UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Thiago Silva Augusto da Fonseca

Hardt, Negri e a organização do desejo

Versão corrigida

São Paulo

2015

Thiago Silva Augusto da Fonseca

Hardt, Negri e a organização do desejo

Versão corrigida

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Homero Silveira Santiago.

São Paulo

2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

Fh Fonseca, Thiago Silva Augusto da
Hardt, Negri e a organização do desejo / Thiago
Silva Augusto da Fonseca ; orientador Homero
Silveira Santiago. - São Paulo, 2015.
220 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia.

1. Organização. 2. Desejo. 3. Império. 4.
Multidão. 5. Hardt e Negri. I. Santiago, Homero
Silveira, orient. II. Título.

Folha de Aprovação

FONSECA, Thiago Silva Augusto da. Hardt, Negri e a organização do desejo. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

_____ em ____/____/____

Banca examinadora:

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____

Assinatura: _____

Agradecimentos

A Homero Silveira Santiago, pelas aulas, orientação e apoio que permitiram a produção desta dissertação.

À minha família pelo apoio de toda a vida: Nelson, Solange, Adriano, Rafael, Horácio e Paulo.

Aos amigos que participaram, de diferentes maneiras, do desenvolvimento do que vai exposto nesta dissertação: André Oda, Daniel Chiacchio, Luiz Alberto, Paola Giraldo, Sérgio Paes; Gabriela Leão, Gesley Pereira, Natália Kajiya, Raul Galhardi; Vinícius Henne; Felipe Musetti, Michel Mustafa, Rafael Versolato, Vinícius Gueraldo, Vinícius Lopes; Fernando Bonadia; Alex Bonalda, Isaac Vieira, Natália Cesanna, Ronne Franks, Sérgio Izidoro, Vitor Enoki; Valeska Silva.

A Lia Urbini pela revisão e pelas contribuições.

Aos colegas do grupo de estudos de filosofia política contemporânea.

Aos professores Silvana Ramos e Vladimir Safatle pelas contribuições apresentadas no exame de qualificação.

A Antonio Negri, pela entrevista concedida, e a Daisy Bregantini, Marcos Fonseca, Adriano Pilatti e Giuseppe Cocco, por possibilitarem-na.

A Lúcia Harumi Yamamoto de Paiva, por ter compartilhado comigo o tema desta pesquisa.

À CAPES e à população que a financia, pela bolsa concedida.

RESUMO

FONSECA, Thiago Silva Augusto da. Hardt, Negri e a organização do desejo. 2015. 220 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Esta pesquisa vai às obras filosóficas de Michael Hardt e Antonio Negri a fim de investigar possibilidades de organização de lutas contra o presente estado de coisas, ou seja, de lutas revolucionárias. Hardt e Negri desenvolvem o tema a partir de uma apreensão do leninismo, entendido não como fórmula de organização de um partido de vanguarda, mas como adequação da composição política dos trabalhadores (forma da organização) à sua composição técnica (forma hegemônica da produção). Nesta chave, acompanhamos a investigação que fazem das novas formas de produção, chamadas por alguns de “pós-fordistas” e, por eles, recorrendo à terminologia foucaultiana, de *produção biopolítica*, que consiste num trabalho socializado que produz o que chamam de *comum*. Esse “novo paradigma da produção” tem por sujeito e objeto *a vida*, cuja principal força é *o desejo*. Posto isso, a questão que eles nos oferecem e que tomamos como central para nossa pesquisa é: *como organizar o desejo*? Seguimos sua trilha em busca dessa renovação do leninismo, a fim de compreender o que entendem por desejo tal que possa ser organizado, e o resultado disso, que vem a ser o conceito de *multidão*. A multidão, como desejo organizado, luta contra o presente estado de coisas, isto é, dentro de e contra um mercado mundial totalizante que Hardt e Negri chamam de *império*.

Palavras-chave: Hardt, Negri, império, multidão, comum, leninismo, biopolítica, organização, desejo.

ABSTRACT

FONSECA, Thiago Silva Augusto da. Hardt, Negri and the organization of desire. 2015. 220 f. Dissertation (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This dissertation goes to Michael Hardt's and Antonio Negri's philosophical works in search of possibilities for the organization of struggles against the present state of things, or for the organization of revolutionary struggles. Hardt and Negri develop this subject from a unique approach of Leninism, understood not as some party of vanguard formula but as an adequacy between workers' technical and political compositions (or between the way people work and the way they struggle). In this sense, we follow the inquiry Hardt and Negri make on the new forms of production, "post-fordist production" to some and *biopolitical production* to them, resorting to Foucault's terminology. Such production consists on a socialized work that produces that which they call the *common*. This "new paradigm of production" takes *life* itself both as its subject and object, and its main strength is *desire*. From this point, the questioning they offer us and that we take as central in this research is: *how to organize desire?* We follow their tracks on this renewal of Leninism, trying to understand what desire is in order to be organized, and its outcome, i.e., the concept of *multitude*. Multitude, as organized desire, struggles against the present state of things, inside and against a totalizing world market that Hardt and Negri call *empire*.

Keywords: Hardt, Negri, empire, multitude, common, leninism, biopolitics, organization, desire.

