questão marca, entre o humanismo ideológico da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* [1843] (MARX, 2010a) e, sobretudo, dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* [1844] (MARX, 2010b), de um lado, e *A Ideologia Alemã* [1845] (MARX & ENGELS, 2007), por outro, uma ruptura epistemológica radical. Segundo Althusser, a problemática própria do marxismo e, logo, sua constituição enquanto ciência, aconteceria em 1845, em *A Ideologia Alemã*. A fundação de uma problemática

científica própria é o que separa a ciência recém fundada da ideologia precedente. Como coloca Rocha

uma problemática ocasiona a emergência dum saber científico, ou mesmo a refundação do saber dentro dum mesmo sistema teórico [...] A prática científica elabora problemas na área dum estrutura teórica definida – a sua problemática –, que constitui a condição de possibilidade e a determinação absoluta das formas de situação de qualquer problema, num determinado momento da ciência (ROCHA, A., 1976, p. 306).

Dessa forma Althusser introduz no campo do marxismo a (polêmica) distinção entre o “Jovem Marx” e o “Marx maduro”. Qual seria, porém, o fundamento desta distinção? O que marca o corte? Como veremos, o corte passa pelas noções centrais de Homem e de Sujeito, próprias do Marx dos *Manuscritos* e dos marxismos humanista e hegeliano; não por acaso, visto que estes marxismos tomam nas obras do Jovem Marx suas principais fontes filosóficas, inclusive quando leem as obras da maturidade, como *O Capital* [1867], visto que as leem na chave humanista das primeiras obras¹⁸.

Segundo Motta,

a interpretação humanista do materialismo histórico afirma que a história é a produção do homem pelo homem e a essência do homem é o trabalho; assim sendo, o conceito do trabalho é o conceito base do materialismo histórico, e a história é a história da alienação do trabalho humano (2014, p. 22).

Essa perspectiva está fundamentalmente ligada a uma noção ideológica de “homem”, uma noção abstrata, geral, que não pensa as particularidades históricas, a materialidade da vida social humana em sua radicalidade e multideterminação. Ou, quando pensa, pensa através de um “historicismo do sujeito”, que continua a respeitar a eternidade e a auto identidade dos dois polos, de Sujeito e Objeto (ALTHUSSER, 1999, p. 36-37)¹⁹. O Sujeito é pensado enquanto uma interioridade trans-histórica que lida com as diferentes determinações históricas *externas*. Numa concepção desse tipo, o Sujeito, identificado como o Homem, acaba por ter uma relação excepcional com a história, acaba por ser a Origem e o Fim do processo histórico, processo que é resultado de sua produção. Ou, em uma formulação simples, o Homem é o sujeito da História. Contra isso, Althusser afirma que

[a] história é um imenso sistema ‘*natural-humano*’ em movimento, cujo motor é a luta de classes. A história é um processo; e um *processo sem sujeito*. A questão de saber como ‘o homem faz a história’ desaparece completamente.” (ALTHUSSER, 1978, p. 28, grifos do autor).

¹⁸ “Toda a teoria, em voga, da ‘reificação’ [de Lukács] repousa sobre a projeção da teoria da alienação dos textos da juventude, e particularmente dos Manuscritos de 1844, sobre a teoria do ‘fetichismo’ d’*O Capital*” (ALTHUSSER, p. 202, n. 7).

¹⁹ É interessante como o estatuto de “historicismo do sujeito” é imputado à *A Ideologia Alemã* (juntamente das *Teses contra Feuerbach*), obra que constitui o marco do corte, mas que, por uma confusa mistura de dialética hegeliana e humanismo feuerbachiano (ALTHUSSER, 1999, p. 37-9), não contém ainda o grau de desenvolvimento científico que estará presente em *O Capital*.

Finalmente nos deparamos com a famosa e polêmica tese da “história como um processo sem Sujeito”. É perceptível, porém, a sua motivação: abandonar uma noção idealista, transcendente ou transcendental, de Sujeito-Homem que invadia o marxismo através das filosofias burguesas modernas (o *cogito* nas suas mais diferentes formas). Antes de pensar esse Sujeito essencial em sua interioridade, mesmo que historicizado ou constituído intersubjetivamente (como na fenomenologia²⁰), é necessário pensar as diferentes formas materiais de organização social e econômica, os diferentes modos de produção em suas contingências históricas.

‘O homem’ é um mito da ideologia burguesa: o M. L. [Marxismo-Leninismo] não pode *partir* do ‘homem’. Ele ‘parte do período social economicamente dado’: e, no final de sua análise, *pode ‘chegar’ aos homens reais*. Esses homens são então o *ponto de chegada* de uma análise que parte das relações sociais do modo de produção existente, das relações de classe e de luta de classe. Esses homens são homens inteiramente diferentes do ‘homem’ da ideologia burguesa (ALTHUSSER, 1978, p. 30, grifos do autor).

Portanto, Althusser não rejeita por completo uma noção de “homem”, mas abandona as suas concepções humanistas, a insistência em alguma forma de essência identificável que seria como que uma causa transitiva do movimento da história. Não se pode compreender a história reduzindo-a a “*uma Origem, uma Essência ou uma Causa* (ainda que fosse o Homem), que seria o Sujeito – o Sujeito, esse ‘ser’ ou ‘essência’ posto como identificável, ou seja, como existente sob a forma da *unidade* de uma *interioridade*” (ALTHUSSER, 1978, p. 69, grifos do autor). Concepções desse modo constituem o que chamamos, acompanhando Negri, de “metafísica do Sujeito” (2003, p. 180). Entretanto, é válido salientar, do mesmo modo que Althusser rejeita uma noção de Homem humanista, própria da ideologia burguesa herdeira do idealismo cartesiano, sem abandonar por completo a noção de homem, o mesmo acontece com a categoria de sujeito: “Eu sustento que ‘os homens concretos’ (no plural) são necessariamente sujeitos *na* história, visto que atuam *na* história enquanto sujeitos. Mas não há Sujeito (singular) *da* história” (ALTHUSSER, 1988, p. 86, grifo do autor). Ainda assim, avançando ao próximo ponto da teorização de Althusser sobre o sujeito e a ideologia, veremos como é limitada, até mesmo bloqueada, a capacidade dada pelo autor aos “sujeitos na história”.

Além de suas críticas ao humanismo teórico marxista, presentes sobretudo em *Por Marx* (2015), na *Resposta a John Lewis* (em [1978]), e na publicação póstuma *A querela do humanismo* (1999; 2002), Althusser desenvolve em *Aparelhos Ideológicos de Estado* (1983),

²⁰ “Althusser, talvez surpreendentemente, não tomou os partidários da intersubjetividade como aliados objetivos; pelo contrário, ele viu essa teoria como, talvez, a mais sofisticada variante da filosofia do sujeito, uma defesa disfarçada como uma crítica” (MONTAG, 2010, p. 56).

seu texto mais conhecido e lido (MONTAG, 2010, p. 59-60), uma construção própria da noção de sujeito, em outros termos do que nos textos de polêmica anti-humanista. Nesse trabalho, Althusser intenta um desenvolvimento original do conceito de ideologia, conceito recorrente na tradição marxista, que é indissociável da noção de sujeito. Para o autor, a reprodução das condições de produção capitalistas passa simultaneamente por dois tipos de *aparelhos*: 1) o Aparelho Repressivo de Estado (ARE) – “o governo, a administração, o exército, a polícia, os tribunais, as prisões, etc.” (1983, p. 67); 2) Os Aparelhos Ideológicos de Estado (AIE). O primeiro funciona, no limite, através do uso da violência em diversas formas. Os AIE, por outro lado, constituem-se nas diferentes instituições sociais, como a escola, a família, as igrejas, o sindicato etc. e funciona através da ideologia. O que diferencia os dois modos de aparelho é que enquanto o ARE funciona *principalmente* através da repressão e da violência e os AIE funcionam *principalmente* através da ideologia (segundo o autor, não existem aparelhos “puros”) (1983, p. 68-70). Para a reprodução das relações de produção, para fazer manter a sociedade com seus poderes estabelecidos e hierarquias, os AIE acabam sendo, de longe, mais importantes que o ARE. Como coloca Paul Ricoeur, a propósito do texto de Althusser, “o poder nunca funciona; no uso do poder político uma mediação ideológica é inescapavelmente envolvida” (1994, p. 52).

Qual o modo de funcionamento dos AIE na reprodução das relações de produção existentes? E qual sua relação com o sujeito? Falando formalmente, visto que as diferentes ideologias funcionam através da mesma estrutura formal (ALTHUSSER, 1983, p. 99): a ideologia, materialmente funcionando nos diferentes Aparelhos Ideológicos de Estado, “recruta” os indivíduos concretos como sujeitos através de um processo de *interpelação*. A ideologia é o que transforma um indivíduo em um sujeito. O sujeito, dessa forma, existe enquanto sujeito na e pela ideologia, que, da mesma forma, existe apenas no e pelo sujeito. Aí Althusser introduz outra noção: a de Sujeito, com maiúscula, para diferenciar os múltiplos sujeitos produzidos pela interpelação ideológica do Sujeito, unitário e absoluto próprio da ideologia (da ideologia em questão: Deus, na religião, diz Althusser; o Homem, no Humanismo, dizemos). Retomamos: a ideologia interpela indivíduos (concretos) em sujeitos (ideológicos) através do Sujeito. A ideologia existe em função do sujeito e o sujeito existe apenas através do Sujeito da ideologia. Através dos AIE a ideologia interpela os indivíduos enquanto sujeitos ideológicos (formulação tautológica, como coloca Althusser). Porém, como Althusser salienta, é um erro pensar que há um antes e um depois da interpelação: o indivíduo é sempre já sujeito. A interpelação sempre já ocorreu: “a ideologia interpela os indivíduos

enquanto sujeitos. [...] a ideologia sempre/já interpelou os indivíduos como sujeitos, o que quer dizer que os indivíduos foram sempre/já interpelados pela ideologia como sujeitos” (ALTHUSSER, 1983, p. 98). Não há, indivíduo ou sujeito, fora da ideologia. Isso se deve, como salientam Montag (2010) e Ricoeur (1994), à filiação direta do conceito de ideologia com o conceito de inconsciente advindo da psicanálise (freudiana, segundo Ricoeur; freudiana e lacaniana, segundo Montag). Althusser afirma enfaticamente que a ideologia não tem história:

Se eterno significa, não a transcendência a toda história (temporal), mas onnipresença, transhistória e portanto imutabilidade em sua forma em toda extensão da história, eu retomarei palavra por palavra da expressão de Freud e direi: *a ideologia é eterna*, como o inconsciente. E acrescentarei que esta aproximação me parece teoricamente justificada pelo fato de que a eternidade do inconsciente não deixa de ter relação com a eternidade da ideologia em geral (ALTHUSSER, 1983, p. 85, grifo do autor).

Dessa forma, podemos concluir que a ideologia, em seu funcionamento especular entre sujeitos e Sujeito, está sempre presente na vida dos sujeitos. Na definição de Althusser, “a ideologia representa a relação imaginária dos indivíduos com suas condições de existência” (1983, p. 85), condição que é eterna e própria das sociedades humanas²¹. Isso, somado ao fato de que “os sujeitos são sujeito em um duplo sentido: eles são sujeitos no sentido de agentes, autores de pensamento e ação, mas também seres sujeitados [subjected beings] que são declarados livres em ordem de voluntariamente se sujeitar ao Sujeito” (MONTAG, 2010, p. 57), nos dá a inevitável conclusão de que qualquer mudança radical nas relações de produção não pode passar pelos sujeitos, visto que só há sujeito da ideologia e a mesma existe apenas através dos aparelhos ideológicos que servem, justamente, para reproduzir as relações de produção.

Finalmente, podemos passar à avaliação das concepções althusserianas e prosseguir para o trabalho de Antonio Negri. Tiramos duas grandes conclusões dos desenvolvimentos do trabalho de Althusser que expusemos: A da rejeição da tese do Homem enquanto Sujeito da história; uma concepção do sujeito indissociável da ideologia e da reprodução. A crítica das noções humanistas e idealistas de um Homem-Sujeito trans-histórico colocam, por consequência, a abertura da pesquisa marxista para a radicalidade histórica dos contextos economicamente dados e para o encontrar de um “homem” concreto e determinado pela materialidade dos diferentes modos de produção dentro da contingência do sistema “natural-humano” que é a história. O corte epistemológico, simultaneamente demarcando a separação

²¹ “Somente uma concepção ideológica do mundo pôde imaginar sociedades *sem ideologias* e admitir a ideia utópica de um mundo onde a ideologia (e não alguma de suas formas históricas) desapareceria sem deixar vestígios, para ser substituída pela *ciência*” (ALTHUSSER, 2015, p. 192, grifo do autor).

da ideologia humanista do Jovem Marx e da ciência da história própria do Marx d’*O Capital* e entre o marxismo anti-humanista althusseriano e o marxismo humanista de boa parte dos filósofos marxistas de seu contexto, supera o Sujeito e o Homem na direção dos modos de produção e da luta de classes. Por outro lado, a concepção de ideologia (em geral) como sempiterna e como o mecanismo por excelência da interpelação dos sujeitos pelo Sujeito e da reprodução das relações de produção, proíbe que se tenha nos sujeitos um caminho possível para a luta política. Dessa forma, não é estranho notar que a ciência marxista, o materialismo histórico, tenha a palavra final sobre os caminhos da luta política – Visto que a ciência, toda ciência, é constituída em um corte epistemológico em relação à ideologia, e só há sujeitos na e pela ideologia, há uma rejeição mútua entre sujeito e ciência. Não há sujeito da ciência, posto que o sujeito é uma noção ideológica²². Como nos chama a atenção Ricoeur, tal concepção de corte epistemológico e de ciência enquanto negação total da ideologia, do sujeito, “às vezes tem severas implicações políticas. Ante a invasão da Tchecoslováquia, em 1968, por exemplo, Althusser se manteve em silêncio; sua posição o autorizou a argumentar que, de um ponto de vista puramente teórico, o movimento de reforma estava errado” (RICOEUR, 1994, p. 49). Pode-se fazer uma leitura similar de algumas posições de Althusser sobre as revoltas do Maio de 68 (2017).

Althusser efetua uma dura crítica da metafísica do Sujeito própria do marxismo humanista, tanto em sua versão dialético-hegeliana quanto em sua versão fenomenológico existencial, crítica acompanhada por Negri. Abre assim, como ele mesmo coloca, a pesquisa para a constituição histórica e determinada dos “homens concretos” e dos “sujeitos *na* história”, como vimos. Entretanto, Althusser acaba por proibir de antemão, com uma teoria da ideologia implacável e totalizante, a pesquisa sobre as possibilidades emancipatórias da mesma subjetividade, aberta e histórica, que ele ajudou a abrir espaço. A sua redução “a cinzas [d]o mito filosófico (teórico) do homem” (ALTHUSSER, 2015, p. 190) acaba por levar junto toda possibilidade revolucionária que parta das subjetividades em luta e hipostasia o marxismo em uma ciência da luta de classes para além dos próprios sujeitos em luta. Disso para uma teoria de vanguarda revolucionária o passo é curto, como é indício a sempre polêmica relação de Althusser com o Partido Comunista Francês: sempre crítico, mas sempre dentro; sempre crítico, mas nunca o rejeitando – envolvimento com o PCF que Negri implicitamente se opusera (MURPHY, 2011, p. 103). A seguir, vemos como Negri, partindo

²² Sobre as diferentes propostas sobre a relação entre ciência, ideologia e sujeito no contexto do estruturalismo, envolvendo Althusser, Lacan, e um séquito comum e em transição entre ambos, ver, principalmente, HALLWARD, 2012; mas também MANIGLIER, 2010.

do contexto do operáismo italiano, se aproxima e se distancia do anti-humanismo althusseriano.

1.1.1 Classe e subjetividade

Antonio Negri possui grande proximidade com o contexto da filosofia francesa dos anos 60 e 70, com o (pós-)estruturalismo em particular²³. Acompanhamos, desse modo, o que coloca Murphy (2011) sobre a similaridade das problemáticas entre Negri e o movimento (pós-)estruturalista. O próprio Negri explicita sua proximidade: “eu acredito que a influência que o marxismo italiano exerceu em Foucault (e em Deleuze) foi extremamente importante. Era uma relação simbiótica, no final das contas; há algo profundamente unitário sobre toda essa experiência na Itália e na França” (2005b, p. 161). Em outro texto, justamente *Da produção de subjetividade*, Negri afirma que a reforma do marxismo efetuada pelo operáismo italiano “leva às mesmas conclusões do percurso foucaultiano” (NEGRI, 2003a, p. 183). Negri afirma, por fim, que fora necessário “lavar a roupa no Sena” (2007, p. 14): “Tratava-se de confrontar o operáismo italiano e o pensamento pós-estruturalista francês, forçando um curto-circuito entre Foucault e Deleuze, de um lado, e as lutas operárias que se desenrolaram na Itália e ao pensamento que elas produziram, do outro” (NEGRI, 2007, p. 14).

Das obras que lhe servem de principais influências filosóficas encontram-se a de dois (pós-)estruturalistas: Gilles Deleuze e Michel Foucault²⁴. Deleuze, inclusive, prefaciou sua principal monografia sobre Spinoza, *A Anomalia Selvagem* (NEGRI, 1993). Além disso, quando exilado político na França, Negri encontrou em Félix Guattari um grande amigo (NEGRI, 2006, p. 61) e colaborador intelectual, tendo produzido em conjunto, em 1985, o livro intitulado *Les nouveaux espaces de liberté*, publicado no Brasil como *As verdades nômade* (GUATTARI & NEGRI, 2017). Há ainda, nessa herança estruturalista de Negri, dois acontecimentos não tão conhecidos ou declarados, mas que não deixam de refletir preocupações comuns: (1) em 1956 Negri ganha uma bolsa de estudos para fazer sua tese de

²³ “O clima intelectual francês lhe era familiar desde muito cedo, posto que passou o ano acadêmico de 1954-55 na École Normale na ‘rue d’Ulm’, e nesse período acompanhou os cursos de Hyppolite, Alquié, Bachelard e Gurvitch. No ano anterior, como um responsável jovem membro da Ação Católica em Pádua, ele havia escolhido passar um ano em um kibutz do Mapam em Israel, e lá tornou-se um comunista. Em meados da década de 50, dessa forma, ele era um comunista – mas um que não havia se tornado pela via marxista e não era conectado ao Partido Comunista Italiano; ele cresceu na cultura francesa e, além disso, era um grande leitor de Merleau-Ponty, que havia acabado de romper com Sartre e estava tentando elaborar uma filosofia política que parece, em muitos aspectos, antecipar a crítica do marxismo italiano em que Negri terá um papel uma década depois” (REVEL, 2007, p. 103).

²⁴ Ainda que a importância dada por Negri à obra deleuziana transpareça na maior parte de sua obra, ela é enfaticamente confessada em artigo intitulado *Sobre Mil Platôs* (2008). Quanto a Foucault, por outro lado, ver a coletânea de textos reunidas em *Como e quando li Foucault* (2016a).

doutorado na *École Normale Supérieure* (ENS). Sua tese, dedicada à pesquisa sobre o jovem Hegel, é orientada por Jean Hyppolite, autor que efetuava, poderíamos dizer, uma leitura “pré-estruturalista” da obra hegeliana e faz com que Negri comece uma superação de sua leitura luckacsiana de Hegel, abrindo caminho para sua conexão com o pós-estruturalismo²⁵ (MURPHY, 2011, p. 53-5); (2) em 1978 Negri apresentou na ENS, a convite de Althusser, um seminário dedicado aos *Grundrisse*, de Marx, que vieram a constituir o livro *Marx além de Marx* (2016c).

Com efeito, é justamente nesse curso que Negri declara a sua posição perante o anti-humanismo althusseriano: segundo o italiano, o humanismo e suas noções sobre essência humana e sua restituição através da transição ao comunismo devem ser abandonadas – “Althusser não está errado em considerar como signo decisivo de ‘bom marxismo’ o traçado de limites claros que expulsem essa baboseira insípida da teoria” (NEGRI, 2016c, p. 268). Negri aceita, assim, o primeiro momento da crítica anti-humanista, a da desconstrução da metafísica do sujeito e da ideia de Homem. O desenvolvimento da luta de classes e a construção do comunismo “é luta, ruptura, criação. Em nenhum caso, restauração de uma essência originária. Aqui o humanismo não participa em absoluto” (NEGRI, 2016c, p. 79). Entretanto, diferentemente de Althusser, Negri não bloqueia a pesquisa em torno da subjetividade determinada historicamente. Pelo contrário:

Ao evitar o humanismo, alguns poderiam também buscar evitar os campos teóricos da subjetividade²⁶. A via da subjetividade, no entanto, é a que confere materialidade ao comunismo. A classe operária é subjetividade, subjetividade cindida, que anima o desenvolvimento, a crise, a transição e o comunismo (NEGRI, 2016c, p. 268).

Como veremos, isso se dá por uma leitura bastante diferente da de Althusser da obra marxiana e por concepções diferentes no que concerne à subjetividade.

Contrariamente ao movimento final do anti-humanismo althusseriano, que se fecha em uma postura de anti-subjetividade, Étienne Balibar (2003), antigo aluno e colaborador de

²⁵ Ver, sobre o latente avanço de Hyppolite sobre os problemas que caracterizariam o estruturalismo, o texto de Deleuze intitulado *Jean Hyppolite, Lógica e Existência* (DELEUZE, 2006b).

²⁶ É evidente que a crítica se refere a Althusser e o marxismo estruturalista que o rodeia. Entretanto, para o filósofo italiano, Althusser constitui uma figura de grande importância para o marxismo. Embora Negri saliente a clara divergência entre seus pontos de vista e os do Althusser “clássico”, que teria ficado evidente no momento do curso de *Marx além de Marx*, afirma uma grande aproximação, inclusive pessoal, nos anos 80, quando da empreitada, por parte de Althusser, do materialismo do encontro ou materialismo aleatório. “Althusser permanece uma figura chave. Ele é fundamental na elaboração do marxismo para o século XXI” (NEGRI, 2005b, p. 159). Sobre o materialismo do encontro ver: ALTHUSSER, 2005; NEGRI, 2013. Irene Viparelli (2012) e Day (2011), intentam, respectivamente, uma complementaridade e uma aproximação entre o último Althusser e a ontologia constituinte de Negri. Também nos permitimos sugerir ao leitor nosso artigo *O Último Althusser – Materialismo do Encontro e Marxismo* (PIROLA, 2016).

Althusser e um dos principais continuadores de sua obra, mantendo-se fiel ao marxismo (MOTTA, 2014), faz uma reconstrução diferente do movimento de pensamento efetuado no (pós-)estruturalismo. Balibar afirma que o estruturalismo em geral não foi uma destituição do sujeito ou da subjetividade em todas as suas acepções. Não haveria um momento estruturalista do pensamento francês, em que as estruturas tomaram conta de todas as possibilidades do pensamento e proibiram um pensamento da subjetividade – para então, após Maio de 68, emergir o “pós-estruturalismo” enquanto um movimento de rejeição da estrutura e da sistematicidade com a finalidade de reabilitar a subjetividade. Para o autor, ambos esses objetivos, abarcar a estrutura e o sujeito, o objetivo e o subjetivo, constituem parte do mesmo projeto:

Minha hipótese é precisamente a de que não há, de fato, algo como pós-estruturalismo, ou melhor, que o pós-estruturalismo (que recebeu este nome no curso de sua ‘exportação’ internacional, ‘recepção’, ou ‘tradução’²⁷) é sempre ainda estruturalismo, e estruturalismo em seu sentido mais forte é já pós-estruturalismo (BALIBAR, 2003, p. 11).

Balibar não nega, em absoluto, a distinção entre os termos, mas os subverte e os ressignifica. Antes de haver uma ruptura identificada diacronicamente, o pós-estruturalismo como um movimento de reação ao estruturalismo, Balibar defende uma distinção sincrônica entre ambos, como dois aspectos distintos de um mesmo movimento. Esses dois momentos, seriam: (1) uma destituição do Sujeito próprio dos diferentes humanismos e uma reconstrução das subjetividades através da análise estrutural (nos diferentes campos de pesquisa) – momento estruturalista; (2) uma crítica da norma e da normatividade, um reconhecimento da fragilidade e da maleabilidade das estruturas e do potencial de metamorfose encontrado na subjetividade, visto que o duplo sentido, já evocado, da noção de sujeito, através da fórmula “*não há sujeito sem subjetificação [no subject without subjetification]*” (BALIBAR, 2003, p. 17, grifo do autor), é entendida em seu paradoxo de forma radical. O sujeito é simultaneamente passivo e ativo, assujeitamento e subjetificação – é o aceitar dessa condição paradoxal do sujeito que abre caminho para uma resistência, interna à estrutura e ao processo de subjetificação/assujeitamento. Esse é o momento pós-estruturalista (BALIBAR, 2003).

Como pretendemos mostrar, a obra de Negri está muito próxima desses movimentos afirmados por Balibar. Não pretendemos, porém, afirmar que Negri é um (pós-)estruturalista.

²⁷ Balibar se refere, ao que tudo indica, à recepção do pensamento estruturalista nos Estados Unidos, sobretudo através da obra de Foucault e Derrida. Sobre esse assunto, ver o livro de François Cusset intitulado *French Theory*, cujo foco é, justamente, a recepção das teorias estruturalistas na academia norte-americana. Um de seus subcapítulos é intitulado, sugestivamente, “A invenção do pós-estruturalismo (1966)”. A tradução para o português dessa obra possui o título enganador de *Filosofia Francesa* (2008), escondendo assim o tom próprio da obra.

Sua obra é bastante original e possui, desde os anos 60, uma marca definitiva do contexto político e teórico italiano e uma preocupação com o marxismo não tão explícita nos pensadores estruturalistas²⁸. Afirmamos, entretanto, acompanhando Timothy Murphy (2011), que sua obra aceita problemas análogos e premissas parecidas com as do (pós-)estruturalismo, próprias, diríamos, de um pensamento diretamente preocupado com a constituição de um pensamento materialista contemporâneo. Concordamos, porém, com Balibar quando ele afirma, sobre o (pós-)estruturalismo, que “o movimento estruturalista, múltiplo e incompleto por sua própria natureza, ainda está acontecendo – embora possa estar em lugares e sob denominações que nós não conseguimos o reconhecer imediatamente” (2003, p. 2). A obra de Negri é, imaginamos, um dos locais em que algo desse movimento persiste.

Pois bem, voltemos ao desenvolvimento marxista e à crítica de Negri a Althusser. Diferentemente do francês, Negri não proíbe a pesquisa no sentido da subjetividade e de seu potencial revolucionário. A sua concepção de ciência marxista, longe de ser um corte em relação à ideologia/subjetividade, como no modelo althusseriano, passa, justamente, pela subjetividade²⁹. A ciência marxista, para Negri, em um movimento que vai ao encontro do operismo italiano e de sua *copesquisa* dentre os movimentos e os trabalhadores (CAVA, 2012a), não pode ser hipostasiada acima do próprio movimento de luta, do antagonismo que se constitui em subjetividade de classe. Por exemplo, para Negri, com a construção da teoria do mais-valor e a descoberta da exploração, a mesma se converte na “rótula, na síntese dinâmica do pensamento de Marx, no ponto ao redor do que se articulam a análise objetiva do capital e a subjetiva do comportamento de classe, a partir do que o ódio de classe se transmite à ciência” (NEGRI, 2016, p. 41). Não há separação, para Negri, entre ciência marxista e subjetividade. A sua leitura do “corte epistemológico” na obra de Marx diverge radicalmente da de Althusser: “O corte epistemológico é o nascimento da organização, o que torna o ponto de vista científico sobre a realidade existente em um conjunto de ferramentas técnicas para um processo de desconstrução do estado presente das coisas” (NEGRI, 2005a, p. 54). Mas ele esclarece em nota:

No pensamento de Marx a passagem da juventude para a maturidade certamente representa uma transformação do seu horizonte teórico (e os momentos desta

²⁸ Como o próprio coloca, “Eu certamente não sou um acólito de Foucault (nem de Deleuze)” (NEGRI, 2005b, p. 160).

²⁹ A ideologia não constitui um conceito fundamental do léxico de Negri (& Hardt). Sua concepção de subjetividade não passa pela ideologia, o que o coloca mais próximo de outros (pós-)estruturalistas, como Foucault e Deleuze, do que de Althusser. Como eles colocam em *Bem-Estar Comum* (2016, cap. 2.1), o conceito de ideologia não é suficiente para entender o contemporâneo, sendo necessária uma transição para o conceito de biopolítica. Não pretendemos uma discussão exaustiva sobre esse ponto, porém. Apenas tomamos os dois como partindo de registros de pensamento diferentes.

transformação são mais ou menos aqueles que Althusser indica). Entretanto, essa passagem não é um salto. O materialismo histórico e a demanda dialética por organização levam em consideração, na verdade eles estudam em profundidade, o significado e a importância do histórico sujeito ‘proletário’ [of the historical ‘proletarian’ subject]. Longe de acabar em um ‘processo sem sujeito’, a evolução do pensamento de Marx acompanha de perto a realidade organizacional do sujeito revolucionário. O verdadeiro resultado da crítica da economia política é sempre necessariamente essa ancoragem subjetiva³⁰ (NEGRI, 2005a, p. 114, n. 6).

Enquanto para Althusser o corte epistemológico separa o humanismo e a metafísica do Sujeito do marxismo propriamente científico, que analisa esquematicamente e logicamente (como em *O Capital*) as contradições do modo de produção, Negri afirma que o “corte” se dá entre o mesmo humanismo do Sujeito e uma análise material, através da crítica da economia política, das subjetividades revolucionárias. Da metafísica do Sujeito às subjetividades constituídas historicamente e cindidas em um movimento de luta insurrecional.

1.2 O MÉTODO MARXIANO

O operáismo italiano, nascido na década de 60, construiu um marxismo bastante singular. Em geral trabalhando de fora do Partido Comunista Italiano (PCI), distantes de suas sucessivas guinadas teoricamente humanistas e praticamente socialdemocratas. Filosoficamente, uma das características mais anômalas do marxismo operáista é sua distância do conceito ou do método dialético – quando a dialética aparece ela é inimiga. O operáismo ia mais além do que o maoísmo ou do que Althusser (inspirado pelo maoísmo), visto que estes rejeitavam a dialética hegeliana, rejeitando a *Aufhebung* ou a “negação da negação” em prol da construção de uma dialética propriamente marxista – o que Althusser chama de materialismo dialético. O operáismo não rejeitava apenas a dialética hegeliana pretensamente aplicada ao marxismo, mas qualquer inspiração dialética.

Ponto fundamental dessa rejeição, e dos posteriores desenvolvimentos de Negri, é a chamada “hipótese operáista”, lançada por Mário Tronti em 1964 num texto intitulado *Lenin na Inglaterra* e publicado na primeira edição da revista *Classe Operaia*. Tronti colocava:

Também nós próprios começamos por ver primeiro o desenvolvimento capitalista e só depois as lutas operárias. É um erro. Tem de se inverter o problema, muda-lo de sinal, recomeçar desde o princípio: e o princípio é a luta de classe operária. Ao nível do capital socialmente desenvolvido, o desenvolvimento capitalista é subordinado às lutas operárias, vem depois delas e a elas tem de fazer corresponder o mecanismo político da sua própria produção (TRONTI, 1976, p. 93).

³⁰ Devemos a percepção da importância deste trecho a Timothy Murphy (2011).

O trecho em questão exprime bem a proposta operaísta. Antes de pensar um marxismo cientificista e economicista, intentava-se pensar a partir das lutas, do ponto de vista das lutas, dos operários. A “hipótese” de Tronti foi seguida por Negri com entusiasmo.

O marxismo que Negri encontra e desenvolve é marcado pelo contexto operaísta intensamente, tanto teórica quanto politicamente. Como ele coloca, “os anos 60 já haviam sido caracterizados por uma releitura de Marx, aquela de Mario Tronti – uma releitura enormemente inovadora, em minha opinião” (NEGRI, 2005b, p. 156). Outro ponto que marca profundamente o método marxista/marxiano utilizado por Negri é a publicação italiana dos *Grundrisse*, de Marx, entre 1968 e 1970 (TRONTI, 2008, p. 229). Os *Grundrisse*, publicados pela primeira vez apenas em 1941 em Moscou, são os cadernos de Marx escritos entre 1857 e 1858 em que o autor efetuava suas pesquisas sobre metodologia e economia política, marcados pela efervescência de uma crise econômica e por uma abertura política revolucionária que transparece no texto. As primeiras aparições de alguns conceitos-chaves de *O Capital*, de 1867, se encontram nestes cadernos. O operaísmo, que já vinha afirmando a centralidade da classe operária em luta, antes que das sistematizações categóricas sobre os movimentos da economia política e os desenvolvimentos do capitalismo, encontrou nos *Grundrisse* e em sua abertura para a luta e para potência da crise uma forte base teórica: “os *Grundrisse* eram importantes por acentuarem as características metodológicas (portanto subjetivas, epistemológicas) do discurso marxista que desenvolvemos no operaísmo dos anos 60 em diante” (NEGRI, 2005b, p. 156-157).

Podemos marcar diferença entre os marxismos da época tomando em conta os textos marxianos que os mesmos tomavam como base principal: o marxismo próprio das linhas stalinistas dos Partidos Comunistas oficiais vinculados à URSS pretendia uma ciência do materialismo histórico, flertando com o determinismo histórico e com o economicismo, através do *Manifesto Comunista* e de *O Capital*; O marxismo humanista tomava no “Jovem Marx” e nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, com as noções feuerbachianas de essência do Homem e de alienação do trabalho, sua principal chave de leitura; o operaísmo tomou nos *Grundrisse* e nas suas pesquisas em torno da subjetividade em luta e cindida, do antagonismo social e da socialização radical da produção (em um grau ausente de outras obras de Marx), sua principal base teórica e metodológica.³¹

³¹ Na construção desse parágrafo nos baseamos e expandimos a vinculação das obras de Marx aos diferentes marxismos apresentada por Weeks (2005).

Segundo Negri, “Nos *Grundrisse*, o marxismo é uma teoria antieconômica” (2016c, p. 44, grifo do autor). A necessidade de conceber um marxismo que saiba lidar com as lutas emergentes nos anos 60 e 70, sobretudo após 68, exige um antieconomicismo que as linhas estalinistas da Terceira Internacional não podiam dar. Entretanto, exige simultaneamente um marxismo que saiba lidar com as lutas e analisá-las de forma materialista, sem diluí-las em princípios idealistas ou humanistas – é necessário entender as lutas em sua materialidade e em suas determinações, sem por isso reduzi-las ao objetivismo do desenvolvimento do capital. Os *Grundrisse* se tornam a base desse projeto. É necessário saber separar o que é do capital e o que é do proletariado; deve-se tomar o cuidado de não diluir a subjetividade da classe que luta no Sujeito total e totalizante que é o capital: “é preciso que essa estrutura, essa totalidade, sofra uma fratura de seu interior. É preciso que cheguemos ao ponto de captar não somente a subjetividade estrutural (capitalista), mas também as subjetividades que dialeticamente constituem a estrutura (as duas classes em luta)” (NEGRI, 2016c, p. 98). Os *Grundrisse* constituem, assim, uma base teórica mais potente na construção, prática e teórica, da hipótese operaísta. *O Capital* utiliza um “método mais idealista, mais hegeliano, apesar das intenções e declarações em contrário” (NEGRI, 2016c, p. 89). Em *O Capital*, Marx faz uma análise do desenvolvimento capitalista “do ponto de vista do capital”, uma análise dialética, na qual a subjetividade proletária, quando aparece, é submetida ao desenvolvimento da contradição, é *reduzida* a um momento do capital; ao invés de ser pensada enquanto força antagonista contra o capital, contra a exploração e a lei do mais-valor.

1.2.1 Atualidade e Atualização do Método

Ponto recorrente na obra negriana, inclusive quando o contexto é o de outra filosofia que a marxista (ver sua dissertação sobre Spinoza [1993], por exemplo), é a questão do método de pesquisa. É importante notar, entretanto, que o método não deve ser entendido enquanto um método sociológico.

Durante aquele período [a década de 70], para reconhecermos a crise do marxismo ortodoxo, tivemos de confrontar o caráter transformado da realidade em que estávamos imersos; *uma nova conceituação do ser era requerida*. Era uma questão de entender sua dinâmica interna. A pesquisa [inquiry] sociológica não era mais suficiente. Nós tivemos de proceder da pesquisa [inquiry] sociológica para a ontológica (NEGRI, 2005b, p. 158, grifo nosso).

Temos, portanto, um entendimento da realidade social em termos radicalmente ontológicos. Mais: em termos de uma ontologia aberta, da realidade social e das transformações do trabalho e do capitalismo como significando uma nova configuração do ser. Antes de um método sociológico trans-histórico, é necessário um método que apreenda a realidade em sua

“dinâmica interna” e em suas metamorfoses – temos aqui o que podemos chamar de uma concepção metodológica radicalmente materialista. O método não pode ser transcendente a seu objeto, mas deve-se perder em uma “impureza” no contato com uma realidade heterogênea. Dessa forma, “a chave do método marxista do materialismo histórico é que a teoria social deve ser modelada segundo os contornos da realidade social contemporânea” (HARDT & NEGRI, 2014b, p. 189). Qual a metamorfose que Negri encontrou? E quais aspectos metodológicos tiveram de ser modificados? Para responder a essas questões temos de fazer um excuro por uma noção operaísta de fundamental importância: a de *composição de classe*.

O objetivo marxista e materialista sublinhado anteriormente, de pesquisar nos contextos específicos geográfica, econômica e historicamente as diferentes formas de subjetividade e de luta passa pela noção operaísta de composição de classe. Uma classe social, segundo os operaístas, é fruto de uma complexa composição de diferentes elementos materiais, estruturais, objetivos e subjetivos. Ela se divide em duas partes: *composição técnica*, que poderíamos chamar de aspecto estrutural; e *composição política*, que poderíamos chamar de aspecto subjetivo. Como resume Matteo Mandarini na introdução a um livro de 1985 escrito por Negri e Félix Guattari,

a noção de composição de classe reúne dois aspectos: um aspecto técnico, que envolve uma análise do mundo da produção, sua transformação, e os efeitos sobre o sujeito do trabalho, incluindo o desenvolvimento de um certo nível de necessidades e desejos. O segundo aspecto, a composição política, refere-se às formas que este primeiro – pelo menos parcialmente determinado tecnologicamente – pode ser apropriado politicamente (MANDARINI, 2010, p. 19).

É importante salientar, porém, que os dois aspectos da composição de classe são ontologicamente simultâneos: não há distinção real entre ambos, apenas formal; ou, também poderíamos dizer, distinguir composição técnica de classe e composição política de classe é uma operação analítica. Os dois aspectos da composição de classe se dão simultaneamente, não há prevalência de um sobre o outro, nem mesmo em um nível formal: “A dupla abordagem era apenas metódica. Na verdade, a definição era absolutamente compacta e as articulações eram verificadas justamente na dimensão do vivido” (NEGRI, 2017a, p. 160).

Perpassa-se pela obra de Negri uma constante preocupação em pensar as diferentes composições de classe desde o início do século XX – dessa forma, através da análise dos processos de trabalho e dos diferentes contextos políticos pode-se afirmar a existência do *operário profissional*, na Rússia de Lenin antes de Outubro: operários tecnicamente sofisticados que eram necessários para supervisionar e coordenar os operários “leigos” e que,

justamente por isso, poderiam fazer uma fábrica parar quando quisessem. Na verdade, o operário profissional existia em formas bastante similares em outros países de capitalismo relativamente desenvolvido, porém o foco de Negri é na questão russa exatamente porque é ali que houve uma forte assimilação política da composição técnica. Em uma espécie de analogia, é justamente porquê os trabalhadores “leigos” possuem os trabalhadores “profissionais” como seus supervisores em seu meio produtivo, na fábrica, que, politicamente, se instaura uma relação de dependência entre as massas trabalhadoras e a vanguarda revolucionária do Partido. Acompanhando a hipótese operaísta (as lutas operárias vêm primeiro, o desenvolvimento capitalista vem depois), Negri afirma que o Capital intentou, dentre 1917 (o ano da Revolução Russa) e 1929 (o ano da crise), um ataque à prévia composição de classe (a do operário profissional) a fim de extinguir as condições técnicas e políticas que possibilitaram a revolução bolchevique. Dessa forma, passa-se ao *operário massa*, como o tradicional operário do fordismo e do Estado de bem-estar e keynesiano, agregado ao capitalismo e tornado tecnicamente homogêneo, visto que a operabilidade das máquinas introduzidas pouco exigia em qualificação. A principal forma de organização política da classe, à época, são as organizações de massa nas modalidades do Partido (não o de vanguarda) e dos sindicatos. Finalmente, na pesquisa que marcou a tradição *operaísta* nos anos 70, Negri assinala a transição para o chamado *operário social*³² (MURPHY, 2011, p. 71-77). Basicamente, enquanto o operário massa, industrial, possuía grande homogeneidade e trabalhava em um regime disciplinar claro, com a fábrica concentrando todo o tempo de trabalho necessário e mais-trabalho, o operário social é caracterizado por um grande socialização do trabalho, na qual o chão de fábrica perde centralidade na medida em que a própria sociedade devém local de produção, “fábrica social”³³. Murphy afirma que a hipótese do operário social teve resistências inclusive dentre teóricos operaístas, mas teve algumas de suas verificações empíricas através de uma “contínua educação para apoiar a flexibilização do emprego, serviços sociais para apoiar a mobilidade do trabalho e Estado de bem-estar para apoiar longos períodos de desemprego, por exemplo” (MURPHY, 2011, p. 77). O operário social, por fim, constitui-se em uma forma de autonomização em relação ao capital, visto que ele depende mais das redes de trabalho espalhadas socialmente do que dos meios de trabalho colocados pelo próprio capital no local de trabalho industrial, na fábrica.

³² O operário social já contém, de certo modo, alguns dos elementos que serão característicos da multidão enquanto classe nos trabalhos com Michael Hardt, como veremos propriamente nos capítulos 2 e 3.