Índice

Introdução	10
“Princípios metodológicos”	15
Divisão dos capítulos.....	25
Capítulo 1: A produção do presente	28
Um método de análise da história.....	30
A hipótese operaísta.....	34
A revolução de 1968.....	41
O 68 italiano	42
Porto Marghera	46
A recusa do trabalho	49
<i>Autonomia operaia</i>	51
O 68 global	57
O novo paradigma do trabalho	60
Intelecto geral e trabalho imaterial	63
Do trabalho imaterial à produção biopolítica	69
Valores e medidas.....	75
Sociedade de controle e subsunção real	80
O novo paradigma da soberania	83
A soberania moderna europeia	84
A soberania moderna dos EUA	87
O império.....	90
Que fazer de “Que fazer?”, hoje.....	96
Capítulo 2: A produção do desejo	99
Das necessidades ao desejo	101
<i>A anomalia selvagem</i> : o Espinosa de Negri	107
Plano geral da obra	109
As duas fundações	111
Esse obscuro objeto da organização	115
O desejo em <i>Império</i>	120
Desejo e consumo	131
Alguns aspectos do desejo em Deleuze	137
O “mais-desejo” em Multidão e Commonwealth.....	140
Capítulo 3: A produção do futuro.....	147

Lênin além de Lênin	148
Lênin na Rússia	149
Lênin na Itália.....	153
Lênin em Nova York	154
Lênin na Terra	157
<i>Multidão</i> como conceito.....	162
O aprendizado em filosofia de Michael Hardt.....	162
Noções comuns.....	167
“A arte da organização”.....	170
“Novas condições reais”	177
Multidão	184
Multidão: dupla face.....	185
Múltiplas abordagens.....	187
Singularidade e partilha	190
Comum	192
O devir-Príncipe da multidão	192
Os poderes do comum	197
Lutas	199
A singularidade contra a identidade	200
As instituições do comum	202
A produção do futuro.....	205
Considerações finais	208
Bibliografia consultada	213

Introdução

Em 1998, o conjunto brasileiro de música pop-rock chamado, curiosamente, *Capital Inicial* lançou um álbum cuja primeira faixa se intitula *1999*. No refrão da canção, ouvem-se os seguintes versos: “1999 / Vai ser só mais um ano / 1999 / Um dia na vida, uma gota no oceano”. É difícil saber exatamente o que queria dizer com isso o compositor e vocalista (Dinho Ouro Preto); no entanto, a despeito de suas intenções subjetivas, o que efetivamente o “Capital” parece estar nos dizendo é que o ano seguinte seria um ano qualquer, só mais um entre outros, um ano “gota”, perdido e irrelevante num tempo “oceano”. Dali em diante, nada iria acontecer.

Em Seattle, no entanto, o refrão era melhor. 1999 não foi apenas mais um ano, pois tivemos, de fato, um acontecimento de grande relevância: o renascer de lutas com o potencial significativo de alterar o futuro do mundo. No dia 30 de novembro ocorreu a *Batalha de Seattle*, na qual uma série de grupos distintos – entre eles anarquistas, sindicatos, estudantes – se organizaram para lutar contra a “Rodada do Milênio” da Organização Mundial do Comércio (OMC), que decidiria os rumos do neoliberalismo. As lutas em Seattle são consideradas, desde então, marco dos movimentos antiglobalização ou de altermundialização, que tiveram prosseguimento, por exemplo, com a realização em janeiro de 2001 do primeiro Fórum Social Mundial, em Porto Alegre, evento cujo mote era e continua sendo “Um outro mundo é possível” – indo contra, assim, aquela previsão de que nada de novo surgiria no horizonte.

Mera coincidência? Mera *contingência*? Sim – e esta é a questão. Se pudermos trocar o termo, de contingência para *possibilidade*, poderemos avançar no ponto.

Quantas vezes não foi dito pelo capital – o capital mesmo, não o conjunto – que a história havia acabado? Em especial no final do século XX, com a derrocada do bloco socialista, discursos afirmando que o mundo havia alcançado seu ponto de chegada proliferaram. Como se, após milênios de acontecimentos de toda sorte, milênios de história, o ser humano tivesse desenvolvido o germe do seu destino ao ponto de maturação e encontrado, finalmente, sua natureza, de modo que o que aí está tivesse vindo para ficar, *necessariamente*. Pensemos, por exemplo, em Francis Fukuyama. O que o vemos afirmar em *O fim da história?*, publicado entre a queda do muro de Berlim e a dissolução da União Soviética?

O que testemunhamos é (...) o fim da história como tal: isto é, o ponto final da evolução ideológica humana e a universalização da democracia liberal ocidental como a forma final do governo humano. Isso não quer dizer que não haverá eventos preenchendo as listas anuais de relações internacionais da *Foreign Affairs*, pois a vitória do liberalismo ocorreu primeiramente no reino das ideias, nas consciências, e ainda está incompleto no mundo real ou material.¹

Que sorte a nossa. Enquanto isso, no mundo real ou material, a efetivação do liberalismo – definido por Fukuyama como um sistema democrático (na medida em que cada um se assujeita a ele) de leis que garantem ao ser humano seu direito universal à liberdade – vai mal. Pois qual liberdade é garantida num sistema de produção de riqueza que é simultaneamente de produção de miséria, em que o ser humano se submete “livremente” ao jugo do trabalho explorado em troca de um mínimo, ou menos que o mínimo, de condições de vida? Em que muitas vezes só ao endividar-se pode adquirir o seu sustento, transformando assim sua liberdade futura em obrigação contratual? Qual liberdade democrática de participação na referida “forma final de governo humano” é garantida quando só se pode fazê-lo indiretamente, pela representação, ou pela dispendiosa construção de um partido político? Qual liberdade de expressão é garantida, quando ela é objeto de oligopólios da indústria de comunicação e de informações? Qual liberdade de ir e vir é garantida quando os noticiários insistem que devemos ficar em casa, pois “o mundo lá fora” é violento e perigoso, sendo que parte não pequena da violência é causada pelas próprias forças da ordem (e há violências de todos os tipos)? Ou quando “o mundo lá fora” só é seguro quando se pode pagar pelo bem estar físico, seja dentro de carros blindados, em *shopping centers* ou mediante o acerto do arrego? Enfim, problemas não faltam, e todos se ligam à própria essência da coisa: a liberdade a que temos direito é uma mercadoria entre outras, basta comprá-la. No entanto, quais os índices de distribuição de riqueza no mundo? 1% x 99%, dizia-se há pouco – e não somente no Brasil, onde, como se tem ouvido, o “discurso do conflito entre pobres e ricos foi introduzido pelo governo federal há 12 anos”.

Fukuyama não deixa de reconhecer essa situação, mas é astuto: tratar-se-á, então, de uma *realização ideal*, que aos poucos se efetivará. Já temos sinais claros dela, afirmava ele em 1989 – os chineses assistem TV, os moscovitas usam roupas de marca e “a música rock é igualmente apreciada em Praga, Rangum e Teerã”. Não sejamos afoados. Logo, logo, com um pouco mais de sorte, chega a nossa vez. Ou nem isso, pois

¹ Todas as citações referentes a Fukuyama provêm do texto *The end of history?*, disponível na internet.

“no fim da história, não é necessário que todas as sociedades se tornem sociedades liberais com sucesso, apenas que encerrem suas pretensões ideológicas de representar formas de sociedade humana diferentes e mais elevadas”.

Mesmo Marx, afirma Fukuyama, teria previsto o fim da história; ele teria sido, aliás, seu mais famoso proponente. Todavia, o alemão errou ao definir *o comunismo* como sendo a estação final da humanidade. A história mostrou, ao contrário, o fracasso da via comunista e a vitória da via ocidental. As alternativas ao liberalismo econômico e político se exauriram. A astúcia de Fukuyama é nos lembrar de que, onde Marx errou, seu predecessor, Hegel, acertou.² Hegel, esse sim, “o filósofo que mais corretamente fala de nosso tempo”, devidamente resgatado das leituras marxistas realizadas por tanto tempo na França, teria desenvolvido uma filosofia da história “correta”, segundo a qual o mundo material é regido por ideias – religião, cultura, moral – que antecipam as realizações. Nessa abordagem despojada da “contaminação materialista” empreendida por Marx, o que resta, corretamente, é o Estado democrático-liberal moderno como a culminação e o desfecho da racionalidade humana desenvolvida ao longo da história.

Não precisamos entrar nos detalhes desse ponto, pois nem o texto de Fukuyama nem de sua leitura de Hegel são nossos temas. Basta-nos enfatizar que, segundo ele, a partir do fim do século XX, sem sombra de dúvida, a própria ideia de humanidade estava se realizando, ou de fato já realizada (ele chega inclusive a pensar que o futuro seria entediante sem história). Até mesmo os “ideais de Marx” teriam se concretizado lá onde menos se poderia esperar: nos EUA, onde se encontra uma sociedade sem classes, um verdadeiro igualitarismo. “Como as características gerais de um mundo desideologizado diferirão” – atentemos ao tempo futuro na formulação de Fukuyama – “daquelas características do mundo com as quais estamos familiarizados em tal conjuntura hipotética [o declínio imediato do “marxismo-leninismo”]? A resposta mais comum é – não muito”. Os anos e séculos seguintes – a “pós-história” – seriam apenas um longo presente de efetivação e de continuidade do liberalismo econômico e político, o que no plano das relações internacionais se mostraria no desenvolvimento crescente de uma *Common Marketization* e na redução drástica de conflitos de larga escala. Entende-se, assim, porque 1999, como todos os outros, seria só mais um ano.

Não.

² Segundo Kojève, aliás, para Hegel a história já tinha acabado com a vitória de Napoleão sobre a monarquia prussiana, realizando os ideais da revolução francesa. Cf. Fukuyama, *The end of history?*.

Como as lutas afirmam, outro mundo é possível. Ora, poder-se-ia arguir, são lunáticos; neste mundo, a história terminou. Essas lutas não mostram nada a não ser a loucura, a irracionalidade daqueles que lutam; as ideias e a própria razão o demonstram. Por que então, retorquiríamos, essas lutas, essas demandas e esses desejos são tão violentamente combatidos? Por que então o fim da história é tão violentamente imposto? A própria guerra se tornou veículo do liberalismo econômico e político, e a liberdade cai como bombas do céu. Não se trata, é claro, somente de coibir e/ou punir os eventuais “crimes” que movimentos de contestação cometem em suas manifestações. Ao contrário, há um trabalho contínuo de afirmação e reafirmação do fim da história, um refrão de rechaço das possibilidades de transformação política, a não ser, eventualmente, como retrocesso – “velhice”³, “bolivarianismo”, “conceituário do século XIX” e “idiotice latino-americana” são exemplos de como as lutas são apreendidas por aqueles que naturalizam o atual estágio histórico do mundo como universal e necessário, como bom, belo e verdadeiro, como a realização do ideal de humanidade.

Se nosso estágio histórico aparece como natural, o é somente porque nascemos nele, porque é o nosso tempo. Contra o qual pode-se, efetivamente, lutar, com maior ou menor sucesso. “Deve haver um modo de reconhecer uma derrota sem ser derrotado”, afirma o pensador italiano Antonio Negri.⁴ Sim, o capitalismo venceu; sim, não é possível voltar atrás. Daí à afirmação do fim da história, contudo, vai um gigantesco salto de fé – ou melhor, de *má-fé*. Pois não estaria o futuro ainda aberto? Quando se diz que outro mundo é possível, quer-se responder que *sim*. Mas aqui a mera possibilidade é fraca, arrisca-se a ser traduzida por mera “pensabilidade” (podemos pensar em diversos outros mundos, isto é, são pensáveis) –, sem que dela se possa extrair qualquer efetividade. A possibilidade deve converter-se em *potência*. Neste mundo, a partir dele, é possível construir outro; o mundo porta a potência de transformação. A história não é coisa que se encerra. Voltando a Negri: “a primeira estrutura da verdade é (...) a mutação”, apreende ele em seus estudos sobre Maquiavel; “o tempo histórico tem uma lógica imediatamente estruturada pela mutação” – termo que, afirma, é sinônimo de “revolução”.⁵

Chegamos enfim aonde queríamos. As lutas, a revolução, estruturam o tempo histórico, rompendo com qualquer pretensão de fim da história. Mas para que sejam

³ “Aqueles que acreditam que o futuro deve inevitavelmente ser socialista tendem a ser muito velhos”. *Ibidem*.