³³ Embora Negri a tenha assumido também, Murphy (2011, p. 77) salienta que a expressão “fábrica social” foi cunhada por Tronti.

Através da análise da composição de classe a partir da segunda metade da década de 1970, e acompanhando as lutas da *Autonomia*, grande grupo que se colocava na luta de classes em independência (e contra) o PCI, o que Negri descobre é uma nova configuração tanto da composição técnica quando da política. No trabalho industrial, confinado na fábrica e na relação de exploração direta entre capital e classe operária, o capital coloca os meios de trabalho (máquinas, matérias primas, ambiente) e o trabalhador chega “livre”, “nu”. Essa é a relação de trabalho e de exploração que perpassa o primeiro volume de *O Capital*.

Como se sabe, em *O Capital* o conceito de classe operária é um conceito que se forma como refinamento político daquele conceito de força de trabalho³⁴. Quanto à força de trabalho, ela é a representação social do conceito econômico de capital variável. Força de trabalho e capital variável eram, portanto, conceitos que se formavam *dentro* do capital (NEGRI, 2003a, p. 54, grifo do autor).

À força de trabalho é, assim, reservado o estatuto de momento do movimento do capital, como ponto da contradição da exploração. Ainda que contra o capital, o trabalho é sempre capturado no processo de valorização, visto que o meio de trabalho é restrito à fábrica e à propriedade direta do capitalista. A realidade que a composição de classe do operário social revela, entretanto, muda substancialmente essa relação. A grande socialização da produção e a constituição da “fábrica social”, através das redes midiáticas e comunicacionais e da terciarização, abre o caminho para uma nova relação de trabalho e exploração. No contexto da fábrica social não se produz mais apenas mercadorias, “mas também *o próprio tecido da vida social*” (MURPHY, 2011, p. 76, grifos nossos). A relação de exploração e de mais-valor, que como mencionamos acima, é o ponto nodal da teoria marxista enquanto ciência do antagonismo social, é deslocada da fábrica e do domínio direto do capital para a sociedade mesma, para uma produção tendencialmente socializada. Isso não acaba com a exploração ou com o capital, evidentemente, mas muda seus mecanismos de extração de valor e de controle da produção. Como coloca Giuseppe Cocco, um dos principais pesquisadores no Brasil alinhados ao pós-operarismo, Negri percebeu “a autonomia operária em termos de autovalorização diante de um capital que não mais organizava a cooperação social produtiva, mas apenas a comandava desde fora, de maneira cada vez mais parasitária” (COCCO, 2015, p. 346). Vemos simultaneamente uma mudança na composição técnica, na qual passa-se da fábrica para a sociedade, e uma mudança da composição política, na qual a classe se define

³⁴ Como nota Mario Marino (em NEGRI, 2016a, p. 24, n. 7), tradutor de *Como e quando li Foucault*, Negri fala em *forza-lavoro* e *forza lavoro*, ambas significando “força de trabalho”. Para fins de padronização, modificamos a citação desse trecho de *Cinco lições sobre Império* (NEGRI, 2003a): onde constava “força-trabalho”, colocamos “força de trabalho”. Essa opção está mais de acordo com o uso consagrado do conceito marxiano em português.

enquanto auto-valorização diante do capital, não se constituindo “por dentro” do capital, mas nos termos afirmativos de uma separação.

Está aqui um dos principais movimentos que fazem Negri (& Hardt) rejeitarem qualquer leitura dialética da relação de trabalho.

Para seguir o método de Marx, assim, devemos nos afastar das teorias de Marx, na medida em que o objeto de sua crítica, a produção capitalista e a sociedade capitalista como um todo, mudou. Em termos simplificados, para seguir os passos de Marx temos realmente de ultrapassá-lo (HARDT & NEGRI, 2014b, p. 189).

Assim, mesmo que Marx tenha tentado, em sua obra prima de análise e crítica das relações econômicas, *O Capital*, uma análise através do método dialético e das categorias da contradição, a realidade contemporânea exige uma mudança de método. Nesse sentido, “ir além de Marx” não é abandoná-lo, mas, pensando com ele, encontrar um modo que respeite seu materialismo radical e as determinações do contemporâneo.

1.2.2 Por que não a Dialética?

A relação de Negri (& Hardt) com a dialética é de difícil apreensão. Para começar, quando os autores falam em dialética não se está fazendo referência exclusivamente à dialética hegeliana e ou marxista, mas a um modo de pensamento específico, a uma operação que pode aparecer em várias escolas de pensamento – O próprio contratualismo é, em alguns momentos, considerado uma operação dialética (NEGRI, 2016b, p. 55). Na obra de Negri, por vezes, parece que a dialética é, e sempre foi, uma ontologia falsa, uma ontologia da mistificação, própria das concepções que tomam o ponto de vista dos poderes estabelecidos e procuram neutralizar as potências insurrecionárias e revolucionárias que possam vir a se desenvolver no tecido ontológico – “A realidade e a História, entretanto, não são dialéticas, e nenhuma ginástica retórica idealista pode acomodá-las ao dialético” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 148). Em outros momentos, a dialética parece a forma do desenrolar do ser em determinado período da era capitalista (algo como da passagem da manufatura para à indústria até a virada ao operário social), como se a realidade tivesse sido dialética, mas não seria mais “o modelo capitalista é dialético” (NEGRI, 2003a, p. 205). Podemos dizer que, em alguma medida, as duas posições estão corretas: a dialética é um mecanismo real, “concreto” e de “pensamento”, de captura das potências da imanência em um mecanismo transcendente ou transcendental de controle. Como bem coloca Rodrigo Nunes, uma relação de poder interna ao campo de imanência

passa a funcionar como transcendência no momento em que uma parte dominante projeta o fundamento de seu domínio como externo ao todo (Deus) ou coincidente com ele (a nação, a vontade popular). A transcendência existe, portanto, apenas como esta projeção ilusória e seus efeitos – estes, sim, reais (2017, p. 134).

É uma operação, da parte do poder (do capital, do Estado, do Soberano), de impedimento das potências³⁵ do social. A dialética, então, é real, mas real enquanto mecanismo de captura da imanência. Aqui, falando em termos abstratos e ontológicos, a hipótese operaísta pode nos trazer esclarecimento: as lutas operárias (a imanência) vem primeiro; o controle capitalista (a dialética) vem depois. Dessa forma, *O Capital*, como vimos, é um livro dialético, um livro que, como o título ilustra, toma o ponto de vista do Capital: “*O Capital* é, ao mesmo tempo, o texto que serviu para reduzir a crítica à teoria econômica, neutralizar a subjetividade na objetividade, e o proletariado subversivo, na reestruturação de sua repressão e dominação” (NEGRI, 2016c, p. 58).

O Capital, apresentando exemplarmente a Dialética do capital, entretanto, teve sua validade histórica e ontológica: o mecanismo capitalista do colocar o meio de trabalho ao trabalhador “livre” e, com isso, submeter o trabalho para dentro do capital, teve sua função “progressista”, sua função “desenvolvimentista” (VIPARELLI, 2012, p. 290). É importante notar, porém, que embora haja “aqueles imbecis que identificam o desenvolvimento capitalista à quantidade de computadores vendidos, [...] o nível de desenvolvimento capitalista é definido pelo grau de cooperação social na produção” (NEGRI, 2017d, p. 191-192, grifos nossos). Dessa forma, a função “progressista” da dialética capitalista acaba quando a mesma faz atingir um enorme grau de socialização da produção, correspondente a tendência inaugurada nos anos 1970 e com a emergência do operário social. Não significa, todavia, que a dialética não era, mesmo antes desse momento, uma operação de poder e de redução da potência – o ponto essencial é antes que a relação dialética se torna improdutiva do que a ideia de que é só a partir desse momento que os trabalhadores se tornam seu inimigo. Entretanto, é fundamental a percepção de que, com a difusão da produção de valor a todo o âmbito da sociedade, o capital (e sua dialética) se tornam uma operação contra produtiva – Visto que é necessário, para uma maior produção de valor ao capital, uma crescente socialização da produção, uma maior liberdade aos fluxos produtivos, o capital é obrigado a se distanciar do processo produtivo para que a socialização da produção seja cada vez maior, sem o impedimento ou o trancamento dos fluxos de trabalho e valoração próprios do controle dialético capitalista. Dessa forma, o capital se torna mais um parasita do que um agente da

³⁵ A distinção entre poder e potência advém da leitura de Negri da obra de Spinoza (1993). Veremos propriamente em que os termos se constituem no próximo capítulo.

produção, havendo um distanciamento e, no limite, uma separação entre o capital e a produção. A operação dialética, entretanto, não desaparece por completo, apenas muda de figura e toma contornos mais imperceptíveis, pois se dilui em uma microfísica da produção social. Assim sendo, ainda é possível um ponto de vista dialético, a tentativa transcendental da aplicação de um controle do trabalho e da produção, porém de forma muito mais sutil e perigosa (para a dialética do capital), visto que o antagonismo se dilui no social, acompanhando a socialização.

“O antagonismo pode existir unicamente se a relação social do capital não se encerrar na síntese” (NEGRI, 2016c, p. 66). A síntese, outro nome possível da operação dialética, é o que submete o trabalho enquanto momento interno do processo de valorização do capital, da criação de mais-valor: “quando o mais-valor começa a ser produzido, isto significa que a existência operária se resolveu definitivamente no capital” (NEGRI, 2016c, p. 144). O antagonismo, porém, se torna mais expressivo na medida em que a operação de captura dialética, de síntese, encontra crescentes dificuldades, visto que paradoxalmente necessitaria controlar toda a sociedade ao mesmo tempo em que deixar os fluxos produtivos soltos (o suficiente) para sua valorização. É aqui que o conceito de crise se torna fundamental: Negri afirmará no decorrer de toda a sua obra que as estruturas de dominação capitalistas, contemporaneamente, se deparam com uma crise constante, com a crise como horizonte por excelência – a crise da lei do valor é crise do comando capitalista sobre a produção social.

Essa complexa imbricação de teoria e de análise das metamorfoses do desenvolvimento capitalista acabam por fundamentar a virada anti-dialética do marxismo operaísta. Os *Grundrisse*, como vimos, constituem obra fundamental para a perspectiva marxista intentada por Negri exatamente porque estão presentes, nele, simultaneamente um horizonte de crise (causado pela crise monetária de 1857) e uma abertura para o antagonismo e para a subjetividade dos trabalhadores em luta. No momento da intensificação da crise a síntese dialética oscila e é aberto o caminho para a separação do trabalho do capital.

O primeiro pressuposto é que de um lado está o capital e do outro o trabalho, ambos como figuras autônomas entre si; por conseguinte, ambos são também estranhos entre si. O trabalho que se confronta com o capital é trabalho *alheio*, e o capital que se confronta com o trabalho é capital *alheio*. Os extremos que se confrontam são *especificamente* diferentes (MARX, 2011b, p. 206, grifo do autor).

Assumindo o ponto de vista da classe, do antagonismo antes que da dialética e da contradição (visto que a contradição é interna à totalidade do capital e apenas o meio de seu movimento), Marx apresenta capital e trabalho enquanto coisas opostas e diferentes: “A única coisa distinta

do trabalho objetivado [quantificado pelo capital] é o trabalho não objetivado, mas ainda se objetivando, *o trabalho como subjetividade*” (MARX, 2011b, p. 212, grifo nosso). Marx assume, dessa forma, uma perspectiva subjetivista, que se fará ausente quando da escrita de *O Capital* e de suas contradições e sínteses, de sua dialética. A partir da crise do controle capitalista encadeada pela socialização da produção nos anos 70 o ponto de vista da classe se abre com maior intensidade para além da totalização da dialética do capital, colocando classe e capital em confronto *mediato*: “*valor de troca contra valor de uso[;] trabalho objetivado contra trabalho subjetivo*” (NEGRI, 2016c, p. 134, grifo do autor). “A diferença entre os *Grundrisse* e as obras posteriores de Marx está no fato de que, nos *Grundrisse*, a lei do valor se apresenta não como uma mediação, mas *imediatamente* como lei da exploração” (NEGRI, 2016c, p. 65, grifo do autor). O mesmo ocorre no contexto da “fábrica social”.

* * *

De um ponto de vista estritamente ontológico (no sentido da abstração), outra discussão se faz importante para um bom entendimento da opção, por Negri & Hardt, de uma postura anti-dialética: trata-se da crítica da dialética hegeliana e de seu processo de *Aufhebung*. Hardt, em seu importante livro dedicado ao jovem Deleuze, *Um Aprendizado em Filosofia* (1996), toma como eixo de exposição, justamente, uma oposição entre a dialética hegeliana e a constituição do pensamento imanentista de Deleuze. É interessante notar como Hardt, ao debater as limitações práticas colocadas pela dialética hegeliana e a crítica nietzschiana da mesma, faz algumas referências às lutas e à teoria do operariado italiano (1996, p. 75 n. 5; p. 85-89). Antes de se constituírem em uma luta dialética contra o capital, no modelo da dialética hegeliana do senhor e do escravo, a luta dos operários passaria por uma luta não dialética – enquanto que na luta dialética o objetivo é a *superação*, a luta não dialética tem como objetivo a *destruição*. Na “luta de vida e morte” entre senhor e escravo, hegeliana, ninguém nunca morre, visto que a condição da existência de um é dada pela existência do outro³⁶. Da mesma forma, na *Aufhebung* hegeliana (“negação da negação”; “suprassunção”) o objetivo é uma superação que, simultaneamente, conserva a coisa negada/superada. “Com efeito, a dialética rouba e reformula a essência de seu predecessor mediante uma crítica parcial. Assim, a ‘ruptura’ que é o objetivo central da dialética pode ser

³⁶ Como nota Hardt, “a distinção de Espinosa entre *potestas* e *potentia*, que tem um papel central na leitura de Antonio Negri, correlaciona-se muito de perto com o tratamento de Nietzsche da potência do escravo e da potência do senhor” (HARDT, 1996, p. 72, n. 3). Trataremos propriamente dessa distinção no próximo capítulo. Judith Revel (2007) também aproxima o trabalho de Negri com o trabalho de Nietzsche, sobretudo às pesquisas francesas dos anos 60 e 70, com Foucault e Deleuze. Sobre uma aproximação do conceito de multidão e de Nietzsche, ver (RENA, 2014) e, sobre a relação de Negri com a dialética hegeliana, (FONSECA, 2014).

apenas uma ruptura parcial” (HARDT, 1996, p. 96). Dessa forma, como Hardt coloca, a dialética hegeliana, a sua forma de negação, é limitada na medida em que não consegue pensar uma ruptura radical: ela pode ser no máximo reformista, nunca insurrecionária e revolucionária. A forma do movimento dialético se mostra, novamente, própria do desenvolvimento do capital – a negação parcial colocada pelo “escravo” apenas gira a roda do mesmo processo, expandindo-o, efetuando uma mudança quantitativa, mas nunca qualitativa. Reforma, não revolução.

Por outro lado, a negação própria da luta operária, a negação enquanto separação do mecanismo dialético do capital constitui-se em “negação absolutamente destrutiva que nada poupa de sua força e nada recupera de seu inimigo; ela deve ser uma agressão absoluta que não oferece perdão, não faz prisioneiros nem saqueia mercadorias; ela deve marcar a morte do inimigo, sem ressurreição” (HARDT, 1996, p. 64). Como veremos propriamente na seção 2.4, “Perspectiva, recusa e êxodo”, no próximo capítulo, essa teoria da negação se reflete diretamente na prática da recusa do trabalho e na afirmação da perspectiva de classe para além do capital, ignorando-o, em uma afirmação de potência que não conhece os ditames do poder, que nega a si mesmo enquanto trabalho (enquanto trabalho produtivo ao capital), para além de negar o controle do capital sobre o trabalho: recusa do trabalho antes que liberação do trabalho. “Se o trabalhador tem que alcançar um ponto de afirmação genuína, de autovalorização, o ataque tem que ser dirigido à ‘essência’, aos valores que definem o trabalhador enquanto tal contra a servidão, contra o trabalho” (HARDT, 1996, p. 85).

1.2.3 Materialismo e Imanência

Como já mencionado, de passagem, a concepção ontológica fundamental de Negri (& Hardt) passa por uma defesa da *imanência* enquanto horizonte do ser. Isso é de grande importância, visto que, no modo de fazer filosofia de Negri, a ontologia é inseparável da política. Como vimos vendo, a sua concepção ontológica não dialética reflete diretamente em modos de pensar o social e o político e as suas possibilidades – da mesma forma que uma ontologia dialética acaba por afirmar outra política, outras possibilidades. Para o autor, porém, só uma perspectiva que preze pela imanência pode dar conta de um caminho de libertação. A dialética, como vimos, é um pensamento e uma prática que toma o ponto de vista da totalidade do poder e submete as potências a seus ditames. Isso acontece em relação seja ao Soberano, ao Estado, ao Capital (no limite, contemporaneamente os últimos dois se identificam como modos do primeiro). O que acontece nesses casos é que se “esquece” – se

finge esquecer – que o poder é uma *relação*, e uma relação entre polos *diferentes*. O poder só existe pois submete o outro polo, a *resistência*, a seu funcionamento. Dessa forma, do ponto de vista do poder, o poder é o único e totalizante sujeito, sem o qual as potências são impensáveis. Em uma filosofia da totalidade estática, não processual, como o contratualismo, nos deparamos com uma ilusão de substancialidade pela parte do poder. Na dialética, diferentemente, é admitida a relação, a noção do poder enquanto relação. Entretanto, como vimos, essa relação é mistificada pela submissão de ambos os termos da relação ao termo que é negado, (o capital, o poder), impossibilitando, pelo processo da síntese (da *Aufhebung*), uma perspectiva radical e destruidora pela parte do polo negador. O polo do poder é, portanto, considerado sempre como transcendente ou como transcendental (dependendo da filosofia ou do mecanismo em questão). Para Negri, por outro lado, é necessário tomar o ponto de vista da imanência e considerar esses mecanismos transcendentais ou transcendententes, como sendo possíveis apenas pela e na imanência. A imanência é horizonte ontológico em um duplo sentido: o de ser uma concepção geral do ser e da realidade enquanto imanente, uma teoria “formal e abstrata” sobre o funcionamento do ser que nega um horizonte ontológico que apregoe a transcendência; e no sentido de que a realidade mesma, a realidade com a qual nos deparamos em nossa vida prática, é ontológica, é ontologia. Isso se deve ao fato de que, em uma ontologia imanentista, não há “ser” para além do ser atual e material, não há mundo platônico, dualismo da alma, ou verdade última (seja na Origem ou no Fim) a ser encontrada. Ou, no dizer de Negri, uma ontologia imanentista (a sua, ao menos, baseada em Spinoza) é uma ontologia da *superfície* (1993) – não há nem fundo a ser desvelado; nem ser primordial para se ter nostalgia; nem ser pleno para o qual estamos avançando; nem ser perfeito do qual somos emanção. O que há, é ontológico: “O mundo como ele é/está [The world as it is] – assim é como entendemos ontologia” (HARDT & NEGRI, 2017, p. xviii).

Uma tal concepção de ontologia indica porque não há separação entre ontológico e político. Como Negri coloca,

Apenas a imanência produz a cidade. *Mas o que significa imanência?* Significa que não há *fora* deste mundo. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*. Que o ser no qual nós estamos, e do qual não podemos nos liberar (porque somos feitos desse próprio ser, e qualquer coisa que façamos nada mais é que um agir sobre, ou seja, um agir desse nosso ser), é um devir não fechado, não prefigurado ou pré-formado, mas *produzido* (NEGRI, 2016b, p. 166, primeiros grifos do autor, último grifo nosso).

Em uma ontologia imanentista como a de Negri toda a ação é produtiva de ser, visto que o ser é o que se nos apresenta de imediato, em superfície, dessa forma, diferentes políticas moldam

o ser diretamente. Como coloca César Altamira, “o fundamento é o ser; trata-se de um fundamento concebido como a superfície. A superfície aparece como o ser determinado praticamente pelo cruzamento e deslocamento experimentado no terreno físico e histórico” (2008, p. 419). Por isso, uma política e uma teoria do poder, transcendente ou transcendental, não deixam de ser reais, mesmo no horizonte da imanência. Entretanto, a imanência é sempre primeira, e é através dela que o poder se constrói, sempre relativa e fragilmente, visto que está constantemente sofrendo o assalto da parte da resistência.

A própria grande síntese hegeliana (transcendental em sua origem, logo em seguida, sob o ritmo do espírito absoluto, totalmente transcendente) é revirada pela materialidade dos processos históricos (de resistência, de luta, de revolução), processos nos quais as políticas da imanência se exprimem com um ritmo alarmante para o soberano (NEGRI, 2016b, p. 167).

A ontologia política de Negri, declaradamente spinozista, afirma um horizonte de imanência absoluto (como veremos de maneira focada na subseção 2.1.1). E aqui introduzimos mais um ponto a respeito da metodologia marxista negriana e de sua leitura de Marx: o da transição e do comunismo. Os tradicionais termos da pesquisa marxista, forças produtivas (máquinas, força de trabalho etc.) e relações de produção (o modo como é organizada a produção. No capitalismo: separação entre produtores, trabalhadores livres, e proprietários dos meios de produção, burgueses ou capitalistas), são levados, por Negri a um estatuto ontológico e generalista. Dessa forma, tomar o ponto de vista das forças produtivas, para o italiano, é tomar o ponto de vista da potência e da classe; simultaneamente, tomar o ponto de vista das relações de produção é o mesmo que tomar o ponto de vista do poder ou do capital. A relação entre imanência e transcendência dialética se dá assim, nos termos de sua leitura da ontologia spinozana: “Em Espinosa as forças produtivas produzem as relações de produção³⁷” (NEGRI, 2016b, p. 167), sendo que, de acordo com o que falamos, as forças produtivas são a imanência e as relações de produção são a dialética. Entretanto, também nos diz Negri, “o pensamento spinozista é a apologia da força produtiva” (NEGRI, 1993, p. 193). Em que isso influencia na concepção de transição e de comunismo proposta por Negri?

Se atentarmos à concepção de dialética que expomos, a tradicional dialética entre as forças produtivas e as relações de produção é, imediatamente, uma armadilha teórica. Visto que a dialética é controle das relações de produção sobre as forças produtivas, tomar essa

³⁷ Este é outro ponto em que Negri se distancia de Althusser. Enquanto o maoísmo defendia o primado das relações de produção sobre as forças produtivas, influenciando o grupo althusseriano em *Ler o Capital*, Stalin defendia o contrário: o primado das forças produtivas (ver GARCIA, 2014). Entretanto, evidentemente, a concepção de Negri e a de Stalin são radicalmente heterogêneas, visto que a de Stalin estava vinculada a um determinismo histórico, tanto economicista quanto tecnológico, que pouco se importava com a dimensão da subjetividade.

relação em uma forma dialética impossibilita, de antemão, a destruição do capitalismo (impossibilita o comunismo). Como coloca Cocco, na direção do comunismo “o processo constitutivo afirma-se como separação que se opõe à dialética que tudo resolve, que tudo sintetiza” (COCCO, 2015, p. 344). A esperança da chegada do comunismo (e ou do socialismo) através do movimento dialético e da resolução das contradições internas ao movimento do capital só poderia ser fundamentada em uma concepção teleológica do movimento histórico – o comunismo como fim necessário no horizonte imediato da contradição capitalista. Entretanto, como coloca Cocco, a dialética resolve (recorrente e infinitamente) as contradições e neutraliza o antagonismo, única força que de fato poderia destruir a relação capitalista. Para Negri, a “transição” ao comunismo (que nem pode ser chamada com esse nome sem ressalvas³⁸), é antes vinculada ao antagonismo das forças produtivas, ou seja, da subjetividade em luta. Negri se coloca na linha da definição dada por Marx & Engels em *A Ideologia Alemã*:

O comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um Ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes (MARX & ENGELS, 2007, p. 38).

Tal definição vai ao encontro da concepção imanentista do ser e da história defendida por Negri. Não se deve falar em “transição” ao comunismo, a não ser que se entenda a transição como sempre já ocorrendo, como o próprio movimento de luta contra o poder capitalista. Como veremos em nosso terceiro capítulo, isso terá consequências diretas na concepção do *comum* e na análise contemporânea da produção.

Como coloca Cocco, “não há teoria do comunismo que não seja uma teoria da formação do sujeito ao mesmo tempo que a circulação do capital é seu devir e esse devir é mesmo o movimento de socialização do capital, de construção de uma sociedade-fábrica” (COCCO, 2015, p. 344). Esta formação do sujeito foi descoberta por Negri, no contexto operaísta e em diante, como o caminho para “reafirmar o *comunismo*. [...] como enfrentamento presente contra a ordem das coisas; contra a exploração e a autovalorização do capital, o comunismo como autovalorização operária e descoberta de uma subjetividade revolucionária em ação” (SANTIAGO & VERSOLATO, 2016, p. 11). O comunismo é uma ação imanente e atual, não um estado de coisas lançado ao futuro. É nesse sentido que a via da subjetividade leva ao comunismo – Repetindo: “A via da subjetividade, no entanto, é a que

³⁸ “não há mais lugar para o conceito de ‘transição’, mas somente para o conceito de ‘poder constituinte’ como expressão radical do novo” (LAZZARATO & NEGRI, 2013, p. 59).

confere materialidade ao comunismo. A classe operária é subjetividade, subjetividade cindida, que anima o desenvolvimento, a crise, a transição e o comunismo” (NEGRI, 2016c, p. 268).

Acreditamos ter mostrado, finalmente, que a importância dada por Negri à subjetividade na pesquisa marxista está longe das concepções humanistas nas formas criticadas por Althusser. A subjetividade é descoberta importante como momento da luta e do desenvolvimento através de materiais e históricas pesquisas sobre a composição de classe, o que leva à perspectiva de uma cisão na totalidade posta pela relação do capital. Althusser, limitado por uma concepção de ideologia totalizante, se impossibilitava de perceber, justamente, essa cisão. Negri, através da pesquisa sobre a composição de classe, acompanhando o duplo movimento que nomeamos de (pós-)estruturalismo, pervertendo as palavras de Balibar (2003) (mas certamente não seu sentido), efetua até o final a pesquisa iniciada por Althusser: a destituição da metafísica do Sujeito e a reconstrução histórica e aberta das subjetividades (“momento estruturalista”); e a abertura da totalidade estrutural para a sua multiplicidade formacional, a sua cisão através da subjetividade e da resistência (“momento pós-estruturalista”). Althusser, parece, não pode efetuar radicalmente a segunda parte do movimento.

2 A CONSTITUIÇÃO DA MULTIDÃO

Neste capítulo nos preocupamos propriamente com a constituição do conceito de multidão e na sua determinação enquanto um conceito de classe através de seus aspectos filosóficos abstratos e através de seus aspectos ontológicos, políticos e econômicos próprios da contemporaneidade. Desse modo, começamos por algumas das dimensões conceituais mais importantes da multidão: os seus dualismos. São eles: entre *potência* e *poder* (herdados de Spinoza); entre *virtù* e *fortuna* (de Maquiavel); entre *trabalho vivo* e *trabalho morto* (de Marx); entre *poder constituinte* e *poder constituído* (arrancados da tradição do pensamento jurídico).

Em seguida desenvolvemos algumas das características da multidão enquanto classe social própria da realidade contemporânea. Apresentamos então a passagem da centralidade do *trabalho material* para a centralidade do *trabalho imaterial*, da classe operária e industrial para a multidão produtiva e em rede, onde a metrópole substitui a fábrica. Acompanhando o mesmo movimento, apresentamos as noções de *subsunção real* e de *biopolítica*, conceitos que caracterizam um momento histórico em que o tempo de trabalho e o tempo de vida já não são mais claramente distinguíveis. Onde, em tese, se está trabalhando constantemente. Após a explanação do conceito de multidão enquanto um conceito de classe determinado através das composições políticas, técnicas e econômicas próprias do capitalismo pós-fordista, de subsunção real e biopolítico, passamos a uma apresentação do conceito de *Império*, pois ele é simultaneamente, mas não exatamente no mesmo sentido, o lugar em que multidão se encontra e luta e o seu polo antagônico. O Império representa um momento da organização política e econômica do capitalismo globalizado posterior ao imperialismo, onde não há mais uma evidente força Soberana de alguns Estados-nação que ditariam os caminhos globais. O Império é, dessa forma, uma espécie de entidade supranacional e imanente, ainda que em uma forma perversa de imanência, que tenta controlar os fluxos e as potências próprias da multidão, que, especularmente, se constitui a nível global e imanente.

Por fim, retomando o que foi apresentado precedentemente, passamos a uma apresentação das noções de perspectiva, recusa do trabalho e êxodo como sustentando um caminho na constituição da multidão e de suas lutas contra o Império e o capital. Através destas noções, à multidão é aberto o caminho da autonomização em relação ao capital, visto que a produção, no contexto de trabalho imaterial, tende a se distanciar do comando capitalista direto.

2.1 MULTIDÃO E DUALISMOS

A obra de Negri, acompanhado ou não de Hardt, é povoada de dualismos conceituais. Seus desenvolvimentos sobre ontologia e filosofia política possuem, à primeira vista, uma fórmula bastante simples, na qual um dualismo é posto e toma-se como “positivo” ou “bom” um dos lados do mesmo. Dessa forma, na série de dualismos potência-poder, *virtù*-fortuna, trabalho vivo-trabalho morto, poder constituinte-poder constituído, (e ainda, biopolítica-biopoder), os pares são concebidos em oposição e toma-se o primeiro polo de cada par como “positivo” – como adjetivando a multidão contra os poderes do comando e da opressão. Essa forma básica de entender os dualismos negrianos não está de todo errada, mas é deveras simplista. Deste modo, pretendemos explanar sobre os diferentes dualismos que se articulam na base da formação conceitual da multidão, sobre como os polos dos mesmos funcionam e sobre como e se é possível quebrar com os mesmos. Para um pensamento que se propõe não dialético, como o de Negri, a centralidade conceitual de dualismos é um risco, visto que a solução dialética da tensão dual (pela síntese ou pela suprassunção) está sempre à espreita (seja na própria construção do autor, seja, sobretudo, por leituras dialetizantes de sua obra). Negri, porém, trata seus dualismos de outra maneira, como veremos.

2.1.1 A multidão ontológica - potência e poder

Começamos, então, por o que chamaremos, provisoriamente, de “dualismo ontológico”: entre potência e poder. A influência teórica de Negri na construção e apropriação desses conceitos é Spinoza, em sua importante monografia *A Anomalia Selvagem* (1993) e, posteriormente, nos textos reunidos em *Espinosa Subversivo* (2016b). As noções de poder e potência, aqui, são ontológicas em um sentido de teoria generalíssima, que estará presente, implícita ou explicitamente, em toda a obra de Negri – como ele enfatiza, “Spinoza é a ontologia” (2016b, p. 124).

Uma primeira aproximação das noções de poder e potência pode ser feita através da definição de Deus, ou da Substância do ser, dada por Spinoza: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (2014, p. 29). Deus, na ontologia spinozista, é concebido imanentemente em relação às coisas, como causa de si e das coisas ou da natureza. Dessa forma, não há diferença entre Deus e natureza, como haveria em uma concepção transcendente de Deus, como causa externa ao mundo. Aqui, ao contrário, em uma ontologia radicalmente imanente: Deus e Natureza são termos intercambiáveis – “*Deus sive Natura*”;

“Deus ou natureza” (SPINOZA, 2014, p. 152; *passim*). Como coloca Murphy, Negri, a partir da concepção spinozista de Deus, unívoca e/ou imanente, nega qualquer transcendência ontológica, e, “dessa forma, priva Deus de qualquer poder soberano de comando na mesma medida em que iguala Deus com a eficiente potência causal da natureza³⁹” (2011, p. 122). Portanto, em uma primeira aproximação da distinção entre poder e potência, fica claro que um Deus transcendente seria o da primeira forma mencionada por Murphy, um poder sobre o mundo, de criação, modificação ou intervenção, e, por outro lado, a concepção imanentista de Deus (ou Natureza, ou ainda, Substância), de certa forma, joga o “poder” de Deus para dentro do mundo, transformando, assim, Deus em pura potencialidade imanente à natureza. A potência infinita de Deus é o que é e o que faz a natureza, através da potência expressada pelos modos finitos que povoam o mundo (grosseiramente, as “coisas” – em um sentido bastante amplo, material ou imaterial). Dessa forma, a potência pode ser definida como a capacidade de uma coisa singular, uma *singularidade*, agir no mundo, o que mentes e corpos singulares podem fazer: o que *esta* caneta, ou *este* animal, ou *este* humano pode fazer. Salientamos que a potência é sempre de uma singularidade, por isso a ênfase na potência “deste” ou “daquele” humano (ou modo qualquer), visto que a potência é própria da singularidade, não da “identidade” concebida em modo abstrato (como seria o caso de uma teoria da potência que afirma, por exemplo, que “a semente”, concebida enquanto essência abstrata, tem a potencialidade de transformar-se em “árvore”).

A leitura de Spinoza efetuada por Negri é marcada por uma preocupação em articular a ontologia e a política do primeiro filósofo: Negri (1991) afirma haver o que ele chama de “duas fundações” na obra de Spinoza, duas fundações que cortam a *Ética* em seus desenvolvimentos. Haveria, entre os livros II e III da *Ética* de Spinoza, uma “cesura do sistema” e uma pausa na produção do texto. Nesse momento Spinoza interrompe a escritura da *Ética* para escrever o seu *Tratado Teológico-Político*: segundo Negri, a preocupação com a crítica da religião, visto que, na época, criticar a religião é fazer política (1993), coloca Spinoza envolvido diretamente com as questões da contingência histórica e política e com o debate sobre as fundamentações das formas de organização política próprias da época

³⁹ No original consta: “and thus deprives God of the sovereign Power [in Latin *potestas*, *potere* in Italian] of command even as it equates God with the efficient causal power [in Latin *potentia*, *potenza* in Italian] of nature” (MURPHY, 2011, p. 122). Como Hardt explica em sua tradução de *L'anomalia selvaggia: Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza* para o inglês, nesta língua não há tradução efetiva para diferenciar *potere* de *potenza*. Por isso, no inglês, após a tradução efetuada por Hardt, é tradicional o uso de “Power” (com maiúscula) para se referir a “potere”/“*potestas*” e de “power” (com minúscula), para se referir a “potenza”/“*potentia*” (ver HARDT, 1991). No português, está claro, temos os diferentes termos “poder” e “potência”. No francês, igualmente, usa-se os termos “pouvoir” (poder) e “puissance” (potência).

(Hobbes desenvolveu sua tese sobre a fundamentação contratualista do Estado por volta do mesmo período). A “segunda fundação” do pensamento de Spinoza, portanto, através da preocupação com a contingência do jogo de forças político do mundo dos humanos, acaba por ser uma nuançada reformulação da própria ontologia da primeira fundação, na qual a identidade entre Deus e Natureza e a potencialidade estendida às singularidades é radicalizada substancialmente, formando o que Negri chama de uma *ontologia constituinte*. Na “primeira fundação” a relação entre Deus e os modos era concebida à maneira neoplatônica, através da mediação entre os modos finitos e a potência infinita de Deus efetuada pela teoria dos “atributos” (pensamento e extensão), o que resultava em uma concepção emanacionista do funcionamento de Deus-Natureza⁴⁰. Na primeira fundação, portanto, os modos são concebidos como “emanados” ou “decaídos” da potência causal de Deus, o que afirmava uma estranha espécie de transcendência a partir da mediação, pelos atributos, entre Deus e modos. Na segunda fundação, porém, a invasão, pelos corpos e afetos humanos, que sofre a ontologia especulativa e de teor neoplatônico própria do panteísmo spinozista da primeira fundação, leva Negri a afirmar que há, agora, uma ontologia não emanacionista, mas produtivista: o ser (ou Deus ou a Natureza), é *imediatamente* o que a potência dos modos (ou as singularidades) produz. Em certo sentido, segundo Negri, é a partir da descoberta da potência política da multidão que Spinoza reformula sua concepção da potencialidade de Deus em termos de imediatidade e produtividade. As singularidades, na medida em que são potência de Deus ou da Natureza, produzem Deus ou Natureza – “o ser não é somente encontrado, [...] mas é atividade, potência, não há somente Natureza, há uma segunda natureza, natureza da causa próxima, ser construído” (NEGRI, 1993, p. 142). Essa “ontologia constituinte”, produtivista, da “segunda fundação”, é coroada pelo último texto de Spinoza, não concluído, o *Tratado Político* (2015), que coloca no mesmo pé a política e a ontologia, a multidão e a potência.

Spinoza, argumenta Negri, em sua teoria política, não abandona seus desenvolvimentos ontológicos, mas, pelo contrário, os desenvolve em um campo de pesquisa determinado: dessa forma, vemos o conceito de potência ontológica, que expomos acima, se desdobrar em sua concepção de direito: “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver” (SPINOZA, 2015, p. 61 [TP, II, 3]). Dessa forma, o direito de algo a algo não é tomado em termos positivistas, mas em termos ontológicos de

⁴⁰ É essa a crítica efetuada por Hegel a Spinoza, a de emanacionismo orientalista. Segundo Negri (1993; 2016b), portanto, Hegel não chegou a perceber a segunda fundação. Hardt vai em uma direção similar (1996). Não estamos propriamente interessados, aqui, no debate sobre o acerto ou erro das interpretações de Spinoza, apenas nos diferentes caminhos às quais elas levam.

afirmação da potência: há tanto direito quanto há potência. Politicamente, isto terá grandes consequências. É a partir da mesma lógica que se desdobra a formação da multidão: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente tem mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (SPINOZA, 2015, p.66 [TP, II, 13]). A potência de uma singularidade sobre a natureza pode ser articulada com a potência de outras. Logo, o direito destes, agindo coletivamente, é aumentado. Se há tanto direito quanto potência, o aumento da última pela composição de diferentes singularidades em potência aumenta o direito das mesmas.

Resta, porém, estabelecer o que é o poder nesta concepção. Em um mundo em que tudo é potência divina, o que pode ser o poder? Como um Deus transcendente e com poder de comando sobre o mundo foi ontologicamente expulso, nos deixando com a pura imanência da potencialidade divina, difundida sobre o plano constituinte das singularidades, o poder fica impossibilitado de ser concebido à essa semelhança, como transcendente. O poder, portanto, precisa ser trazido à imanência da pura potencialidade do ser, precisa ser colocado no mesmo plano ontológico da potência. Spinoza, desdobrando a concepção de que há tanto direito quanto há poder, faz isso ao afirmar que

cada um está sob [o direito]⁴¹ de outrem na medida em que está sob o *poder* de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito, e, de um modo geral, na medida em que pode viver segundo seu próprio engenho (SPINOZA, 2015, p. 65, [TP, II, 9], grifo nosso).

Portanto, se está sob o direito de outro porquanto se está sob o poder de outro. No mesmo sentido, se está sob o “direito de si” (“jurisdição de si”), na medida em que se está em potência, repelindo toda força externa, todo *poder*. O poder pode ser definido, por fim, como a separação do que uma singularidade pode fazer, a separação da potência de sua realização, não na forma de uma negação absoluta, mas de uma limitação. O poder nunca pode ser concebido sem uma relação com a potência, visto que é a forma de limitar a potência de outra(s) singularidade(s). Nessa direção, uma definição de Foucault, bastante utilizada por Negri, pode ajudar: “poder como um modo de ação sobre as ações dos outros” (FOUCAULT, 1995, p. 244).

⁴¹ Na edição eu utilizamos, onde substituímos por “direito”, consta “jurisdição”. O tradutor, Diogo Pires Aurélio, porém, esclarece que a tradução literal seria “direito”, do latim “juris”, mas que optou pela “infidelidade” por fins outros (em SPINOZA, 2015, p. 65, n. 2). Optamos por substituir por “direito” para acentuar a tese da relação entre potência (e poder) e direito.

Poder e potência, são, portanto, colocados no mesmo plano ontológico de imanência. Entretanto não são duas coisas idênticas: enquanto a potência é produtiva, livre e expansiva, o poder é limitativo e controlador (das potências). Não são, também, duas substâncias diferentes: sendo a potência um “poder de” e o poder um “poder sobre” (NEGRI, 2016b, p. 142). Temos aqui o desafio de entender poder e potência de maneira a não quebrar a univocidade imanente do plano das potencialidades colocado pela concepção produtivista de Deus afirmada por Negri. Essa questão é importante pois, na medida em que o poder for concebido como uma transcendência ontológica substancialmente diferente da potência, é introduzido no plano de imanência do ser uma divisão: se o poder for uma realidade ontologicamente transcendente a potência se torna débil⁴². A solução desse problema é colocada como um retorno radical à própria concepção produtivista da potência divina do ser: só a potência é, visto que o ser é produção e só a potência produz.

[A] potência positiva e a potência negativa, o ‘poder de’ e o ‘poder sobre’ não se distinguem de modo algum em Espinoza... Mas isso porquê para ele não existe nenhuma antinomia estática, ou mais simplesmente porque, ontologicamente, *o negativo não existe* (NEGRI, 2016b, p. 142, grifo do autor)

Simultaneamente, poder e potência são se distinguem e são concebidos em termos assimétricos: “A antinomia dos dois efeitos (dos dois caracteres) da potência não pode ser definida como um dualismo ontológico: é um contraste continuamente produzido” (NEGRI, 2016b, p. 155). Quando Negri fala em “dois caracteres da potência”, o “poder de” e o “poder sobre”, está implicando que, ontologicamente, só há potência. O poder, enquanto limitação da potência, é fruto da mesma potência, é uma potência agindo em contrário, como limitação. Contrariamente ao título desta seção, não há dualismo, mas um gradiente de potência, com maiores e menores expansividades.