⁴ Negri, *A anomalia selvagem. Poder e potência em Espinosa*, p. 230.

⁵ *Idem*, *O poder constituinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade*, p. 58.

frutíferas, não basta a vontade de mudar. “Podemos *apostar* na ruptura da relação de capital e construir politicamente sobre a autonomia emergente do trabalho biopolítico”, afirma Negri junto com Michael Hardt, ex-aluno seu e atual colaborador.⁶ Mas basta apostar? Evidente que não. Para cruzar essa fronteira, é preciso *organização*. Negri, leitor de Lênin, afirmará que *também a organização muda ao longo do tempo*. Luta-se da maneira que se trabalha; quando mudam as formas de trabalhar, mudam também as formas de lutar. E qual a forma de organização adequada ao nosso tempo, ao nosso estágio atual, e que pode nos levar a um estágio ulterior? Vejamos o que Hardt e Negri falam sobre aquelas mesmas lutas em Seattle:

Os movimentos de globalização que se estenderam de Seattle a Gênova e aos Fóruns Sociais Mundiais de Porto Alegre e Mumbai, mobilizando os movimentos contra a guerra, constituem o exemplo mais claro até hoje de organizações disseminadas em rede. Um dos elementos mais surpreendentes dos acontecimentos de Seattle em novembro de 1999 e em cada uma das grandes manifestações ocorridas desde então é o fato de que grupos que até então considerávamos diferentes e até contraditórios em seus interesses agiam em comum – ambientalistas com sindicalistas, anarquistas com grupos religiosos, gays e lésbicas com os que protestavam contra o complexo carcerário-industrial. Os grupos não se apresentavam unidos sob qualquer autoridade única, antes se relacionando numa estrutura em rede.⁷

A estrutura em rede, a organização sem autoridade única de grupos heterogêneos, que sobe ao palco em 1999⁸, ilustra a transformação das lutas e da organização. Por quê? *Porque também o trabalho, hoje, se estrutura em redes*, afirmam Hardt e Negri. A possibilidade, ou melhor, a potência das lutas de hoje vem com o potencial do trabalho realizado hoje, no presente estágio histórico do mundo. Nada garante que as lutas serão fáceis: “O choque entre o caráter contingente da ação e o caráter necessário de suas condições determina a tragédia do político – a tragédia de uma complexidade irreduzível”.⁹ Quer dizer, o que fazer? Como agir e lutar “livremente” num mundo de poucas liberdades substanciais (para além dos discursos liberais e neoliberais)? A res-

⁶ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 151.

⁷ *Idem*, *Multidão*, p. 125.

⁸ Se essa forma de organização “aparece” pela primeira vez em 1999, seus conteúdos já circulavam desde antes. “As manifestações durante a reunião de cúpula da Organização Mundial do Comércio (OMC) realizada em Seattle em 1999 podem ter atraído a atenção da mídia internacional pela primeira vez, mas há décadas grupos organizados nas partes dominante e subordinada do mundo vêm apresentando queixas contra o sistema global em matéria política, jurídica e econômica”. *Ibidem*, p. 339.

⁹ Negri, *O poder constituinte*, p. 83.

posta, é claro, não é fácil. Em todo caso, sabemos que só se pode partir do lugar de onde se está, do tempo em que se está.

Há mais. Se a forma da rede é adequada à organização contemporânea, é outro conceito, no entanto, que será posto como seu objeto: *o desejo*. Este é, para nós, o cerne da renovação do leninismo empreendida por Hardt e Negri – não mais a organização de uma vanguarda, temos agora a proposta de *organização do desejo*. Mas o que é o desejo? Costumamos associá-lo, por um lado, ao livre arbítrio do indivíduo, que age livremente conforme sua vontade (o que vai ao encontro das afirmações liberais); por outro, também ouvimos dizer que o desejo é capturado pela indústria de comunicação e posto em favor do consumo de mercadorias, com a propaganda, por exemplo, ou mesmo que ele é reprimido por estruturas normalizadoras da família, das instituições e do Estado, de forma a não se poder falar em desejo livre, apenas em lutas de liberação do desejo. Dada a polissemia do conceito e as dificuldades que os diversos sentidos apresentam imediatamente à organização, a pergunta que nos guiou ao longo desta pesquisa é: *o que é o desejo tal que possa ser organizado?* Ao contrário do que possa parecer, como procuraremos demonstrar, essa indagação não nos afasta do leninismo de Hardt e Negri, pois o desejo está presente no cerne do “novo paradigma” da produção como sua força motriz. Acreditamos que, com esse fio condutor, possamos adentrar nos seus escritos e encontrar o potencial de transformação do presente em que apostam suas fichas.

“Princípios metodológicos”

Uma questão importante que se apresenta quando nos colocamos como objeto a obra de Hardt e Negri é a da sua leitura. Trata-se, afinal, de textos recentes, que lidam com o presente, com fatos históricos ainda em curso, dos quais uma compreensão consensual mínima ainda não se consolidou. O que é, por exemplo, a globalização? Quando ela começou, se é que começou, quando ela acabou, se é que acabou? Os temas que se propõe a desenvolver são objeto de disputas, sejam elas conceituais ou políticas (o que se pode dizer, aliás, de todo evento histórico, recente ou distante). Temos, com Hardt e Negri, filosofia contemporânea, no sentido mais atual possível: filosofia feita no nosso tempo sobre nosso tempo. Por isso, não encontraremos muitas correntes de interpretação, sejam concordantes ou conflitantes. Não que não haja comentários, no Brasil e no exterior podemos encontrá-los; recorreremos a eles com frequência. No entanto, Hardt e

Negri são autores vivos: seus leitores, no mais das vezes, são interlocutores, debatem diretamente com eles mais do que entre si por uma hegemonia de interpretação – e parte significativa dessa interlocução é composta de críticas. Como navegar, portanto, por seus textos? Recorremos, para dar conta dessa dificuldade, a alguns princípios de método empregados pelo próprio Hardt no estudo que fez sobre Deleuze.