Politicamente, esta acepção desemboca em uma forte crítica dos poderes e da soberania modernas, como na teoria do Estado contratualista, em que o poder soberano é uma espécie de transcendência em relação ao povo (ou à multidão). Uma teoria desse tipo só é possível do ponto de vista do poder, concebendo-o não como interno ao plano de imanência, mas como transcendência efetiva. Do ponto de vista da potencialidade difusa da imanência, entretanto, um poder que se coloca como transcendente é uma “projeção ilusória”, projeção,

⁴² Negri chega a fazer uma autocrítica em relação a seu primeiro livro sobre Spinoza (1991): “Neste livro, de fato, a tentativa de colocar o máximo possível em relevo o conceito de *potentia* produzia naquele momento o efeito equívoco de apresentá-lo com certa anterioridade com respeito ao conceito de poder. Caso essa anterioridade fosse transferida para a análise dos sistemas jurídicos do mundo contemporâneo, arriscar-se-ia, então, criando novamente certo equívoco, colocar de maneira antinômica, chegando até uma tensão maniqueísta, a relação entre poder constituinte e formalismo da lei. É bom que tal equívoco seja definitivamente superado” (NEGRI, 2016b, p. 144-145).

todavia, que não deixa de ter efeitos reais sobre a própria articulação do plano de imanência (NUNES, 2017, p. 134). Para Negri, partindo de sua ontologia constituinte, é impossível não tomar o ponto de vista da imanência, no qual a potência da multidão é o que está na base de todo e qualquer poder:

apenas a potência, ao se constituir, apenas a potência dos muitos, ao se fazer constituição coletiva, pode fundar um poder. Um poder que, nesse quadro, não é visto como uma substância, e sim como um produto do processo sempre reaberto da potência da *multitudo* [multidão] em direção à constituição coletiva (NEGRI, 2016b, p. 33).

Retornando à concepção do direito “natural” como potência, tendo em vista que a composição de diferentes singularidades com o mesmo fim aumenta tanto sua potência quanto seu direito, abrindo o caminho para a formação da multidão, concluímos que a formação de uma coletividade política, em qualquer que seja a sua forma, *sempre* tem na potência da multidão a sua base. Negri, antes de tomar o ponto de vista do poder estabelecido, da estagnação e limitação externa da potência, busca constituir uma filosofia política que tome a potência como fundamental, em sua constante abertura produtiva, sempre tendo em vista o que as singularidades podem fazer antes do que o que elas não podem ou não devem. A própria definição de democracia, resgatada de Spinoza por Negri, será a de uma total abertura à potência da multidão, para além da estagnação negativa e ontologicamente estagnante do comando e da Lei própria da potência tornada poder. Mesmo diante do maior dos poderes, é a potência que impera. Não quer dizer, obviamente, que não há efeitos negativos do poder, mas antes que a potência é irreduzível ao poder, é sempre mais, sempre excedente: onde há “normas de comando”, onde há poder na empreitada de bloqueio e de limitação do desejo produtivo e coletivo, a potência o excede (NEGRI, 2016b, p. 175).

Tendo em visto o que desenvolvemos sobre a ontologia constituinte e a produção de ser pela potência das singularidades, conclui-se que o título de nossa seção, “multidão *ontológica*”, tem um significado restrito: após a construção de uma ontologia produtivista não há distinção real entre potência em um sentido formal e especulativo (poder e potência em sentido abstrato) e as potências que de fato se realizam através das singularidades concretas, históricas, políticas. Dessa forma, passamos aos nossos próximos dualismos, “político” e “econômico”, tendo em vista que ambos são, em certo sentido, igualmente ontológicos.

2.1.2 A multidão política – *virtù* e fortuna

Outra importante fonte filosófica para a constituição do pensamento de Negri e da multidão é a obra de Nicolau Maquiavel. Os conceitos de *virtù* e fortuna formam outro

dualismo encontrado e resgatado por Negri. Maquiavel, como pensador humanista e renascentista, desenvolveu a dualidade entre *virtù* e fortuna como forma de reagir a noções de destino e de sina que imperavam no período medieval. A fortuna, dessa forma, é conceituada, em um primeiro momento, como essa força necessária e imprevisível que acomete os homens desde o exterior e que lhes dá seus caminhos. Entretanto, Maquiavel desenvolve o conceito de *virtù* como uma forma de superar essa noção de sina demasiadamente aterradora: a *virtù* é, então, a capacidade de saber lidar com o imprevisível, com a fortuna, a fim de preservar sua liberdade. Maquiavel, chega, então, no final de *O Príncipe*, a colocar a *virtù* como podendo corresponder em até a metade do que sucede aos homens. Politicamente, *virtù* é tradicionalmente tomada, a partir de *O Príncipe*, como a capacidade política de um governante alcançar e/ou se manter no poder. A fortuna, por outro lado, é o que acontece a esse governante/político que está fora de seu poder imediato: é a sina ou a sorte, como inimigos, traições, guerras, revoltas políticas ou acontecimentos naturais. A *virtù*, portanto, é pensada em relação à fortuna, visto que diante de diferentes acontecimentos e em diversas situações o governante precisa saber lidar com as mesmas da melhor forma possível tendo em vista manter a sua posição de poder (SADEK, 2001).

Para Negri, por sua vez, a *virtù* é pensada em termos coletivos, em termos da multidão (Negri toma os *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, de Maquiavel, como um passo republicano ou democrático maior que *O Príncipe*) (NEGRI, 2015a). Dessa forma, a própria noção de “príncipe” é tornada uma categoria formal que corresponde à conquista e à manutenção, através da *virtù*, de uma posição de poder, categoria que não é necessariamente individual, mas que pode ser a posição de uma coletividade, de uma multidão - “A *virtù* impulsionada no tempo por um sujeito coletivo” (NEGRI, 2015a, p. 75). O príncipe, tornado categoria formal (o prefácio de *Bem-Estar Comum* é intitulado, justamente, “O Devir Príncipe da Multidão”), precisa então da *virtù* para organizar-se de forma a se precaver ou prevenir em relação à sorte da fortuna. A *virtù* não é, então, um conjunto de princípios éticos ou políticos, mas uma capacidade maleável sujeita às contingências concretas históricas advindas do campo da fortuna – capacidade porém, não abstrata, mas uma perpétua luta contra a contingência da fortuna. Enquanto luta perpétua e organização para

prevenção dos possíveis ataques da fortuna, a *virtù* é, porém, potência produtiva – não negativa ou reativa, mas é uma afirmação de certa forma anterior à fortuna. Segundo Negri, nos desenvolvimentos dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, passa-se de uma dialética entre *virtù* e fortuna a uma primazia da *virtù*: “a *virtù* toma a frente: torna-se o princípio crítico fundamental, é por meio dela que a trama teórica é tecida” (NEGRI, 2015a, p. 75). A oposição entre *virtù* e fortuna, que colocava pelo menos metade da determinação dos acontecimentos na força da fortuna, acaba sendo substituída por uma primazia da determinação *possível* pela *virtù*: “quanto mais avançamos, mais temos a impressão de que a efetividade e a fortuna, contra as quais luta a *virtù*, não são irresistíveis nem invencíveis” (NEGRI, 2015a, p. 77). A *virtù* deixa de ser reativa ou vinculada ao ocaso da fortuna, mas é constituída positivamente: “capaz de destruir, pouco a pouco, as tradições e o poder que foram consolidados contra a vida” (NEGRI, 2015a, p. 77).

A *virtù*, tornada democrática, é o que dá à multidão seu poder criativo e construtivo. No Maquiavel de Negri, “o triunfo da *virtù* depende das pessoas em armas, lutando para expressar seu próprio poder antagonista, e somente elas podem estabelecer, preservar ou derrubar o reinado de um príncipe” (MURPHY, 2011, p. 155). A multidão em armas, organizada virtuosamente, é capaz de derrubar o poder de um príncipe e se tornar o “novo príncipe” (NEGRI, 2015a). “Armas”, aqui, bem entendido, é antes um conceito formal que afirma a necessidade dos meios adequados de enfrentamento do poder do que “armas” em seu sentido quotidiano (arma de fogo, arma branca etc.), ainda que não exclua, necessariamente, estas. Como Negri colocará mais tarde, acompanhado de Hardt, a questão é a de saber quais as armas efetivas em um momento histórico e numa conjuntura política determinados (2014a). A fortuna, nessa acepção coletiva dos conceitos, é tornada a acumulação de poder, comando e riqueza e a estagnação do movimento criativo da *virtù* coletiva. Dessa forma, para Negri, ambos os conceitos dão à obra de Maquiavel uma forte preocupação com a temporalidade política: “*virtù* e fortuna começam a ser definidos como dispositivos distintos de conquista do tempo, como fábricas de subjetividade que seguem o ritmo do tempo” (NEGRI, 2015a, p. 45). Quando impera a *virtù* coletiva, democraticamente, a temporalidade é dinâmica e criativa, é um tempo marcado pela inovação política, empurrado pela potência da multidão. Em contraposição, quando impera a fortuna, o tempo é definido pela estagnação e pela acumulação de riqueza e comando pela parte de um poder que intenta se sobrepôr à temporalidade criativa da multidão. Dessa forma, o desafio político encarado pela multidão é o de um constante subordinar a fortuna à *virtù*. Tornada a *virtù* uma capacidade coletiva

própria da multidão, a relação entre *virtù* e fortuna deixa de ser de oposição maniqueísta e vira uma “síntese produtiva” (NEGRI, 2015a, p. 79) na qual a *virtù* vira agente da fortuna (ou da efetividade), tornando o que antes era negativo externo em parte constitutiva de um projeto político: agir não apenas contra a fortuna, mas de dentro dela, transformar a efetividade para seus próprios fins – “Existe a ‘boa fortuna’ – aquela que nós construímos, aquela que a *virtù* impõe como nova efetividade” (NEGRI, 2015a, p. 79).

O dualismo entre *virtù* e fortuna é antes o colocar de um problema político: como fazer com que a *virtù* se sobreponha à fortuna e possa dominar, inclusive, a efetividade para seus próprios fins. Politicamente, isso se reflete na primazia da organização da multidão, em ambos os sentidos de derrubada de um inimigo (de um “príncipe”) e de constituição democrática de um “novo príncipe”, no qual a *virtù* é organização e estratégia de modo a não só tornar a sorte da fortuna como não prejudicial, mas de modo a torna-la positiva.

2.1.3 A multidão econômica – trabalho vivo e trabalho morto

O terceiro dualismo encontrado no trabalho de Negri e fundamental na construção do conceito de multidão, o entre trabalho vivo e trabalho morto, é resgatado de Karl Marx. Em seus desenvolvimentos da crítica da economia política, tanto nos *Grundrisse* quanto em *O Capital*, Marx utiliza os termos para fazer uma distinção entre dois modos em que se apresenta o trabalho no processo de produção capitalista. Sumariamente, esse processo, que é, em seu momento concreto, processo de trabalho, se dá da seguinte maneira: o trabalhador vai ao encontro do processo de produção possuindo sua força de trabalho, força de trabalho que o valor de uso é a capacidade de produzir valores de uso: produzir casacos, alfinetes etc. – produtos do trabalho que possuem utilidade para determinados fins. O valor de uso, portanto, é definido *qualitativamente*. O capitalista, por outro lado, leva ao processo de produção o que Marx chama de meios de produção: máquinas, ferramentas e matérias primas próprias para a produção de determinados produtos (valores de uso). Nesse processo, é através da união entre a força de trabalho do trabalhador e os meios de produção do capitalista que os produtos são finalmente concebidos. Entretanto, se ao final do processo tivéssemos apenas valores de uso não estaríamos diante de uma situação de produção capitalista: falta o processo de valorização. Para o capitalista, o valor de uso não é importante (ou tem um valor meramente subordinado), o que lhe é importante é o valor de troca. O valor de troca, na teoria de Marx, é o valor envolvido na troca de um produto por outro (na compra-venda, através da mediação do dinheiro), o que faz com que produtos tão heterogêneos quanto um casaco e 5 Kg de queijo

possam ser trocados entre si em grau de igualdade de valor. O valor de troca, portanto, é definido *quantitativamente*: não importa o valor de uso da coisa trocada, o que importa é que, na troca, ambos os produtos possuam o mesmo valor quantitativo. É aqui que aparece a importância do trabalho para a teoria de Marx. Marx se pergunta: o que torna possível que coisas tão diferentes possam ser trocadas entre si? O que dá um mesmo valor a produtos que aparentemente não possuem nada em comum? A famosa resposta de Marx (herdada de David Ricardo) é a de que a substância comum entre esses diferentes produtos, entre esses diferentes valores de uso, é, justamente, o trabalho. Dessa forma, é através de uma quantidade igual de tempo de trabalho destinado à fabricação de determinados produtos que ambos terão um valor (de troca) igual. Ambos o casaco e os 5 Kg de queijo podem ser trocados entre si pois ambos contêm a mesma quantidade de tempo de trabalho dispendido para sua produção – digamos, 4 horas. No mesmo sentido, o valor de uso que possui a força de trabalho, ou seja, o de produzir outros valores de uso, é pago pelo capitalista em termos de valor de troca: se o trabalhador levou 4 h para produzir um casaco, ele será pago por essas 4 h, que igualam o valor do casaco. O próprio trabalho, enquanto substância do valor, envolve tanto os produtos do trabalho quanto o próprio tempo de trabalho, na forma de valor de troca, visto que o último é definido, justamente, pelo tempo de trabalho. Entretanto, ainda não chegamos ao ponto central da descoberta de Marx. Se os produtos do trabalho recebem seu valor a partir do tempo de trabalho dispendido para sua produção e é o trabalhador que, no processo de produção, tem a capacidade de produção de valor, nada explica o que fica ao capitalista. Se o capitalista entra com os meios de produção e o trabalhador com a força de trabalho e, no final deste processo temos produtos com valor de troca definidos pelo tempo de trabalho dispendido em sua produção, e, simultaneamente, o capitalista paga ao trabalhador o valor do tempo de trabalho dispendido, o processo se fecha sem que ao capitalista sobre valor algum. Porém, como atenta Marx, esse não é o caso: a motivação do capitalista e o movimento do capital é definido, justamente, pela busca do lucro e de valor, de *mais-valor*. É essa a descoberta fundamental de Marx – antes a da existência do mais-valor do que da teoria do valor-trabalho enquanto substância comum da troca. O que é o mais-valor, então? Qual sua origem? O movimento antes descrito, em que o capital paga ao trabalhador pelo tempo de trabalho dispendido, é *falso*, e é mostrado falso pela descoberta do mais-valor: a origem do lucro do capitalista passa pelo mesmo processo de produção que descrevemos, mas a diferença fundamental é a de que, ao trabalhador, não é pago todo o tempo de trabalho dispendido. Se o trabalhador leva 4 h para produzir o casaco e é pago por essas 4 h, na prática, ele trabalhará 8 h e produzirá, justamente, 2 casacos (os números aqui são arbitrários, apenas indicadores da diferença,

fundamental na produção capitalista, entre tempo de trabalho pago [trabalho necessário] e a jornada de trabalho em sua inteireza) – o valor pago ao trabalhador é apenas uma parte do valor produzido, a outra sendo a apropriação, pela parte do capital, do valor gerado pelo tempo de trabalho não pago (trabalho excedente ou mais-trabalho), o mais-valor. O salário pago pelo capitalista ao trabalhador não é um pagamento integral do tempo de trabalho: não poderia o ser. É diante desse processo de produção e valorização que os conceitos de trabalho morto e trabalho vivo se fazem presentes⁴³.

Trabalho vivo é o nome utilizado por Marx para definir a força de trabalho, esse poder da força de trabalho de criar valor: “O trabalho é o fogo vivo, conformador; a transitoriedade das coisas, sua temporalidade, como sua conformação pelo tempo vivo” (MARX, 2011b, p. 288). Essa capacidade do trabalho vivo, porém, no processo capitalista de valorização, é subordinada ao trabalho morto: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2015, p. 307). Essa forma de denominar o capital enquanto “trabalho morto” é bastante indicativa de um *modus operandi* do pensamento marxista, radicalizado pelo operáismo italiano: o de tomar as categorias da economia política sempre de uma maneira dúplice. “As aparentemente unificadas categorias da economia política ocultam e, ao mesmo tempo, indicam uma tensão antagônica. Toda categoria é dual: divide-se em duas ‘lógicas’, dois ‘sujeitos’” (ALTAMIRA, 2008, p. 438). Assim sendo, da mesma forma que o “trabalho morto” pode ser dito capital, o “trabalho vivo”, quando se toma o ponto de vista do capital, é chamado “capital variável”, sendo este apenas a quantidade de valor pago ao trabalhador pela sua jornada de trabalho (o salário). Mas, no sentido contrário, “em última instância, nenhum capital contém qualquer coisa além de trabalho” (MARX, 2011b, p. 426). Os termos trabalho morto e trabalho vivo, portanto, bastante utilizados por Negri (2016c; 2015a), são marcas de uma radical tomada de posição do lado do trabalho contra o capital.

Como se articulam, então, trabalho vivo e trabalho morto, do ponto de vista do primeiro? Em primeiro lugar, tendo em vista que o valor nada mais é do que fruto do trabalho, fica claro que o próprio capital e o que ele leva até o processo de produção não são mais do que trabalho: trabalho morto, exatamente. Os meios de produção, máquinas e matérias primas, colocados pelo capitalista, na verdade são valor acumulado anteriormente, através da exploração pelo mais-valor, transformados em meios de produção para produção futura. As

⁴³ Para escrever esse parágrafo nos baseamos em (MARX, 2015; HARVEY, 2013).

máquinas e matérias primas são, ambas, já valor consolidado, objetivado na forma de meios de trabalho, mas não deixam de ser trabalho em uma forma cristalizada – daí, trabalho morto. O trabalho vivo continua latente no trabalho morto (nas máquinas e matérias primas), que, quando é colocado pelo capitalista no processo de produção *precisa* do trabalho vivo, novamente, para produzir e reproduzir seu valor na forma de um novo produto: “A capacidade de conservar valor ao mesmo tempo que adiciona valor é um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, um dom que não custa nada ao trabalhador, mas é muito rentável para o capitalista, na medida em que conserva o valor existente do capital” (MARX, 2015, p. 284).

Nesse movimento de cristalização do valor nos elementos da acumulação capitalista, tanto em seus meios de produção futuros quanto em seus produtos que são imediatamente lançados ao processo de troca, o trabalho vivo e sua força criativa e qualitativa são reduzidos ao valor capitalista e seu critério de medida pelo tempo de trabalho subordinado: “essa objetivação permite que o capital integre a si mesmo com o termo que lhe é absolutamente heterogêneo: o trabalho vivo. Ao objetivar o valor, se viabiliza uma medida comum entre o capital e o trabalho vivo” (CAVA & MENDES, 2017, p. 223). Nesse sentido, embora capital e trabalho vivo sejam colocados como sendo passíveis de medida nos mesmos termos (tempo de trabalho produtivo), deve-se ter em mente que essa é uma operação própria do capital, uma operação de *subordinação* do trabalho vivo a uma lógica heterogênea à sua. Nesse sentido, o capital é um assassinato do trabalho vivo, uma forma de colocá-lo sob a forma do trabalho morto, no qual impera o valor quantitativo e o comando capitalista sobre as potências do trabalho. Entretanto, o conceito de trabalho vivo, sem subordinação ao trabalho morto, possui uma criatividade para além da medida do capital, para além de seu critério de valor meramente quantitativo (NEGRI, 2016c).

A partir dessas capacidades distintas do trabalho vivo em relação ao capital e seu trabalho morto, Negri percebe que a operação de exploração efetuada pelo capital através do mais-valor e do lucro não é apenas um fator econômico, um problema decorrente do não pagamento integral do tempo de trabalho, mas antes uma subordinação política das potencialidades do trabalho vivo em toda a sua extensão: “mais-valor e lucro surgem da subordinação do trabalho vivo” (NEGRI, 2016c, p. 168). Não há apenas exploração, mas uma violenta limitação política e ontológica das forças criativas próprias do trabalho para a estanque lógica valorativa capitalista. Nesse sentido “o trabalho vivo produz uma indistinção entre o político e o econômico que assume uma forma criadora” (NEGRI, 2015a, p. 37).

Vamos nos aproximando, assim, da importância que o trabalho vivo terá na conceituação da multidão enquanto potência política constituinte e conceito de classe. Visto que só o trabalho vivo produz, aquém e além da captura pelo processo de valorização capitalista, e o trabalho vivo é vivido pelos trabalhadores engajados no processo de produção, em confronto com a constante transfiguração da criatividade qualitativa do trabalho vivo na objetivação quantitativa do valor do capital, Negri introduz a importância da categoria de subjetividade nesse processo. É a subjetividade do trabalho vivo encarnado que, radicalmente, se opõe ao processo de produção-valorização capitalista enquanto tal:

a subjetividade do trabalho vivo se opõe, de maneira antagonista, à consolidação do trabalho morto enquanto poder de mando sobre a exploração, e se lhe opõe de modo tão negativo que chega a negar-se a si própria enquanto valor, essência explorada. É negação do valor e da exploração (NEGRI, 2016c, p. 180).

A negação do valor em sua forma capitalista é, no mesmo movimento, negação da exploração (mais-valor) e negação do comando imposto pelo capital, que reduz a potência do trabalho vivo enquanto produção qualitativa aos critérios capitalistas (valor). A liberação de trabalho em relação ao capital não é apenas o fim da exploração do trabalho, o pagamento “justo” do tempo de trabalho (objetivo que Negri imputa ao socialismo [2016c; GUATTARI & NEGRI, 2017]), mas uma liberação da produção em um sentido ontológico e constitutivo, que é própria do trabalho vivo, mas está constantemente sendo bloqueada pelo capital. Retomando nossos desenvolvimentos sobre Spinoza, podemos dizer que “o capital é uma espécie de poder mundano que funciona separando a potência do que esta pode fazer⁴⁴” (ALTAMIRA, 2008, p. 440). Como coloca Maurizio Lazzarato, autor pós-operaísta e ocasional coautor com Negri (2013),

o conceito de ‘produção’ é um conceito metaeconômico. [...] A ‘descoberta’ científica de Marx diz respeito ao conceito de ‘trabalho vivo’ e de ‘força de trabalho’ [...] Marx encontra o elemento subjetivo, político, comunicativo [...] no interior do conceito de ‘trabalho vivo’ (LAZZARATO, 2013b, p. 90-91).

O trabalho vivo, portanto, é ontológico: é produção para além da produção de valor ao capital – é produção em um sentido amplo, social, desejante, ainda que o capital tente constantemente e o máximo possível trazê-lo para dentro de seu processo de valorização. Como coloca Negri a conceituação de Marx sobre a força produtiva do trabalho vivo “não diz respeito apenas ao modo capitalista de produção; refere-se, principalmente, a todo o campo materialista, isto é, ao mundo. Na verdade, a produção constrói o mundo” (NEGRI, 2003b, p. 85).

⁴⁴ Reproduzimos a citação de maneira modificada. Como este trecho é traduzido do espanhol, no qual não há dois termos diferentes para a tradução de “potestas” e “potentia” (sendo ambas traduzidas por “poder”), a tradução ao português do texto de Cesar Altamira fica um pouco confusa. No livro que utilizamos consta: “o capital é uma espécie de *potestas* mundana que funciona separando o poder (*potentia*) do que este pode fazer” (ALTAMIRA, 2008, p. 440).

Como afirmamos anteriormente, a distinção efetuada nos títulos de nossas subseções, entre “ontológica”, “política” e “econômica”, faz sentido em termos apenas restritos e aproximativos, visto que, da perspectiva da ontologia constituinte de Negri, o político e o econômico são imediatamente expressão da potência ontológica – “é a história que deve refundar a ontologia, ou – se quisermos – é a ontologia que deve se diluir na eticidade e na historicidade para se tornar ontologia constituinte” (NEGRI, 1993, p. 126). Da mesma forma, o conceito de trabalho vivo é constitutivo de mundo, é produção de mundo, para além da valorização e da objetivação pelo trabalho morto. Como coloca Francisco Guimarães, “o trabalho vivo representa, no discurso de Negri, a expressão, no âmbito da produção material, do conceito de inovação maquiaveliano e da ideia de potência de Spinoza” (2016, p. 148). Portanto, resta passarmos ao dualismo negriano que, de certa forma, coroa os três “polos positivos” que vimos até agora em um processo político constituinte.

2.1.4 Poder constituinte e sobreposição dos dualismos

Os três termos “positivos” que vimos até aqui, a saber, *virtù*, potência e trabalho vivo, formam a base de outro termo que constitui um polo de um dualismo negriano: o de poder constituinte (MURPHY, 2011, p. 122). Em *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade* (2015a), Negri efetua uma crítica ao modo como a filosofia do direito tradicionalmente lida com ambos os termos. Partindo de uma leitura ontológica e materialista dos conceitos, na esteira do que Negri chama de linha alternativa do pensamento moderno, Maquiavel-Spinoza-Marx, em oposição à linha soberana, Hobbes-Rousseau-Hegel, o autor critica a tradição maior do pensamento político por sempre ter encerrado o poder constituinte no poder constituído, tornando o segundo um resultado fixo e fechado, que, a partir de sua constituição, prescindir do primeiro. Todas as linhas maiores do pensamento jurídico-político moderno fariam essa operação, como o contratualismo, o positivismo e o constitucionalismo. Nesse sentido, a concepção de direito como potência e potência como direito, spinozista, é fundamental na definição do poder constituinte na medida em que este, enquanto noção do campo do direito, é arrancada do constitucionalismo e do contratualismo no ato de uma afirmação material que vai além da forma positivada⁴⁵. O debate de Negri sobre as diferentes formas de tratar do par constituinte e constituído é extensíssimo⁴⁶ e não pretendemos percorrê-lo aqui, porém o que nos é importante é tomar a diferença fundamental

⁴⁵ Como coloca Guimarães (2016), a ontologia spinozista transcorre, implícita ou explicitamente, todo o livro de Negri, mesmo que Spinoza enquanto tal não seja tópico específico de nenhuma parte do livro.

⁴⁶ Murphy (2011) chama a atenção ao fato de que não são poucos os leitores de Negri, inclusive críticos, que tomam *O poder constituinte* como seu melhor trabalho.

da abordagem de Negri: nos pensamentos que encerram a ordem política no poder constituído há um fechamento da normatividade política no âmbito do constituído (da constituição) e uma conseqüente separação entre o social e o político que acaba por tornar inviável a potência política do social; Para Negri, por outro lado, não é o constituído que encerra o político e a norma, mas o poder constituinte da multidão que forma o âmbito político, sempre e constantemente, para além da tentativa de fechamento do processo pela parte do poder constituído (Negri chama esse processo de Termidor, a partir dos acontecimentos da Revolução Francesa, e o torna categoria formal para nomear o momento no qual o potente poder constituinte do social é encerrado em um poder constituído que, de agora em diante, intenta barrar a força constituinte e se colocar, ele mesmo, como se fosse a fonte do poder). Resgatando o que vimos a propósito da potência e do trabalho vivo, podemos entender melhor a operação do poder constituído: só há potência; só o trabalho vivo produz; entretanto, o poder e o capital tentam se apresentar eles mesmos como a realidade e sua produção, invertendo a relação efetiva, na qual o capital é apenas trabalho morto e o poder é apenas a ausência e a estagnação da potência. O mesmo processo acontece na relação poder constituinte-constituído:

A inversão da relação de causa e efeito entre poder constituinte e poder constituído representa um sinal da crença capitalista na produção de valor pelo capital que, conforme denuncia Marx, é apenas exploração de trabalho alheio e cristalização do trabalho vivo criativo (GUIMARÃES, 2016, p. 147-148).

Para Negri, portanto, interessa mostrar como é o poder constituinte que é produtivo, de valor, de normatividade. Dessa forma, é a figura coletiva da multidão em armas, no sentido que demos anteriormente, portadora da potência ontológica e do trabalho vivo produtivo, organizada virtuosamente, que caracteriza o constante processo do poder constituinte – dessa forma, mesmo ao ser encerrado no poder constituído, esse encerramento não é e não pode ser completo, visto que o sangue que corre nas veias do constituído é sempre o constituinte. Nas palavras de Negri: “o poder constituinte e a subjetividade coletiva que o forma são, acima de tudo, uma realidade social. Uma realidade social produtiva, que não pode ser negada. *O poder se nutre dessa potência; sem ela, ele não existiria*” (NEGRI, 2015a, p. 338, grifo nosso). Nesse sentido, o desafio se torna o de fazer o poder constituinte contínuo e aberto, colocando o poder constituído como seu interno, seu subjugado:

O que significa então poder constituinte, se a sua essência não pode ser reduzida ao poder constituído, mas deve ser compreendida em sua produtividade originária? Antes de mais nada, significa estabelecer uma relação contínua entre poder constituinte e revolução, uma relação íntima e circular, de modo que, onde o poder constituinte estiver, esteja também a revolução (NEGRI, 2015a, p. 25).

Tomando o poder constituinte como o ponto de vista da potência, do trabalho vivo e da *virtù*, conjugados em uma forma de agir que implica a tentativa de um revolucionamento permanente. Entretanto, como vimos, esses elementos abstratos só fazem sentido quando encarnados materialmente em uma subjetividade ou em um sujeito que seja capaz de realizá-los. Como Negri coloca, “o poder constituinte é um sujeito” (2015a, p. 337), e esse sujeito é diretamente relacionado com as determinações históricas e concretas de seu mundo. Na contemporaneidade, argumenta Negri, o poder constituinte expressa uma potência de algo novo, para além do fechamento pelo poder constituído moderno: “o poder constituinte não tem outros limites senão os limites do mundo da vida. [...] Hoje, o sujeito político revelado pelo poder constituinte não só não considera o mundo da vida como limitado, mas já se experimenta em uma ininterrupta construção de novos mundos” (NEGRI, 2015a, p. 340). Esse sujeito político é concebido em um sentido estritamente materialista, que desenvolveremos adiante a partir do conceito de multidão e da pesquisa sobre a composição de classe contemporânea. Como coloca Negri, “*entre multidão e poder constituinte existe, pois, um parentesco totalmente inseparável*” (2003a, p. 157, grifo do autor).

2.2 MULTIDÃO COMO CLASSE

Multidão, na obra de Negri, em um sentido geral, é um conceito de sujeito coletivo que subjaz na sociedade e age politicamente. Ele é resgatado do debate da filosofia moderna, na qual era tomado, via de regra, como o conceito de algo negativo, indesejável – exceções são Maquiavel e Spinoza, autores em que Negri traçará uma genealogia positiva do conceito. Como destaca Homero Santiago, o que Negri efetua com o conceito de multidão é um “caso paradigmático de um conceito espinosano *reativado*, ou seja, posto a trabalhar numa época que não a sua, para exprimir um acontecimento e buscar responder a um problema que é mormente nosso” (2014, p. 27, grifo do autor). Multidão, na obra de Negri (& Hardt) possui duas dimensões simultâneas - 1) ontológica: trans-histórica e constituinte. É “a multidão do ponto de vista da eternidade” (HARD & NEGRI, 2014a, p. 285) – eternidade e trans-historicidade que devem sempre ser entendidas como *no presente*, a multidão como a condição de possibilidade imanente de um ato que constitua mundo; essa multidão é a que vimos como perpassando as noções de potência, trabalho vivo e *virtù*; 2) de classe, política: enquanto manifestação histórica, no mundo contemporâneo, onde se faz necessária uma análise “das condições culturais, jurídicas, econômicas e políticas que hoje tornam possível a multidão” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 286). Dessa forma, como enfatiza Santiago, “multidão é um conceito espinosano reativado como conceito de classe” (2014, p. 27-28).

Essas duas formas de multidão, entretanto, não são separáveis: nem a ontológica deve ser concebida de maneira puramente formal, visto que lhe faltaria determinação concreta e tornaria o conceito impotente em um nível analítico; nem a multidão histórica pode ser concebida sem o pressuposto formal ontológico, visto que a primeira só pode ser pensada e realizada a partir de uma configuração ontológica que a possibilite. Como colocam Negri & Hardt,

Se a multidão já não tivesse latente e implícita em nosso ser social, não poderíamos sequer imaginá-la como projeto político; da mesma forma, só podemos esperar realiza-la hoje porque ela já existe como potencial real. Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 286).

Como nos concentramos sobretudo nos aspectos ontológicos formais na seção anterior, trata-se agora de trazer ao conceito uma maior determinação histórica.

Definir a multidão como conceito de classe social na linha do pensamento marxista é uma tarefa que não aparece sem dificuldades. Tradicionalmente, para o marxismo, o conceito de classe explorada no capitalismo é o de proletariado, que foi historicamente *reduzido* à sua expressão concreta como operariado industrial. Tendo como característica universal o emprego formal assalariado essa classe era facilmente identificável. Além disso, havia grande identidade cultural e política entre os seus membros: via de regra vinham dos mesmos extratos sociais e prestavam sua jornada de trabalho diária confinados em um mesmo espaço: na fábrica. Mesmo quando essa classe é concebida apenas como “proletariado”, este sendo definido, concordando com Marx, pela liberdade no duplo sentido de ser livre de qualquer vínculo de servidão política e livre de possuir meios de trabalho, assim, colocando num mesmo patamar os proletários agrários e os proletários industriais (evidentemente, com uma maior coesão interna à cada grupo), a classe era definida basicamente como em uma relação formal entre capital e trabalho. Para além do debate sobre as melhores conceituações das classes no regime fordista, hegemonicamente industrial, o que importa notar aqui é a enorme homogeneidade que era apreendida no “proletariado” e, sobretudo, no operariado industrial, na classe operária. Existia algum forte senso de identidade que permitia à classe a característica de lutar como unidade – daí o poder histórico demonstrado pelos Partidos e sindicatos (organizações de “massa”, do “operário massa”, como vimos no capítulo anterior), organizações políticas que representavam com certa efetividade o grosso do segmento de classe ou da categoria de trabalho que lhes dava base.

A Multidão, por outro lado, caracteriza-se por uma diferença interna, uma heterogeneidade – ela é um amálgama de singularidades diferentes que lutam em comum contra um mesmo inimigo – “e com singularidades queremos nos referir aqui a um sujeito social cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 139). Lutar em comum, portanto, não é o mesmo que apagar as diferenças de cada elemento, mas preservar as mesmas como forma e força de luta, sem fazer com que as singularidades deixem de ser singulares, mas, simultaneamente, conectando-as em uma coletividade: “se as singularidades que constituem a multidão são múltiplas, o modo no qual elas se conectam é cooperativo” (NEGRI, 2003b, p. 171). A multidão, então, deve ser diferenciada do “povo” e da “massa” e é exatamente por seu caráter “diferencial” que ela leva vantagem sobre esses dois. O “povo” é o nome político dado pelas formas de soberania à multidão a fim de poder capturá-la, é a submissão da diferença a uma identidade, do múltiplo ao uno – “O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 120). Como Negri desenvolve em vários momentos de sua obra, povo foi o conceito mobilizado pelas linhas maiores da teoria política moderna, como no contratualismo hobbesiano. É através do povo e de sua unidade que a soberania é constituída:

É um grande estorvo para o governo civil, especialmente monárquico, o fato de os homens não distinguirem suficientemente o povo da multidão. O povo é algo uno, que tem uma vontade, e a quem uma ação pode ser atribuída; nada disso pode ser dito da multidão. O povo manda em todos os governos. Pois mesmo nas monarquias o povo comanda; para as vontades do povo pela vontade de um homem... (por mais que pareça paradoxal) o rei é o povo (HOBBS apud HARDT & NEGRI, 2001, p. 120).

O ponto de vista de Negri, acompanhando Spinoza, é inverso ao de Hobbes: onde Hobbes vê a unidade do povo e a realidade política através da soberania do e através do mesmo, Negri vê uma operação de mistificação da parte do poder, que intenta colocar a transcendência da unidade soberana como única maneira de ordem social e política. Na acepção da linha soberana do pensamento moderno criticada por Negri, por ver na multiplicidade política da multidão apenas desordem ou caos, “a multidão se apresentava como uma matéria a ser formada, ao invés de como matéria que continha em si um princípio formativo” (NEGRI, 2003a, p. 139). O conceito de massa, por outro lado, é a operação similar efetuada pelo capital – é o nome econômico que captura a multidão e dilui as suas singularidades em uma massa amorfa e indiferente (HARDT & NEGRI, 2014a). Enquanto na multidão impera a expressão da diferença própria das singularidades que a compõe, “a essência das massas é a indiferença:

todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 13). Sempre que um porta-voz do poder de Estado ou do Capital fala em povo ou em massa, podemos ter certeza de que algo e alguém estão sendo deixado de fora. Como Glauber Rocha já afirmava: “*O Povo é o mito da burguesia*” (1981, p. 219, grifo do autor). Tendo diferenciado a multidão do povo e da massa através da caracterização da multidão enquanto multiplicidade de singularidades em diferença, em oposição tanto à unidade e à identidade quanto à indiferença, trata-se de passar propriamente aos passos teóricos que colocam a multidão como um conceito de classe. Como a multidão, preservando suas características, pode ser dita um conceito de classe marxista, como o era a classe operária?

A Multidão, como pretendemos afirmar, é um conceito de classe – não apenas uma forma de conceber o poder político no social:

A multidão é um *conceito de classe*. Com efeito, a multidão é sempre produtiva e está sempre em movimento. Considerada a partir de uma perspectiva temporal, a multidão é explorada pela produção; de um ponto de vista espacial, a multidão é ainda explorada, na medida em que constitui a sociedade produtiva, a cooperação social para a produção (NEGRI, 2009, p. 15, grifo nosso⁴⁷).

Para Negri & Hardt, o conceito de proletariado é definido “como uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 71). O conceito de multidão é, no dispositivo teórico dos autores, o nome contemporâneo e determinado do proletariado. O que os autores constatarem na dinâmica da produção capitalista contemporânea é uma diminuição tendencial do tipo de trabalho industrial e fordista que imperava na maior parte do século XX – o trabalho fordista, taylorista e industrial deixa de ser hegemônico⁴⁸. Dessa forma, o conceito de “classe operária”, antigo nome tradicional da classe do proletariado, perde poder explicativo e estratégico. A centralidade do trabalho fabril diminui e o trabalho se abre cada vez mais a formas externas à fábrica e de tipo não industrial – indo do segundo para o terceiro setor (serviços) (HARDT & HARDT, 2001). Diante deste novo contexto, em que o objeto do conceito de classe operária é radicalmente diminuído, os autores percebem a necessidade de encontrar um conceito de classe que abarque as novas formas de trabalho e produção. Esse ponto é importante: a multidão não deve ser lida como um conceito de ação política e social independente do trabalho e da produção, mas, enquanto conceito de classe, engendrado por e nestas últimas. Na visão dos autores, porém,

⁴⁷ O artigo que consta esse trecho também está publicado em (NEGRI, 2003a, p. 163-177). Ali, o trecho por nós grifado consta grifado pelo próprio autor (p. 164). Utilizamos a versão que consta no corpo do texto por preferirmos a tradução.

⁴⁸ Aprofundaremos essas questões na seção seguinte e na seção 3.1.

coerentemente com a noção de trabalho vivo e de potência constitutiva que vimos anteriormente, a classe social não é meramente econômica, mas, no mesmo movimento, política: “A classe é um conceito político, em suma, na medida em que uma classe é e só pode ser uma coletividade que luta em comum” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 144). Negri é enfático: “Ele é um conceito de classe, baseado no conceito de trabalho, na sua exploração e no seu antagonismo, determinado na exploração” (NEGRI, 2016a, p. 175). Assim, deve-se atentar para a estreita relação entre o conceito e o mundo do trabalho. A definição de uma classe social em sentido marxiano passa por dois momentos formalmente distintos: a identificação do modo de trabalho e da correlata posição na relação antagonista (entre explorado e explorador) e a pesquisa sobre esses mesmos sujeitos em suas formas de luta e organização (na verdade, o que torna possível falar em uma “classe” em sentido próprio). “A classe é determinada pela luta de classes. [...] as classes que importam são as definidas pelos lineamentos da luta coletiva” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 144) – esses lineamentos de luta coletiva percorrem a pesquisa sobre a composição de classe que explanamos no primeiro capítulo, o que nos leva à tarefa de aprofundar a questão sobre o trabalho e a exploração contemporâneos. Ou, como Negri & Hardt colocam, “a multidão baseia-se não tanto na existência empírica atual da classe, mas em suas condições de possibilidade. Em outras palavras, não seria o caso de perguntar ‘Que multidão?’, mas ‘Que pode vir a ser a multidão?’”⁴⁹ (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 146). Portanto, para a constituição, no duplo sentido conceitual e prático, da multidão, precisamos falar sobre as condições políticas e econômicas que colocam esta possibilidade.

2.2.1 Do trabalho material ao trabalho imaterial

O conceito de *trabalho imaterial* foi introduzido no debate marxista por Antonio Negri e Maurizio Lazzarato em 1991 em um artigo intitulado *Trabalho imaterial e subjetividade* e publicado na revista *Futur Antérieur* (In: 2013). Esse texto, como indica Cocco, constitui “um verdadeiro programa de trabalho teórico e empírico” (2013a, p. 32) que, eu acrescento, coloca uma problemática que seguirá a ser desenvolvida nos trabalhos de Negri & Hardt até hoje. O título indica precisamente a investigação que perpassa o texto inteiro:

⁴⁹ No original consta “What can the multitude *become*?” (HARDT & NEGRI, 2004, p. 105). “Becoming” é a forma que aparece, no inglês, o conceito deleuziano de “devir” [*devenir*], que tem um sentido diferente do que “vir a ser” ou “tornar-se”. Essa vinculação, às vezes explícita e às vezes implícita, no uso dos termos relacionados ao conceito, se enfraquece no texto em inglês e praticamente se perde na tradução para o português.

propõe-se pensar como o que é identificado como “trabalho imaterial”⁵⁰ – afetivo, comunicativo, intelectual, gestor – produz subjetividades diferentes das do trabalho tradicionalmente ligado ao regime fordista, material, formal e industrial. Através de uma aproximação de Foucault e Deleuze, autores consagrados por pensarem, cada um a seu modo e nos seus termos, a “produção de subjetividade”, com o Marx dos *Grundrisse* e seu conceito de *general intellect*⁵¹ (o saber científico acumulado que perpassa toda a produção socializada) os autores afirmam estarmos diante de uma mudança estrutural no modo de funcionamento da exploração capitalista. Essa nova configuração, chamada precariamente de pós-fordista, apresenta-se com as seguintes condições de possibilidade:

- 1 – O trabalho se transforma integralmente em trabalho imaterial e a força de trabalho em ‘intelectualidade de massa’ (os dois aspectos que Marx chama *general intellect*).
- 2 – A intelectualidade de massa *pode* transformar-se em um sujeito social politicamente hegemônico (LAZZARATO & NEGRI, 2013, p. 51, grifo nosso).