Quando anuncia, em seu livro *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, que a investigação das obras de história da filosofia de Deleuze revela o aprendizado filosófico e assenta as bases conceituais do trabalho posterior do pensador francês, seu primeiro cuidado é o de apresentar os *princípios metodológicos* que guiaram tal investigação. Se for possível reconhecer, como Hardt o faz, que algumas dificuldades na leitura da obra de Deleuze decorrem do fato de que este “pressupõe e deixa de repetir os resultados de pesquisas anteriores”, talvez o mesmo possa se dizer da obra dos próprios Hardt e Negri. Néstor Kohan, ao comentar *Império* e sua recepção acadêmica e midiática, nos lembra que pouco se sabia sobre o principal autor do livro (referindo-se a Negri): “Nem frívola estrela de espetáculos nem ‘opinólogo’ midiático, a obra madura desse pensador, na qual se insere *Império*, é completamente incompreensível e indecifrável se se ignora a agitada trajetória política e acadêmica desse intelectual italiano”.¹⁰ A partir dessa aproximação, o que propomos inicialmente é retomar os princípios metodológicos de Hardt sobre seu próprio trabalho, fazendo as adequações necessárias para não perder de vista o foco desta dissertação.

São quatro esses princípios.¹¹ Em primeiro lugar, afirma Hardt que é preciso “reconhecer o objeto e os termos do antagonismo principal”. Ele está pensando num antagonismo entre Deleuze e Hegel (ou entre Deleuze e a dialética) que enquadraria o pensador francês entre os chamados “pós-estruturalistas”. “É importante estabelecer e esclarecer os termos desse antagonismo desde o início, a fim de se ganhar uma perspectiva nítida do sentido e da trajetória global de Deleuze”.¹² Segundo Hardt, ainda, tal princípio metodológico foi observado pelo próprio Deleuze em sua obra sobre Nietzsche, como condição para uma compreensão adequada de um projeto filosófico. Assim, esse princípio, ao ser usado na presente pesquisa, já vem dotado de certa tradição.

¹⁰ Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, pp. 11-12.

¹¹ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*, pp. 19-25.

¹² *Ibidem*, p. 20.

Definir o antagonismo da trilogia *Império-Multidão-Commonwealth*, no entanto, pode ser uma tarefa complicada. Em primeiro lugar, será necessário estabelecer que se trata, de fato, de *uma trilogia*, com *um* antagonismo principal. *Império* teve seu primeiro rascunho escrito entre 1994 e 1997¹³ e foi publicado em 2000; a publicação original de *Multidão* data de 2004; por fim, *Commonwealth* saiu em 2009. Não haveria um lapso de tempo muito grande entre a escrita inicial e a publicação final, marcado por eventos históricos profundamente significativos (basta pensar no 11 de setembro de 2001), capazes de desestabilizar o referencial político empírico presente em *Império*? Com isso, não queremos dizer que falta à trilogia a coerência e a unidade que “deveriam” marcar *uma* obra; apenas, antes, que é possível pensar que não se trata de um conjunto, e sim de *três* obras. É a posição do comentador Timothy S. Murphy, que no livro *Antonio Negri* define “trilogia” como uma “categoria narrativa que descreve obras de ficção tripartites regidas por um único plano ou tema abrangente”. Segundo ele, na história da filosofia só haveria, no máximo, uma trilogia, a das Críticas de Kant. Quanto a *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*, as obras não comporiam uma unidade porque, diferentemente de Kant e de trilogias narrativas, não há unidade e fechamento. Ao contrário, “essas obras se organizam, se estendem e se modificam de maneiras inesperadas e por vezes exasperantes”. Há, nelas, uma abertura, como na *Ética* de Espinosa e nos *Grundrisse* de Marx, que pede a participação do leitor na constituição do seu sentido.¹⁴

Nossa posição é a de que, mesmo reconhecendo os traços a eles atribuídos por Murphy, os três livros compõem, efetivamente, um conjunto. O dicionário Houaiss da língua portuguesa nos informa que, por extensão do sentido, podemos entender trilogia, entre outras acepções, como um “grupo de três obras, teatrais ou não, unidas entre si por uma temática comum”. Podemos até mesmo aventar com alguma segurança que ao redigir *Império* os autores não tinham projetado as obras seguintes, mas isso não nos impede de reconhecer uma temática comum que as atravessa – como veremos, trata-se de descrever o presente histórico, tanto do ponto de vista político quanto do econômico¹⁵ e, a partir dessa configuração, oferecer perspectivas de organização de lutas objetivando a realização daquilo que chamam de “democracia absoluta”. Certamente, há mudanças de

¹³ Cf. Murphy, *Antonio Negri. Modernity and the multitude*, p. 209.

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 231-232. Murphy afirma, por outro lado, que Negri escreveu de fato uma trilogia, a *Trilogia da Resistência*, composta de três peças teatrais que focam no papel da violência na ação revolucionária.