Fica clara a importância da intelectualidade ou do trabalho intelectual na nova configuração identificada pelos autores. Porém, é importante notar que a noção de trabalho imaterial não se reduz à de trabalho intelectual, este sendo apenas uma de suas formas ou aspectos. Trabalho imaterial é definido, posteriormente, como “trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 311). Nesses aspectos, além do intelecto, está envolvido o que os autores chamam de trabalho afetivo, visto que são importantes a produção e a reprodução de relações pessoais entre os próprios produtores, seja internamente a um campo ou setor de produção, seja entre campos e setores diferentes. Esse aspecto afetivo é abarcado pelo que os autores chamam de “devir-mulher” do trabalho – chamado assim através de uma aplicação particular de um dos principais devires políticos evocados por Deleuze & Guattari (2012b) à transformação no trabalho. O trabalho afetivo envolvido na comunicação e no cuidado, que, segundo os autores, fora historicamente hegemônico dentre as mulheres e não era considerado diretamente

⁵⁰ Para evitar mal entendidos ou críticas ligeiras: “Devemos enfatizar que o trabalho envolvido em toda a produção imaterial continua sendo material – mobiliza nossos corpos e nossos cérebros, como qualquer trabalho. O que é imaterial é o *seu produto*. Reconhecemos que a este ponto a expressão *trabalho imaterial* é muito ambígua” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 150, grifo dos autores). Ainda assim, de um ponto de vista radicalmente materialista, o produto do trabalho imaterial também é “matéria”, visto que tudo o é. A imaterialidade do produto do trabalho imaterial deve ser entendida em um sentido coloquial, não literal.

⁵¹ Marx utiliza o conceito em inglês, nos *Grundrisse* (escritos em alemão) (2011b, p. 589). Murphy chama atenção ao fato de que “Negri ocasionalmente abraçou o conceito de *general intellect*, tanto em seus trabalhos individuais quanto nos colaborativos, mas ele normalmente procura se livrar de sua [do conceito] implícita descorporação e enfatizar sua necessária relação com a ‘carne’ da multidão e com os potenciais subversivos da biopolítica” (MURPHY, 2011, p. 247, n. 25). Nick Dyer-Whiteford (2005) também atenta que, no início de *Império*, os autores afirmam se distanciar da forma quase “angelical” que o trabalho era tratado na revista *Futur Antérieur* (extinta mas importante revista na constituição do campo de pesquisa sobre o trabalho imaterial, na qual Hardt, Negri e Lazzarato participaram e na qual o artigo em questão foi publicado).

produtivo ao capital, começa a tomar conta do mundo do trabalho e da valorização capitalista de um modo geral: por isso, o trabalho como um todo “devém-mulher” (NEGRI, 2001, p. 30). Outro aspecto importante da imaterialização do trabalho é a informatização: com o uso de computadores cria-se um processo de digitalização que, conectado com a internet, faz com que a comunicação produtiva se expresse de maneira mais extensa e intensa (HARDT & NEGRI, 2001, p. 310-315). Dessa forma, todos os elementos do trabalho imaterial, a criatividade, a gestão, o afeto e a intelectualidade, passam pela centralidade da comunicação, que, a partir da conexão em rede, potencializada pela internet, aumenta substancialmente a socialização do trabalho.

Quando o trabalho imaterial substitui a centralidade do trabalho material, o processo de produção capitalista muda conjuntamente. O trabalho material, que tinha na figura do “operário massa” seu avatar produtivo, e na fábrica industrial do período fordista seu local de produção, deixava uma clara distinção entre tempo de trabalho e tempo de vida (ou tempo livre): o trabalhador tinha uma jornada de trabalho de, digamos, 8 h diárias, de segunda a sexta, e recebia um salário correspondendo a esse tempo. O tempo que o trabalhador ficava fora da fábrica não dizia respeito ao capital, ao menos não diretamente. Quando o trabalho imaterial se torna hegemônico, por outro lado, essa distinção entre tempo de trabalho e tempo de vida tende a se apagar. Por quê? O conceito de trabalho imaterial é uma radicalização do processo que afirmamos no primeiro capítulo, da passagem do “operário massa” ao “operário social”; lá, como vimos, o trabalho saía dos muros da fábrica e se difundia na sociedade, através das práticas produtivas e comunicativas próprias da terciarização do trabalho. O conceito de trabalho imaterial, dessa forma, desenvolvido e intensificado posteriormente, após um crescimento do processo de socialização da produção, potencializado pela digitalização e virtualização, serve para abstrair ainda mais daquele de “operário social”. Em certo sentido, “trabalho imaterial” é o trabalho do “operário social”, ainda que o segundo conceito tenha se desenvolvido antes e independentemente do primeiro, e o conceito de “operário social” tenha sido, de maneira geral, posto de lado e substituído pelo de multidão⁵². O que é importante perceber, entretanto, é que com a socialização da produção capitalista, ou seja, com o trabalho indo da fábrica para a sociedade, constituindo a “fábrica social”, não é mais possível identificar o que é tempo de trabalho e o que é tempo de vida. Como colocam Hardt & Negri, “com o *smartphone* e as conexões *wireless*, você pode ir a qualquer lugar e continuar ocupado, o que significa que você continuará trabalhando aonde for. A mídiatização é o fator

⁵² O conceito de “operário social” aparece apenas em um parágrafo de *Império* (2001, p. 433-434).

principal das divisões cada vez mais indistintas entre trabalho e vida” (2014b, p. 29). Nesse sentido, levando a tese da fábrica social a sério, *em um sentido não metafórico*: “a metrópole está para a multidão como a fábrica estava para a classe operária industrial” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 278, grifo dos autores; cf: NEGRI, 2010). É na metrópole (enquanto maior determinação da “fábrica social”) que vivemos e trabalhamos, que vivemos trabalhando, que nos locomovemos, nos comunicamos e nos encontramos, seja no ou indo em direção ao trabalho formal – de tempo de trabalho definido – seja sem este último. A produção se dá já no tempo de vida, tornando-se, assim, *bioprodução* ou *produção biopolítica*; se antes o capital subsumia o trabalho fabril, agora subsume toda a produção social, toda a sociedade, chegando no que os autores chamam de *subsunção real* (HARDT & NEGRI, 2001; 2014a). Veremos esses conceitos propriamente na próxima subseção.

Uma das principais características da produção imaterial é a importância da produção de subjetividades, não apenas no sentido de que, seguindo a metodologia da composição de classe, as transformações do modo de trabalho indicam mudanças na subjetividade dos trabalhadores, mas principalmente no sentido de que, com a centralidade da comunicação, do afeto, da criatividade e do intelecto, é a própria subjetividade que passa a ser um dos produtos do trabalho e da valorização capitalista e, no limite, o principal dentre eles. Como coloca Negri,

torna-se, com efeito, bastante difícil hoje em dia, dentro do modo de produção imaterial que caracteriza nossa época, distinguir produção de mercadorias da reprodução social de subjetividades, porque não podem existir novas mercadorias sem novas necessidades, nem reprodução de vida sem o desejo singular (NEGRI, 2009, p. 19).

Isso fica claro com a importância do marketing no processo de valorização: trata-se antes de produzir, através de trabalho imaterial – comunicativo, criativo, afetivo – uma subjetividade apropriada para o consumo de determinado produto do que da simples produção material do mesmo produto. É nesse sentido que a “Produção”, à maneira que Marx a conceituava na *Introdução de 1857*⁵³ (in: 2011b, p. 37-64), abarcando produção (em um sentido estrito), circulação e consumo, coroados como reprodução, se torna cada vez mais evidente. Como Marx coloca, todos esses elementos se determinam mutuamente, constituindo o que podemos chamar de “Produção”: “o consumo também medeia a produção ao criar para os produtos o sujeito para o qual são produtos. Somente no consumo o produto recebe o seu último

⁵³ A *Introdução de 1857*, também conhecida como *Einleitung*, é o texto metodológico que consta como introdução nos *Grundrisse*, que se tornou célebre por ser um dos poucos momentos da obra de Marx dedicados exclusivamente à metodologia. Foi publicado pela primeira vez, isoladamente, por Karl Kautsky em 1903, porém com vários problemas de edição (NEGRI, 2016c).

acabamento⁵⁴” (MARX, 2011b, p. 45). A subjetividade não é apenas o momento do consumo, mas momento central da própria produção e, em hegemonia da produção imaterial, ela mesma torna-se produto e produtor. Como coloca André Gorz, outro importante pesquisador do imaterial, “a economia deixa de dominar a sociedade, as forças e as capacidades humanas deixam de ser *meios* de produzir riqueza; elas são a riqueza, ela mesma. [...] A diferença entre produzir e se produzir tende a se apagar⁵⁵” (GORZ, 2005, p. 62, grifo do autor). Num segundo sentido, relacionado a esse primeiro, e acompanhando a citação de Gorz, a produção de subjetividade se torna produtiva e valorativa na medida em que ela mesma acaba por se tornar local de produção. Podemos colocar, acompanhando Gorz e Negri, que, quando o imaterial se torna o centro do processo produtivo e valorativo, há uma confusão entre “trabalho morto” (ou “capital fixo”) e “trabalho vivo” (ou “capital variável”). Como a exploração explora a própria reprodução social, seus circuitos de comunicação e circulação, ela acaba por depender diretamente do que “está na cabeça das pessoas”, das subjetividades envolvidas nos processos produtivos – não estamos mais diante de uma relação entre um operário qualquer e uma máquina X (meio de produção-capital fixo *separado* do produtor), onde se trabalhará uma quantidade determinada de horas e se receberá apenas uma parte; estamos diante de uma (re)produção difusa que se dá em rede, na qual parte fundamental dos nós dessa rede são o que possui o “capital fixo”: o conhecimento, os afetos, a “matéria prima” de que o capitalismo pós-fordista necessita para aumentar capital. No limite, o próprio humano devém o “capital fixo”. Nesse sentido, Negri & Hardt falam de uma apropriação ou absorção do capital fixo (2017; NEGRI, 2015b). Justamente porque o capital depende cada vez mais desse capital

⁵⁴ Também n’*O Capital*, negando um economicismo da “produção” em senso estrito muitas vezes lhe atribuído: “Assim, o processo capitalista de produção, considerado em seu conjunto ou como processo de produção, produz não apenas mercadorias, não apenas mais-valor, mas produz e reproduz a própria relação capitalista, de um lado, o capitalista, do outro, o trabalhador assalariado” (MARX, 2015, p. 653). Algo que Deleuze e Guattari desenvolvem, a partir de Marx e Bataille, de forma “herética”, certamente, com o seu “*tudo é produção: produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias e de dores. Tudo é de tal modo produção que os registros são imediatamente consumidos, consumados, e os consumos são diretamente reproduzidos.” (2010, p. 14, primeiro grifo nosso). A ontologia constituinte de Negri e sua leitura do capitalismo contemporâneo não se colocam distantes dessas posições de *O Anti-Édipo*.

⁵⁵ Giuseppe Cocco atenta que anteriormente Gorz havia tido contato e comentado a literatura de Negri e Lazzarato, mas de maneira crítica, definindo as teorias do trabalho imaterial como puro teorismo (COCCO, 2014). Já em *O Imaterial* (2005), seu último trabalho publicado em vida, por outro lado, Gorz “assume definitivamente essa literatura como referência para apreender as metamorfoses do capitalismo e os horizontes da crítica da era da globalização e do conhecimento” (COCCO, 2013b, p. 8). A apreciação do trabalho imaterial da parte de Negri e seus colegas e da parte de André Gorz, entretanto, não é totalmente compatível, como veremos adiante. Negri & Hardt, antes da publicação de *O Imaterial*, chegam a indicar a obra de Gorz como fonte teórica sobre o trabalho imaterial, mas afirmam que o francês não teria captado o efetivo poder transformacional colocado pela hegemonia do trabalho imaterial (2001, p. 446, n. 16). Após a publicação de *O Imaterial*, seguindo a mesma linha, os autores indicam a obra como uma argumentação contrária às suas suposições “positivas” sobre a potência do trabalho imaterial (2016, p. 448, n. 56).

imaterial difuso socialmente, desse *general intellect*, que ele se coloca em uma situação perigosa, visto que os trabalhadores já não são tão despossuídos como no regime fordista. Aqui eles podem produzir diretamente através dos meios de produção social.

É nesse contexto de indistinção, tanto pela parte do capital quanto pela parte do trabalho, entre tempo de vida e tempo de trabalho, em que a produção se entende para toda a sociedade e para a vida mesma, que aparece uma tese fundamental para o trabalho de Negri & Hardt desde os anos 70: a da crise da lei do valor. Como vimos em nossa seção sobre Marx, o valor capitalista, o mais-valor, é fruto, basicamente, da diferença entre tempo de trabalho pago e tempo de trabalho não pago (ou, em termos tradicionais, entre “trabalho necessário” e “trabalho excedente”), que é identificado internamente à jornada de trabalho. Quando o processo de produção e de valorização capitalista sai dos muros da fábrica e passa à sociedade como um todo, quando a metrópole se torna o principal local de produção, o próprio critério de medida do valor (e do mais-valor) se torna inviável, visto que não há jornada de trabalho identificável e isolável para haver uma divisão entre trabalho excedente e trabalho necessário. Conceitualmente, isso reverbera na tese de que o capital é, sob hegemonia da produção imaterial, uma forma de comando ainda mais violenta, visto que a própria medida do valor (do seu valor), deixa de ser efetiva, deixa de ter um critério de medida (o tempo de trabalho), e passa a ser arbitrária, uso de força (HARDT & NEGRI, 2001; NEGRI, 2003a; 1992). Veremos propriamente o funcionamento da exploração no contexto do imaterial no próximo capítulo, entretanto, como a tese da crise da lei do valor é causa de mal-entendidos sobre a natureza do trabalho imaterial, precisávamos colocá-la para enfrentar estes.

Uma primeira incompreensão recorrente na leitura da tese do trabalho imaterial é a de que os autores que a defendem estão falando de um fim do trabalho, de um fim da exploração ou de um fim teoria do valor-trabalho (a saber, da tese de que a substância do valor é o trabalho). Como Negri & Hardt colocam, trata-se justamente do contrário: “Hoje quase toda a humanidade é, em certa medida, absorvida pelas redes da exploração capitalista e a elas subordinada” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 62). Diante da constatação crescente das formas de trabalho imaterial, parecem haver três opções teóricas: 1) afirmar que o trabalho imaterial não faz parte dos circuitos do capital, justamente porque ele não passa diretamente pelo processo de valorização na forma da medida do valor (como no caso do trabalho fordista) – ou seja, afirmar que o trabalho imaterial é improdutivo (no sentido em que produtivo é produzir valor ao capital), ou “meramente” reprodutivo, e restringir o aporte marxiano e a identificação de classe ao trabalho material; 2) afirmar a hegemonia do trabalho imaterial e,

diante da diferença deste ao trabalho fordista e ao processo de valorização pela medida do valor, abandonar o aporte marxiano e, por exemplo, adotar uma definição de classe social que não passe pela valorização e pela exploração (por exemplo, por nível de renda, categoria de trabalho etc.)⁵⁶; e 3) afirmar a hegemonia do trabalho imaterial e a crise da lei do valor ao mesmo tempo que se mantém o aporte marxiano (ou seja, definir o valor a partir do trabalho e a classe a partir da exploração), necessitando, assim, identificar os circuitos de valorização e exploração próprios do trabalho imaterial. É a terceira posição a tomada por Negri & Hardt.

Em um artigo crítico sobre o trabalho imaterial, ainda que o autor seja adepto do conceito e admita a importância de apreender as mudanças no campo do trabalho, Sílvia Camargo (2011) comete um erro de leitura que nos é interessante para esclarecer a natureza da tese de Negri & Hardt. Camargo, através de uma leitura paralela de Jürgen Habermas e André Gorz e de um segundo paralelo entre Gorz e Negri, coloca que, tanto para Habermas quanto “para os teóricos do imaterial, *a teoria do valor-trabalho de Marx deixou de ser o aspecto principal de crítica e compreensão da sociedade capitalista moderna* (CAMARGO, 2011, p. 39, grifo do autor). O movimento que Camargo não efetua, acabando por causar uma má compreensão do trabalho de Negri (e de Lazzarato e de Hardt, como ele aponta), é uma distinção entre o fim da importância do trabalho e da valorização através do trabalho no processo capitalista e o fim da *medida do valor* enquanto o tempo de trabalho através da separação entre medida de tempo de trabalho necessário e medida de tempo de mais-trabalho. *O trabalho de Negri está de acordo com a segunda opção: o trabalho continua sendo fonte do valor* (o trabalho imaterial em sua tendência à hegemonia); o que muda é que não há mais medida de tempo estabelecível para a valorização. Como o italiano esclarece, “quando falamos que há uma crise da lei do valor, queremos dizer que o valor não pode ser reduzido a uma medida objetiva. Mas a incomensurabilidade do valor não elimina o trabalho como a sua base” (NEGRI, 1992, p. 72). Num movimento correlato, Camargo (2011, p. 49) insiste, através de sua interpretação de Gorz (mas, ao que parece, estendendo-a a Negri), que seria no “tempo de não trabalho” que a produção de valor e riqueza do capitalismo cognitivo se daria. Tal posição só é possível se não se assume o fim da distinção entre tempo de trabalho e tempo de vida, bem como entre trabalho produtivo, reprodutivo e improdutivo – distinções que, para Negri, tendem a se apagar – “as velhas distinções marxistas entre trabalho produtivo e improdutivo, assim como entre trabalho produtivo e reprodutivo, que sempre foram ambíguas, devem já agora ser completamente descartadas” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 182). Dessa

⁵⁶ Para uma discussão sobre essas duas posições, dentre outras, ver (COCCO, 2013a; 2013b; 2014, p. 59-72).

forma, na era do trabalho imaterial, “tempo de não trabalho” é, justamente, algo que não existe, visto que, contemporaneamente, se “trabalha o tempo todo”. A posição de Negri (e Lazzarato e Hardt) é, portanto, bastante distante desta. Como atenta Cocco sobre o trabalho de Negri e Lazzarato, a pesquisa sobre as metamorfoses do trabalho e novas composições de classe indicava uma “emergência de uma nova composição técnica das forças de trabalho, a do operário-social. Em face dos ‘adeuses’ gorzianos ao proletariado⁵⁷, sinalizava-se a sua centralidade” (COCCO, 2013b, p. 44).

É essa centralidade do trabalho conjugada com o tornar-se trabalho da própria vida e da própria sociedade que coloca outros dois importantes conceitos na definição do capitalismo contemporâneo e na correlata definição da multidão enquanto classe social: a biopolítica e a subsunção real. Como vimos, antes de o trabalho perder importância, com a hegemonia da produção imaterial e com o fim da distinção entre trabalho produtivo e improdutivo se trabalha o tempo todo – quanto mais o capital se socializa, quanto mais intensa é a subsunção da sociedade ao capital, mais o capital depende da força criadora do trabalho vivo, “mais se torna diretamente dependente das aptidões cooperativas inovadoras e associativas do trabalho vivo” (CAVA & MENDES, 2017, p. 229). É esse processo que Negri chama de subsunção real, processo que transforma radicalmente a dimensão econômica do social. Politicamente, por outro lado, no mesmo movimento, na hegemonia do imaterial, a biopolítica torna-se característica central do modo de produção. Entretanto, para Negri, visto que o tempo de trabalho e o tempo de vida tendem a se misturar e confundir, a biopolítica é uma dimensão que, na medida em que envolve a vida em todas as suas facetas, coloca o trabalho imaterial como além do econômico: “O trabalho imaterial é *biopolítico* na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social; já não tende, portanto, a limitar-se ao econômico, tornando-se também imediatamente uma força social, cultural e política” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 101, grifo dos autores).

2.2.2 Subsunção real e biopolítica

Acreditamos que essas teses se tornam mais claras, ainda que ao mesmo tempo a sua materialidade se torne menos localizável e mais difusa, quando avançamos o conceito de subsunção real. Subsunção é o modo marxiano de falar, de maneira geral, da relação entre o

⁵⁷ Cocco está fazendo referência ao importante livro de André Gorz, *Adeus ao proletariado* (1982), publicado originalmente em 1980. Gorz foi um dos autores a popularizar a tese de que a centralidade do trabalho operário industrial estava acabando e apontar para a necessidade de uma reformulação teórica para a análise do mundo do trabalho e da sociedade.

trabalho e o capital – o primeiro é subsumido ao segundo. Porém Marx identifica dois tipos de subsunção: *subsunção formal* e *subsunção real*. A segunda seria a subsunção própria do capitalismo desenvolvido de forma plena, enquanto a primeira seria a de um capitalismo ainda em constituição. A principal forma de extração de mais-valor na primeira é a absoluta, enquanto na segunda é a relativa⁵⁸. Podemos compreender a “transição” de uma forma de subsunção à outra a partir de dois elementos distintos – distintos formalmente, visto que se dão em um mesmo processo: 1 – a expansão do Capital para todo o globo (aspecto extensivo); 2 – a expansão da exploração capitalista a todo o corpo social e a toda a vida (aspecto intensivo). Na subsunção formal temos um capitalismo historicamente centrado na Europa e na América do Norte que se expande através do colonialismo e de um processo contínuo de acumulação primitiva – aqui, o capitalismo crescente está em uma constante relação com um seu “fora”, com mundos ainda não capitalistas, que vão sendo acoplados a esse modo de produção⁵⁹ (HARDT & NEGRI, 2001). Esse mesmo capitalismo se reproduz enquanto capital através da subsunção formal do trabalhador ao seu regime de tempo de trabalho e produção de mais-valor através do salário: se o trabalhador trabalha X horas ele só receberá X subtraído de Y, Y sendo a parte que fica para o capitalista, o mais-valor. A subsunção real, por outro lado, em termos geopolíticos coincide com o momento no qual o capital já não se relaciona com um “fora” colonial ou um “fora” a ser subsumido: todo o globo, toda a forma de produção existente e todas as diferentes culturas e territórios são colocadas em uma relação capitalista. A conjuntura capitalista atual e, por isso, a utilizada nas contribuições de Negri & Hardt seria esta última, na qual, na medida em que o aspecto extensivo perde suas condições de possibilidade, ou seja, que o capitalismo tende a ficar sem “foras” para colonizar, o capital aposta no aspecto intensivo:

os processos de *subsunção real*⁶⁰ do trabalho ao capital não contam com o exterior e não envolvem os mesmos meios de expansão. Mediante a subsunção real, a

⁵⁸ N’*O Capital* essa distinção entre as formas de subsunção aparece apenas em um momento, mas suas conexões com o mais-valor absoluto e relativo são bastante claras (MARX, 2015, p. 577-9).

⁵⁹ Estamos cientes de que há diferenças quanto ao modo em que Marx e Negri & Hardt relacionam os conceitos a períodos históricos: Marx reserva a subsunção formal para falar de um período bastante incipiente do que conveniuiu-se chamar “capitalismo”, com a existência de trabalhadores artesanais com relativa autonomia sobre seu trabalho, e subsunção real para os desenvolvimentos industriais posteriores, com uma crescente estratégia de mais-valor relativo; Negri e Hardt, por outro lado, como já indicado no corpo do texto, “transferem” essa transição para um ponto mais avançado na história do capitalismo, o fim da expansão colonial. O que é importante, entretanto, é que em termos conceituais “formais”, os autores de *Império* preservam o mesmo sentido marxiano: a subsunção real alcança um controle sobre o trabalho qualitativamente diferente, funciona por mais-valor relativo (que em sua linguagem está englobado na “intensidade”), e não há mais relação com um fora (que em Marx se apresenta nas formas “híbridas” de produção em que o capital primeiramente se assentou [MARX, 2015, p. 578-9]).

⁶⁰ A tradução brasileira de *Império* (HARDT & NEGRI, 2001), por Berilo Vargas, traduziu “real subsumption” como “submissão real”. Como prefiro utilizar a forma “subsunção real”, visto que ela preserva certo sentido hegeliano-marxiano com mais força, modifico as eventuais citações desse termo.

integração do trabalho ao capital torna-se mais intensa do que extensa, e a sociedade é cada vez mais moldada pelo capital (HARDT & NEGRI, 2001, p. 276, grifo dos autores).

É aqui que a subsunção formal do trabalho ao capital através da relação de mais-valor salarial começa a vacilar e deixa de ser a tendência. Na subsunção real é toda a vida que é colocada sob o jugo do capital. É das relações de produção da própria sociedade, na reprodução da própria vida, que o capital extrairá valor, não sendo mais o tempo de trabalho formal o principal elemento da relação econômica de exploração – tempo de trabalho e tempo livre se confundem, trabalho e vida tendem a se identificar: aqui se trabalha o tempo inteiro, seja pegando um ônibus (para ir ao emprego formal ou não), estudando, utilizando uma rede social, assistindo um filme, saindo com os amigos ou lendo um livro – Toda essa produção de vida é, através de múltiplos circuitos, parasitada pelo capital. Tatiana Roque atenta, por exemplo, que

a amizade no Facebook é subsunção do trabalho afetivo e social a dados de *feedback* e a serviços de *profiling*, vendidos, por exemplo, a empresas de sondagem. Acontece algo do mesmo tipo quando o Uber ou o Airbnb negociam as informações que possuem sobre os hábitos e movimentos de seus usuários (ROQUE, 2017, p. 186)

Paralelamente e correlacionado à transição acima descrita, ocorreu a passagem do que Foucault chama de *sociedades disciplinares* ao que Deleuze chamará de *sociedades de controle*, resgatada por Negri & Hardt (2001, p. 42-46). Nas primeiras os indivíduos circulavam em espaços fechados, como a escola, a fábrica, o hospital, a casa, tendo a prisão como estrutura paradigmática. Nas sociedades disciplinares se estava sempre recomeçando as atividades ao passar de um espaço a outro. Por outro lado, “num regime de controle nunca se termina nada” (DELEUZE, 1992a, p. 216). A disciplina se dava nos “interiores”, já o controle se dará “ao ar livre” (DELEUZE, 1992b, p. 220). A fábrica deixa de ser central e começa a ganhar espaço a figura da empresa: agora os indivíduos não mais trabalham em um espaço, estudam em outro, descansam em outro. As atividades tendem a se tornar contínuas, se estendendo no tempo e nos diferentes espaços – se trabalha em casa e na escola, se estuda e se aperfeiçoa na empresa, “generaliza[-se] de fato a forma empresa no interior do corpo ou do tecido social” (FOUCAULT, 2008, p. 331), levando a “empresa” ao espaço aberto.

A sociedade de controle pode, dessa forma, ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização de disciplinaridade que animam internamente nossas práticas diárias comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle estende bem para fora dos locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes (HARDT & NEGRI, 2001, p. 42-43).

Ou, como coloca Deleuze, “os confinamentos são *moldes*, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse

continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro” (DELEUZE, 1992b, p. 221, grifo do autor). Essas transformações sociais são de difícil datação histórica, podendo ser lidas antes como uma tendência das sociedades contemporâneas – tendência, porém, que acontece de diferentes formas e com diferentes intensidades dependendo do período ou das localidades em questão. Além disso, deve-se atentar que o nascimento de uma forma nova de poder, o das sociedades de controle, por exemplo, não acaba com as formas anteriores, apenas às submete – poderíamos dizer que elas são arrastadas pela lógica da mais recente. Ainda assim, não sem deixar de notar a perspectiva europeia desses autores, os acontecimentos políticos de Maio de 1968, bem como a subsequente década de 70 com um ciclo de lutas com características similares sobretudo na Itália, são geralmente tomados como indicativo dessas mudanças sociais – as décadas de 60 e 70 podem ser, então, genericamente tomadas como uma época de transição. Essa transição, da sociedade disciplinar à sociedade de controle, também é caracterizada pelo surgimento do contexto biopolítico: “só a sociedade de controle está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno *exclusivo* de referência” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 43, grifo dos autores).

É aqui que o trabalho imaterial se torna central. A subsunção formal mantida através da expansão espacial, sobretudo pelo colonialismo, que pôde manter relativamente estável um regime disciplinar do trabalho, visto que podia ceder a certas reivindicações das lutas da classe trabalhadora de tipo fordista, não pôde mais sustentar-se com o fim de suas condições de possibilidade sociais e geopolíticas. Dessa forma, cedendo às lutas contra o trabalho disciplinar dos anos 60 e 70 (na Europa e nos EUA, sobretudo), o capital reorganizou-se a fim de explorar as novas formas de trabalho mais “autônomas”, intelectuais e descentralizadas. Nesse sentido, a concepção de Negri, de acordo com sua adesão à “hipótese operaísta”, coloca que foram as lutas contra o regime disciplinar que abriram o caminho para as formas de trabalho pós-fordistas, não o capital quem o fez (ou o capital o fez apenas em um sentido secundário). Como atenta Nunes, segundo essa hipótese, “o que é frequentemente apresentado como um desenvolvimento negativo pode ser visto pelo seu lado positivo: a flexibilidade e mobilidade dos trabalhadores imateriais é um sinal da sua independência latente” (NUNES, 2007, p. 185). A prática de identificar “flexibilização” ou “mobilidade” com “precarização” do trabalho estaria demasiado presa a uma concepção “positiva” do trabalho fordista, visto que este seria mais estável e seguro; entretanto, o trabalho fordista, como vimos, é centralizado na fábrica, local de disciplinamento e confinamento. Portanto, após as lutas contra o trabalho disciplinar, é o capital que responde às lutas: conjugado com a crescente

difusão de tecnologias da informação cada vez mais acessíveis, o capital expandiu o terreno de sua exploração para fora da fábrica e da formalidade, subsumindo então, de um só golpe, todo o globo e todo o tempo de vida: em suma, subsunção real (HARDT & NEGRI, 2001). Como nome político, na esteira de Foucault, podemos chamar esse processo de biopoder: “O Biopoder é outro nome da subsunção real da sociedade ao capital, e ambos são sinônimos da ordem produtiva globalizada.” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 386-7). Se quisermos, então, podemos reservar a subsunção real como a forma econômica de abarcar esse processo global e biopoder como a política, porém, como os dois elementos atualmente tendem a se identificar, estamos diante de sinônimos.

De certa forma o conceito de biopolítica, para Negri, segue-se dos conceitos de trabalho imaterial e de subsunção real: é a passagem para a subsunção real que coloca a vida em geral como elemento da produção capitalista; é a passagem ao trabalho imaterial que libera o processo de valorização para além da medida do tempo de trabalho formal. Em outro sentido, porém, é difícil fazer uma relação de causação entre os conceitos, sendo, todos, parte de um funcionamento sincrônico na análise do capitalismo. Em todo caso, é importante salientar que, para Negri, o conceito de biopolítica é diretamente relacionado com sua análise econômica do contemporâneo. Como os autores colocam, “na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida.” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 51). A vida é tanto produto quanto produtora no processo de valorização: “os resultados da produção capitalista são cada vez mais relações sociais e formas de vida” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 153).

Contudo, resta fazer uma importante distinção para Negri. Utilizamos, até aqui, os termos “biopolítica” e “biopoder” como termos equivalentes: é um erro. Negri & Hardt, seguindo Foucault, colocam que “o poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida total da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 43). Entretanto, diante dessa situação, Negri avança as questões:

[1] *precisamos pensar a biopolítica como conjunto de biopoderes que derivam da atividade de governo, ou, pelo contrário, na medida em que o poder investiu a vida, a vida também se torna um poder? [...]* [2] *Podemos identificar, na vida, o lugar de emergência de uma espécie de antipoder, de uma potência, de uma produção de subjetividade que se dá como momento de dessujeição?* (NEGRI, 2003a, p. 106, grifo inicial do autor e final nosso).

Optando pela segunda opção ao responder a primeira questão segue-se uma resposta positiva à segunda: o tornar-se biopoder do poder abre também uma biopolítica da potência. Nesse

sentido, para fins de abarcar a potência aberta pelo novo contexto, é importante não confundir o biopoder, um poder sobre a vida, com a biopolítica, a potência produtiva da vida mesma. Os autores criticam o próprio Foucault por não ter levado essa distinção longe o suficiente (HARDT & NEGRI, 2001, p. 46-47; NEGRI, 2003a, p. 105-107). No mesmo sentido, fica clara a diferença para com o posicionamento althusseriano exposto anteriormente, no qual a subjetivação é sempre um processo produzido pelo e para o poder. Como Negri sugere no texto citado, a vida tornada potente e produtiva (para o capital) pode tornar-se o local de produção de uma subjetividade não sujeitada. O par biopolítico/biopoder coloca uma “situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida.” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 43). Entretanto, seguindo nossos passos anteriores, o biopoder não é uma totalização do poder sobre a vida, mas uma relação de poder e potência em que está sempre implícita ou explícita a resistência – “o biopolítico vive e é definido como oposto ao biopoder, ou seja – e penso nos termos do materialismo espinosano – a potência oposta ao poder” (NEGRI, 2017b, p. 251-252). Nesse sentido, é necessário distinguir entre biopolítica e biopoder para afirmar a potência da primeira. O campo do *bios* é um terreno de luta e, neste terreno, tomar o lado da biopolítica contra o do biopoder, da potência do trabalho vivo em tempos de bioprodução, implica em afirmar que não é o capital e seu poder que ocupou a vida, mas “o trabalho que ocupou toda a vida” (NEGRI, 2003a, p. 102). Nesse sentido, seguindo a metodologia operaísta,

Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias e de seus dispositivos de poder. Contrariamente, fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo (NEGRI, 2003a, p. 107).

Por fim, fica claro que o campo em que se constitui a composição de classe contemporânea, enquanto caracterizado pela hegemonia do trabalho imaterial, pela subsunção real e pela biopolítica, coloca a multidão como um conceito de classe em termos novos: A multidão se constitui, em sua composição técnica, por uma centralidade dos elementos de produção e valorização chamados imateriais, por uma indistinção entre tempo de trabalho e tempo de vida, por uma abertura em relação à dinâmica disciplinar da época fordista – mobilidade, flexibilidade, autonomia. Entretanto, todas essas dimensões da multidão, que poderíamos chamar de biopolíticas, relacionados ao “trabalho biopolítico” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 150), são confrontadas ao que os autores chamam de biopoder: a incessante tentativa de controlar a potência produtiva e constitutiva própria das novas redes e dos novos fluxos de trabalho, nas suas diversas formas afetivas, comunicativas, cooperativas,

intelectuais, virtuais etc. É aí que torna-se importante a introdução de outro conceito evocado por Negri & Hardt em sua leitura do capitalismo contemporâneo: o de *Império*. Império é o nome dado à figura antagonista da multidão, a forma assumida pelo poder para controlar a potência produtiva e a capacidade de libertação própria da multidão que se constituiu nas passagens mencionadas anteriormente.

2.3 MULTIDÃO E ANTAGONISMO: IMPÉRIO

O conceito de Império foi introduzido em obra homônima em 2000, no segundo livro em coautoria de Negri e Hardt, trabalho que foi sucesso editorial e abriu um estrondoso debate no campo do pensamento de esquerda e além⁶¹. Para os autores, Império pretende ser um conceito apto a abarcar as mudanças na soberania, nas configurações da produção e nas relações geopolíticas – em uma palavra, o desenvolvimento da “globalização” – em um contexto “pós-moderno”⁶². Uma genealogia do conceito, porém, pode ser traçada até o livro de Negri em coautoria com Guattari, de 1985, e ao conceito de Capitalismo Mundial Integrado – “conceito que já vinha sendo trabalhado por Guattari em textos anteriores e que sem dúvida será o ponto de partida para a posterior construção do conceito de Império por Negri” (MARINO & VIEL, p. xiv-xv). Como indica Murphy, essa obra com Guattari pode ser considerada também uma colaboração, ainda que mediada, com Deleuze. Depois deste texto, a “delirante linguagem materialista” dos franceses, efetuada na parceria com Guattari, será retomada e refinada nos livros com Hardt (MURPHY, 2011, p. 171). Dessa forma, não é

⁶¹ Márcio Goldman escreve, em 2003: “Apresentado ora como um perigoso livro esquerdista, ora como uma alternativa de esquerda para o debate em torno da globalização, ora como o simples reconhecimento de que uma nova ordem mundial estaria definitivamente estabelecida, ora, ainda, como sinal de capitulação diante de um capitalismo pós-moderno triunfante, *Império* parece ter tido como destino ser tratado, em poucas palavras, como um fenômeno de moda, independente do caráter positivo ou negativo das avaliações. [...] [Entretanto] é curioso observar que menos de três anos depois de sua publicação ele pareça ter “saído de moda”, como se costuma dizer, expressão que revela bem o tipo de leitura dominante e, ao mesmo tempo, indica que talvez já se tenha hoje um certo recuo para uma apreciação um pouco mais profunda” (GOLDMAN, 2003, p. 184-5). Eu acrescentaria que, hoje, quase duas décadas após sua publicação, temos uma distância do fenômeno midiático que obscureceu suas teses e podemos ver mais claramente a seriedade e atualidade do trabalho, bem como suas limitações. Para um resumo das críticas feitas à obra de Negri & Hardt, ver (Rush, 2002) e, devido ao maior distanciamento temporal, principalmente, Murphy (2011, p. 195-207).

⁶² “Quando incapazes de expressar com segurança a enorme importância dessa mudança, às vezes definimos precariamente o que está acontecendo como o ingresso na pós-modernidade. Reconhecemos a pobreza dessa descrição, mas ocasionalmente a preferimos às outras, porque pelo menos a pós-modernidade indica a notável mudança na História contemporânea.” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 257). E ainda: “Falamos de uma *passagem do moderno ao pós-moderno* justamente para absorver um pouco todos os ‘pós’ (pós-taylorista, pós-fordista, pós-keynesiano, pós-socialista ou pós comunista etc.)” (NEGRI, 2003a, p. 68, grifo do autor) É importante diferenciar, entretanto, a afirmação de o momento histórico atual ser definido como “pós-modernidade” da defesa de um pensamento ou de uma filosofia identificados como “pós-modernos”. A segunda é geralmente utilizada de maneira depreciativa. Como Negri coloca em outro texto (1992, p. 75), “pós-modernismo” é considerado, por ele, como a ideologia adequada ao capitalismo. Posteriormente, em *Bem-Estar Comum* (2016, p. 121-140), a noção de “pós-modernidade” é abandonada e substituída pelas de “anti-modernidade” e “altermodernidade”.

estranho perceber, em *Império*, a presença de conceitos deleuzo-guattarianos, bem como concepções parecidas sobre a dinâmica do capital globalizado. O Capitalismo Mundial Integrado, assim sendo, englobando em sua dinâmica tanto os países socialistas quanto os países liberais ou burgueses, é caracterizado por uma

integração transnacional, a nível mundial e sempre mais acentuado, das relações econômicas internacionais e de sua subordinação a um projeto de controle policêntrico e rigorosamente planejado. [...] [como uma] figura de comando que agrupa e exaspera a unidade do mercado mundial, submetendo-a a instrumentos de planificação produtiva, de controle monetário e de sugestão política com características quase estatais (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 40).

O conceito de Império possuirá várias características destas, sendo uma das mais importantes a noção de construção, a nível global, de um campo econômico plano, no qual tendem a diminuir a importância das centralizações de poder pela parte da soberania estatal e das fronteiras nacionais, *inclusive*, da das potências do norte global – o Império é um “aparelho de descentralização e desterritorialização” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 12, grifo dos autores). Dessa forma, é importante notar que não se trata do imperialismo próprio do período moderno, em que as potências europeias e os Estados Unidos dominavam a economia global e colonizavam outros países. Que é o Império, então? É uma nova lógica de governabilidade global, na qual o Estado-nação perde poder e se submete ao poder econômico de grandes corporações, multinacionais, bolsas de valores, órgãos internacionais como FMI, OMC, Banco Mundial etc. – ao poder capitalista, em última instância, financeiro. É assim que Negri explica a decadência do *welfare state* de tipo keynesiano e, juntamente, da Social Democracia (HARDT & NEGRI, 2001) – poderíamos acrescentar, acompanhando Giuseppe Cocco, os projetos desenvolvimentistas, que “não tem mais nenhuma *chance* de ser uma saída viável dos *impasses* neoliberais” (COCCO, 2000, p. 38, grifos do autor). Entretanto, é importante salientar, a constituição do Império é apresentada como tendencial, não como uma realidade completamente desenvolvida na atualidade: “Quando dizemos que o Império é uma *tendência*, queremos dizer que é a única forma de poder que será capaz de preservar a atual ordem global de maneira duradoura” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 11, grifo dos autores).

Dessa forma, Império é um conceito que está diretamente ligado às transformações na forma soberana, visto que pretende explicar a diminuição do poder da soberania do Estado-nação, paradigma da soberania moderna. A diminuição da soberania do Estado, entretanto, não significa o fim da soberania: ao enfraquecimento da soberania nacional segue-se a articulação de uma soberania supranacional: “Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por

uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 12). Na medida em que o Império se consolida, as diferentes organizações supranacionais, bem como as diferentes corporações econômicas, “tendem a fazer dos Estados-nação meramente instrumentos de registro de fluxo de mercadorias, dinheiro e populações que põem em movimento” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 50). Todos esses mecanismos próprios da constituição da soberania imperial, aberta e plana, apropriada para acompanhar a socialização da produção a um nível global e intensivo, como vimos com o conceito de subsunção real, são inseparáveis dos interesses dos poderes capitalistas. Nesse sentido, “no Império o capital e a soberania tendem a se sobrepor completamente” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 419). Ainda acompanhando o movimento da passagem para a subsunção real, é importante a tese de que, do ponto de vista do Império, as suas redes de poder e a sua soberania avançam sobre todas as fronteiras nacionais e, mais, não possui fronteiras próprias: todo o globo é subsumido ao poder imperial; não há um *fora* do Império (HARDT & NEGRI, 2001).

Outro ponto importante para entender corretamente a natureza do conceito de Império é a da primazia das lutas da multidão em seu desenvolvimento, de acordo com a hipótese operaísta. Nesse sentido, é a partir das características da multidão enquanto rede de singularidades cooperativas, no espaço aberto da sociedade de controle e na produtividade da própria vida, que o Império surge: “A ordenação em rede [...] baseia-se na pluralidade *contínua* de seus elementos e redes de comunicação, de tal maneira que a redução a uma estrutura de comando centralizada e unificada é impossível” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 120, grifo dos autores). É a constituição em rede, aberta e contínua, da multidão que coloca a necessidade, para o poder do capital, de se constituir enquanto rede, aberto e contínuo – de se constituir enquanto Império. Como salientam Negri & Hardt, “*só é possível combater uma rede com outra rede*” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 90, grifo dos autores). Seguindo o método afirmado pela “hipótese operaísta”, é o desenvolvimento da classe e de suas lutas que coloca ao capital a necessidade de, para continuar a dominar e explorar o trabalho vivo, se reorganizar. Como vimos anteriormente, é a luta contra a disciplina fabril e a busca de maior liberdade, autonomia, mobilidade, que faz parte da constituição do operário social, do trabalho imaterial e da multidão, que faz com que o poder invista no controle e torne-se biopoder: “a constituição do Império e de suas redes globais é uma *resposta* às diversas lutas contra as modernas máquinas de poder, e especificamente à luta de classes, ditada pelo desejo

de libertação da multidão. A multidão exigiu o nascimento do Império” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 62, grifo dos autores).

Uma crítica efetuada aos autores de *Império* é a de, contrariando o método anunciado pelos mesmos, ter produzido uma obra destinada à *Multidão* apenas após ter estabelecido o conceito de Império. Como aponta Murphy (2011, p. 220), entretanto, essa é uma “objeção trivial”, visto que a centralidade do conceito de multidão é estabelecida mesmo no livro que tem como título o seu antagonista. Goldman chama atenção que “o conceito central de *Império* não é o de ‘Império’ mas o de ‘multidão’, justamente” (GOLDMAN, 2003, p. 195). Por isso, nossa explanação sobre a teoria de Negri (& Hardt) coloca a multidão primeiro, não apenas, acompanhando os autores, em termos de primazia ontológica, mas igualmente em termos de estrutura do trabalho. Seguindo o que foi colocado antes, é a partir da primazia da multidão que o Império se coloca como poder que busca seu controle. A multidão, na medida em que se constitui a nível global, acompanhando a afinidade histórica do marxismo com as lutas em sentido internacionalista, coloca a necessidade de o Império se constituir, igualmente, em uma soberania supranacional. Nesse movimento, quando o capital, na figura política do Império, alcança todo o globo, excluindo qualquer possibilidade de um fora, a multidão precisa ser tomada como constituída dentro do Império. Desse modo, acompanhando outra intuição marxiana, a de que é de dentro do próprio capitalismo que é possível constituir o que lhe derrubará, a multidão aparece “dentro do Império e contra o Império” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 80, grifos dos autores). Todavia, seguindo o modo como lidamos com os “dualismos” nas primeiras seções deste capítulo, “o Império e a multidão não são simétricos: enquanto o Império depende constantemente da multidão e de sua produtividade social, a multidão é potencialmente autônoma e tem a capacidade de criar sociedade por sua própria conta” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 289). É importante atentar para essa questão: O Império não tem um fora; a multidão se constitui dentro do Império – nesse sentido o Império pode ser dito o campo político global em que a multidão aparece; entretanto, também, a multidão se constitui contra o Império – nesse sentido a multidão é antagonista do Império, é um dos lados de uma relação de poder. Radicalizando a questão antagonista, do ponto de vista da potência, a relação entre multidão e Império deve ser entendida, justamente, em termos de *relação*. É essa relação de poder, que, na metodologia adotada por Negri, sempre coloca a resistência e a potência como partes essenciais do poder, o que esclarece a tese de que não há um fora ao poder imperial: “A soberania imperial não tem exterior, não tem um *fora*. Em outro sentido, no entanto, a soberania permanece (e deve sempre permanecer) limitada

internamente pela relação entre dominador e dominado” (HARDT & NEGRI, 2003b, p. 74, grifo dos autores). Quando reconhecemos o antagonismo inerente ao poder imperial e tomamos o ponto de vista da potência, fica claro que “o Império é um mero *aparelho de captura*⁶³ que vive apenas da vitalidade da multidão – como diria Marx, um regime vampiro de trabalho inerte acumulado que sobrevive sugando o sangue do ativo” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 80, grifo nosso).

Nesse contexto de subsunção real, em que não há fora do Império, mas que, ainda assim, há antagonismo e luta, reapresenta-se, agora com as determinações próprias da multidão e de seu contexto, que viemos apresentando nesse capítulo, a estratégia de luta da *separação*, que vimos em nosso primeiro capítulo no contexto do operaísmo italiano e da obra de Negri nos anos 70. Essa separação, lá colocada como separação da força de trabalho do processo de valorização capitalista, da dialética do capital, reaparece a partir dos trabalhos com Hardt com o nome de *êxodo*: a multidão, cada vez mais autônoma em relação a um domínio *direto* por parte do capital, para se libertar, precisa se livrar das redes de exploração colocadas pelo capitalismo imperial. Nesse sentido, visto que não há fora do Império e a multidão se constitui de dentro e contra o mesmo, o êxodo é um processo de constituição de um espaço e de um tempo próprios para a multidão, para além da dominação imperial. Como colocam os autores, “o exterior é construído de dentro” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 204). Veremos melhor este aspecto em nossa próxima seção, que conclui o capítulo.

2.4 PERSPECTIVA, RECUSA E ÊXODO

As noções de *perspectiva* ou de *ponto de vista*, sinônimas, são bastante recorrentes no trabalho de Negri, com e sem Hardt. Como vimos em nosso primeiro capítulo, para o italiano, seguindo sua perspectiva (pós-)operaísta, a crítica da dominação passa por uma crítica da totalidade no mesmo movimento que libera a cisão da totalidade na forma da perspectiva. Passa-se da totalidade à contradição e, finalmente, ao antagonismo, no momento em que a classe produtiva afirma sua potência enquanto produtora de valor e de mundo e percebe o poder e o capital como existindo apenas através da potência da classe. “Enquanto a contradição dialética é uma categoria objetiva, o produto de um sistema de estruturas, o

⁶³ O conceito de “aparelho de captura” é de Deleuze & Guattari (2012c) e é, muito resumidamente, a sua maneira de definir o aparelho de Estado, nas suas mais diversas formas históricas, (muito) antes e depois do Estado moderno. O “aparelho de captura”, no dispositivo teórico de *Capitalismo e Esquizofrenia*, é o que submete a “máquina de guerra”, nômade, potência de metamorfose, à lógica estanke e sedentária do Estado, internalizando-a, mas mantendo uma diferente “qualidade” ontológica.

antagonismo é assumido como uma categoria subjetiva que surge dos expressados desejos e necessidades de sujeitos históricos” (WEEKS, 2005, p. 129). Nesse sentido, nos anos 70, na Itália, falava-se em recusa do trabalho como estratégia de luta comunista, visto que colocava a autonomia e a autovalorização da classe como primeira em relação ao capital e seu processo de valorização através da exploração. Essa concepção, conceitual e teórica, mas presente nas práticas das lutas, não é mais que a consequência da hipótese operaísta: ou seja, o desejo de libertação e as lutas pela parte da classe produtiva, da classe que afirma a potência e o trabalho vivo, é o que determina o desenvolvimento do próprio capitalismo. Essa noção de perspectiva é importante visto que, tomando o ponto de vista do capital, da totalidade ou do poder, e colocando “o proletariado” (no sentido que evocamos antes, como nome genérico da classe explorada) como simétrico ou secundário ao capital, o enfrentamento do último acaba por se tornar limitado. Como coloca Cocco, “na medida em que a luta de classe passa a ser consequência do desenvolvimento (do capital), instala-se a ambiguidade de uma crítica que, ao mesmo tempo que chama pela ‘revolução’, defende com ardor o desenvolvimento da acumulação capitalista” (COCCO, 2014, p. 48). Pelo contrário, quando se toma o ponto de vista da classe, a totalidade do capital, ilusória, e que só é possível de seu ponto de vista, é cindida, abrindo o caminho para a autovalorização do trabalho, de forma aparentemente paradoxal, através da recusa do trabalho *em sua forma capitalista* – “a recusa do trabalho não deve ser entendida como a rejeição da atividade e da criatividade. Não é uma renúncia do trabalho *tout court*, mas antes consiste em uma recusa da [...] necessidade e do valor do comando capitalista sobre a produção” (WEEKS, 2005, p. 121). Com a “recusa do trabalho como perspectiva”, como coloca Weeks, a noção de subjetividade aparece diante do processo “objetivo” do capital, não mais como “vítima do capital”, mas como seu “potencial antagonista” (2005, p. 118). Nesse sentido, também podemos dizer que é através da perspectiva e da subjetividade que os dualismos que colocamos anteriormente são efetivamente quebrados. Dessa forma, “a subjetividade que havia sido expulsa enquanto subjetividade fenomenológica-transcendental [através da crítica anti-humanista], é aqui recuperada como subjetividade prática, como capacidade de fazer, como materialidade constitutiva do processo” (NEGRI, 2016a, p. 106-107). A subjetividade aparece através da perspectiva, que, ao afirmar sua potência produtiva, recusa o trabalho na medida em que recusa o processo de exploração – É nesse sentido que “a classe operária não emerge e não

luta porque existe. Ao contrário, existe por que luta⁶⁴, se forma nos acontecimentos nos quais ela se nega como força de trabalho e afirma sua autonomia” (COCCO, 2013b, p. 41).

É essa noção de recusa do trabalho que reaparece, transformada, ao falar do movimento de resistência e da potência constituinte da multidão, na noção de êxodo. Como chama a atenção Mario Marino,

na Itália, o termo ‘esodato’, e o seu plural, ‘esodati’, refere-se aos trabalhadores, em geral com mais de cinquenta anos mas ainda sem direito a aposentadoria, que praticavam o ‘*esodo*’ [êxodo], isto é, uma forma de luta operária que consiste em se recusar a trabalhar após acordos desfavoráveis de reestruturação empresarial ou de crise empresarial (em NEGRI, 2016a, p. 94, n. 6).

Dessa forma, o conceito de êxodo, utilizado nos trabalhos com Hardt, é uma reformulação daquele de recusa do trabalho, porém transposto a um nível global e somado à atualidade, na era da multidão e do Império, à questão migratória, na qual a força de trabalho, ou as singularidades da multidão, possuem uma maior tendência a se locomover sobre o espaço geopolítico⁶⁵ (HARDT & NEGRI, 2001; 2014a).

O êxodo, entretanto, pode ser definido de maneira mais abstrata, como a tentativa, pela parte da multidão, de levar o seu processo de autonomização adiante, como uma saída das redes de poder e controle do Império e do capital através de uma organização produtiva que construa um exterior ao incessante processo de captura pela parte do Império. O êxodo, portanto, não é apenas um processo de fuga, mas um processo constitutivo. Ou, ainda, se usarmos a noção de fuga colocada por Deleuze & Guattari, a fuga não é apenas negativa, mas no mesmo movimento cria algo novo, constrói, – “É nas linhas de fuga que se inventam armas novas, para opô-las às armas pesadas do Estado, e ‘pode ser que eu fuja, mas ao longo da minha fuga, busco uma arma’” (DELEUZE & GUATTARI, 2012a, p. 86); E também: “‘Eu fujo, sem parar, mas fugindo eu procuro por uma arma’. Procuro uma arma, ou seja, eu crio alguma coisa⁶⁶” (DELEUZE, 2016, p. 165). O êxodo da multidão, de certa, forma, já está em andamento, na medida em que é a sua potência que vem primeiro e excede o poder de captura do capital. Entretanto, o capital está sempre a se organizar a fim de capturar e manter controle sobre a potência da multidão – “como bem sabemos pela leitura da Bíblia, o faraó não permite

⁶⁴ A tese de que a classe operária só existe enquanto luta, só existe no processo da luta de classes, não sendo uma classe que já existe previamente e vai de encontro a outra, é própria de E. P. Thompson. Ver o prefácio de *A Formação da Classe Operária Inglesa* (1987). Negri & Hardt afirmam a proximidade, nesse sentido, entre Thompson e a perspectiva operaísta que adotam (2001, p. 450, n. 6; 2016, p. 447, n. 41).

⁶⁵ Murphy (2011) atenta ao fato de que Negri & Hardt foram os primeiros a prestar atenção ao fenômeno migratório e à centralidade que ele tomara com o avanço do processo de globalização, bem como às suas relações com o âmbito da produção.

⁶⁶ Negri & Hardt fazem recurso à fórmula deleuziana em *Multidão* (2014a, p. 428).

que os judeus fujam em paz” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 428). É sempre importante lembrar, porém, que “mesmo o poder que o capital estrutura para subsumir a sociedade também é potência. Mas potência voltada contra a expansão do desejo, frenagem do próprio desejo, voltado contra si, induzido à servidão voluntária” (CAVA & MENDES, 2017, p. 226).

É através de uma radicalização da potência produtiva da multidão, pela perspectiva subjetiva e da recusa do processo do capital e da captura do Império, que o êxodo se constitui, fugindo do Império e construindo um seu exterior, próprio à multidão. “A recusa do trabalho e, em última análise, a abolição do trabalhador não significa o fim da produção e da inovação, mas sim a invenção, além do capital, de relações de produção até agora inconcebíveis e que permitem e facilitam uma expansão de nossas forças criativas” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 363). Nesse processo, todas as dimensões que colocamos estão presentes: o êxodo sendo um processo do poder constituinte que coloca multidão biopolítica contra o poder constituído do Império, contra o biopoder; processo de liberação da potência produtiva do trabalho vivo e da conquista da *virtù* como auto-organização contra a fortuna e a acumulação de trabalho morto pela parte do poder do capital.

3 TRABALHO IMATERIAL, PRODUÇÃO E COMUM

Como afirmamos na “Introdução”, neste capítulo continuamos a desenvolver as determinações próprias para um conceito de classe contemporâneo. Começamos por desenvolvimento da noção de trabalho imaterial enquanto tendência contemporânea. Logo após, desenvolvemos outra noção de grande importância para o trabalho de Negri & Hardt: a de *comum*. A produção contemporânea passa por um aumento crescente de uma dimensão comum, uma dimensão cooperativa e fortemente socializada da produção, envolvendo tanto produção material, produtos materiais no sentido banal do termo, mercadorias do tipo industrial, e produtos imateriais, como afetos, comunicação, relações, conhecimentos e a própria subjetividade. Essa produção em comum, em contrapartida, está assentada no próprio comum, visto que ela só é tornada possível através do comum anteriormente produzido e acumulado. O comum é, por fim, uma dimensão cada vez mais separada de um domínio *direto* pela parte do Capital, visto que se constitui independentemente e autonomamente. A maior socialização da produção exige que o capital afaste o seu controle sobre a produção, visto que um controle muito rígido e disciplinar acaba por diminuir o ritmo e os fluxos produtivos e, conseqüentemente, produzir menos valor para o capital. Dessa forma, introduzimos o ponto do “vampirismo do capital” – o capital tem de procurar novas formas de extrair valor, mais indiretas, não imediatas ao regime formal de emprego, salário e mais-valor.

O último ponto deste capítulo trata da articulação de duas noções muito recorrentes no trabalho de Negri e de outros (pós-)operaístas: as de *medida* e de *limite*. Para o italiano, as transformações no modo de produção capitalista foram tamanhas que a própria lei do (mais-)valor descoberta por Marx não funciona mais da mesma forma. A produção em comum em um contexto de subsunção real, de total socialização da produção, seria o próprio limite do capital, visto que a operação própria de produção de valor deixa de ter norma e devém pura força. A lei do valor é substituída pelo valor da lei, para repetir uma fórmula corrente entre os (pós-)operaístas. Nesse contexto o antagonismo encontra um ponto de radicalidade e de possível abertura para além do capital.

3.1 TRABALHO IMATERIAL E TENDÊNCIA

Desde seu artigo inicial sobre o trabalho imaterial, em 1991, Lazzarato e Negri afirmam que “o trabalho imaterial tende a se tornar hegemônico, de forma totalmente explícita” (2013, p. 51). Seguindo o método marxiano, da mesma forma que com o conceito

de Império, o trabalho imaterial é apresentado enquanto tendência à hegemonia. O não entendimento da importância da noção de tendência no trabalho dos autores pode ser fonte de críticas simplistas, como as de que os mesmos estariam afirmando que não há mais trabalho material ou industrial, ou ainda que sua visão é sintoma de uma perspectiva advinda do norte global e dos países desenvolvidos. A noção de trabalho imaterial como tendência significa duas coisas que, talvez, não estavam claras no momento da produção do texto mencionado, mas que se esclarecerão no desenvolvimento do trabalho de Negri: 1 - é algo em constituição, em movimento; 2 - afirma uma tendência não só do que é imediatamente identificado como trabalho imaterial *stricto sensu* (o trabalho intelectual de um professor ou o comunicacional de um marqueteiro, por exemplo), mas uma lógica que se aplica à todas as formas de trabalho “anteriores” (HARDT & NEGRI, 2014a). Dessa forma, o trabalho produtivo de tipo fordista de produção de um sapato, por exemplo, será “arrastado” pela lógica do trabalho imaterial e comunicacional, visto que o principal elemento de valorização desse produto não é o tempo de trabalho gasto em sua produção material, mas a carga “imaterial” colocada na produção de seu significado e nas formas de vida com que ele se agenciará. Tomando um exemplo simples, mas significativo, na valorização de um tênis Nike ou um chinelo Havaianas importa mais a produção de sua “marca” (*branding*) do que a matéria prima e o salário dos trabalhadores que produziram o objeto material (COCCO, 2014). Como coloca Cocco, “Trabalho *imaterial* significa que as atividades que geram valor são aquelas cognitivas, comunicativas, linguísticas e afetivas que formam essa ‘alma’ que o capital precisa fazer baixar no chão de fábrica” (2014, p. 76, grifo do autor). Essa “alma do imaterial” é a difusão social da valorização através dos modos de vida, da produção e sequente exploração das subjetividades. “Os bens materiais são suportes de valores imateriais e esses são produzidos como formas de vida” (COCCO, 2014, p. 23).

Como colocamos anteriormente, o trabalho imaterial não representa o fim do trabalho ou o fim da centralidade do trabalho. Mais: a tese da tendência ao trabalho imaterial não implica o fim do trabalho material ou industrial – Negri (& Hardt) chegam a afirmar, inclusive, em mais de um momento, que a quantidade de trabalhadores materiais (na indústria e na agricultura) aumentou ou, pelo menos, não diminuiu (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 151; NEGRI, 2003a); entretanto, “a quantidade é importante, mas o principal é apreender a direção do presente. [...] O grande esforço de Marx no meado do século XIX foi no sentido de interpretar a tendência e projetar o capital, então em sua infância, como uma forma social completa” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 190). Negri e seus colegas estão de acordo com

Marx quando este afirma que “em todas as formas de sociedade, é uma determinada produção e suas correspondentes relações que estabelecem a posição e a influência das demais produções e suas respectivas relações” (MARX, 2011b, p. 59). A tendência à hegemonia do imaterial, implica, então, em uma transformação do trabalho, inclusive do material: “o trabalho (inclusive aquele material) continua sendo central, mas porque é totalmente outro; a indústria continua produzindo bens materiais, mas depende das relações de serviços” (COCCO, 2014, p. 28). Dessa forma, é evidente que o contexto de subsunção real, ainda que tenha colocado como secundário o regime disciplinar, não é um mundo pós-trabalho ou uma forma de sociedade onde o trabalho se torna “democrático” ou “livre”. Não se trata, por outro lado, de fazer qualquer economia do sofrimento e afirmar que em momento X ou Y estávamos em condições melhores. Trata-se, antes, de partir teoricamente do contexto atual, de um mundo gerido pela governamentalidade biopolítica e pela exploração biocapitalista (NEGRI, 2015a) para pensar as possibilidades de luta e de construção de antagonismo de forma coerente. Como Marx afirma em seu mais importante texto metodológico, “a anatomia do ser humano é uma chave para a anatomia do macaco” (MARX, 2011b, p. 58) – Deve-se pensar a partir da forma econômica mais avançada, visto que “o capitalismo sempre foi uma coexistência de diversos modos de produção, comandados, organizados e explorados pelo mais desterritorializado [...] dentre eles” (LAZZARATO, 2013a, p. 111). Na situação atual deve-se adotar o paradigma do trabalho imaterial exatamente por este ser o mais desterritorializado, a forma mais sofisticada de produção que é, ao mesmo tempo, o principal alvo da exploração capitalista. É isso assumir o método da tendência, sendo esta “um modo para ler o presente ao lume do futuro, para lançar projetos, para iluminar o futuro” (NEGRI, 2016c, p. 104-5).

Fica claro que a hegemonia do trabalho imaterial não significa o desaparecimento do trabalho material, mas sua transformação. A processo de valorização se concentra no imaterial muito mais que no material, ainda que essa concentração passe pela própria dimensão imaterial do trabalho material, na forma de composição pela parte do trabalho ou na parte de suporte da parte do produto (COCCO, 2014). Repetindo o movimento que Marx fez ao analisar a nascente indústria do século XIX, e perceber os caminhos que se seguiriam, o aumento exponencial da indústria sobre a agricultura e a industrialização do próprio setor agrário (agroindústria), trata-se de perceber as linhas atuais que tendem a se estabelecer, através de uma análise das formas de trabalho e produção, bem como das formas de valorização capitalistas. Como os autores colocam,

assim como, no período anterior, a agricultura teve de se industrializar, adotando os métodos mecânicos, as relações salariais, os regimes de propriedade e a jornada de trabalho da indústria, também a indústria, agora, terá de se tornar biopolítica e integrar de maneira cada vez mais central redes comunicativas, circuitos intelectuais e culturais, a produção de imagens e afetos e assim por diante (HARDT & NEGRI, 2016, p. 316).

Rodrigo Nunes (2007), em um texto focado sobre a categoria do trabalho imaterial no qual intenta esclarecer as noções de tendência e hegemonia deste, aponta vários problemas da tese da centralidade do trabalho imaterial, como a dificuldade de igualar diferentes tipos de trabalho “imaterial” (e ainda, de igualar estes com o material, problema também indicado por Dyer-Whiteford [2005], referenciado por Nunes), um possível norte-centrismo exagerado e a tentação de uma nova vanguarda política dos trabalhadores “imateriais”. Essa última crítica apontada por Nunes, a de que a centralidade do trabalho imaterial colocaria os autores a um passo da defesa de uma espécie de vanguarda política liderada por “trabalhadores imateriais”, nos é bastante importante, visto que, ao nos defendermos da mesma, esclarecemos ainda mais a tese da hegemonia do trabalho imaterial. Nunes, após flertar com a leitura que coloca os trabalhadores imateriais em sentido próprio (trabalhadores intelectuais, como professores, pesquisadores, programadores; da comunicação, como marqueteiros, jornalistas, criadores de conteúdo virtual; afetivos, como psicólogos ou assistentes sociais; – estes exemplos são nossos, não os de Nunes) como a nova “subjetividade paradigmática do trabalho” e, conseqüentemente, como a vanguarda anticapitalista, percebe (ainda criticamente), que a própria definição de centralidade do trabalho imaterial que ele está usando não é uma leitura funcional do trabalho de Hardt & Negri. Ele coloca: “e finalmente, se aceitarmos aqueles elementos da tese do trabalho imaterial que apontam para um ‘devir-trabalho da vida’ – subsunção real, produção biopolítica – não somos forçados a concluir que não pode haver uma subjetividade paradigmática do trabalho enquanto tal?” (NUNES, 2007, p. 197). Há subjetividade paradigmática do pós-fordismo e do trabalho imaterial, porém em um sentido diferente daquele que até então buscava Nunes. A forma de produção (de valor) biocapitalista tende a engolir toda vida e, logo, todo trabalho (formal ou não, “produtivo” ou não) a seus circuitos. O paradigma do trabalho imaterial (sua hegemonia) leva sua forma e seus conteúdos de valorização às outras formas de trabalho – da mesma forma que a indústria fez e faz com a agricultura e, é esse o ponto, de maneira mais intensa, na medida em que a imaterialização borra as fronteiras entre trabalho e vida, entre trabalho improdutivo, reprodutivo e produtivo.

Essa ambivalência da crítica de Nunes, que, ao final das contas, tira a potência de sua crítica anterior no mesmo artigo, nos é útil para entender o conceito de trabalho imaterial de

forma efetiva: a hegemonia do trabalho imaterial possui a capacidade de “levar de arrasto” as formas de trabalho “não imateriais” para a sua lógica. A própria distinção entre trabalho imaterial, em um sentido estrito, e trabalho material, se dissolve, visto que ambos participam dos circuitos de “bioprodução”, no qual o capital extrai valor da própria produtividade difusa socialmente, biologicamente, industrialmente, virtualmente – os próprios Negri & Hardt chegam a afirmar que, na medida em que a própria vida devém produtiva, “trabalho biopolítico” seria um nome melhor para o “trabalho imaterial” (2014a, p. 150). Ainda que esta seja de difícil apreensão empírica (para uma sociologia e uma economia tradicionais, por exemplo), a tese do trabalho biopolítico coloca que a abstração da valorização capitalista (na forma financeira e/ou virtual) alcançou um nível tão elevado que tende a extrair valor da própria vida. Como coloca Negri (1992, tese 4), a passagem para a subsunção real é a passagem para um nível de abstração do trabalho ainda maior. O mesmo processo analisado por Marx em *O Capital*, que colocou, com o desenvolvimento da indústria, diferentes trabalhos concretos, como os do trabalhador da indústria automobilística, da calçadista e da química, em par de igualdade abstrata, alcança outro grau. O que produz valor ao capital é o trabalho abstrato, para além de suas diferenciações concretas: o que Negri chama, acompanhando Marx, de *abstração real* ou *abstração racional*⁶⁷: “uma abstração, mas como sustenta Marx, uma abstração racional que na verdade é mais real e fundamental para entender a produção do capital do que quaisquer instâncias concretas de trabalho individual” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 193). Hoje o mesmo processo tende a colocar a vida mesma como abstrata, as diferentes formas de vida concretas, como um tornar-se trabalho abstrato da vida. Nunes, finalmente, percebe que a tese da “bioprodução” (devir-trabalho da vida) desloca o estatuto do trabalho imaterial como paradigma, tirando o “trabalhador imaterial *enquanto trabalhador imaterial* de qualquer centralidade – a não ser, talvez, no residual (e *muito abstrato*) sentido que, se a produção imaterial é a produção de formas de vida, todo mundo é um trabalhador imaterial” (NUNES, 2007, p. 197-198, primeiro grifo do autor, segundo nosso). Esta abstração, porém, é real, dada pelo processo de valorização capitalista difuso. Nunes conclui, corretamente, apesar de seu tom aparentemente desapontado e crítico, que “se a hegemonia formal do trabalho imaterial tem algum significado mais substancial – aquele de reformar a realidade à sua imagem – esse significado é sinônimo do que é chamado, na tese do trabalho imaterial, de ‘produção biopolítica’” (NUNES, 2007, p. 198).

⁶⁷ Nos *Grundrisse* em português, consta “abstração razoável” (MARX, 2011b, p. 41).

Entretanto, simplesmente afirmar o caráter bioprodutivo do capitalismo contemporâneo como estratégia conceitual para englobar diferentes e heterogêneas formas de trabalho em uma mesma subjetividade não parece suficiente. E não o é. Por isso, Negri & Hardt, após os desenvolvimentos sobre o trabalho imaterial desde *Império*, trabalham cada vez mais com o conceito de *comum*, tema principal de seu livro *Commonwealth*, publicado em 2009, e traduzido no Brasil como *Bem-Estar Comum* (2016). A noção de devir comum do trabalho aparece, então, como um conceito a sobredeterminar as articulações do trabalho imaterial e biopolítico, bem como das lutas advindas dali.

3.2 PRODUÇÃO EM COMUM, PRODUÇÃO DO COMUM

O conceito de comum aparece já em *Multidão* através da noção de devir comum do trabalho – os diferentes trabalhos, propriamente materiais ou imateriais, continuam heterogêneos e específicos, mas se constituem através da comunicação, em comum, e tem aspectos comuns. Comum, portanto, não é um conceito que apaga as diferenças, mas que as coloca em comunicação. Os desenvolvimentos sobre a subsunção real e a produção biopolítica já indicam o comum em constituição. Como coloca Negri, nesse contexto “O mundo do trabalho explora enquanto *bios*, isto é, já não só como força de trabalho e sim como forma viva, não só como máquina de produção e sim como *corpo comum da sociedade*” (NEGRI, 2015b, p. 61, grifo nosso). A produção difusa socialmente, para o âmbito da vida mesmo, coloca as singularidades produtivas, ou os trabalhadores bioprodutivos (formais ou não, assalariados ou não), em uma rede produtiva e comunicativa que se coloca de maneira autônoma em relação ao capital e ao poder, uma produção que se dá *em comum*; no mesmo sentido, o produto dessa produção, através da produção em rede e autônoma, é uma expansão do próprio comum, uma produção *do comum*. É nesse sentido que Negri afirma o “comum como modo de produção” (2017c), no sentido em que “modo de produção” significa não apenas os grandes modos de produção históricos, de maneira genérica, como “capitalismo” e “feudalismo”, mas se refere, também, às determinações históricas que estes sofrem, passando por diferentes fases em relação às diferentes formas que se apresentam os processos de trabalho (1992, tese 2).

A crítica que Nick Dyer-Whiteford (2005) efetua a um dos pontos de *Império*, a saber, a da tese de que o trabalho e as lutas da multidão global se constituiriam isoladamente, sem comunicação entre si, o que o autor chama de “tese do ‘incomunicável’

[‘incomunicado’ thesis]⁶⁸” (2005, p. 155), nos ajuda a entender a posterior emergência e centralidade do conceito de comum. Em *Império* os autores colocam: “Este é certamente um dos absurdos políticos centrais e mais urgentes da presente época: em nossa muito celebrada era da comunicação, *as lutas se tornaram quase incomunicáveis*” (2001, p. 73, grifo dos autores). A crítica de Dyer-Whiteford (2005) passa por entender, a nosso ver corretamente, que esta tese da incomunicabilidade entre as lutas implica em uma despontencialização da tese do trabalho imaterial, visto que há uma conexão imediata entre as lutas da multidão e o trabalho imaterial. A solução de Dyer-Whiteford (2005) passa por negar em absoluto a tese da incomunicabilidade e afirmar uma conexão entre os diferentes tipos de trabalho, material e imaterial, e assumi-los na figura geral do “trabalho universal”⁶⁹. Esta solução não é muito diferente da noção de trabalho biopolítico, que está presente no trabalho de Negri e Hardt e é um modo mais eficaz de tomar a própria tese da hegemonia do trabalho imaterial do que tomar o trabalhador imaterial como figura paradigmática (como vimos através de Nunes [2007]). De fato, porém, como atenta Murphy (2011, p. 209), a tese da incomunicabilidade das lutas/trabalho a nível mundial é completamente abandonada após *Império* e, inclusive, invertida: é a comunicabilidade entre as lutas e entre as diversas formas de trabalho que impera. Em *Multidão* os autores afirmam um *dever comum do trabalho* e da própria multidão (2014a, 143) – aqui, mesmo a figura do camponês, a aparentemente mais distante das metrópoles e do trabalho imaterial, é colocada como constituindo-se cada vez mais em comunicação e através do *dever comum do trabalho*. Neste livro, a comunicação e o comum tomam o lugar da tese da incomunicabilidade: “O comum não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público; baseia-se na *comunicação* entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos de produção” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 266, grifos dos autores).

Por outro lado, porém, acreditamos que a tese da incomunicabilidade, ainda que errada em sua assertividade geral, possuía o objetivo de atentar que há um tipo de homogeneização da composição de classe bioprodutiva (homogeneização que será

⁶⁸ Como aponta Murphy (2011, p. 203-204), este ponto do livro foi bastante criticado por diversos autores. A crítica efetuada por Ernesto Laclau (2001), ainda que com outros objetivos, passa pelo mesmo núcleo.

⁶⁹ O desenvolvimento e a “solução” proposta por Dyer-Whiteford ao problema colocado pela tese da incomunicabilidade, na obra de Negri & Hardt, passa também pela utilização da categoria marxiana de *Gattungswesen*, ou, em inglês, “Species-being”, presente sobretudo nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (MARX, 2010b). O termo é traduzido no Brasil como “ser genérico”. Dyer-Whiteford, em outro texto (2008), utiliza a noção para desenvolver o que chama de “biocomunismo” e uma noção de trabalho e de humano alinhada ao pós-humanismo. Aqui também há uma aproximação possível com o trabalho de Negri, como afirma Rodrigo Nunes (2017, p. 133, n. 94).

posteriormente conceituada em termos de comum) que coloca as lutas, ainda que isoladas horizontalmente, em confronto direto vertical com o Império ou capital – “O Império apresenta um mundo plano, cujo centro virtual pode ser acessado imediatamente de qualquer ponto de superfície” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 77). Como os autores colocavam em *Império*, mesmo que as lutas não se comunicavam entre si, elas atacavam diretamente o Império “na medida em que expressavam um repúdio ao regime de controle social pós-fordiano” (2001, p. 74) Essa percepção tem a vantagem de conceber a virtualidade da multidão global já em seus “localismos”: é como se, antes de ser a comunicação horizontal que torna possível a formação da multidão, é o que há em comum entre as lutas contra a exploração do trabalho vivo mundo à fora que possibilita a própria comunicação de maneira que efetive as lutas em conexão. Horizontalidade da comunicação e imediatismo vertical não são excludentes, mas complementares através do que há em comum, sendo que comum não é o que há de igual ou de mínimo múltiplo comum, mas o que faz com que as diferentes singularidades possam se comunicar e compor.

Embora o conceito de comum já esteja presente no trabalho de Negri anteriormente, nas obras com Hardt ele se desenvolverá a partir de *Multidão* (de 2004), que apresenta o devir comum do trabalho, com o comum se tornando o principal conceito mobilizado em *Bem-Estar Comum* (de 2009). A discussão sobre os bens comuns, ou “commons”, em inglês, é bastante presente no pensamento político e econômico desde, pelo menos, o ano de 1968, com a publicação do artigo *The tragedy of the commons*, de Garrett Hardin (CAVA & MENDES, 2017, p. 49). Os “comuns”, no plural, são geralmente considerados os bens ou espaços de uso comum, como praças, conhecimentos ancestrais, com bastante atenção aos chamados bens naturais, como a água, o ar, as florestas etc. Os comuns, neste sentido, aparecem mesmo em *Império* (2001, p. 321-324). Entretanto, os comuns ou bens comuns, são algo distinto do que Negri & Hardt chamarão de comum, no singular (ROQUE, 2017, p. 185). Os comuns, no plural, são geralmente concebidos como uma terceira espécie de propriedade, para além da pública e da privada, na qual a primeira pertence ao Estado e a segunda a indivíduos ou associações de indivíduos (através ou não de empresas ou corporações). Entretanto, como coloca o italiano, “a nossa proposta não é considerar o comum como um terceiro gênero de propriedade, mas como modo de produção” (NEGRI, 2017c, p. 227). A importância do conceito de comum vem desde o direito romano, no qual designava a relação com o que não é propriedade, privada ou estatal (“imperial”, no caso romano). Ali, “o Comum não se dá como propriedade, não se dá como posse transformada em propriedade jurídica, e sim como uso,

como administração de coisas comuns, como administração do viver juntos, como possibilidade de construir um nós comum” (NEGRI, 2015b, p. 80). Dessa forma, mesmo no direito romano, evocado pelo autor, o comum era algo distinto do que “os comuns”, distinto do que os bens comuns, mas antes uma forma de relação com determinados aspectos da vida, uma forma de construção da vida comum. A concepção do comum como modo de produção é uma radicalização dessa noção geral do comum, uma radicalização que a sobredetermina com os aspectos econômicos que viemos vendo, como os de produção biopolítica e subsunção real.

A produção difusa e socializada, com a informatização generalizada e o processo de devir-trabalho da própria vida, e com a crescente centralidade da produção de subjetividade e de modos de vida para o processo de valorização do capital, coloca o que os autores chamam de comum como o elemento central da produção contemporânea. Dessa forma, é através do difuso trabalho social que são criadas as condições de reprodução e de produção do próprio trabalho social. Esse processo fica claro com a questão do trabalho intelectual, em que a rede de inúmeras singularidades envolvidas em processos de produção cognitiva espalhados pelo globo acaba por produzir uma enorme quantidade de conhecimento. Esse conhecimento, por sua vez, é posto para circular nas redes produtivas novamente, através, sobretudo, das redes virtuais (internet), de modo legal ou ilegal, pago ou gratuito. Nas redes sociais virtuais, como o Facebook, um processo similar acontece, ainda que de maneira menos formal e não necessariamente profissional. O comum, entretanto, não envolve apenas o diretamente cognitivo ou intelectual, mas todo o trabalho envolvido nas redes comunicativas e cooperativas da produção socializada e globalizada. Como resume Gigi Roggero, o comum “é simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção de subjetividade e de riqueza social” (2014, p. 13). O comum é tanto a “base” sobre a qual se coloca a produção quanto o produto dessa mesma produção. Essa “circularidade” tem, entretanto, o movimento de uma espiral expansiva (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 437), visto que a cada “momento de produção” (as aspas se justificam pois essa separação em momentos é apenas analítica), o que compõe o comum, o corpo comum criado pelo trabalho vivo, é enriquecido, aumentado. Como colocam Hardt & Negri, há um “círculo virtuoso que leva do comum existente a um novo comum, que, por sua vez, serve no momento seguinte de expansão da produção” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 169). Nesse sentido, comum é mais do que os elementos de uso comum, os bens comuns, mesmo os conhecimentos difundidos virtualmente, mas é o próprio modo de produção e de expansão dos “bens comuns”. Nessa produção e reprodução, entretanto, o

central não são propriamente os “bens comuns”, mas o modo de produção que coloca, através da hegemonia do imaterial, a própria produção de subjetividades como fonte valorativa e como momento da produção socializada. O que é comum é o próprio trabalho e a própria produção de formas de vida, na medida em que o comum é mobilizado pelas e nas subjetividades produtivas que o compõe, constituindo um processo que é ao mesmo tempo “produção de subjetividade através do comum e produção do comum através da subjetividade” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 331).

Essa explanação do comum como modo de produção, mais do que forma de propriedade ou bens comuns, já nos indica outra dimensão importante da teoria do comum defendida por Negri & Hardt (e em geral dentre os teóricos do comum de vinculação pós-operáista): o comum não é um dado natural; o comum é produzido (2016; ROGGERO, 2014; CAVA & MENDES, 2017). O comum, nesse sentido, está de acordo com a ontologia constituinte, que vimos através da leitura de Spinoza efetuada por Negri: o comum é produção – “A ontologia constitutiva reconhece a produção no interior da estrutura do ser. Não é possível dizer o ser senão em termos de produção. [...] O resultado é o princípio. O ser produzido, constituído, é o princípio da produção e da constituição” (NEGRI, 1993, p. 283; 285). Nesse sentido, mesmo os “comuns” naturais (terra, água, ar etc.) não são natureza no sentido de um dado – “não há nada de natural a respeito dos *commons* aparentemente naturais, já que eles são indefinidamente produzidos e definidos no plano de tensão determinado pelas relações entre a autonomia do trabalho vivo e o comando capitalista” (ROGGERO, 2014, p. 18).

O conceito de comum, portanto, nos dá mais uma determinação ao conceito de multidão, visto que a multidão é ao mesmo tempo a multiplicidade de singularidades que, comunicando e cooperando, (re)produzem o comum e se (re)produzem no comum. O comum, da mesma forma que a multidão, não deve ser entendido como apagamento das singularidades, mas como constituição do trabalho comum, da comunicação entre as mesmas:

multidão não é nem encontro da identidade, nem pura exaltação das diferenças, mas é o reconhecimento de que, por trás de identidades e diferenças, pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que ele seja entendido como *proliferação de atividades criativas*, relações ou formas associativas diferentes. [...] O comum (na multidão) nunca é o idêntico, não é ‘comunidade’ (NEGRI, 2003a, p. 148, grifos do autor).

O comum é o modo de produção em que as singularidades produtivas que compõe a multidão entram em comunicação e cooperam; essa cooperação, como vimos, é o que torna possível a produção das singularidades em um nível cada vez mais socializado; no fim desse processo,

como na expansão de uma espiral, o comum é enriquecido, o que enriquece, simultaneamente, as singularidades produtivas – nessa lógica, “o comum e a singularidade são não só compatíveis mas mutuamente constitutivos” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 147).

Como vimos anteriormente, a tendência da produção biopolítica é se afastar de um controle direto por parte do capital: como o trabalho sai da fábrica e investe a cidade, a sociedade e a vida, a produção socializada passa por inúmeros processos que não são colocados pelo próprio capital. O comando capitalista sobre a produção tende a se tornar mais distante e difuso, visto que a produção ganha certa autonomia – “a produtividade da força de trabalho excede cada vez mais os limites estabelecidos em seu emprego pelo capital” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 174). Essa autonomização é o comum como modo de produção. Entretanto, a autonomização do comum só significaria uma liberação da produção e do acesso livre à riqueza se o capital não estivesse presente, tentando seguir os fluxos produtivos do comum e transformá-los em valor capitalista. Nesse sentido, o capital é importante mesmo diante da tendencial autonomização do comum, do distanciamento da produção e do controle capitalista sobre a mesma. A tese de Hardt & Negri é radical ao afirmar a produtividade do comum independentemente das investidas do capital, que se torna um catador de fluxos produtivos e da inovação antes do que um agente central para o florescimento destas – “Corporações como a Apple e a Microsoft sobrevivem alimentando-se das energias inovadoras que surgem nas vastas redes de produtores baseados na computação e na Internet que se estendem muito além das fronteiras da corporação e seus empregados” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 329).