¹⁵ E também dos pontos de vista cultural e social, uma vez que esses âmbitos, segundo Hardt e Negri, são cada vez mais interligados.

perspectiva. Mas que haja desvios, recuos, alterações e eventualmente contradições teóricas ao longo dos textos não faz com que não alcancem algum tipo de unidade, no mínimo como um trabalho em continuidade. A continuidade é, inclusive, comentada pelos próprios autores em *Multidão*: “Este livro é a continuação de nosso livro *Império*, que tratava da nova forma global de soberania. (...) Toda essa análise do império e da ordem global, no entanto, fazia parte do livro anterior, e não cabe aqui repeti-la”.¹⁶ Posteriormente, Negri fará um comentário semelhante sobre *Commonwealth*:

Assim como *Cinco lições sobre o Império* foi uma tentativa de levar adiante várias discussões emergindo a partir de *Império* e de *Multidão*, este presente volume [*Empire and beyond*] é um estágio no trabalho que leva de *Multidão* a... bem, ainda não decidimos o título do terceiro livro da série. No entanto, sei que temos que levar a pesquisa adiante.¹⁷

Por fim, a própria folha de informações bibliográficas (ISBN) da edição original de *Commonwealth* apresenta o livro como *sequência* de *Império* e de *Multidão*. Fiquemos então com os autores, que veem os três livros como um conjunto, ao qual nos referiremos como “trilogia” daqui por diante.¹⁸

Reconhecida tal unidade, podemos voltar à questão do seu antagonismo, que, como dissemos, não é simples. Num primeiro sentido, poderíamos perguntar aos autores qual seu projeto político, o que querem destruir, o que querem construir. No prefácio de *Império*, Hardt e Negri nos dizem: “esperamos com este livro oferecer uma base teórica geral e ferramentas conceituais para teorizar e agir dentro do império e contra ele”.¹⁹ Assim, desde já podemos afirmar que o antagonista primordial da trilogia é isso que chamam de “império” (sobre o que falaremos adiante, no primeiro capítulo). Se buscarmos em *Multidão* qual antagonismo os autores pretendem estabelecer, veremos que o inimigo da multidão – novo conceito de classe já presente em *Império* e muito criticado por não ter sido suficientemente explicado – é “o atual estado de guerra e conflito global, que muito facilmente pode ser encarado como um obstáculo intransponível para a democracia e a libertação”.²⁰ Por fim, também em *Commonwealth* Hardt e Negri se pre-

¹⁶ Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 10-12.

¹⁷ Negri, *Empire and beyond*, p. viii.

¹⁸ Poderíamos pensar, ainda, que o escopo (global) e a abordagem (interdisciplinar) de cada um dos livros da trilogia diferem significativamente dos outros dois livros escritos em conjunto por Hardt e Negri: *O trabalho de Dioniso*, de 1994, e *Declaration*, de 2012. Nesse caso, também a *forma* das obras lhes confere unidade.

¹⁹ Hardt e Negri, *Império*, p. 16.

²⁰ *Idem*, *Multidão*, p. 17.

ocupam em delimitar seu alvo: a “república da propriedade”, que corrompe a produção da riqueza comum (a *common wealth*) em formas privadas ou estatais.²¹

O perigo seria parar por aí. Uma vez que o presente é definido por Hardt e Negri como uma nova etapa histórica que já não é mais a modernidade tal como a costumamos definir – já vivemos uma época posterior a ela e, nesses termos, uma época *pós-moderna* –, caracterizada por um “novo paradigma do poder” (soberania global) e por um “novo paradigma da produção” (produção biopolítica e trabalho imaterial), pois bem, “agora tudo precisa ser reinventado”.²² Isso implicará, por exemplo, num certo antagonismo com o comunismo como teoria (daí a referência a um “Marx além de Marx” e a necessidade de uma nova teoria do valor) e como prática (daí a referência a um “Lênin além de Lênin” e a necessidade de pensar na nova subjetividade trabalhadora e revolucionária – a multidão). Implicará, ainda, numa tensão com Foucault, Deleuze e o marxismo italiano contemporâneo ao redor de uma teoria da subjetividade, tanto como produtora (no âmbito da economia) como constituinte (no âmbito da política).

No que diz respeito, mais especificamente, ao desejo, podemos afirmar, uma vez que adotam o conceito de Espinosa, que o antagonismo é o mesmo vislumbrado pelo pensador holandês: “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens 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”.²³ A forma da organização revolucionária, por sua vez, se expressa contra uma ortodoxia leninista: “O que Lênin e os soviéticos propuseram como objetivo da atividade insurrecional de uma vanguarda de elite (...) deve expressar-se hoje através do desejo de toda a multidão”.²⁴ Por fim, no que diz respeito a um fundamento para a resistência contra o poder e para a própria atividade revolucionária, se posicionam contrários tanto à perspectiva de Habermas, de “um mundo da vida” intocado pela razão instrumental, quanto à de Agamben, que aposta numa “vida nua”. O império se espalhou por todo o globo, de maneira que não há ponto exterior a ele que nos sirva de apoio para sua derrubada – é preciso lutar *dentro e contra* o império.

Esses são alguns exemplos – aos quais retornaremos com calma nos capítulos a seguir – da dificuldade em se apontar um antagonismo definitivo na trilogia. Se consi-

²¹ *Idem*, *Commonwealth*, pp. viii-ix.

²² Guattari e Negri, *Communists like us. New spaces of liberty, new lines of alliance*, p. 9.

²³ Espinosa, *Ética*, parte III, prefácio, p. 161.

²⁴ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 442.

derarmos ainda o tanto de polêmicas e críticas que surgiram em resposta à publicação de *Império*²⁵, parece que poderíamos dizer que o antagonismo é contra tudo e todos. *Num certo sentido é*: quando propõem um *novo paradigma* – expressão cara aos autores –, põem em questão “a modernidade”, considerada como “a filosofia”. Talvez seja adequado considerar que se passa com eles o mesmo que se passa com Deleuze. Hardt afirma que o pós-estruturalismo do pensador francês, muitas vezes considerado pejorativamente como um pensamento pós-filosófico ou mesmo antifilosófico, é mais bem compreendido como uma proposição de *vias alternativas à modernidade e à sua filosofia predominante*, pensada em termos de um paradigma filosófico.²⁶ Assim, se em termos históricos Hardt e Negri descrevem um período “pós-moderno”, as propostas teóricas serão qualificadas como “altermodernas”.