É nesse sentido, também, que o comum é fundamental para o entendimento da multidão enquanto um conceito de classe: visto que o capital e a produção tomam certa distância entre si e o capital começa a procurar, no comum, a produção de valor e de riqueza, o próprio conceito de exploração sai transformado. A relação do capital com o comum é uma relação de exploração do trabalho, ainda que de maneira bastante difusa e molecular. Justamente por a relação entre capital e comum passar pela exploração que ela nos dá uma chave para a identificação de classe: “*O comum diferencia*. É o que nos permite distinguir o gerente do trabalhador: de fato, é somente a afirmação do ‘comum’ que nos permite orientar de dentro os fluxos da produção e separar os capitalistas, alienantes, dos que recompõem o saber e a liberdade” (NEGRI, 2003a, p. 226-227, grifo do autor). Basicamente, a multidão produz o comum e o capital o explora.

3.2.1 Exploração do comum: vampirismo do capital

A imagem que dá título a esta seção, a de “vampirismo” do capital, é utilizada pelo próprio Marx em *O Capital*: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (2015, p. 307). Esse processo de sucção do trabalho vivo, nos parece, fica ainda mais claro no contexto de exploração do comum, visto que mesmo o colocar do meio de trabalho pela parte do capital, como a concentração dos meios de produção em uma fábrica, tradicionais do período fordista, já não são mais o núcleo do processo de produção – aqui, o capital se distancia da produção e, cada vez mais, aparece como vampiro ou parasita.

O comum como modo de produção, bem entendido, não é um modo de produção livre da exploração. Ainda que o comum se autonomize em relação ao capital, o capital o explora, se articula como um parasita sobre sua produção. Essa exploração, entretanto, já não é a mesma que se apresentava no período da subsunção formal, do trabalho industrial, assalariado e formal. Ali, lembrando, a exploração do trabalho passava pela medida do valor através da separação entre tempo de trabalho necessário e mais valor, definidos pelo tempo de trabalho formal. Como mencionamos, essa medida entra em crise quando passa-se à subsunção real – o que os (pós-)operaístas chamam de crise da lei do valor. Como coloca Carlo Vercellone, economista alinhado à tradição (pós-)operaísta⁷⁰, “esta crise se apresenta sobretudo como uma crise da unidade de medida da métrica vigente que desestabiliza o próprio significado das categorias fundamentais da economia política: o trabalho, o capital, e, naturalmente, o valor” (VERCELLONE, 2011, p. 115). Se antes o valor extraído na exploração da força de trabalho em regime formal, localizável e medida, quando a produção devém comum o valor capitalista será retirado dessa produção difusa. A matemática Tatiana Roque chama a primeira forma, do trabalho fordista, de medida “extensiva”, na qual o valor é medido pelo tempo de trabalho da jornada de trabalho; e chama de “medida intensiva” essa valorização do trabalho difuso, sem jornada definida. Entretanto, a medida intensiva coloca o problema da medida: “Como medir o trabalho intensivo[?]. A isso chamamos aqui ‘crise da medida’” (ROQUE, 2017, p. 187)

Com a crise da lei ou da medida do valor, o valor capitalista muda de natureza. Como coloca Negri, a própria noção de exploração é transformada: “Se o valor é criado pela

⁷⁰ O texto de Vercellone que utilizamos está presente em uma coletânea sobre crise econômica e capitalismo financeiro constituída por trabalhos, em geral, de autores (pós-)operaístas. O livro possui, inclusive, posfácio de Antonio Negri. Ver: *A crise da economia global*. (FUMAGALLI; MEZZADRA [Orgs.], 2011).

produção comum, é evidente que a teoria marxista deve ser modificada nessa nota. Exploração deverá significar, de fato, apropriação de uma parte ou de todo o valor que foi construído *em comum*” (NEGRI, 2003a, p. 266, grifo do autor). A extração de valor do trabalho ao capital, a acumulação capitalista, na medida em que o capital se externaliza em relação ao processo de produção, “assume a forma de *expropriação do comum*” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 160, grifo dos autores). Nessa exploração por expropriação, inclusive, são transpostos e transformados os conceitos que definiam a exploração no contexto da subsunção formal, a saber, os de trabalho necessário e trabalho excedente (ou mais-trabalho). A citação é longa, mas justifica-se por seu poder sintético:

o trabalho necessário deve ser considerado aquilo que produz o comum, pois no comum está integrado o valor necessário para a reprodução social [...] Se o trabalho necessário e o valor por ele gerado são entendidos em termos das redes de reprodução social do comum, temos de entender o trabalho excedente e o valor excedente como as formas de cooperação social e os elementos do comum que são apropriados pelo capital (HARDT & NEGRI, 2016, p. 317, grifo dos autores).

Para além da expansão própria do comum, através de seu ciclo produtivo, o capital expropria o “trabalho excedente”. Esse excedente que vai ao capital, entretanto, ao invés de aumentar a riqueza e a potência produtiva do próprio comum, é apropriado privadamente pelas mãos capitalistas, o que, no mesmo movimento, limita a expansão do comum e enriquece o capital. A expropriação do comum não é o fim do comum, visto que o capital depende deste para continuar seu processo de valorização, mas é uma corrupção do mesmo (HARDT & NEGRI, 2016, p. 173). Mas afinal, como o capital expropria o valor produzido no e em comum? A financeirização é seu principal mecanismo.

Como coloca Vercellone, “tudo se passa como se ao movimento de autonomização da cooperação do trabalho correspondesse um movimento paralelo de autonomização do capital” (2011, p. 134). Esse processo de autonomização encontra na finança um terreno ideal, visto que esta é “um instrumento capitalista adequado para expropriar a riqueza comum produzida, instrumento externo a ela e abstrato em relação ao processo de produção” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 182). Vercellone dedica seu texto a mostrar como as finanças se tornam a forma principal de exploração e de acumulação capitalista após a crise da lei do valor: visto que a medida do valor na jornada de trabalho era o critério da exploração na forma do *lucro*, com sua crise o capital precisa encontrar outras formas de expropriação. Daí o título do trabalho de Vercellone: *A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro* (2011). A renda, ou o rentismo, são a forma hegemônica da acumulação capitalista diante da produção autônoma do comum:

a *rente*⁷¹ [renda] se apresenta como um título de crédito ou um direito de propriedade sobre recursos materiais e imateriais que dá direito de propriedade sobre recursos materiais e imateriais que dá direito a um imposto sobre o valor *a partir de uma posição de exterioridade em relação à produção* (VERCELLONE, 2011, p. 121, grifo do autor).

Enquanto o lucro é extraído da exploração do trabalho formal e da extração de mais-valor, a renda se dá de maneira capilar e através de circuitos diferentes, não ligados diretamente ao trabalho formal, através das valorizações da bolsa e da difusão das relações de débito e, por conseguinte, de juros. Andrea Fumagalli esclarece que, diante da necessidade constante de aumento da riqueza mundial direcionada para os mercados financeiros, o capital age de dois modos: um aumento exponencial do número de endividados e de relações de crédito e débito (condição extensiva); e uma “construção de novos instrumentos financeiros que se alimentem das trocas financeiras já existentes” (condição intensiva) (FUMAGALLI, 2011, p. 329).

Essa expansão do mercado financeiro, entretanto, não é casual: é antes a forma que o capital teve de procurar para manter, ainda que transformado, seu processo de acumulação, visto que a lei da medida do valor, diante da produção em comum e da subsunção real, se tornou ineficaz. Não é à toa termos visto, nas últimas décadas, um aumento exponencial da financeirização e das relações de débito e crédito. Segundo Vercellone, a explosão de crédito, acelerada a partir de 2002 nos EUA, por exemplo, tem uma função tripla: remediar com crédito a estagnação do consumo; “fornecer ao capital, por meio da acumulação de juros a cargo das famílias, uma nova fonte indireta de captura da mais-valor⁷²”; e criar, através do endividamento generalizado, uma subjetividade dependente e conformada ao domínio capitalista (2011, p. 133). Nesse sentido, retomando um aspecto recorrente no trabalho de Negri, a saber, o da inextricabilidade entre comando e exploração, a difusão da exploração através do endividamento não é apenas uma forma indireta de exploração do trabalho, mas uma forma de comando e de poder sobre as subjetividades produtivas, sobre os trabalhadores.

Resta aprofundar, entretanto, os mecanismos que levam os trabalhadores ao endividamento. Como visto, a subsunção real acaba colocando toda a vida no jugo do capital,

⁷¹ Reproduzimos a nota do tradutor: “A língua italiana, da mesma maneira que o francês, distingue claramente as diferentes formas de remuneração do trabalho, da propriedade e do capital: respectivamente *reddito* (*salario*), *rendita* e *profitto*, que correspondem em francês à *revenu* (*salairer*), *rente* e *profit*. Em português, usa-se indiferentemente ‘renda’ para falar da remuneração da propriedade e ‘renda’ como remuneração do trabalho e do capital. Optamos aqui por utilizar o termo ‘rentismo’ ou ‘rentista’ para traduzir *rendita/rente*, quer dizer, a remuneração daquele que vive de rendimentos, ou do rentista (*rentier*)” (em FUMAGALLI; MEZZADRA [Orgs.], 2011, p. 15). O termo “*rente*”, na citação que utilizamos no corpo do texto, refere-se então à renda por meio da propriedade.

⁷² No original consta “mais-valia”. Em nosso trabalho optamos por utilizar “mais-valor”, o termo mais atual para o conceito marxiano, adotado, por exemplo, pela editora *Boitempo*. Ver nossa nota 10, supra, p. 17.

e toda a produção de vida lhe gera “mais-valor”, não mais centralmente através do lucro extraído pela relação salarial (formal), mas por uma série de mecanismos rentistas difusos e indiretos. A passagem para a subsunção real se reflete, também, em termos sociais relativamente claros, em uma diminuição tendencial do trabalho formal de tipo clássico: o pleno emprego fordista e keynesiano, onde por vezes mantém-se o mesmo emprego até a aposentadoria, perde espaço para uma lógica de terciarização, terceirização e de contratos de serviço típicas do neoliberalismo - “uma das características do pós-fordismo é a de difundir socialmente o trabalho ao mesmo tempo em que o emprego formal diminui” (COCCO, 2000, p. 36). Outro ponto importante: a lógica do trabalho, mesmo o formal, é cada vez mais a da prestação de serviços com tempo determinado – nesse sentido, o trabalho em geral se terciariza (COCCO, 2014). O trabalho bioprodutivo – imaterial, afetivo, intelectual, reprodutivo –, por outro lado, na medida em que não distingue tempo de vida e tempo de trabalho, é explorado constantemente. Por exemplo, quando estudamos, utilizamos uma rede social (postamos uma foto com os amigos, compartilhamos uma música, produzimos um texto, compartilhamos um meme) ou quando nos engajamos, conscientemente ou não, nos circuitos produtivos relacionados às diferentes formas de vida – através do vestuário, do consumo, do frequentar de determinados espaços etc. Todos esses elementos, porém, passando tanto pelo trabalho formal quando pelo informal, do trabalho “propriamente dito” e do trabalho que se confunde com a vida, exigem, para se tornarem possíveis e para se aperfeiçoarem, do acesso a diferentes recursos. Esses recursos, que fazem parte do que estamos chamando de comum, entretanto, não são de acesso livre, visto que o capital, em seu processo de apropriação, bloqueia, na medida em que lhe é viável, o acesso livre ao comum. Para acessar inúmeros conteúdos virtuais temos de pagar, contratar serviços etc. (ou podemos nos arriscar no acesso pirata); além disso, precisamos pagar por um ponto de acesso à internet, por um smartphone, um computador, por cursos de especialização, formação continuada etc. Podemos chamar, seguindo Cocco (2014, p. 90-91), essa situação de paradigma da “*empregabilidade*”. Tal paradigma consiste em manter-se sempre empregável, sempre atualizado, estudando, profissionalizando, acompanhando as modas, investindo em nossas relações sociais, afetivas etc. Todos esses elementos constituem o que podemos chamar, com Cocco (2014) e Negri & Hardt (2017), de “capital fixo” da era do trabalho imaterial, ou seja, os elementos necessários para a produção, elementos que as singularidades produtivas precisam ter acesso para poder produzir. Como o acesso a esses elementos é, em larga medida, bloqueado pelo comando do dinheiro e pela acumulação capitalista, privada e/ou pública, coloca-se no horizonte a necessidade do endividamento. Como coloca Cocco, “a

relação de débito e crédito substituiu a relação salarial na mobilização de um trabalho difuso que acontece diretamente na circulação das redes metropolitanas (de serviços e terceirização) e que coincide com a própria vida” (COCCO, 2014, p. 11, grifo do autor). O endividamento tende a ser a situação normal ao se tornar a principal maneira de conseguir o capital fixo para conseguir trabalhar (vide, por exemplo, as enormes dívidas de crédito estudantil, seja por programas públicos ou privados); entretanto, como nos lembra Cocco, o emprego formal diminui na era da empregabilidade: endivida-se para ser empregável, mas nunca se é empregado (ao menos não da forma que se era no fordismo). A empregabilidade é o paradigma que coloca a necessidade de se manter empregável, constantemente, mas se manter empregável não é mesmo que ser empregado (COCCO, 2014, p. 90-91).

O tornar-se renda do lucro, a renda como principal meio de acumulação capitalista, que coloca o capital financeiro como hegemônico, tende a ser a principal forma de comando do e de exploração sobre o comum. A expansão do crédito e a consequente expansão da dívida, em um nível privado e individual, coloca os endividados à mercê do poder, o que os coloca a trabalhar mais, produzindo o comum que continua a ser expropriado – Mesmo quando a dívida é pública, logo, do Estado, a expropriação do comum e a acumulação capitalista estão presentes: dívida pública não é mais do que dinheiro (portanto, valor, portanto, trabalho) da população em geral que vai, através de impostos e taxas, ao governo e então aos bolsos privados – “Hoje, a exploração se baseia principalmente não na troca (igual ou desigual), mas na dívida, ou seja, no fato de que 99 por cento da população está sujeita – deve trabalho, deve dinheiro, deve obediência – ao 1 por cento restante” (HARDT & NEGRI, 2014b, p. 25). Dessa forma, a dívida não é meramente mecanismo de exploração, mas uma das principais formas de limitação da potência e de controle das subjetividades: “A dívida exerce um poder moral cujas armas principais são a responsabilidade e a culpa, que podem rapidamente se transformar em objeto de obsessão [...] O endividado é uma consciência desventurada, que transforma a culpa numa forma de vida⁷³” (HARDT & NEGRI, 2014b, p. 22-23). É preciso endividar-se para poder trabalhar; é preciso trabalhar para poder pagar as dívidas. O ciclo se acumula. Esse trabalho, entretanto, ainda que produza no e em comum, está diretamente submetido ao comando do capital, visto que este coloca ao trabalho a opção entre trabalhar ou morrer (ou perder a casa, a renda, a vaga na universidade etc.). Nesse sentido, a criatividade do trabalho vivo é podada pelo comando do capital; o trabalho é precarizado; o comum é expropriado. Negri e Guattari já colocavam em 1985 que “a

⁷³ Sobre a subjetivação através do endividamento ver (HARDT & NEGRI, 2014b, p. 22-27).

chantagem da morte é a única lei do valor que o capitalismo e/ou o socialismo conhece atualmente” (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 57). Hoje isso se torna ainda mais intenso. A lei da medida do valor, que desaparece no comum, é tornada violência, puro comando, expropriação do trabalho comum. A própria exploração é tornada transformação do tempo da libertação, próprio do trabalho da multidão, em tempo da dominação, próprio da acumulação capitalista (NEGRI, 1992, tese 3).

3.3 A MEDIDA E O LIMITE

As noções de medida e de limite se articulam na identificação da potência da multidão presente na produção do comum. Quando o capital transforma o trabalho vivo em acumulação de valor estamos diante de uma operação da medida – “O valor é a medida com que o capital transita do qualitativo para o quantitativo. Que ele reduz a qualidade infinita das forças produtivas em quantidades mensuráveis” (CAVA & MENDES, 2017, p. 220). A medida capitalista, quando tinha como critério o tempo de trabalho, era uma violência da transfiguração do qualitativo no quantitativo, da criatividade viva e aberta do trabalho vivo no tempo opaco e fechado do valor capitalista. Essa operação, entretanto, era feita na presença do capital. Podemos dizer que a jornada de trabalho se dava em território capitalista, visto que o capital levava ao processo de trabalho o que a força de trabalho precisava, enquanto elemento externo: na fábrica, os meios de produção. Quando o processo de trabalho e produção se difunde à sociedade, na medida em que sai dos muros da fábrica, também sai dos muros do capital. Os meios de produção não são mais colocados diretamente pelo capital e passam, em larga medida, distantes de seu controle e de sua necessidade. A produção se dá no comum e em comum, que está além do capital: capital e produção se distanciam. Nesse processo a medida do valor perde sua condição de possibilidade: o comum é incomensurável. O capital, entretanto, ao tomar distância da produção, continua a exploração e a expropriação, agora diferentemente. Aqui encontramos uma contradição, para o capital, da produção do comum: na medida em que o capital explora o trabalho vivo que produz o comum, expropriando-o, ele precisa controlar os fluxos produtivos do comum para que não excedam em demasia seu próprio comando. Simultaneamente, todavia, o capital precisa do comum e de sua enorme produtividade para que continue a explorá-lo. O capital precisa simultaneamente que a produtividade do comum seja liberada, para que seja explorada, e que seja limitada, para que não escape ao capital. A produção socializada é a galinha dos ovos de ouro do capital – e o risco de matá-la faz parte de seu funcionamento normal; o comum é a pedra no sapato do

capital – entretanto, é a pedra que lhe faz andar. “O desejo de desterritorialização da multidão é o motor que impele todo o processo de desenvolvimento capitalista, e o capital precisa constantemente tentar contê-lo” (HARDT & NEGRI, 2001, p.141). É esse o chamado “comunismo do capital” (FUMAGALLI, 2011; ROGGERO, 2014) – a dependência estabelecida do capital ao comum. É isso o que Hardt & Negri chamam de “comum corrupto” (2016).

É na presença do “comunismo do capital”, entretanto, que a abertura política para o “comunismo”, para o comum em uma forma não corrupta pelo capital, se dá. Não simplesmente por causa da contradição entre a necessidade simultânea, pela parte do capital, de expandir e de limitar o comum – como colocavam Deleuze & Guattari, e Negri vai na mesma direção, “as contradições nunca mataram ninguém⁷⁴” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 202). É necessário passar das contradições ao antagonismo: “As contradições não realizam as lutas por si mesmas” (CAVA, 2012b, p. 57). Uma vez que a medida deixa de ser possível, a valorização capitalista se explicita como violência na forma da expropriação do comum. Enquanto a contradição entre capital e trabalho no regime de medida extensa do valor era o motor do processo capitalista na síntese entre trabalho vivo e morto (pelo segundo), quando a medida se torna intensiva e o valor incomensurável a síntese se torna impossível e o antagonismo é imediato – “o antagonismo pode existir unicamente se a relação social do capital não se encerrar na síntese” (NEGRI, 2016c, p. 66). Não há mais síntese possível entre capital e trabalho, nem contradição que a movimente: há uma autonomização da multidão enquanto classe produtora do comum e uma autonomização do capital enquanto poder expropriador. Nesse sentido, Negri define o agir da multidão como um *agir fora da medida*, como *resistência*. Essa resistência, entretanto, na medida em que é constante agir fora da medida que deveria impossível (mas que é tornada arbitrária valorização capitalista, através da violência antagonista da expropriação), tem em seu horizonte de possibilidades uma abertura para a potência constituinte, para o *agir além da medida* (NEGRI, 2003b, p. 104). Estaríamos em uma fase em que predomina a resistência, mas que, no mesmo movimento, abre constantemente o caminho constituinte – “A atividade da multidão constitui o tempo além da medida” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 426).

⁷⁴ “Nunca uma discordância ou um disfuncionamento anunciaram a morte de uma máquina social que, ao contrário, se alimenta habitualmente das contradições que provoca, das crises que suscita, das angústias que *engendra* e das operações infernais que a revigora: o capitalismo aprendeu isso e deixou de duvidar de si, e até os socialistas deixavam de acreditar na possibilidade da sua morte natural por desgaste. As contradições nunca mataram ninguém. E quanto mais isso se desarranja, quanto mais isso esquizofreniza, melhor isso funciona, à americana” (DELEUZE & GUATTARI, 2010, p. 202, grifo dos autores).

Seguindo o tom geral de sua obra, Negri coloca a abertura para a luta da multidão em termos positivos, em termos de potência, antes do em termos do negativo ou da falta. Como vimos, o comum produz excedente, é expansivo: o capital vive de apropriação desse excedente. Entretanto, o excedente não é definido em termos do capital, não é excedente *para o capital*: o capital vem depois. O comum é excedente em si mesmo; excede tanto a si quanto a capacidade de controle e expropriação do capital. Nesse sentido, ao menos em um primeiro momento, o comum está sempre para além do capital:

a produção do comum sempre envolve excedente que não pode ser expropriado pelo capital nem capturado na arregimentação do corpo político global. Este excedente, no nível filosófico mais abstrato, é a base sobre o qual o antagonismo transforma-se em revolta. Em outras palavras, a privação pode gerar raiva, indignação e antagonismo, mas a revolta só surge com base na riqueza, ou seja, um excedente de inteligência, experiência, conhecimento e desejo (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 275).

A crise da lei do valor é uma crise do comando capitalista. No comum pode-se produzir, e produz-se, fora da medida, o que abre o caminho para produzir além da medida: sua capacidade excedente é o que lhe dá a possibilidade de romper o controle, de produzir de um modo que o capital não mais lhe controle. O capital não é mais que um *obstáculo* para a constituição do comum em sua forma plena, virtuosa (não corrupta). O obstáculo, como coloca Negri, pode ser superado, deixado para trás (2003a, p. 151-153). Entre o “comum corrupto” e o “comum virtuoso”, o comunismo do capital e o comunismo da multidão, não há um caminho pacífico, mas luta calcada na produção e na excedência. O comum precisa ser instituído para além do capital:

Entre o ‘comunismo do capital’ e as instituições do comum não há nenhuma especularidade ou relação linear de necessidade: trata-se, em outros termos, de reapropriar-se coletivamente da riqueza social produzida, rompendo os dispositivos de captura da potência do trabalho vivo, que assumem a dupla face do público e do privado (FUMAGALLI, 2011, p. 350).

Se o capital é obstáculo para a multidão e para a sua produção em/do comum, não se pode dizer o inverso: o capital precisa da multidão produtiva. Nesse sentido, a multidão não é apenas um obstáculo para o capital, visto que um obstáculo é passível de superação; ao invés disso, *a multidão é o limite do capital*. Para o poder capitalista, a multidão e o comum são o limite de sua operatividade, são sua condição insuperável – “O limite é, pois, uma determinação ontológica, algo indestrutível. Insistir na definição de limite significa compreender que a multidão é algo que a soberania e o poder não podem mais destruir, que devem aceitar e eventualmente mediar” (NEGRI, 2003a, p. 151). A constituição da multidão e da produção comum coloca um claro limite para o capital, visto que a potência da multidão pode se colocar para além deste obstáculo.

Na crise da medida é o próprio poder capitalista que entra em crise. Entretanto, que o capital é definido pela necessidade da crise não é novidade para o marxismo: crise não significa morte ou fim. O controle, o biopoder, o Império, são justamente as formas encontradas para a gestão da crise na forma em que esta se configura a partir da crise da lei do valor, enquanto crise necessária e constante. Dessa forma, a explicitação da violência da expropriação e a abertura ao antagonismo não colocam uma teleologia que afirme necessariamente o fim do capital e a liberação do comum. A abertura ao antagonismo é o começo da luta de classes, o que coloca o terreno em conflito, entre a produção, a potência e o desejo da multidão e a expropriação, o poder e o controle do capital. O capital tem a multidão como limite: ele *não pode* se livrar desta, limitando-se a controlá-la para seus fins e na medida do possível; a multidão tem o capital como obstáculo: *ela pode* se livrar deste, liberando o comum de seu controle – entretanto, nada é certo: nem que a multidão avançará para além do capital, nem que o capital controlará a multidão. “[A] multidão não surge espontaneamente como forma política, e a carne da multidão consiste numa série de condições que são ambivalentes: poderiam levar à libertação ou ser apanhadas num novo regime de exploração e controle” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 275). Esses acontecimentos estão sujeitos ao processo da luta de classes, na qual há organização dos dois lados e na qual há inúmeras batalhas, em que se vence algumas e se perde outras.

4 MULTIDÃO PÓS-HUMANA

Em nosso último capítulo de desenvolvimentos, trata-se de retomar os acúmulos dos precedentes para a investigação de nosso problema final. Os aspectos desenvolvidos sobre a multidão enquanto um conceito de classe são novamente confrontados com a problemática da crítica do Sujeito e do humanismo. Porém, agora entramos simultaneamente na problemática do anti-humanismo e do pós-humanismo. Dessa forma, em nosso primeiro ponto, “Humanismo depois da morte do homem”, trata-se explicar qual seria o humanismo defendido por Negri & Hardt. Os pontos seguintes constituem uma investigação sobre a concepção de humano e de multidão proposta pelos autores, tendo em vista uma crítica da separação entre humano e natureza e humano e máquina, contidas em *Império* (2001) e, sobretudo, em *Bem-Estar Comum* (2016) e em *Assembly* (2017).

A seguir, confrontamos nossos desenvolvimentos sobre o conceito de multidão, novamente, com o problema anti-humanista do sujeito da história através de duas críticas à forma que a multidão se apresenta enquanto sujeito: uma que toma o problema da organização da multidão enquanto sujeito político efetivo e outra que critica o modo em que o conceito de multidão se apresenta como um conceito de sujeito que domina o acontecimento e a produção do ser. Estas críticas são, respectivamente, as de Rodrigo Nunes (2017) e Mahmut Mutman (2007). A primeira crítica nos coloca a necessidade de explicar sobre a forma em que a multidão pode ou não se formar de forma unitária ou agir em comum. A segunda afirma que o conceito de multidão continuaria a carregar os problemas próprios de uma metafísica humanista típica da modernidade, pois conceberia o sujeito-multidão enquanto uma excepcionalidade ontológica, como possuindo uma relação privilegiada com o ser e o acontecimento. Embora não concordemos com o objeto da crítica, o conceito de multidão e a obra de Hardt & Negri, concordamos, em certa medida, com o seu teor. De fato, ela chama a atenção para a necessidade de um desenvolvimento de uma noção de acontecimento que engendre a multidão, afirmando a potência ruptural do acontecimento contra os ditames do poder. O comum, desenvolvido no capítulo anterior em seus aspectos concretos, é aqui retomado ontologicamente e tornado o campo em que o acontecimento irrompe. Dessa forma, mostraremos a possibilidade de uma leitura do conceito de multidão e do humanismo negriano como superando as críticas ao Sujeito e ao humanismo modernos efetuadas pelos vieses anti e pós-humanistas. Como um conceito humanista que se constitui no antagonismo contra o poder sem que, para isso, tenha que adotar algum ponto de vista transcendente ou transcendental.

4.1 “HUMANISMO DEPOIS DA MORTE DO HOMEM”⁷⁵

Vimos, em nosso primeiro capítulo, as posições de Negri perante o anti-humanismo: o italiano acompanha a necessidade de abandonar qualquer noção metafísica do Humano e da humanidade, as noções modernas que flertam com um sujeito transhistórico em sua interioridade e essência, seja ela o trabalho, o *cogito*, a razão etc. Ao contrário do marxismo humanista, também, o objetivo da libertação (do comunismo) não é a restauração de alguma essência alienada. Ao mesmo tempo, porém, o autor defende que o campo da subjetividade, negado pelo anti-humanismo althusseriano como ponto de articulação revolucionário, é por onde deve passar a pesquisa marxista. A pesquisa operaísta sobre as transformações na composição de classe é um dos principais pontos de apoio para a identificação dessa subjetividade anti-humanista, dessa subjetividade que se desvencilha das noções de Sujeito moderno, criticadas pelo anti-humanismo (MURPHY, 2011, p. 71). Entretanto, é curioso perceber que Negri afirma um projeto humanista, seus desenvolvimentos estariam em um escopo humanista. Ao que tudo indica, tendo em vista o exposto anteriormente, sobretudo no primeiro capítulo, o humanismo de Negri é algo diferente do humanismo criticado pelo (pós-)estruturalismo.

Para Negri (& Hardt) a modernidade começa, na renascença, como um projeto humanista. O movimento renascentista teria sido o de afirmar um humanismo no sentido de descobrir a potência e a abertura do humano para a transformação:

um dos *insights* fundamentais dos pensadores renascentistas, como Giovanni Pico della Mirandola, foi a noção de que a subjetividade humana não era fixa e inalterável, mas antes uma potencialidade que poderia ser construída e reconstruída, visto que tomava novas formas em resposta a novas condições (MURPHY, 2011, p. 12).

Dessa forma, a tradição do humanismo renascentista, à qual Negri & Hardt se colocam como continuadores, não afirmava uma noção universal ou metafísica de Humano, mas uma potencialidade sempre aberta, uma constante construção e transformação antes que uma essência – “*tornar-se artificial [artificial becoming]* no sentido em que os humanistas falavam de um *homohomo* produzido pela arte e pelo conhecimento” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 236, grifo dos autores). Logo após a revolução renascentista e a descoberta da potencialidade transformativa do humano, entretanto, surge o que podemos chamar de segunda fase da modernidade, a burguesa, na qual o potencial descoberto no Renascimento é bloqueado e substituído por noções universalistas e transcendentais de Sujeito e de Homem. Se a renascença havia descoberto, com certa radicalidade, a imanência da potência e a abertura do

⁷⁵ Esse é o título de uma das subseções de *Império* (2001) e é uma evidente referência à obra foucaultiana.

constituente (como vimos sobre Maquiavel, mas também sobre Spinoza, que, para Negri, continua o projeto renascentista mesmo no momento histórico da reação burguesa [1993]), a modernidade burguesa tentará limitar essa potência, controlá-la e submetê-la ao jugo do poder soberano, da medida do mercado, do fechamento do sujeito. “O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituinte⁷⁶ imanente, ordem contra desejo. Assim, a Renascença terminou em guerra – guerra religiosa, social, civil” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 92).

O humanismo que Negri intenta resgatar do renascimento deve ser concebido antes como uma artificialização⁷⁷ do humano e uma produção do humano pelo humano (“*homohomo*”) do que uma espécie de tentativa de resgatar qualquer espécie de essência humana alienada – seja ela o trabalho, a razão etc. Esse humanismo essencialista seria exatamente a ideologia da modernidade burguesa, que apaga as singularidades do campo de imanência e sua artificialidade produtiva em alguma forma de universalismo transcendente ou transcendental, como o povo, o Estado... o Homem. Aqui aparece o que Negri chama de transcendental: diante da descoberta da infinita potencialidade do campo de imanência aberto no início da modernidade, no humanismo renascentista, o poder burguês e soberano busca limitar, delimitar essa potência: não mais em um dispositivo transcendente propriamente dito, como a autoridade de Deus, mas por mecanismos transcendentais, trazidos como que para dentro da imanência a fim de ordená-la da forma que lhe convém. O Sujeito cartesiano como fechamento e isolamento no *cogito* e na definição pela razão é coroado pelo Sujeito transcendental kantiano e pela introdução das categorias do entendimento enquanto mediação da experiência e impossibilidade de acesso ao mundo: as capacidades humana é delimitada em certos parâmetros e a abertura renascentista é fechada (HARDT & NEGRI, 2001, p. 96-100). Nesse sentido, o transcendental é uma “espécie de débil transcendência” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 96), visto que, do ponto de vista da imanência, o transcendental continua a ser uma limitação da potencialidade. Essa intrusão do poder transcendental, “débil

⁷⁶ Na edição brasileira de *Império* este trecho contém um importante erro de tradução. Onde colocamos “constituente”, na tradução consta “constituído”, o que resulta em uma frase com significado radicalmente diferente. A oposição feita na tradução é entre “poder constituído transcendente” e “poder constituído imanente”: o segundo polo da oposição, na obra de Negri, é uma contradição em termos. A oposição correta é entre “poder constituído transcendente” e “poder *constituinte* imanente”, acompanhando a lógica dos dualismos negrianos. Na edição original, o que a tradução brasileira coloca como “constituído” consta como “constituent” (2000, p. 74) – literalmente: “constituente”.

⁷⁷ Murphy (2013) utiliza constantemente a noção de “constructivist humanism” para se referir, ao que parece, ao mesmo processo. Ainda que devamos a ele boas percepções sobre o “humanismo” em Negri evitamos esse termo devido à sua vinculação a determinadas escolas de pensamento social. Além disso, os próprios Negri e Hardt utilizam o substantivo “artificial” e seus derivados reiteradamente.

transcendência”, no plano de imanência descoberto e projetado na renascença coloca a modernidade como dupla, como uma luta entre potência e poder: “*A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa restaurar a ordem*” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 93, grifo dos autores).

Negri e Hardt estão muito cientes das críticas estruturalistas e pós-estruturalistas ao Sujeito-Homem, mas mesmo assim não abandonam o seu humanismo – muito pelo contrário, o seu humanismo é compreendido na esteira do anti-humanismo e do pós-humanismo:

O anti-humanismo que foi projeto tão importante para Foucault e Althusser na década de 1960 pode ser vinculado efetivamente a uma batalha sustentada por Spinoza trezentos anos antes. Spinoza denunciou qualquer entendimento da humanidade como *imperium in imperio*. Em outras palavras, ele se recusou a conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza. Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina. Se tivéssemos de o conceber separado da natureza, o Homem não existiria. Esse reconhecimento é justamente a morte do Homem (HARDT & NEGRI, 2001, p. 109).

Para entender esse humanismo artificialista defendido pelos autores se faz útil uma entrevista de Foucault, por eles resgatada (2016, p. 158-159), em que o francês coloca suas divergências entre seu pensamento e o humanismo presente na Escola de Frankfurt:

O problema não é recuperar nossa identidade ‘perdida’, libertar nossa natureza aprisionada, nossa verdade mais profunda; mas ao invés, o problema é se mover na direção de algo radicalmente Outro. O ponto, então, ainda parece ser encontrado na frase de Marx: o homem produz o homem. Está todo em como você a vê. Para mim, o que deve ser produzido não é um homem idêntico a si mesmo, exatamente como a natureza teria o constituído ou de acordo com sua essência; pelo contrário, nós devemos produzir algo que ainda não existe e sobre o qual nós não podemos saber como e o que será (FOUCAULT, 1991, p. 121).

A noção de produção do homem pelo homem, ou a versão renascentista *homohomo*, bastante rearticulada por Negri, deve ser entendida nesse aporte, resultando em um humanismo artificialista. O trabalho de Cocco (2009) vai numa direção similar ao articular as pesquisas da antropologia contemporânea, a crítica da separação entre natureza e cultura, e a ontologia negriana, abrindo “uma transformação radical da máquina antropológica, quer dizer, em direção a uma ontologia constituinte” (COCCO, 2009, p. 197). O humanismo não resgata ou reabilita o “humano”, mas produz algo radicalmente novo, precipitando-se na criação do novo ser e do novo “humano”, o que os autores chamam por vezes de processo de “antropogênese” (HARDT & NEGRI, 2016; 2017).

O humanismo negriano é um projeto constitutivo determinado pela materialidade das condições dadas pelo contemporâneo: é a afirmação da potência humana e não humana para

além da delimitação do Humano moderno, em suas diferentes formas e essências. Afirmando o fim do humanismo criticado por Althusser e Foucault, os autores colocam um humanismo radicalmente outro: “o que é o humanismo depois da morte do Homem? Ou melhor, o que é o humanismo anti-humanista (ou pós-humano)?” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 108). A resposta de Negri é a afirmação de um humanismo não metafísico e que não para na especulação, mas que abre a potência humana à constituição de uma humanidade nova: “Talvez seja na ontologia do presente que ressurge um humanismo que se impõe após a ‘morte do homem’” (NEGRI, 2016a, p. 217). A “ontologia do presente”, como vimos, é marcada por uma composição de classe que se dá na produção do e em comum, se direcionando para uma autonomização ao poder: “a intensificação do comum produz uma transformação antropológica de tal ordem que das lutas surge uma nova humanidade” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 276). A “humanidade” não é um dado, mas uma produção; na era da produção comum estão dadas condições para a construção de uma humanidade comum e democrática, para além do poder e da exploração. Gigi Roggero atenta que “o que as singularidades têm em comum não é uma ideia abstrata de humanidade, mas suas relações concretas e específicas no ambivalente e conflituoso processo de sua constituição” (2014, p. 17): esse processo de constituição, entretanto, tende contemporaneamente a acontecer de forma cooperativa e em relativa independência do poder soberano, do poder do capital. O comum e o humanismo artificialista estão, portanto, imediatamente conectados, visto que é a nova forma de produção que libera a potencialidade construtiva da multidão em um nível nunca antes visto: o humanismo é possível pois a multidão pode “construir ontologicamente novas determinações do humano, do viver – uma poderosa artificialidade do ser” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 237). A construção e reconstrução da humanidade passa pela produção e reprodução do comum, visto que é ali que nos constituímos, que produzimos, comunicamos, relacionamos, em uma composição técnica de extrema intensificação da produção, à vida e à sociedade, imersos em redes produtivas que se estendem globalmente. No biopolítico o comum “é ao mesmo tempo o produto final e a condição preliminar da produção. O comum é ao mesmo tempo natural e artificial; ele é nossa primeira, segunda, terceira e enésima natureza” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 436).

4.1.1 Contra o *imperium in imperio* ou multidão para além de natureza e cultura

Como visto poucas páginas atrás, a articulação entre humanismo artificialista, anti-humanismo e pós-humanismo passa por uma crítica da separação entre o humano e a natureza. O humanismo artificialista afirma uma artificialização radical do e pelo humano, a

partir da qual a determinação do que é e do que pode ser o humano é aberta à potência constituinte. Anti-humanismo, vinculado pelos autores à obra de Althusser e Foucault, possui na crítica do Homem e do Sujeito como noções universais um de seus principais motivos. O pós-humanismo, por outro lado, ainda que às vezes apareça como sinônimo ou como intercambiável de “anti-humanismo” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 108), é geralmente vinculado pelos autores à pesquisa destinada às fronteiras (e a flexibilização ou rompimento delas) entre humano, máquina e animal, ou simplesmente entre humano e natureza (ou, em termos mais antropológicos, entre cultura e natureza), e tem nas figuras de Donna Haraway e Deleuze & Guattari alguns de seus principais nomes (HARDT & NEGRI, 2001, p. 470, n. 13). Essa mesma pesquisa “pós-humanista”, entretanto, é colocada como motivo da obra de Spinoza mais de três séculos antes.

Hardt e Negri colocam que “há uma rigorosa continuidade entre o pensamento religioso que concede a Deus um poder acima da natureza e o moderno pensamento ‘secular’ que concede ao Homem esse mesmo poder acima da natureza” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 109). O Homem enquanto acima da natureza é uma noção tão transcendente quanto a de Deus (falamos, evidentemente, de Deus em um sentido tradicional, judaico-cristão, não da perspectiva spinozista). Essa transcendência do humano em relação à natureza coloca um princípio de quebra da imanência proposta por Spinoza, no qual o ser se constitui de maneira plana e as singularidades o produzem. Contra os autores da antropologia filosófica tradicional de sua época, Spinoza escreve:

parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio (SPINOZA, 2014, p. 97).

No dispositivo teórico spinozista, o ser imanente é Deus como causa de si, mas é também a Natureza: Deus como Natureza. Dessa forma, não pode haver uma separação entre o humano e a natureza em geral, a Natureza que é todo o ser: “somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos” (SPINOZA, 2014, p. 210). Entretanto, se atentamos ao fato de que a Natureza, na ontologia constituinte de Negri construída com e a partir de Spinoza, não é um dado estático, mas incessante produção e constituição, a internalidade do humano à natureza não deve significar, como seria para um discurso moderno tradicional, que não há mudança, transformação, produção. Pelo contrário, é a imanência à natureza que coloca o humano em uma situação de produtividade, visto que a natureza mesma é produtiva: como coloca Negri

em vários momentos, a natureza é *sempre* segunda natureza, enésima natureza. Não há diferença entre natureza estática, improdutiva ou determinada e humanidade histórica, produtiva ou livre, visto que a chamada humanidade é parte da produtividade do ser (ou da Natureza ou de Deus, nos termos de Spinoza): “em minha opinião não existe diferença entre natureza e cultura. Na realidade, toda a natureza é uma segunda, uma terceira, uma quarta natureza. Em outras palavras, a hibridização já está e continua aqui” (NEGRI, 2006, p. 76). “Hibridização” significa que a produção do ser, tanto no sentido do que o ser produz quanto do que produz o ser, se dá de forma conjunta, através das composições dos mais diferentes corpos, sejam eles humanos ou não humanos: o mundo é constituído de forma híbrida e não é diferente quando se pensa nos humanos – “Não há constituição ontológica que não seja apropriação e acumulação de elementos materiais, *tanto físicos quanto sociais*” (NEGRI, 1993, p. 273, grifo nosso). A constituição do ser, na ontologia constituinte, se dá através de elementos humanos e não humanos.

Essa concepção de natureza e humanidade enquanto constituindo-se de forma híbrida terá consequências na definição do conceito de multidão e no de comum. Antes de a multidão ser concebida, como o Homem moderno, como uma transcendência em relação à natureza pretensamente inerte, ela será inerente à natureza produtiva e mutável. Nesse sentido, “o conceito de *multitudo* [multidão] é antes de tudo uma potência física” (NEGRI, 2016b, p.68). A separação do Homem da fisicalidade, da materialidade híbrida do ser, é uma despotencialização, uma hierarquização que, ao colocar o Homem acima da natureza, na verdade, perde as inúmeras dimensões e composições que o humano possui atual e virtualmente – “toda ruptura do fluxo e toda fixação de uma forma rígida é um ato de violência com relação à tendência da física espinosana” (NEGRI, 2016b, p. 69). Na modernidade, a reação do humanismo burguês à potência aberta no plano de imanência renascentista passa por esse movimento: o humano, separado da natureza, é separado de sua potência e subjugado ao poder soberano. Nesse mesmo sentido, “era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, *à la Spinoza*, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 96).