O que poderia parecer um ataque à filosofia – em Deleuze como em Hardt e Negri – é, antes, a proposição de outra filosofia que não a paradigmática ou preponderante, em face à alegada insuficiência desta para a compreensão do presente. Isso nos leva ao segundo princípio metodológico de Hardt, “ler Deleuze filosoficamente”, que para nós se traduzirá como “ler Hardt e Negri filosoficamente”. Em primeiro lugar, no mesmo sentido que pensa Hardt sobre Deleuze. Se o pensador francês se detém em outras paisagens, tais como biologia, música, arte e psicologia, isso não configura um abandono da filosofia – “não apenas seu pensamento está saturado de tradição filosófica ocidental, mas também (...) a coerência de suas posições e o modo de explicação que as sustenta permanecem nos planos lógico e ontológico mais altos”.²⁷ Também Hardt e Negri vão se deslocar a outras paisagens: literatura, teoria militar, história, antropologia, diversos registros que se integram no que chamam de “uma abordagem amplamente interdisciplinar”, que entendem como necessária:

No mundo imperial, o economista, para citar um exemplo, precisa ter conhecimento básico da produção cultural a fim de compreender a economia, e da mes-

²⁵ Cf. Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, pp. 7-8: “O encontro com *Império* ou com seus comentários (porque nem sempre vieram acompanhados de uma leitura paciente do texto...) desencadeou as controvérsias mais agudas de que se recordam nos últimos tempos”.

²⁶ Hardt faz uma breve referência ao que estaria sendo compreendido como “filosofia (paradigmática) da modernidade”. Trata-se da “filosofia de Estado”, nos termos apresentados por Brian Massumi, que, no prefácio à edição estadunidense de *Mil Platôs*, a definiu da seguinte maneira: “Filosofia de Estado é uma outra designação para o pensamento representacional que tem caracterizado a metafísica ocidental desde Platão” (até Hegel). Hardt insiste, ainda, que mesmo assim a tradição minoritária e alternativa de investigação, passando por Lucrecio, Duns Scot, Espinosa, entre outros, é metafísica também, só que materialista. Cf. Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 21, nota 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 21.

ma forma o crítico cultural precisa de conhecimento básico dos processos econômicos para compreender a cultura. *É uma exigência do nosso projeto.*²⁸

Para nós, a exigência vai também num outro sentido, mais específico. Será preciso ler filosoficamente o desejo, o desejo como conceito, para a compreensão da sua dinâmica no interior da obra de Hardt e Negri. Com isso queremos afastar a possibilidade de um “sentido fraco” do uso do termo: desejo de liberdade, desejo de democracia, desejo da multidão poderiam ser lidos não filosoficamente, como se fossem somente aquilo que as pessoas querem, o que elas não têm e gostariam de ter se pudessem – em suma, como certo “voluntarismo”. Não. Filosoficamente, o desejo é mais: “desejo expressa a dinâmica ativa da produção de realidade social”, na concepção que tomam de Deleuze “contra” Foucault a partir do texto *Desejo e prazer*. É somente essa perspectiva que permitirá o deslinde do tema da organização do desejo como forma de ação política. Em *Multidão*, os autores vão dizer:

A moeda comum que circula hoje em dia em tantos movimentos e lutas de libertação através do mundo – no nível local, no regional e no global – é o *desejo de democracia*. Nem é preciso lembrar que *desejar e reivindicar* a democracia global não assegura sua concretização, *mas não devemos subestimar o poder que essas demandas podem ter* (grifo nosso).²⁹

Por outro lado, cumpre *não superestimar* o “sentido forte” de desejo, ou de qualquer outro conceito. Não se trata de encontrar a força nas ideias por elas mesmas; não se trata de pensar uma ideia que nasce de uma ideia, mas de uma coisa que surge da prática, um “nome comum” que permite uma renovação do vocabulário político. A esse respeito, Negri tem uma importante ressalva sobre seu conceito de conceito:

(...) a metodologia que nós (Michael Hardt e eu) utilizamos chega, sim, ao conceito, porém a um conceito que não tem nada de ideal, de *preconceito*, de metafísico: ele se chama “nome comum”. Nosso método é bastante materialista: trata-se de nomear as coisas que acontecem e dar a elas, em base empírica, um significado mais ou menos geral, procurando assim qualificar a extensão da generalidade à qual chega a definição.³⁰

Quando dissemos que a noção de desejo tomada inicialmente de Deleuze vai contra Foucault, não queremos com isso colocar Foucault no campo do antagonismo.

²⁸ Hardt e Negri, *Império*, p. 16 (grifo nosso).

²⁹ *Idem*, *Multidão*, p. 15. Nesse sentido, a leitura filosófica poderia, talvez, indicar a transformação do ditado popular “querer é poder” em “desejo é potência”.

³⁰ Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 9.

Foucault e seus conceitos de biopoder, de biopolítica, de produção de subjetividade são peças essenciais no desenvolvimento da trilogia. A questão é, assim como acontece com diversos outros autores, a do *uso* que Hardt e Negri fazem da obra deles. Eis o terceiro dos princípios metodológicos apresentados por Hardt em seu trabalho: “reconhecer a seletividade de Deleuze”. Deleuze nunca faz um comentário totalmente abrangente dos filósofos que aborda; ao contrário, ele foca em aspectos que contribuem ao seu próprio projeto. Desse modo, o que perde em extensão ganha em intensidade. O mesmo ocorre na trilogia: quais aspectos de Foucault, Deleuze, Guattari, Marx, Lênin, Espinosa, Maquiavel, Nietzsche, Lucrécio – pensadores que compõem uma tradição filosófica “alternativa” – são apropriados por Hardt e Negri e quais são deixados de lado?