Contemporaneamente, essa discussão sobre multidão e natureza toma uma determinação maior diante da produção do comum. Como vimos na seção anterior, o comum é central para a realização da potência de artificialização da multidão, visto que é ali que a produção e a reprodução se expandem. O comum, nesse sentido, é um “comum artificial, ou o comum que borra a divisão entre natureza e cultura” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 162).

Desse modo, a artificialização se exponencia, e, em um nível bastante corporal, no comum, humano e não humano se hibridizam. Por essa lógica, Negri fala que, se a modernidade era definida por uma noção de homem-homem, produção do homem pelo homem, sendo esta a descoberta fundamental da renascença (*homohomo*), que foi corrompida pela reação burguesa e pela exploração desta produtividade (NEGRI, 2003b), contemporaneamente estamos diante da era do “homem máquina”, marcada pela “produção que o homem faz do mundo por uma produção materialíssima de artefatos que aderem à sua natureza, ou de artefatos biopolíticos. [...] O comum se organiza como máquina, como máquina biopolítica” (NEGRI, 2003b, p. 113). O comum como modo de produção global e socializada coloca o artefato, a ferramenta, a prótese, como parte essencial da produção: esse artefato, entretanto, no sentido da artificialização geral e da produtividade do ser que viemos colocando, é também natureza. Na medida em que, “no biopolítico, natureza e artefato são nomes intercambiáveis” (Negri, 2003b, p. 148), o comum é simultaneamente natural e artificial, é “enésima natureza” tanto da “natureza” quanto do “humano”. Essa concepção radicalmente artificialista da natureza aliada ao contexto da produção comum abre a potência humana, a multidão, para uma hibridização, uma transformação dos próprios corpos, na direção de uma multidão pós-humana, na qual o Homem e o Sujeito modernos são postos como superados e limitados. A criação, através da mutação, de novos corpos pós-humanos nos exige o reconhecimento de que “a natureza humana não é, de forma alguma, separada da natureza como um todo, de que não existem fronteiras fixas e necessárias entre o homem e o animal, o homem e a máquina, o macho e a fêmea, e assim por diante” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 235).

A obra de Negri & Hardt, deste modo, apresenta uma preocupação ecológica singular. O comum como modo de produção, que não diferencia natureza e cultura, mas apenas produz um comum artificial que é enésima natureza, coloca o desafio de como construir uma organização produtiva que coloque o que chamamos de “natureza”, na forma dos bens comuns naturais, como água, terra, ar, florestas, fauna e em geral o que a economia chama de “recursos naturais”, de forma a transformá-los e mantê-los em uma direção comum. O seu ecologismo, dessa forma, não prega a “preservação” da natureza, visto que a natureza é sempre produzida e produtiva, não um dado que deveria ser mantido intocado; é antes uma ecologia relacionada às lutas da multidão e do comum: “a questão primordial não é que os homens estejam mudando a natureza, mas que a natureza esteja deixando de ser comum, que se venha tornando propriedade privada controlada com exclusividade por seus novos proprietários” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 240). A ecologia do comum, portanto, afirma a

necessidade de uma composição com “a natureza” que se mantenha comum, que seja uma conexão comum entre humano e natureza antes que uma acumulação capitalista dos “bens naturais”. O comum, sendo a produção socializada de uma enésima natureza, propõe “uma ecologia centrada igualmente na natureza e na sociedade, nos seres humanos e no mundo não humano, numa dinâmica de interdependência, cuidado e transformação mútua” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 196).

4.1.2 Ciber-multidão

Outro ponto no qual a multidão se constitui na direção do pós-humanismo é a da sua união com a máquina. O título desta seção, portanto, refere-se à noção de *ciborgue*: o ciborgue é a uma sorte de entidade híbrida, constituída borrando as fronteiras, modernamente estabelecidas, entre humano, animal, máquina, cultura e natureza, sujeito e objeto. O trabalho de Donna Haraway, bastante referenciado por Negri & Hardt (2001, p. 109; 237; 2003b, p. 267; 2014a; 2016), coloca a necessidade, em uma perspectiva feminista socialista, de perceber a condição de ciborgue que as sociedades avançadas nos colocam, misturando humano, máquina, animais, fármacos etc. Como a autora afirma, “talvez possamos, ironicamente, aprender, a partir de nossas fusões com animais e máquinas, como não ser o Homem, essa corporificação do *logos* ocidental” (HARAWAY, 2009, p. 83). O ciborgue é a encarnação própria do corpo em um viés pós-humanista. No trabalho de Negri & Hardt, como já vimos em parte, ainda que a noção de “ciborgue” não seja tão recorrente⁷⁸, o conceito está presente. Na mesma direção da noção de ciborgue, e em termos mais recorrentes no trabalho dos autores, há a afirmação de uma ontologia maquínica, do maquínico enquanto modo de organização dos corpos, vinculada sobretudo ao trabalho de Deleuze & Guattari. Toda essa dimensão maquínica, ciborgue, ou pós-humanista, está diretamente ligada à preocupação anti-humanista da crítica do Sujeito. O Sujeito, como noção metafísica própria do humanismo, é criticado juntamente ao se criticar a noção de Homem e a separação entre humano e natureza ou entre humano e máquina. Como colocam Negri & Hardt,

no contexto do pensamento francês do século XX os conceitos de maquínico, consistência maquínica, e agenciamento maquínico respondem efetivamente aos filósofos, como Louis Althusser, que, para combater as ontologias espiritualistas que pregavam teorias do sujeito, afirmaram ‘um processo sem sujeito’ (HARDT & NEGRI, 2017, p. 121).

⁷⁸ Em geral o conceito de ciborgue aparece através do trabalho de Haraway. Entretanto, Murphy (2011, p. 174) atenta que em *Labor of Dionysus* Negri & Hardt chegam a denominar o trabalho imaterial de “trabalho ciborgue”. Em *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (2003b) Negri também utiliza o conceito de forma explícita e recorrente.

O maquínico é, pois, para Negri & Hardt, uma forma de pensar a subjetividade em um nível material, corporal, sem separação *a priori* entre Sujeito-Homem e objeto, natureza ou máquina.

Em seus desenvolvimentos os autores vinculam o pensamento de Spinoza a uma tradição materialista que pensa a noção de maquínico, ou que pensa maquinicamente (HARDT & NEGRI, 2017, p. 109). Spinoza coloca, na *Ética*:

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras (SPINOZA, 2014, p. 182).

O corpo, dessa forma, já era definido por Spinoza na direção do ciborgue, do hibridismo: é através das composições entre diferentes corpos que a potência dos mesmos aumenta ou diminui; tanto mais potente um corpo, quanto mais conexões ele seja capaz. O corpo humano, dessa forma, é definido conjuntamente com corpos não humanos, visto que é definido por uma composição “interna” e “externa”: o corpo é corpo de corpos – “Reconhecemos que cada corpo é ele mesmo uma multidão – de moléculas, desejos, formas de vida, invenções” (HARDT & NEGRI, 2003a, p. 135). Abraçando uma ontologia maquínica, essas composições de e entre corpos podem ser definidas enquanto máquinas, maquinicas: “nosso desenvolvimento intelectual e corporal é inseparável da criação de máquinas internas e externas aos nossos corpos e mentes. Máquinas constituem a e são constituídas pela realidade humana” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 109). Essa definição da máquina e do maquínico, entretanto, é demasiado geral: se tudo é máquina, o que chamamos de máquina em um sentido cotidiano não é excepcional.

É importante como determinação dessa noção de composição maquínica a análise material do contemporâneo, que indica a centralidade da relação homem-máquina. Dessa forma, a transição pós-fordista, à subsunção real, à biopolítica, marca um tornar-se hegemônico, no trabalho e na vida, na produção e na reprodução, de uma subjetividade maquínica: “A passagem da época do homem-homem à época do homem-máquina, do moderno ao pós-moderno, põe o corpo como potência que está na base da máquina, mas que, ao mesmo tempo, é desenvolvido pela máquina” (NEGRI, 2003b, p. 206-207). Essa dimensão da hibridização de humano e máquina coloca as singularidades produtivas, em um nível material, biopolítico, – coloca o corpo –, de forma a aumentar a sua potência, o seu leque de composições e conexões possíveis. A multidão, enquanto classe vinculada à composição técnica do trabalho e da produção, é atravessada por esse hibridismo: “A hibridização de

humano e máquina já não é um processo que ocorre apenas nas margens da sociedade; é, de fato, um episódio fundamental, no centro da constituição da multidão e de seu poder” (HARDT & NEGRI, 2001, p. 429).

Em seu último livro em coautoria, *Assembly*, Negri & Hardt dedicam um capítulo inteiro exclusivamente à relação entre humano e máquina e ao que chamam de subjetividade maquínica (2017, p. 107-124). Os autores fazem referência direta a pensadores do maquínico, como Deleuze & Guattari (2010), entretanto, a centralidade do maquínico passa, para eles, pela análise marxista (pós-)operaísta da composição técnica do trabalho e pela radical metamorfose sofrida pelo capital fixo no pós-fordismo. Em um modo de produção de hegemonia material o capital fixo é definido pelas máquinas, local de produção etc. colocados pelo capitalista no processo de produção. Harvey afirma que faz parte do capital fixo “inclusive prédios e infraestrutura física, como sistemas de transporte, canais, portos e tudo aquilo que é necessário para o bom andamento da produção” (HARVEY, 2013, p. 306). De maneira bastante formal, entretanto, capital fixo é definido pela parte do capital constante que *não é consumida em um ciclo produtivo* (diferentemente das matérias primas, que são consumidas em cada ciclo). Contemporaneamente, supondo o que vimos em nossos capítulos 2 e 3, Negri & Hardt afirmam que o capital fixo “é um tipo de repositório social nos bancos de conhecimento científico e nas máquinas, em software e hardware, das conquistas do trabalho vivo e da inteligência viva, isto é, para usar os termos de Marx, do cérebro social e do *general intellect*” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 110). Na socialização da produção, que se distancia do capital e se expande a todos os âmbitos da vida, o capital fixo sai do poder do capital. A enorme produção comum depende cada vez mais da relação direta entre as singularidades produtivas, que se dá imersa no corpo de trabalho acumulado, no comum que é a base, tanto material quanto cognitivamente. O capital, como vimos, continua a explorar essa produção. Todavia, aqui, o capital fixo é simultaneamente as máquinas (os bancos de dados, as redes sociais, os aparelhos que utilizamos para acessá-las e para colocá-las em movimento) e os trabalhadores humanos, visto que esse próprio corpo comum da produção imaterial, esse acúmulo produtivo, se dá junta e necessariamente em nós, em “nossas cabeças” e relações, nossos afetos e desejos. Nesse sentido, o capital fixo não distingue exatamente o que é máquina e o que é humano, visto que a produção se dá em um nível intenso de hibridismo – “o capital fixo tende a ser implantado na vida mesmo, criando uma humanidade maquínica” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 114). O tornar-se trabalho da vida é, usando um termo do capital, o processo de tornar-se capital fixo da própria vida e sociedade globais. Podemos

dizer que é o próprio movimento de subsunção real ao capital que coloca o capital fixo como autônomo. Para a composição de classe e para as lutas da multidão isso é importante visto que coloca, já na composição técnica da classe, uma hibridização radical com sua forma política, colocando o próprio trabalho vivo imediatamente em autonomia do capital.

Capital fixo, isto é, a memória e o estoque de trabalho físico e intelectual passado, é cada vez mais incorporado no ‘indivíduo social’, um conceito fascinante por seu próprio direito. À medida que o capital, neste processo, perde a capacidade de auto-realização, o indivíduo social ganha autonomia (HARDT & NEGRI, 2017, p. 114).

A multidão, enquanto conceito de classe, se constitui também maquinicamente, de maneira ciborgue, através de sua relação com o capital fixo: “o maquínico aparece claramente nas subjetividades que emergem quando o capital fixo é reapropriado pelo poder do trabalho” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 122). O humano não é concebido separadamente da natureza, ou do não humano; a multidão, enquanto conceito de classe determinado pela composição pós-fordista, é constituída conjuntamente com suas dimensões maquinicas: nesse sentido, a multidão é um conceito de classe pós-humano. Não há multidão que não através da absorção do e pelo capital fixo, através da fusão do trabalhador, das singularidades produtivas, com a ferramenta, com a máquina, “interna” e “externa”. Desse modo “o capital fixo é integrado aos corpos e mentes dos trabalhadores e se torna a sua segunda natureza” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 119). Como vimos, é sempre a partir da segunda, da enésima natureza, que a potência produtiva do ser se abre: é aqui que a multidão pode aparecer, na artificialidade e no hibridismo entre humano e máquina – “através da resistência da luta da força de trabalho maquinica se desenvolve cada vez mais expressamente a demanda de uma produção do homem pelo homem, isto é, pela máquina vivente-homem” (NEGRI, 2015b, p. 70).

Esta reapropriação do capital fixo, esse fundir-se de homem e máquina, ontologia que dilui a divisão, afirmando um maquinismo ontológico, é simultaneamente a reivindicação de um humanismo. Não um humanismo do Homem, mas um humanismo da composição, da conexão entre os corpos e da abertura para suas potencialidades – “o maquínico constitui, portanto, eliminando toda ilusão metafísica, um humanismo do e no presente – um humanismo após a adoção crítica da declaração nietzschiana da ‘morte do homem’⁷⁹” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 121). Na ontologia constituinte de Negri, composição e

⁷⁹ Negri afirma a “morte do homem”, de Foucault, como uma declaração nietzschiana não apenas pelo seu tom ou pela influência de Nietzsche no filósofo francês, mas por tomar a “morte de Deus”, do alemão, como sinônima. Por exemplo: “é aqui que a morte de Deus (ou a do homem) que o estruturalismo havia teorizado (e que não significa outra coisa a não ser o fim da metafísica) é transformada por Foucault em uma forte reivindicação do agir humano” (NEGRI, 2003a, p. 181). Segundo Revel (2007, p. 101-102), a equiparação entre “morte de Deus” e “morte do Homem” também é efetuada por Deleuze, provável influência de Negri neste tópico.

produção, imanentemente, não distinguem metafisicamente humano e não humano, Sujeito e objeto: só há humano de maneira ciborgue, só há subjetividade maquinicamente. Afirmar isso, em sua radicalidade, é a abertura de um humanismo da potência humana depois da morte do Homem, da artificialização, para além de qualquer humanismo essencialista.

4.2 O PROBLEMA DA MULTIDÃO ENQUANTO SUJEITO

Na última parte de nosso trabalho, retomamos a problemática do sujeito. Agora, porém, com os acúmulos sobre o conceito de multidão e sobre a composição de classe contemporânea. O conceito de multidão e a obra de Negri em geral sofrem duas críticas similares, que percorreremos: a de que a multidão, ao se tornar sujeito e constituir o mundo, continuaria a reproduzir um conceito de Sujeito moderno e metafísico, visto que haveria no Sujeito-Multidão uma excepcionalidade ontológica, uma relação de imediatismo e de presença com o ser que não se justificaria. Essa crítica, feita por Mahmut Mutman, afirma que, ainda que a multidão e a subjetividade negrianas sejam definidas de maneira híbrida, misturando humano e natureza, humano e máquina, continuaria implicando um Sujeito que cria o acontecimento, constituindo o que Mutman chama de “sujeito pós-moderno” (2007). Outra crítica importante é a colocada por Rodrigo Nunes (2017) e focada na problemática político organizacional. Nunes afirma que há uma tensão no conceito de multidão, a entre plano e Sujeito. Na obra de Negri & Hardt, ou a multidão não se constitui Sujeito e, portanto, não possui uma efetividade organizacional; ou se constitui Sujeito, mas, neste movimento, contradiz o movimento geral da obra de Negri, visto que quebra o plano de imanência em que a multidão se constituiria. Ambas estas críticas, a seu modo, se aproximam da crítica althusseriana à noção de sujeito da história como uma noção metafísica.

Começamos pela segunda crítica. O texto de Nunes, *Multidão e Organização: Plano ou Sujeito* (2017) nota de maneira exemplar a tensão existente no trabalho de Negri e Hardt entre uma concepção de multidão como plano de imanência e outra como sujeito político (é importante o fato de que, segundo o próprio Nunes [2017, p. 123], sua crítica se concentra nos trabalhos de Negri na parceria de Hardt). Parte da obra dos autores indicaria a multidão como uma rede de singularidades produtivas, como plano de imanência das singularidades. Entretanto, para Nunes, isto não é o suficiente, visto que não afirma como esta multidão pode se constituir e organizar politicamente, de maneira efetiva. Fazendo uma analogia, a nosso ver, válida, entre a multidão e a substância spinozista (Deus), o autor chama atenção à necessidade de distinguir, através de Spinoza, entre dois tipos de causas: a causa remota e a

causa próxima. A *causa remota* seria a causa de Deus em direção aos modos, da Substância infinita em direção às coisas finitas: todo modo é causado desta maneira, visto que tudo faz parte de Deus. Com a *causa próxima*, entretanto, estamos diante de objetos causais, nos quais as coisas se constituem em relação: as causas entre um modo e outro. Qualquer coisa interna à substância spinozista passa necessariamente pelas duas causações⁸⁰. A multidão definida como plano de imanência, analogamente à substância, não é suficiente visto que levaria em consideração apenas a causa remota, a substância produziria as singularidades que populam a substância (e a multidão), de maneira auto-organizada. Entretanto, politicamente isto é inócuo, visto que “o plano de imanência – a Substância espinozista, *Deus sive Natura* – é por definição auto-organizado” (NUNES, 2017, p. 124). Seria necessário pensar também a “causa próxima”, ou seja, como a multidão pode se organizar, no horizonte modal contemporâneo definido pelo biopolítico (NEGRI, 2016b, p. 157), de maneira politicamente efetiva. Nunes (2017, p. 132), reproduzindo a crítica hegeliana a Spinoza, lembra que deve-se tomar a realidade não apenas enquanto Substância, mas também enquanto Sujeito. Entretanto, a forma que a teoria de Negri & Hardt coloca o transformar-se sujeito da multidão seria ambígua pois efetuaría, simultaneamente: 1) uma defesa do plano de imanência e da multidão como interna a ele; 2) um eventual colocar da multidão como Sujeito político unitário, auto-organizado, “autoconsciente” e “autocompreendido” (NUNES, 2017, p. 131); 3) através do primeiro movimento, uma proibição da constituição da multidão enquanto Sujeito (segundo movimento), visto que este seria a abertura a uma nova transcendência, o transformar da potência da multidão em um poder constituído e fechado (NUNES, 2017, p. 132-134). Essa tensão do conceito de multidão, parece, passa pelo que Hardt & Negri colocam como sendo sua “estranha temporalidade dupla: sempre-já e ainda-não” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 286) – Sempre-já: a multidão enquanto plano de imanência, enquanto constituição ontológica do ser em multiplicidade, na qual as singularidades se colocam livremente e não são absorvidas em uma totalidade, unidade ou identidade; Ainda-não: a multidão enquanto sujeito político, organizado unitariamente na direção de objetivo(s) comum(s), historicamente ainda não alcançada, mas que teria, “sempre-já”, suas condições de possibilidade. A eficaz crítica de Nunes ao modo como o conceito de multidão é ambivalente (e nas consequências para a sua

⁸⁰ Também é importante notar que, mesmo que a intenção de Nunes seja apenas fazer uma distinção para chamar atenção ao seu ponto, essa separação entre as duas formas de causas, da relação substância-modos (causa remota) e da relação modos-modos (causa próxima), parece estar no registro do que Negri chama de primeira fundação do sistema spinozano – no qual substância produz os modos de maneira “externa”, por emanção –, logo, não no registro de uma ontologia constituinte. Por exemplo, o trecho: “O plano de imanência, na medida em que não é Sujeito, mas Substância (no sentido espinozista), produz incessantemente, ‘sem pensar’, sem nenhum propósito e de maneira inteiramente indiferente aos indivíduos que o populam ou que nele subsistem” (NUNES, 2017, p. 125).

efetividade para organização política) acaba por mostrar que, dependendo como lermos o tornar-se Sujeito da multidão, caímos, contra todas as precauções e intenções dos autores, em uma nova transcendência, na qual o Sujeito-multidão dá os rumos da constituição política de uma maneira puramente virtuosa, flertando com um teleologismo histórico (NUNES, 2017, p. 133-135). Daí, igualmente, o fato de a crítica ao trabalho dos autores oscilar entre uma acusação de anarquismo espontaneísta e vanguardismo autoritário (NUNES, 2017, p. 136). A multidão, para alguns críticos, definida pela auto-organização do plano de imanência seria uma forma de espontaneísmo que afirmaria, sem razões suficientes, que a multidão é e será democrática, revolucionária, libertária, progressista, efetiva etc. A multidão, enquanto mera composição de singularidades, poderia muito bem ser definida pelo ódio, pelo autoritarismo ou pelo conservadorismo, por exemplo. Para outros críticos, a multidão definida por um tornar-se Sujeito e por um agir unitário seria uma forma de vanguardismo, em que algum grupo pretensamente apresentando-se como “a multidão” coordenaria os caminhos da luta política⁸¹.

O que falta em todo o comentário de Nunes (2017), todavia, é uma menção ao trabalho de análise (pós-)operaísta das lutas, da composição de classe e da tendência própria do capitalismo contemporâneo. É daí, e não de uma filosofia necessitarista da história ou ingenuamente otimista, que se segue a capacidade (e a tendência) da multidão se constituir de forma “positiva” (cooperativa, democrática etc.). Os autores não afirmam a multidão como um conceito político constituinte através de um olhar “do ponto de vista da eternidade” (o *sub specie aeternitatis* spinozista), mas sim através da análise material da multidão à maneira que ela pode se constituir e vem se constituindo contemporaneamente. O que possibilita a multidão ser revolucionária e um sujeito capaz de atuar de forma unitária, com o mesmo fim, formando um mesmo corpo – “capacidade social e política comum da multidão” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 287) –, não é (apenas) a ontologia compositcionista da Substância spinozista, mas a própria tendência material e concreta (histórica) colocada pela composição de classe contemporânea. Quando se afirma que há a multidão, que tal ou qual movimento político foi ou é um movimento de multidão, não se está (apenas) pensando na “causa remota”, na multidão como expressão ontológica aberta e múltipla da Substância, mas (também) nas “causas próximas”, na multidão enquanto caracterizada por tais determinações específicas ao contexto em que ela aparece, o capitalismo pós-fordista. Dessa forma, a *produção de subjetividade contemporânea*, marcada pela composição de classe biopolítica, é

⁸¹ Para o comentário de Negri & Hardt sobre estas críticas ver (2014a, p. 286-288).

o que *rasga a tensão entre o plano de imanência e o sujeito político coletivo*, visto que é a partir da determinação contemporânea do plano de imanência formal – a partir da ontologia do presente – que a multidão se faz constantemente.

O artigo de Rodrigo Nunes, ainda assim, por tomar a questão da organização como problema central, como seu título indica, coloca outro problema para pensar o conceito de multidão. Segundo ele, a afirmação da multidão, em sua ambiguidade entre plano de imanência e Sujeito político, colocada e explorada por Hardt & Negri, acaba por afirmar a multidão enquanto sujeito político coletivo já na constituição do plano de imanência. Essa operação de um “sujeito imanente” acaba por colocar os autores em forte suspeita diante de qualquer elemento “externo” à multidão, qualquer elemento interno à imanência que tente organizar outros elementos na busca de um objetivo político – para Negri & Hardt, esta seria uma operação da transcendência. Nunes, por outro lado, chama esse movimento de hetero-organização, no qual um elemento interno à multidão toma a frente em relação aos outros e toma a forma de uma ação particular na multidão sobre o todo da multidão (NUNES, 2017, p. 136). O problema seria que, ao confundir qualquer forma de hetero-organização com transcendência e como algo além da multidão, poder e corrupção externo à ela, esta estaria impossibilitada de se tornar um conceito organizacional efetivo, visto que dependeria de uma esperança na auto-organização total e de uma só vez da multidão (NUNES, 2017, p. 136): da coincidência entre multidão enquanto plano e da multidão enquanto sujeito. A conclusão do trabalho de Nunes é a de que, através do que ele chama de confusão entre hetero-organização e transcendência, a multidão, enquanto “sujeito imanente” (estes termos são nossos), é hipostasiada em uma forma necessariamente aberta, múltipla e democrática, na qual o poder constituído (unidade, fechamento, estagnação) é transformado “efetivamente num Fora, no Outro que a desnatura e bloqueia [a multidão]: uma realidade separada, que lhe é categorialmente distinta e oposta, e, portanto, efetivamente transcendente, dado que externa” (NEGRI, 2017, p. 135). Entretanto, retomando o que vimos sobre os dualismos negrianos em nosso segundo capítulo, ainda que exista diferença entre os “polos”, o poder não é outro que a potência, o poder constituído vive do constituinte, o trabalho vivo, do morto, etc. Mesmo no mais autoritário dos Estados, é ainda a multidão que lhe dá vida e que, no limite, lhe deixa acontecer e subsistir. A própria exigência colocada por Nunes (2017, p. 133-135), de que o poder, o poder constituído, seja interno à multidão, não um Fora, um Outro, uma transcendência real e efetiva, é colocada por Negri.

Para Negri, retomando sua leitura de Spinoza e nossos desenvolvimentos sobre os dualismos, a multidão, “sob o ponto de vista da eternidade”, é sempre a substância de qualquer forma de governo. A noção de *democracia absoluta*, resgatada de Spinoza, é aqui fundamental: para Negri (2016b), a democracia é sempre a forma de governo implícita, subjacente, à qualquer forma de governo explícita. Ou melhor: a democracia é como que a substância de qualquer forma de governo, inclusive, das autoritárias. Afirmar isso é o mesmo que dizer que a potência da multidão é o que impele os Estados e o poder, que impele o poder constituído. Dessa forma, multidão e democracia são concebidas conjuntamente. Essa democracia da multidão, presente em qualquer ajuntamento político, entretanto, é virtual, é a *forma aberta e em movimento dos coletivos humanos*, não significando uma democracia radical em ato. A democracia, dessa forma, é definida como a forma de governo absoluta, é a base das diferentes formas políticas, no sentido de que é sempre a multidão e sua multiplicidade o que forma os governos e os Estados. Esse governo absoluto pela parte da multidão, como afirmamos, não é uma democracia perfeita em ato, mas um jogo de forças, “um vetor energético que resulta da co-existência paradoxal de dois interligados mas incomensuráveis movimentos” (MURPHY, 2011, p. 130). Basicamente, um desses movimentos aponta

para a unidade e a indivisibilidade do governo, para sua representação como única mente e única alma. [...] Mas o outro movimento da potência é plural, é a reflexão sobre as (e a recuperação das) potências da *multitudo* [multidão]. A vida do governo absoluto conhece em Espinoza uma sístole e uma diástole, um movimento em direção à unidade e um movimento difusivo (NEGRI, 2016b, p. 63).

A partir dessa noção fica claro que a multidão, enquanto base das diferentes organizações políticas, apontando tanto na direção da unidade do governo quanto na direção da multiplicidade das potências, não é uma externalidade ontológica em relação ao poder constituído. Não há maniqueísmo, mas a possibilidade, interna à multidão (como queria Nunes), de se constituir em poder, em estagnação da potência. O modo em que Negri concebe a multidão e a sua democracia, a democracia como forma constituinte geral de qualquer forma de governo, pode ser lida como uma afirmação da multidão enquanto multiplicidade. A multiplicidade que lhe é subentendida coloca as relações políticas como um jogo sempre aberto de composições e encontros, nos quais, embora existam linhas de força que vão na direção da unidade, da identidade e da estagnação do movimento, a multiplicidade continua latente. Isso é diferente do que afirmar uma simples oposição entre uno e múltiplo ou entre

um e muitos⁸²: neste caso a multidão seria definida pelo múltiplo e o poder, o Estado, o governo, seriam definidos pela unidade, havendo uma relação de simples oposição. No modo em que Negri afirma a multidão, contudo, a multidão é sempre multiplicidade; mesmo se eventualmente se configura em unidade, poder, não estamos diante do uno, do um, mas de uma configuração possível da multiplicidade, que sempre excede a ilusória operação de totalização e unificação – de transcendência. Por fim, a afirmação da multidão enquanto possuindo vetores tanto na direção da abertura múltipla quanto da unidade, acaba por jogar luz na questão da ambiguidade entre multidão enquanto plano de imanência (múltiplo) ou enquanto sujeito político (unidade). Negri coloca: “Esse é o paradoxo central: aquele que se forma entre a natureza física, múltipla, inapreensível, e a natureza *subjetiva*, jurídica, criadora de direito e de constituição, da *multitudo* [multidão]. Tal relação é *irresolúvel*” (NEGRI, 2016b, p. 66, grifos nosso). É através desta dimensão irresolúvel que a multidão se constitui politicamente, não sendo simples espontaneísmo, plano de imanência, nem simples Sujeito unitário que seria epifenômeno do plano de imanência ou auto-organização total e de um só golpe de toda a multidão – “a formação do sujeito político é posta como tendência dentro de um entrançamento indefinido de entrecruzamentos subjetivos. Desse ponto de vista, a pluralidade leva a melhor sobre a unidade” (NEGRI, 2016b, p. 71).

A partir da crítica da ambiguidade do conceito de multidão, e do seu oscilar entre termos inconciliáveis, Nunes nos conduz à necessidade de recolocar o problema da multidão enquanto sujeito político e, tendo em vista nossos interesses, como conceito de classe. Retomando nossos desenvolvimentos sobre a composição de classe e sobre a não separação entre Sujeito e materialidade, entre Homem, máquina e natureza, podemos esclarecer o que é a multidão enquanto sujeito, ou melhor, o que é a multidão enquanto processo de produção de subjetividades. Nunes coloca como o conceito de multidão, em Negri & Hardt, é definido pelo e no campo de imanência, enquanto multiplicidade física, para usar os termos de Negri, *contudo* é “*posto para operar* como totalidade coletiva” (2017, p. 132, grifo do autor), como um conceito de Sujeito político unitário, caindo em inconsistências teóricas. A multidão estaria em impossibilidade de se constituir de maneira “autoconsciente” e “autocompreendida” sem que o dispositivo teórico de Negri & Hardt saia comprometido (NUNES, 2017, p. 131-132). Parece-nos que a leitura que Nunes faz do conceito de multidão enquanto Sujeito é demasiado moderna – “Como se sabe, o sujeito foi concebido pela

⁸² Sobre a questão da multiplicidade no lugar de uma oposição entre múltiplo e uno, utilizamos Deleuze & Guattari (2010, p. 61-64; 2014). Também, de maneira geral: (NUNES, 2014).

metafísica moderna por meio do recurso à consciência” (NEGRI, 2003a, p. 180). A multidão, para ser politicamente efetiva, para lutar em comum, não necessita tornar-se Sujeito autoconsciente. Antes a subjetividade política é

produto de um conjunto de relações. Não há mais, portanto, quando se define o sujeito, a possibilidade de fazer repousar sua definição em elementos metafísicos: em particular, qualquer elemento de autoconsciência é secundário em relação ao trabalho da multidão, ao produto das relações entre singularidades (NEGRI, 2003a, p. 142, grifo do autor).

O sujeito-multidão não é substancial, autoconsciente ou autocompreendido, mas relacional – e ainda, relacional em uma ontologia aberta e materialista, para além do intersubjetivo. Negri chega a comentar, sobre seu livro dedicado a Marx (2016c), que ali havia analisado a subjetivação classista em termos de consciência, tomada de consciência, nos termos tradicionais da “consciência de classe”. Negri comenta, porém, que esta abordagem era insuficiente, sendo mais eficaz a abordagem em termos de corpo, “de modo totalmente materialista” (2017b, p. 250) – ou, como colocado em outros lugares, em termos de biopolítica. A própria subjetividade da multidão é constituída materialmente, corporalmente, através do encontro e da composição entre corpos, sejam bons ou maus encontros. Mais uma vez, é a Spinoza que os autores recorrem:

Os encontros resultam em decomposição em corpos menores ou em composição num novo corpo maior. Na política de Spinoza, a multidão é [...] um corpo complexo e misto, composto pela lógica de *clinamen* e encontro. Desse modo, a multidão é um corpo inclusivo no sentido de que se mostra aberto a encontros com todos os outros corpos (HARDT & NEGRI, 2016, p. 59-60).

A própria organização multitudinária é pensada nos termos de uma composição corporal. Como Negri colocava em sua monografia sobre Spinoza, entre sujeito e física, sujeito e objetividade, não há corte, transcendência, mas, pelo contrário, composição e continuidade:

A política spinozista é então a teoria da continuidade ‘subjetiva’ do ser. O sujeito é produto da acumulação física dos movimentos. O sujeito coletivo só pode ser avaliado como física dos comportamentos coletivos. A subjetividade é composição – primeiro física e depois histórica. A teoria do sujeito é uma teoria da composição (NEGRI, 1993, p. 285).

Na ontologia política negriana, a subjetividade política não é e não deve ser epifenômeno do plano de imanência, subjetividade acima da objetividade dos corpos. Dessa forma, multidão é antes um processo de produção, um “fazer” imanente, do que um Sujeito que faz: “um tipo peculiar de fazer, na medida em que não existe por trás do processo alguém que faz. Através da produção de subjetividade, a própria multidão é a autora do seu perpétuo tornar-se [devir; *becoming*] outro, num processo ininterrupto de autotransformação coletiva” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 197). Esse movimento é de difícil apreensão, visto que, no limite, coloca-se para além da divisão entre sujeito e fisicalidade, entre sujeito e objeto.

Cava & Mendes atentam que “a produção de subjetividade não se situa do lado do objeto, nem do sujeito, mas no interstício, no *entre* eles” (2017, p. 215, grifo dos autores). A produção de subjetividade da multidão, marcada pela composição de classe, não é nem Sujeito político – transcendentalmente concebido ou definido pela consciência, pela razão ou pelo trabalho enquanto essência fundadora do universal (enquanto elementos de junção dos diferentes “sujeitos” em um “Sujeito”) –, nem plano de imanência objetivista e determinista, que afirmaria *a priori* a multidão enquanto necessária e positiva, de maneira espontaneísta e/ou até teleológica. A subjetividade, ou melhor, as subjetividades, são antes frutos da produção de subjetividade em um sentido sempre aberto e constituinte, marcado pela configuração que o campo materialista se apresenta, pela ontologia do presente. Nesse sentido, podemos dizer que a produção de subjetividade nunca produz um Sujeito, ao menos não se este for concebido unitária e/ou universalmente. A produção de subjetividade é sempre um processo corrente, aberto – Judith Revel, inclusive, atenta:

a expressão ‘processo de subjetivação’ me parece melhor do que o simples termo [produção de] ‘subjetividade’ na medida em que ela não pretende fazer desta produção uma coisa, um produto reificado, mas insiste ao contrário na impossibilidade de imobilizar aquilo que se apresenta como um movimento, como um devir (REVEL, 2012, p. 110).

Para nos mantermos fiéis ao texto de Negri (& Hardt) utilizamos o termo “produção de subjetividade”⁸³, mas o alerta dado por Revel permanece: a produção de subjetividade é um processo interminável, que é impossível de resultar em um Sujeito ou em uma subjetividade estanque.

Dito isso, esse processo de produção de subjetividade é o que constitui a multidão contemporânea, a multidão enquanto classe antagonista, incessantemente. Essa produção de subjetividade, contemporaneamente, é marcada pela composição de classe, em suas formas técnica e política. Negri chega a afirmar (2014, p. 148) que os termos tradicionais “objeto” e “sujeito” correspondem, em sua terminologia de análise de classe, respectivamente aos de “composição técnica” e “composição política”. Como já afirmamos em nosso primeiro capítulo, a divisão entre composição técnica e política é apenas analítica, visto que a composição de classe é sempre conjunta, “compacta”, “verificada na dimensão do vivido” (NEGRI, 2017a, p. 160). Dessa forma, a “composição de classe”, como a prática da análise do

⁸³ Na verdade, Negri & Hardt chegam a utilizar a forma “processo de subjetivação” (2017, p. 107), mas esta não é recorrente. Também mantemos “produção de subjetividade”, mesmo concordando com o motivo afirmado por Revel, visto que a ontologia constituinte negriana é colocada sobretudo em termos de produção, não de processo. Uma solução possível, e que utilizamos esporadicamente, para afirmar a produção negriana e a preocupação com o aspecto incessante da mesma, colocada por Revel, é a de “processo de produção de subjetividade”. Esta forma, inclusive, remete à de “processo de produção”, marxiana.

processo de produção de subjetividade em um contexto marcado pelo trabalho e pela produção, é uma espécie de síntese entre sujeito e objeto, mas que os destrói no mesmo movimento: como afirmam Cava & Mendes, *entre* (2017, p. 215).

Não queremos dizer, bem entendido, que o sujeito é apenas fruto do objeto, da composição técnica, visto que isto afirmaria uma espécie de determinismo técnico e de espontaneísmo político. As formas de trabalho, a composição técnica, de fato são parte determinante no processo da composição de classe e do agir político – como coloca Nunes, “a organização do trabalho é uma prefiguração da organização política do proletariado” (2007, p. 191). Entretanto não em uma relação de simples causação, na qual a subjetividade seria fruto de seu contexto técnico objetivo. O ponto principal é que, ao menos em um contexto biopolítico, a composição de classe, mesmo em seu aspecto técnico, já é centralmente subjetiva, produção de subjetividade:

Na era da produção biopolítica, a tradicional divisão entre sujeitos e objetos fica borrada. Os sujeitos já não produzem objetos que posteriormente reproduzem sujeitos. Existe uma espécie de circuito abreviado no qual os sujeitos simultaneamente produzem e reproduzem sujeitos através do comum (HARDT & NEGRI, 2016, p. 332).

Como vimos, o comum enquanto campo da produção, envolvendo diretamente a subjetividade e a produção de subjetividade, é constante movimento destas, em um incessante devir, nova produção. Como atentam Cava & Mendes, neste processo a noção de “forma de vida”, enquanto objeto da produção biopolítica, serve, ao final das contas, para nos livrarmos da dicotomia sujeito-objeto: produção de subjetividade, como vimos, não é produção de um Sujeito essencial, metafísico ou estanque, mas processo de produção incessante que passa tanto pela fisicalidade quanto pela subjetividade, produzindo formas de vida, noção que envolve simultaneamente “sujeito” e “objeto”. Passa por aqui, novamente, a confusão entre “economia” e “político” constantemente reafirmada por Negri no contexto pós-fordista, no qual a classe, a multidão, é simultaneamente agente da luta econômica e da luta política, da luta nas e pelas formas de vida – “o trabalho social da multidão conduz diretamente à proposição da multidão como poder constituinte” (HARDT & NEGRI, 2014a, p. 438).

4.2.1 Sujeito e acontecimento: *Kairòs* contra o tempo da acumulação

O último ponto que desenvolvemos sobre a constituição da multidão e sobre sua atuação política, na constituição não apenas de um conceito de classe, mas de um conceito

politicamente efetivo, é o da multidão enquanto acontecimento⁸⁴. Para introduzir este ponto passamos pela crítica efetuada por Mahmut Mutman (2007) ao trabalho de Negri (& Hardt). A crítica do autor, ainda que possua um viés comum em toda a sua extensão, a sua filiação teórica desconstrucionista, é multifacetada. Nos concentramos, sobretudo, na crítica feita à teoria do acontecimento de Negri, e, ainda assim, desta, não faremos uma apreciação detalhada e completa – Mutman, também, afirma que o texto em que a teoria do acontecimento está presente, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (NEGRI, 2003b), apresenta uma teoria de complexidade além da qual a sua leitura crítica é capaz de contemplar (MUTMAN, 2007, p. 150-151). Passar pela crítica de Mutman, entretanto, nos parece interessante para introduzir a noção de acontecimento e jogar luz sobre sua relação com a multidão.

Mutman afirma que “a teoria da multidão de Negri é tanto uma teoria da produção de novo ser (política como ontologia) quanto uma teoria do sujeito que enfatiza uma nova unidade pluralista. A noção de acontecimento ocupa um lugar estratégico na junção desses dois aspectos” (MUTMAN, 2007, p. 157). A crítica efetuada por Mutman é importante na medida em que salienta a importância da teoria do acontecimento para a formação da multidão no dispositivo teórico de Negri (& Hardt). Ela é importante, também, em um sentido negativo, visto que Mutman lê a obra de Negri como uma filosofia do Sujeito, antes que uma filosofia do acontecimento (2007, p. 149), uma filosofia que submete o acontecimento ao Sujeito. Seguindo a linha de leitura que viemos afirmando, acreditamos que a leitura de Mutman não procede, ao menos não em toda sua extensão crítica. Mutman, quando critica a obra de Negri enquanto uma filosofia do Sujeito, tem em mente uma crítica do humanismo de viés derridiano ou desconstrucionista (MURPHY, 2011, p. 240-241, n. 20) (não é coincidência o fato de ele utilizar Derrida e a leitura de Bataille efetuada por este para propor um aporte alternativo da mesma questão). Na crítica desconstrucionista do humanismo (através do comentário de Derrida [1991] a Heidegger, por exemplo), qualquer metafísica do sujeito é um humanismo e qualquer humanismo é uma metafísica⁸⁵ – nesse sentido, Mutman

⁸⁴ Nas traduções ao português das obras de Negri e Negri & Hardt, o conceito ou a noção de *event*, no inglês, e *evento*, no italiano, são traduzidas de duas formas: evento e acontecimento. É traduzido como “evento”, por exemplo, em (NEGRI, 2003b); como acontecimento em (NEGRI & HARDT, 2014a; 2016); e, indistintamente, nas duas formas, em (NEGRI & HARDT, 2001). Optamos por usar o termo *acontecimento*, visto que repercute com a tradução usual do termo *événement*, próprio da tradição francesa (pós-)estruturalista, com que o conceito de Negri (& Hardt) está em direta conexão. Dessa forma, eventuais citações do termo estarão modificadas, passando “evento” para “acontecimento”. No mesmo sentido, traduzimos “event”, do inglês, como “acontecimento”. Ver, sobre essa questão, a nota de Norman Madarasz (no contexto da obra de Alain Badiou) (2011, p. 20, n. 10) e a de Mario Marino (em NEGRI, 2016a, p. 106, n. 8).

⁸⁵ “Todo o humanismo se funda ou numa Metafísica ou ele mesmo se postula como fundamento de uma tal metafísica” (HEIDEGGER, 1991, p. 8).

conclui que “a reversão, de Negri, do humanismo transcendental por um *imane*te [...] continua sendo, visto que uma reversão, um humanismo, i.e., uma filosofia do sujeito” (2007, p. 149). Temos de tomar certos cuidados ao conceber a multidão político-ontológica: se lermos a multidão como uma “metafísica do Sujeito”, ou seja, como um sujeito que tem uma relação *a priori* privilegiada com o ontológico e sua produção, não estaremos distantes do “Homem como sujeito da história” tão criticado por Althusser. Como o marxista estruturalista comenta, “só Deus ‘faz’ a matéria com a qual ‘faz’ o mundo” (ALTHUSSER, 1978, p. 22) – o sujeito *da* história só pode o ser se for transcendente/transcendental em relação ao resto, ao não sujeito, ao “objeto”, ao mundo histórico que ele mesmo produz. Em tal linha de pensamento, o homem é um “pequeno deus laico” (ALTHUSSER, 1978, p. 22). Segundo Mutman, é aí que a teoria da multidão seria uma teoria do sujeito, visto que esta teria uma relação privilegiada com o acontecimento, com a produção do novo ser. O autor admite os aspectos da multidão que desenvolvemos anteriormente: sua hibridização, constituição enquanto ciborgue, confusão com a natureza etc. Entretanto, afirma que há, ainda, uma filosofia do Sujeito na medida em que este, tornado “deslocado” (ciborgue, híbrido), produz o acontecimento e o controla. É isto o que Mutman chama de “nova teoria humanista do sujeito deslocado” (2007, p. 161) ou, simplesmente, de “sujeito pós-moderno” (2007). Em outros termos, o problema seria que, em Negri, “o acontecimento é produzido como a propriedade de uma figura do sujeito criativo ou produtivo” (MUTMAN, 2007, p. 146). A multidão produziria o acontecimento em uma relação de privilégio, na qual o acontecimento é controlado por aquela, reproduzindo assim uma metafísica do Sujeito e, em nossos termos, o controle do Sujeito sobre a história, à maneira transcendental/transcendente. A crítica de Mutman com a qual nos preocupamos, finalmente, pode ser sintetizada no trecho:

A atração de localizar o acontecimento no sujeito é poderosa, mas é igualmente enganosa, pois nos deixa uma noção de sujeito que é inquestionada e não constituída. Na abordagem de Negri, *o acontecimento assume a forma do sujeito como constituição ontológica*. A implicação problemática é a posse e controle, pelo sujeito, do acontecimento (MUTMAN, 2007, p. 147, grifos do autor).

Mutman sugere, então, o conceito de “campo de força” como necessário para retirar esta relação de privilégio entre sujeito e acontecimento, visto que o acontecimento se daria sempre em um contexto de luta e instável, o “campo de força” que coloca o acontecimento como inapropriável pela multidão – “o acontecimento escapa. É uma relação, não uma propriedade” (MUTMAN, 2007, p. 147).

Antes de passar à apreciação da crítica de Mutman, é necessário expor a teoria do acontecimento desenvolvida por Negri em *Kairòs, Alma Venus, Multitudo* (2003b), obra que

contém o foco da crítica de Mutman. Como coloca Murphy (2011, p. 167-169), este trabalho radicaliza o estilo denso e compacto da escrita negriana e coloca em uma linguagem mais universalista e abstrata os argumentos da ontologia constituinte que já estavam presentes em trabalhos anteriores. Com a noção de acontecimento, é a dimensão do tempo que é movimentada: Negri resgata o conceito grego de *kairòs*, o momento oportuno para uma ação, o tempo definido qualitativamente, como o momento da abertura, da constituição do novo ser: “*Kairòs* é, na concepção clássica do tempo, o instante, ou seja, a qualidade do tempo do instante, o momento de ruptura e de abertura da temporalidade” (NEGRI, 2003b, p. 43). *Kairòs*, sendo o tempo da criação, da constituição do ser, é qualitativo e implica em uma diferenciação entre os momentos: o momento do *kairòs* é o momento da abertura para o *vazio*, mas que, na vertigem do precipício, cria o novo ser, preenche o vazio de ser: “*Kairòs* é isto: esse momento em que a flecha do Ser é disparada, esse momento de abertura, de invenção do Ser à beira do tempo. Nós vivemos a cada instante essa margem do Ser que se constrói” (NEGRI, 2006, p. 122). Para o *kairòs*, então, os termos “passado” e “futuro” são errôneos: estes são apenas dimensões temporais do *cronos*, outra concepção grega do tempo. *Cronos* define o tempo apenas quantitativamente, e a sua passagem é deste modo: passado, presente e futuro são desdobramentos quantitativos do que é qualitativamente o mesmo. No *kairòs*, por outro lado, no lugar do “futuro” está o “porvir”, que é criação do novo, sempre diferença qualitativa: “a passagem ao porvir é sempre uma diferença, um sobressalto criativo” (NEGRI, 2003b, p. 63). O acontecimento é esse momento de criação do novo ser, esse desdobramento do *kairòs* sobre a borda do ser, precipitando-se sobre o vazio.

O comentário de Mutman, nos parece, acerta em sua compreensão do elemento constituinte do *kairòs* e da importância do acontecimento, mas erra ao vincular o acontecimento a uma figura do sujeito “inquestionada e não constituída” (2007, p. 147). Para Negri, ao contrário do que Mutman critica, o acontecimento não é o que é produzido e apropriado por um sujeito, pela multidão, *mas o que os produz*. Retomando a ontologia composicionista spinozana, na qual o próprio sujeito político multidão é definido através da composição entre corpos, o próprio *kairòs* é composição. Não há um único *kairòs*, mas uma multiplicidade material destes, um precipitar-se sobre o vazio e a produção de novo ser que é constituído por vários *kairòs*, que podem (ou não) se constituir em cooperação na criação do novo ser: “*Kairòs* é singularidade. Mas as singularidades são múltiplas. Por isso, diante de uma singularidade, há sempre uma outra singularidade, e o *kairòs* é, por assim dizer, multiplicado em outros *kairòs*” (NEGRI, 2003b, p. 49). Negri também chama estes múltiplos

kairòs de “mônadas de *kairòs*” (NEGRI, 2003b, *passim*). O novo ser é criado pela cooperação entre as singularidades, cooperação e conexão entre singularidades que forma o que Negri chama de “constelações”⁸⁶. Repetindo, em sua filosofia do tempo, o que já exploramos sobre a composição na criação do ser e na composição da multidão, o *kairòs* e o acontecimento serão definidos como produtores do novo ser de maneira relacional, resultando em “constelações de singularidades”. Aqui, Negri também retoma outro motivo de sua obra, um motivo marxiano, a da produção como potencializada pela cooperação: “A constelação é mais produtiva do que a soma das produtividades singulares (consideradas separadamente) que nela cooperam” (NEGRI, 2003b, p. 180).

Aqui, retomamos a interpretação de Mutman em o que nos parece ser um ponto problemático e que acompanha a linha geral de sua crítica à obra de Negri enquanto uma filosofia metafísica do sujeito. Quando Negri afirma que a constelação é mais produtiva do que as singularidades em isolamento, Mutman entende que Negri estaria afirmando que “o todo é maior que a soma das partes”, o que, contra suas precauções e intenções, filiações e alinhamentos filosóficos, afirmaria uma filosofia da totalidade. Como o autor coloca, retomando Deleuze & Guattari, se o todo é concebido como maior que a soma das partes, ele acaba por transcende-las e comandá-las: Negri se colocaria “*um passo atrás*” (MUTMAN, 2007, p. 153) de Deleuze & Guattari e, neste movimento, colocaria o próprio conceito de poder constituinte (e de multidão, acrescentamos) em crise, na medida em que o processo de totalização formaria um poder constituído (ou um Sujeito transcendente, acrescentamos) que se sobreporia ao e comandaria o poder constituinte (MUTMAN, 2007, p. 152-153). Entretanto, a crítica efetuada por Mutman não nos parece procedente: afirmar que a constelação cooperativa é mais produtiva do que as singularidades isoladas é diferente de afirmar que a constelação é uma totalização das singularidades – um aumento de produção causado pela cooperação de singularidades é diferente de um todo englobante e transcendente. O próprio Negri atenta: “fora da ilusão transcendental o todo nada mais é do que o conjunto das partes” (2003b, p. 172).

Esse aspecto de não totalização implica em um enfraquecimento da crítica de Mutman, visto que a multidão não pode ser entendida como um Sujeito total formado pela união das partes. A constelação não totaliza, não é mais que a soma das partes, como entende o autor; a multidão não totaliza um Sujeito político separado das partes, mas é a composição,

⁸⁶ “Falamos de constelações, quando outros falaram de dispositivos e/ou de *agencements* (agenciamentos)” (NEGRI, 2003b, p. 180).

a cooperação de constelações de singularidades, que forma um sujeito composicional que mantém suas singularidades. Retomando o *kairòs* e o acontecimento, fica ainda mais claro que não há um Sujeito, transcendente ou transcendental, que os produz, mas composição material que abre o caminho para a subjetivação:

as filosofias do sujeito apresentam a determinação do sentido do ‘aqui’ [...] a partir do ato cognitivo, que percebe e reflete. Mas essa eminência gnoseológica do sujeito, essa supremacia ontológica do ato subjetivo de conhecimento, são produtos da ilusão transcendental e não contradizem, de imediato, a experiência ontológica do *kairòs*. A subjetividade, na verdade, não subsiste, mas é produzida pelo *kairòs*, e [...] é resultado da conexão das mônadas do *kairòs*. *A subjetividade não está antes, mas depois do kairòs* (NEGRI, 2003b, p. 79-80, grifo nosso).

Contrariando Mutman, não é o sujeito que produz o acontecimento, mas o *kairòs* que, corporalmente, em um nível anterior à subjetividade, produz o novo ser e, possivelmente, nova subjetividade: “o corpo é o ‘portador’ (*Träger*) do *kairòs*” (NEGRI, 2003b, p. 81). A atividade das mônadas de *kairòs* é o que produz o novo ser, processo de produção que pode ser articulado em constelação – corporalmente, através da composição entre corpos –, e, através da constelação cooperativa, pode abrir-se um processo de subjetivação adequado à produção do novo ser.

Chegamos a outro aspecto da crítica efetuada por Mutman. Para o autor, o acontecimento não pode ser tomado como propriedade de um sujeito coletivo (a multidão), visto que se daria em um campo de força que o sujeito não controla e não totaliza, mas no qual se situa internamente. Para o crítico, é importante perceber que a própria afirmação da multidão “sempre envolve tensão; não inicia uma luta para a qual ela é anterior como a propriedade de um sujeito, é ela própria a luta que se abre em um *campo de força*” (MUTMAN, 2007, p. 149, grifo do autor). Como o autor coloca, o acontecimento, não sendo propriedade de um sujeito, deve ser entendido de maneira relacional, como uma relação que escapa ao controle absoluto de um sujeito, visto que se constitui em um campo de força – “O conceito de campo de força implica que o imediato ou o acontecimento não é simplesmente apropriável e passível de contenção” (MUTMAN, 2007, p. 150). Como vimos, o acontecimento é, na verdade, anterior à própria subjetivação, o *kairòs* cria novo ser e abre, se for o caso, o processo de subjetivação, simultaneamente, neste novo ser. Essa relacionalidade entre acontecimento, sujeito e campo de força é essencial para a constituição da multidão enquanto um conceito de classe, de luta econômica e política, para além de uma noção metafísica de Sujeito. Nesta direção, em um nível bastante abstrato, Altamira coloca que

a libertação não pode ser entendida como simples manipulação da realidade por um sujeito que, por sua própria iniciativa, se coloca para além da organização que ele mesmo se impõe e que lhe é imposta. [...] [C]onstituindo-o não como um elemento

individual independente, mas como parte cativa do sistema relacional coletivo no qual se inscreve dinamicamente sua ação (ALTAMIRA, 2008, p. 433).

O sujeito que age, a multidão constituindo-se subjetivamente, não é anterior ao “sistema relacional” em que ela se constitui, mas aparece e age dentro deste sistema. A constante abertura do *kairòs* ao novo ser, através das constelações de mônadas de *kairòs*, é a constituição relacional do sistema em que aparece o sujeito. A potência liberada pelo processo de produção de subjetividade se dá através de “um poder ontológico que produz o sujeito no ato mesmo em que o conecta ao sistema múltiplo e relacional (o ser produtivo), onde as ações e produções sucedem” (CAVA & MENDES, 2017, p. 217). Acreditamos que, em termos mais tradicionais, esse sistema relacional, ou campo de força, como coloca Mutman, também pode ser chamado de “estrutura”. Maurizio Lazzarato atenta que “o conceito de produção consiste efetivamente em apreender ao mesmo tempo a estrutura e o sujeito” (2013b, p. 101). Nos parece, portanto, que o acontecimento constituinte, o *kairòs* que sempre produz novo ser, preenchendo o vazio e criando o porvir, é um conceito da produção - da *produção de ser*. O acontecimento, por fim, abarca tanto o campo de força quanto o sujeito, não sendo propriedade deste último, mas que pode, isto sim, abrir um caminho político-ontológico efetivo para que este, para que a multidão, possa transformar o campo de força, a estrutura.

O fato de que não há garantia de que o *kairòs* e a produção do novo ser serão apropriadas ou propriedade da multidão fica claro quando pensamos que, mesmo que o *kairòs* seja constante e seja a única fonte de produção do novo ser, de constituição de um ser qualitativamente diferente, o processo do capital e da acumulação o traduz em pura quantidade, em linearidade *cronológica*: “Chronos é o tempo do ‘negócio’, ou seja, da negação do ócio [...] pela disciplina e pelo controle do trabalho, da maldição do trabalho” (COCCO, 2014, p. 148). O que vimos sobre o trabalho vivo, marxianamente, volta aqui em sua caracterização ontológica radical e produtiva de ser, da qualificação da mudança temporal. Nesse sentido, o capital precisa traduzir “o ‘tempo pleno e heterogêneo’ da cooperação do trabalho vivo no ‘tempo homogêneo e vazio’ do valor capitalista” (ROGGERO, 2014, p. 24). Mesmo que *kairòs* seja o tempo e o momento que cria o ser, a sua potência é reduzida e mistificada pelo *cronos* capitalista, pela acumulação. À noção de medida, antes evocada, opõe-se a de *desmedida*, e estas podem ser tomadas como correspondendo, respectivamente, ao tempo capitalista e ao momento do *kairòs*:

se a resistência produz novos espaços de criação e de circulação, o resultado é que novas instituições da medida tentarão controlá-los e reduzi-los sob seu signo, enquanto novas empresas tentarão explorá-los. Assim se constrói o mercado mundial parasitário. É aqui que o futuro se opõe ao porvir; a estatística, ao *kairòs*; a repetição, à diferença (NEGRI, 2003b, p. 131).

O futuro só se diferencia do passado em termos quantitativos próprios da acumulação (MURPHY, 2011, p. 168), a abertura ao porvir, por outro lado, qualitativamente diferente, é dada por *kairòs*. A questão político-ontológica será, então, a de captar o *kairòs* e a criação do novo ser de maneira comum, para além da acumulação e do comando capitalista: “é na luta pela livre apropriação do presente que a vida se abre para o porvir e que o desejo percebe – contra o tempo vazio e homogêneo que iguala tudo (inclusive, e principalmente, o futuro) – a potência criativa da práxis” (NEGRI, 2003b, p. 63).

Finalmente, a construção do novo ser aberta por *kairòs* é politicamente potente quando há um sujeito apto à leva-lo adiante em termos radicais, excedendo a medida e a acumulação capitalista – “o *kairòs* – o momento oportuno que rompe a monotonia e a repetitividade do tempo cronológico – precisa ser capturado por um sujeito político” (HARDT & NEGRI, 2016, p. 190). Nesse sentido, as noções de estrutura, campo de força ou sistema relacional, que mencionamos acima, podem ser determinadas, na análise de Negri & Hardt sobre o contemporâneo, como o comum: o comum como modo de produção é o campo de forças no qual as mônadas de *kairòs*, as singularidades produtivas, produzem ser, produzem e reproduzem um novo comum. Este comum, entretanto, como vimos em nosso terceiro capítulo, não está livre da acumulação e do controle capitalista, não está livre da corrupção (HARDT & NEGRI, 2016). A multidão, ao fazer-se em constelação aberta e produtora de novo ser, não está necessariamente em controle do que produz, visto que o capital está sempre lhe perseguindo e direcionando seus fluxos de produção de valor. Nesse sentido, “as paixões do comum, para além da propriedade privada, exigem uma nova concepção do sujeito, *ou melhor*, exigem um *adequado* processo de subjetivação” (HARDT & NEGRI, 2017, p. 107, grifo nosso). Um processo adequado de subjetivação seria um que produz uma subjetividade multitudinária, que produz a multidão, para além da medida, na desmedida do comum e na abertura de sua produtividade. Podemos dizer, nesse sentido, que *a multidão é como a face subjetiva do comum*. O acontecimento seria como que a adequação entre o processo de produção de subjetividade e a potencialidade latente do novo ser. É só a partir de uma constelação de singularidades, humanas e não humanas – “homem-máquina”, que pode-se alcançar, através de uma adequação dos diferentes aspectos, uma inovação radical do ser, uma instituição do *kairòs* que se constitua para além da medida do tempo da acumulação. É através dessa adequação que se passa da resistência (agir “fora da medida”) para a potência ou poder constituinte (agir “além da medida”) (NEGRI, 2003b, p. 104) – quando o acontecimento político coloca a multidão no comum como êxodo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A produção de subjetividade marcada pelo contexto do biocapitalismo, do Império, da subsunção real, do trabalho imaterial e do comum, produz constantemente esta classe social produtiva, antagônica e potente que é a multidão. Como vimos, é mérito da obra de Negri, na esteira do (pós-)operaísmo e do (pós-)estruturalismo, rearticular uma noção de classe social em termos marxistas, em termos de luta de classes e de exploração do trabalho, que seja efetiva ao buscar identificar a tendência das formas de produção e valorização do capitalismo contemporâneo. A partir da crise das “esquerdas tradicionais” (GUATTARI & NEGRI, 2017, p. 25), que se puseram congeladas diante da reestruturação hiper-socializada do capital iniciada nos anos 80, que complementavam (e por vezes ainda o fazem) uma incapacidade de compreensão da nova fenomenologia do social, da ontologia do presente, com uma defesa dos poderes estabelecidos, disciplinares, “desenvolvimentistas”, Negri afirma a importância de partir do presente e de afirmar a potência que lhe é implícita. A hipótese operaísta, que, em um nível ontológico, não é outra coisa que a afirmação da potência constituinte contra os ditames do poder, nos abre sempre novamente a capacidade onto-epistemológica de afirmar o desejo e a luta pela sua plena realização, para além de qualquer mistificação que afirmaria um poder incompreensível e/ou total. Pensar a soberania do capital como inescapável é já cair nas malhas de seu comando.

Negri, partindo das críticas ao humanismo e às noções idealistas, transcendentais ou transcendentes, de Humano e Sujeito, avança na pesquisa sobre a produção de subjetividade determinada pelo contexto histórico do plano de imanência contemporâneo, marcado por um horizonte biopolítico, e, através da pesquisa sobre a composição e classe, descobre a multidão como um conceito de classe efetivo. A composição de classe, como vimos, resulta em um processo de produção de subjetividade através de sua determinação técnica e política: a classe e a subjetividade resultantes desta constituem-se em rede, de maneira múltipla e heterogênea, mas em comum, produzindo o comum e se reproduzindo com este. Com a biopolítica e com a subsunção real, na medida em que o capital ocupa toda a vida e toda a sociedade, não podemos esquecer que, se o capital é relação, no mesmo movimento, é o trabalho que ocupou toda a vida. Uma perspectiva de classe, então, em termos de luta, não precisa ser de lamento diante da subsunção, mas pode ser a abertura para o ponto de vista da potência, do trabalho vivo, da biopolítica como potência de produção e uma subjetividade não sujeitada, para além do controle do capital, da soberania, do Império. Esse processo, acompanhando os movimentos críticos anti e pós-humanistas, não é a afirmação de um sujeito

em luta de maneira idealista ou utópica, mas é caracterizado por o que já está acontecendo, pelo funcionamento mesmo do processo capitalista de produção e valorização, na maneira que este se configura como exploração do trabalho através da expropriação do comum. É através dos corpos, antes que da consciência do Sujeito, que a multidão se forma e se compõe, através do comum, se conectando em constelações produtivas, tomando para si o próprio processo de produção de subjetividades, de produção de formas de vida. O capital, que vive deste processo, está sempre em atraso, se organizando para poder acompanhar a organização própria da multidão e da produção comum. A abertura possível para uma organização do ser que se coloque para além do controle capitalista, que libere as forças produtivas contra as relações de produção que às comandam e limitam, é dada constantemente pelo próprio processo de produção do comum enquanto modo de produção.

Como colocam Negri & Hardt, no contexto do capitalismo pós-fordista, na configuração epocal que chamaram de “pós-moderno”, marcado pela subsunção real, pela biopolítica, pelo Império, pelo trabalho imaterial, pelo fim da hegemonia do taylorismo, pelo comum, visto que o trabalho e o capital mudam-se radicalmente, também muda a concepção e classe social que à corresponde. Consequentemente, a definição da multidão, diferentemente da concepção do operário industrial, material, do “operário massa” – que ia ao processo de trabalho enquanto trabalhador livre (no sentido dado por Marx) e possuía apenas a força de trabalho, dependendo do capital fixo, do meio de trabalho, colocado pelo capital –, será definida por uma reapropriação do capital fixo – da maquinaria, do maquínico, no sentido amplo que apresentamos, conhecimentos, redes virtuais e afetivas, *intelecto geral* etc. –, que a coloca em um forte grau de hibridização. A multidão não apenas não é um Sujeito que se constitui pela consciência ou pela auto-identidade e interioridade trans-histórica (como criticava o anti-humanismo), como é constituída composicionalmente, pelo corpo, através da confusão com o não humano, com a máquina e com a natureza, tornada “desnaturalizada”, artificializada, pelo modo de produção comum (se alinhando às precauções pós-humanistas).

Outro ponto importante, entretanto, que decorre desta noção de “pós-modernidade” plantada no comum, na artificialização do humano, no borrar das fronteiras entre humano, máquina e natureza, é sua aproximação com perspectivas que sempre foram alheias à própria modernidade. A modernidade burguesa, constituindo-se em reação ao humanismo artificialista da renascença, foi, na verdade, uma força que intentou controlar e proibir as forças da “anti-modernidade”, como Negri & Hardt avançam em *Bem-Estar Comum* (2016). A modernidade maior é construída por um encontro com os elementos “anti-modernos”,

através do colonialismo, da soberania do Sujeito, da transformação da natureza em algo inócuo e passivo. A partir da “anti-modernidade”, portanto, abre-se o caminho para uma “alter-modernidade”, sendo este um projeto político e um desejo de libertação e diferença mais demarcado do que a simples noção negativa de “pós-modernidade” (HARDT & NEGRI, 2016). A altermodernidade faz parte da modernidade mesmo, visto que a modernidade é um duplo formado pelo encontro da modernidade burguesa com as resistências da anti-modernidade extra-burguesa. Nesse sentido, a multidão, com as características anti e pós-humanistas que viemos desenvolvendo, abre-se para um processo constituinte radicalmente outro, no caminho para uma constituição altermoderna.

A multidão, se colocando na direção da constituição de um mundo no qual a excepcionalidade ontológica lançada pelo *Cogito* cartesiano não é mais a regra, abre-se ao encontro e à composição com os índios, os colonizados, as mulheres, as minorias, os híbridos etc. – todas as formas de vida que foram (pretensamente) apagadas ou subjugadas pela constituição da modernidade maior, burguesa. A multidão, dessa forma, pode ser o motor da criação de um mundo em que a multiplicidade toma o lugar da unidade idealista do Sujeito. Afinal de contas, essa excepcionalidade, essa metafísica do Sujeito, possuiu fortes relações de analogia com um pensamento da Soberania e da transcendência do poder – no qual a Natureza fora submetida à acumulação do capital na mesma medida em que o trabalho fora explorado e quantificado em trabalho morto e as terras comunais foram cercadas e o comum fora proibido. Essa estrutura de pensamento, assim como a violência da acumulação que a acompanha, nunca foi interessante para os integrantes da anti-modernidade e talvez o caminho para um mundo pós-capitalista passe pela expansão dessa altermodernidade surgida do violento acoplamento da anti-modernidade à modernidade burguesa. A altermodernidade, assim, não seria uma “outra modernidade”, uma “modernidade executada diferentemente” ou uma “modernidade que dê certo”, mas antes uma nova constituição através dos elementos, das subjetividades e dos pensamentos, que já nos estão presentes, que estiveram presentes desde o início, exatamente porque a modernidade é constituída em um encontro, sendo uma relação de forças.

Finalmente, gostaríamos de afirmar o caráter de movimento e de coletividade que perpassa a teorização na qual nos engajamos. Como vimos em vários momentos de nosso trabalho, a análise efetuada por Antonio Negri do capitalismo contemporâneo e dos delineamentos de luta política e classista que lhe percorrem não é um trabalho solitário. Negri inicia sua empreitada junto aos movimentos coletivos do operariado e da autonomia italianos.

Depois, mesmo da prisão, no início da década de 80, Negri trabalhou na parceria de Guattari. Posteriormente, na companhia de Lazzarato, Hardt, Cocco, Revel, além da conexão, direta ou indireta, com uma série de pesquisadores e militantes alinhados ao (pós-)operaísmo espalhados pelo mundo. Da mesma maneira que a luta política não é passível de ser travada isoladamente (ainda que os poderes assim o quisessem), o entendimento da dinâmica do capitalismo e de suas transformações, juntamente do entendimento, da percepção e da valorização da potência do trabalho vivo, da classe social e sua subjetividade, é um trabalho coletivo e em andamento. A luta passa pelo entendimento e ambos passam pelo comum. Nesse sentido, podemos dizer que a constituição da multidão, tanto em seu conceito quanto em seu fazer-se, como salientamos em mais de um momento, é um projeto aberto, uma obra em andamento.

REFERÊNCIAS

- ALTAMIRA, César. *Os marxismos do novo século*. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. *Posições I*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.
- _____. *Aparelhos Ideológicos de Estado*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- _____. *Por Marx*. Campinas: Editora Unicamp, 2015.
- _____. A querela do humanismo. *Crítica Marxista*, São Paulo, Xamã, nº 9, 1999.
- _____. A querela do humanismo II. *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, v.1, n.14, 2002, p. 48-72.
- _____. A corrente subterrânea do materialismo do encontro. *Crítica Marxista*, 20, p. 9-48. Rio de Janeiro, Ed. Revan, 2005.
- _____. A propósito do artigo de Michel Verret sobre o ‘Maio estudantil’. *Crítica Marxista*, São Paulo: n.44, 2017, p. 23-135.
- _____; NAVARRO, Fernanda. *Filosofía y marxismo*. México: Siglo XXI, 1988.
- BALIBAR, Étienne, Structuralism: A Destitution of the Subject?. *differences*, 14 (1), 2003, p. 1-21.
- CALLINICOS, Alex. What Is Living and What Is Dead in the Philosophy of Althusser. In: KAPLAN, E. Ann; SPRINKER, Michael (eds.). *The Althusserian Legacy*. London: Verso, 1993.
- CAMARGO, Silvio. Considerações sobre o conceito de trabalho imaterial. *Pensamento Plural*, nº 9, jul./dez. 2011, p. 37 – 56. 20
- CAVA, Bruno. A copesquisa militante no autonomismo operaísta. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 37-38 – mai-dez 2012a, p. 17 – 38.
- _____. A coruja voa de tarde: a ontologia comunista do fazer-se da multidão. *Revista Eco-Pós*, v. 15, 2012b, p. 51.
- CAVA, Bruno & MENDES, Alexandre F. *A constituição do comum: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo*. Rio de Janeiro: Revan, 2017.
- COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania – Produção e direitos na era da globalização*. São Paulo: Cortez, 2000a.
- _____. *MundoBraz: O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo*. Rio de Janeiro: Record, 2009.
- _____. Introdução à 2ª edição. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013a, p. 7 – 31.
- _____. Introdução. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013b, p. 32-46.
- _____. *KorpoBraz – Por uma política dos corpos*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

_____. Posfácio – Negri além de Negri (2015). In: NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 323-349.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa – A influência de Foucault, Derrida, Deleuze & Cia*. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DAY, R. E. The Aleatory Encounter and the Common Name: Reading Negri Reading Althusser. *Journal of Communication Inquiry*, v. 35, nº 4, 2011, p. 362-369.

DELEUZE, Gilles. Controle e Devir. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992a, p. 209-218.

_____. Post-Scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Trad. de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992b, p. 219-226.

_____. Em que se pode reconhecer o estruturalismo?. In: *A Ilha Deserta e outros textos*. São Paulo: Iluminuras, 2006a, p. 221-247.

_____. Jean Hyppolite, Lógica e Existência. In: *A Ilha deserta e outros textos*. São Paulo, Iluminuras, 2006b, p. 18-23.

_____. Trechos selecionados da aula Anti-Édipo e outras reflexões. *Fractal: Revista de Psicologia*, v. 28, n. 1, jan.-abr. 2016, p. 160-169.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo – capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*, v. 1. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*, v. 3. São Paulo: Editora 34, 2012a.

_____. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*, v. 4. São Paulo: Editora 34, 2012b.

_____. *Mil platôs – Capitalismo e esquizofrenia 2*, v. 5. São Paulo: Editora 34, 2012c.

DERRIDA, Jacques. Os fins do Homem. In: *As Margens da Filosofia*. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991, p. 149 – 77.

DOUZINAS, C.; ŽIŽEK, S. (eds.) *The Idea of Communism*. London: Verso, 2010.

DUAYER, Mário. Apresentação. In: MARX, K. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 11-24.

DYER-WHITEFORD, Nick. Cyber-Negri: General Intellect and Immaterial Labor. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*. London: Pluto Press, 2005, p. 136-162.

_____. Species-Beings: For Biocommunity. Paper Presented at the *Historical Materialism Conference, “Many Marxisms”*, London School of Oriental and African Studies, nov. 7-9, 2008.

FONSECA, Thiago, Negri, Hardt e a Dialética Hegeliana. *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, n.30, p.173-191, jan-jun, 2014.

FOUCAULT, Michel. *Remarks on Marx*. New York: Semiotext(e), 1991.

_____. O Sujeito e o Poder In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. (Orgs.), *Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. De Vera Portocarrero e Gilda Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231-249.

_____. *Nascimento da Biopolítica*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FUKUYAMA, Francis. The end of History. *The National Interest*, summer, (1989). Disponível em: <<https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>>. Acesso em julho de 2017.

FUMAGALLI, Andrea, Nada será como antes: dez teses sobre a crise financeira. In: _____. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 321-351, 2011.

FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, 2011.

GARCIA, Tomás Coelho. O primado das relações de produção – uma contribuição de Althusser e Balibar para os dilemas atuais. *Lutas Sociais*, São Paulo, vol.18 n.33, p.133-146, jul./dez. 2014.

GOLDMAN, Márcio. Poder e resistência: um ensaio sobre a dimensão conceitual do “Império”. *Mana*, v. 9, nº 2, 2003, p. 183-200.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Tradução de Angela Ramalho Viana e Sérgio Góes de Paula. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *O Imaterial: Conhecimento, Valor e Capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

GUIMARÃES, Francisco de. O poder constituinte segundo Antonio Negri: um conceito marxista e spinozista. *Revista Direito & Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 07, n. 04, 2016, p. 135-168.

HALLWARD, Peter. Introduction: Theoretical Training. In: HALLWARD, Peter; PEDEN, Knox (eds.). *Concept and Form – V. 1 – Key Texts from the Cahiers pour l'Analyse*. London/New York: Verso, 2012, p. 1 – 55.

HARAWAY, Donna. Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: *Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós humano*. Tadeu, T. (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 33 – 118.

HARDT, Michael. Translator's Foreword: The Anatomy of power. In: NEGRI, Antonio, *The Savage Anomaly*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p. xi-xvi.

_____. *Gilles Deleuze: Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo: Editora 34, 1996.

HARDT, Michael. & NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.

- _____. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.
- _____. Globalização e Democracia. In: NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a, p. 115-138.
- _____. Soberania. In: NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, p. 73-87.
- _____. Traços marxistas. In: NEGRI, A. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003c, p. 241-71.
- _____. *Multitude: War and democracy in the age of Empire*. The Penguin Press: New York, 2004.
- _____. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- _____. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014a.
- _____. *Declaração: Isto não é um manifesto*. Tradução de Carlos Szlak. N-1 publications, 2014b.
- _____. *Bem-Estar Comum*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.
- _____. *Assembly*. New York: Oxford University Press, 2017.

HARVEY, David. *Para entender O Capital*, São Paulo: Boitempo, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo: Editora Moraes, 1991.

LACLAU, Ernesto. Can immanence explain social struggles?. *Diacritics*, v. 34, nº 4, 2001, p. 3 – 10.

LAZZARATO, Maurizio. Trabalho autônomo, produção por meio de linguagem e *general intellect*. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013a, p. 107 – 121.

_____. O “trabalho”: um novo debate para velhas alternativas. In: LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013b, p. 88 – 106.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. *Trabalho imaterial: Formas de vida e produção de subjetividade*. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

MADARASZ, Norman Roland. *O Múltiplo sem o Um – Uma apresentação do Sistema de Alain Badiou*. Aparecida: Ideias & Letras, 2011.

MANDARINI, Matteo. Organizing Communism. In: GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. *New Lines of Alliance, New Spaces of Liberty*. New York: Autonomedia, 2010.

MANIGLIER, Patrice, The Structuralist Legacy. in A. Schrift (ed.). *The History of Continental Philosophy, Vol 7: “After Poststructuralism: Transformations and Transitions”* (Rosi Braidotti, ed). London: Acumen Press, 2010, pp. 55-82.

_____. Dionysos anthropologue: Hommage à Eduardo Viveiros de Castro. Apresentação no colóquio “*Em Torno do Pensamento de Eduardo Viveiros de Castro*”, São Paulo, Brésil, 28 outubro 2015. Disponível em: https://www.academia.edu/17617012/Dionysos_anthropologue_Hommage_%C3%A0_Eduardo_Viveiros_de_Castro Acesso em: setembro de 2017.

MARINO, Mario Antunes & VIEL, Jefferson. Apresentação. In: GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017, p. ix-xxiii.

MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo, Boitempo, 2010b.

_____. Glosas marginais ao “Tratado de Economia Política” de Adolfo Wagner (1882). *Serviço Social em Revista*, Londrina, v. 13, n. 2, 2011a, p. 170 – 9.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011b.

_____. *O Capital – Crítica da Economia Política: Livro I – O processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007.

MONTAG, Warren. Louis Althusser. In: SCHRIFT, A. D. (ed.). *Poststructuralism and critical theory's second generation*, vol. 6 of SCHRIFT, A. D. (ed.). *The History of Continental Philosophy* (8 vols.), University of Chicago Press, 2010, p. 47-65.

MOTTA, Luiz Eduardo. *A favor de Althusser – revolução e ruptura na Teoria Marxista*. Rio de Janeiro: Grama – FAPERJ, 2014.

MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri: Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2011.

MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.). *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*. London: Pluto Press, 2005.

_____. *The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory*. London: Pluto Press, 2007.

MUTMAN, Mahmut. Difference, Event, Subject: Antonio Negri's Political Theory as Postmodern Metaphysics. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.). *The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory*. London: Pluto Press, 2007, p. 143 – 68.

NEGRI, Antonio. Interpretation of the Class Situation Today: Methodological Aspects. In: BONEFIELD, W.; GUNN, R.; PSYCHOPEDIS, K. (eds.). *Open Marxism - vol. 2: Theory and Practice*. London: Pluto Press, 1992, p. 69-105.

_____. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

_____. *Exílio: seguido de Valor e Afeto*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. *Cinco lições sobre Império*. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

_____. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

_____. From Sociological to Ontological Inquiry: An Interview with Antonio Negri (by Max Henninger). *Italian Culture*, vol. 23 no. 1, 2005, pp. 153-166.

_____. *De volta: abecedário biopolítico*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

_____. *Jó – A força do escravo*. Tradução de Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. Sobre Mil Platôs. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro: UFRJ n. 23-24, p. 95-112, 2008.

_____. Para uma definição ontológica da Multidão. *Lugar Comum*, nº 19-20, jul. 2009, p. 15–26.

_____. Dispositivo metrópole. A multidão e a metrópole. *Lugar Comum*, nº 25-26, dez. 2010, p. 201-8.

_____. A favor de Althusser. Notas sobre a evolução do pensamento do último Althusser. Tradução de Pedro Eduardo Zini Davoglio. *Lugar Comum*, nº 41, set-dez. 2013, p. 51 – 69.

_____. Reflexões sobre o manifesto aceleracionista. *Lugar Comum*, n. 42, jan-mai, 2014, p. 143-151.

_____. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Tradução de Adriano Pilatti. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015a.

_____. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente*. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015b.

_____. *Como e quando li Foucault*. Organizado e traduzido por Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016a.

_____. *Espinosa subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

_____. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016c.

_____. Carta Arqueológica. In: GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017a, p. 149-169.

_____. Em torno de Foucault... E de Marx, Hoje. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017b, p. 241-254.

_____. O comum como modo de produção. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017c, p. 225-237.

_____. Posfácio, 1990. In: GUATTARI, Félix & NEGRI, Antonio. *As Verdades Nômades: por novos espaços de liberdade*. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017d, p. 174-195.

NUNES, Rodrigo, 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis. *ephemera*, vol. 7 (1), 2007, p. 178-202.

_____. A política no meio: Para uma interpretação política dos dualismos em Deleuze e Guattari. In: SIQUEIRA, Maurício e COCCO, Giuseppe (orgs.), Por uma política menor: arte, comum e multidão. Rio de Janeiro, Fundação Casa de Rui Barbosa, 2014.

_____. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 123-138.

PIROLA, Émerson. O Último Althusser: Materialismo do Encontro e Marxismo. In: ALVES, Ítalo; PIROLA, Émerson (orgs.), *XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS – V. 3*, Porto Alegre: Editora Fi, 2016, p. 317-347.

RENA, Alemar. Além do bem e do mal: a vontade de potência e a multidão. *Lugar Comum*, n. 42, jan-mai, 2014, p. 223-236.

REVEL, Judith, Antonio Negri, French Nietzschean? From the will to power to the ontology of power. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), *The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory*. London: Pluto Press, 2007, p. 87-108.

_____. Resistências, Subjetividades, o Comum. *Lugar Comum*, Rio de Janeiro: UFRJ, n. 35-36 abr. 2012, p. 107-114.

RICOEUR, Paul. Althusser's Theory of Ideology, In: Gregory Elliott (ed.), *Althusser: A Critical Reader*. Blackwell, 1994, p. 44-72.

ROCHA, Acílio. E. Dialética e Ideologia em Althusser, *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo XXXII n. 3-4, 1976, p. 305 – 324.

ROCHA, Glauber. *Revolução no Cinema Novo*. Rio de Janeiro: Alhambra/Embrafilme, 1981.

ROGGERO, Gigi. Cinco teses sobre o comum. *Lugar Comum*, n. 42, 2014, p. 11-30.

ROQUE, Tatiana. Comum, crise da medida e os impasses da subjetivação capitalista. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, p. 181-190.

RUSH, Alan. A teoria pós-moderna do Império: (Hardt & Negri) e seus críticos. In: BÓRON, A. A. (org.). *Filosofia política contemporânea. Controvérsias sobre civilização, império e cidadania*. Buenos Aires & São Paulo: CLACSO & Departamento de Ciência Política-FFLCH-USP, 2002, p. 307-326.

SADEK, Maria Tereza, Nicolau Maquiavel: O cidadão sem fortuna, o intelectual sem virtù. In: WEFFORT, Francisco (org.), *Os clássicos da política*, São Paulo: Ática, 2001, p. 11-25.

SANTIAGO, Homero. A questão do possível no espinosismo e suas implicações em Antonio Negri. *Conatus*, v. 4, nº 8, dez. 2010, p. 55-64.

_____. "Um conceito de classe". *Cadernos Espinosanos*, nº 30, jan.-jun. 2014, p. 24-48.

SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). *Negri no Trópico 23° 26' 14"*. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017.

SANTIAGO, Homero; VERSOLATO, Rafael. Prefácio – Ciência da Crise e da Subversão. In: NEGRI, Antonio. *Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse*. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016, p. 9-23.

SPINOZA, Benedictus de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

THOMPSON, Edward Palmer. *A Miséria da Teoria*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. *A Formação da Classe Operária Inglesa – A árvore da liberdade*. Tradução de Denise Bottmann. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

TRONTI, Mario, *Operários e Capital*. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

_____. Italy. In: Marcello Musto (ed.), *Karl Marx's Grundrisse – Foundations of the critique of political economy 150 years later*, New York: 2008, p. 229-235.

VERCELLONE, Carlo. A Crise da Lei do Valor e o Tornar-se Rentista do Lucro. – Apontamentos sobre a crise sistêmica do capitalismo cognitivo. In: FUMAGALLI, A. e MEZZADRA S. (Orgs.). *A crise da economia global. Mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*, Ed. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro, p. 107-149, 2011.

VIPARELLI, Irene. Althusser e Negri: Uma complementaridade aporética?. *Princípios Revista de Filosofia*, Natal, v. 19, n. 32, jul.-dez. de 2012, p. 273-300.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Claude Lévi-Strauss, fundador del pos-estructuralismo. *Revista de Antropología*, México: Museo Nacional de Antropología, v. 6, n. 6, 2008, p. 47-61.

WEEKS, Kathi. The Refusal of Work as Demand and Perspective. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), *Resistance in Practice: The Philosophy of Antonio Negri*. London: Pluto Press, 2005, p. 109 – 135.