Temos aqui um ponto decisivo e que marca um limite da extensão da nossa pesquisa. Mais do que ler Hardt e Negri como comentadores de cada um desses filósofos, o que implicaria num embate entre comentários e comentados e numa verificação de “erros e acertos”, importa para nós verificar o que nossos autores fazem a partir daqueles – ou, “em outras palavras, quais são as ferramentas de utilidade que encontramos em sua filosofia para avançarmos em nossos próprios projetos políticos?”.³¹ A ideia de ferramenta, para voltar à seletividade de Hardt e Negri, aparece numa conversa entre Deleuze e Foucault publicada originalmente em 1972, em que o primeiro afirma que “uma teoria é como uma caixa de ferramentas (...). É preciso que sirva, que funcione. (...) A teoria não totaliza; a teoria se multiplica e multiplica”.³² Mais do que indicar a maneira correta de se ler cada um dos filósofos sobre os quais se apoiam, Hardt e Negri transformam suas teorias, pondo-as em movimento, levando-as adiante, eventualmente até com relação às suas próprias posições anteriores, como um projeto vivo, em desenvolvimento.

Ler Hardt e Negri seletivamente, no tecido do seu próprio projeto, nos leva ao quarto e último princípio metodológico, que, de certa forma, é de onde partimos – “ler o pensamento de Deleuze como uma evolução”. Trata-se aqui da possibilidade de se compreenderem as obras mais recentes a partir de resultados de pesquisas anteriores. Que significa essa evolução? “Por evolução”, explica Hardt, “eu não tenciono sugerir uma progressão unilinear ou teleológica, mas sim um tipo de processo de agregação teórica”. Ora, se deslocarmos esse princípio para o interior da trilogia, poderemos pen-

³¹ Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 182.

³² Foucault, *Microfísica do poder*, p. 71.

sar que as conclusões de *Commonwealth* são tributárias do que foi estabelecido em *Império*. Porém, se tomarmos a trilogia como uma obra em continuidade veremos que aquilo que está pressuposto nas três obras, por sua vez, é fruto do desenvolvimento (ou da evolução) não-linear e cumulativo do trabalho realizado anteriormente por Hardt e Negri. Tal abordagem não é nova. Kohan qualifica *Império* como um *ponto de chegada* na obra de Negri; além disso, já foi observado por Giuseppe Cocco e Adriano Pilatti que

o livro *O poder constituinte* representa um primeiro ponto de chegada e confluência dessas pesquisas [realizadas na década de 1980] e, ao mesmo tempo, um ponto de partida para uma nova fase de elaboração teórica que terá, nos trabalhos realizados com Michael Hardt, particularmente em *Império*, um marco duplamente expressivo.³³

Tudo parece indicar, até agora, que o método de Hardt é apropriado à nossa pesquisa. A essa altura, talvez devamos nos perguntar se essa “transposição” é suficiente. Parcialmente sim. Quando Hardt e Negri falam da interdisciplinaridade da abordagem de *Império*, têm como referência dois livros, *O Capital*, de Marx, e *Mil Platôs*, de Deleuze e Guattari.³⁴ A partir disso, talvez valha a pena considerar também o método de leitura de Marx por Negri em *Marx além de Marx*, texto no qual o pensador italiano estuda os *Grundrisse*.

“Desde o começo de seu texto”, segundo Murphy, “Negri alista Marx em seu próprio projeto ao demonstrar quão semelhante o contexto histórico de Marx no momento em que escrevia os *Grundrisse* era do contexto italiano da década de setenta”. Em ambos os casos, ressalta o comentador, há uma polêmica contra o “verdadeiro socialismo”, contra uma fetichização do próprio método marxiano científico e “maduro” – referindo-se à leitura “objetivista” que Althusser faz de *O Capital*, contra a qual Negri mobiliza os *Grundrisse* como fundamento para uma verdadeira subjetividade revolucionária. “De fato”, prossegue Murphy, “o foco dos *Grundrisse* na subjetividade dá à obra o caráter de uma obra aberta”. Nessa medida, eles seriam essencialmente *não-conclusivos*.³⁵ Negri nos confirma isso: “[Os *Grundrisse*] representam o centro do de-

³³ Cocco e Pilatti, “Introdução: Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão”, em Negri, *O poder constituinte*, p. iv.

³⁴ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 16, nota 4 (p. 439). Note que a passagem que contém a nota está na página 16, enquanto que o texto da nota propriamente dito se encontra ao fim da obra, na página 439, indicada entre parênteses. Nos próximos casos de citação de nota que conste ao final do texto, a referência será feita como a presente.

³⁵ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, pp. 104-105.

envolvimento histórico de Marx porque representam o momento no qual o sistema em formação não se fecha mas se abre à totalidade da prática”.³⁶

O que podemos apreender aqui, na abordagem negriana dos *Grundrisse*? Em primeiro lugar, um *antagonismo principal*, contra a fetichização e a leitura “objetivista” de Marx feita, por exemplo, por Althusser (que, aliás, foi quem fez o convite a Negri para o curso sobre os *Grundrisse* na *École normale supérieure* de Paris). Em seguida, uma *leitura filosófica dos Grundrisse*: contra a de Eric Hobsbawn, que teria dito que os cadernos de Marx constituíam uma “espécie de estenografia intelectual privada e por vezes impenetrável”³⁷, ou mesmo, novamente, contra a de Althusser, que difamava os primeiros trabalhos de Marx por sua “juventude” (inclusive a coleção de notas e esboços que viriam a compor os *Grundrisse*).³⁸ Podemos, ainda, reconhecer a *seletividade* de Negri na eleição dos textos mais úteis ao seu próprio projeto revolucionário na Itália dos anos 1970 (o curso sobre Marx foi ministrado em 1978 e o texto publicado em 1979). Por fim, o reconhecimento da *evolução* do pensamento de Negri nesse período, na passagem de Lênin ao Marx dos *Grundrisse*. É o que Murphy aponta quando diz que “o que é vivo no pensamento de Lênin é sua antecipação do operaísmo, e é precisamente essa antecipação que permitiu a Negri encontrar uma fonte mais proveitosa de conceitos organizacionais nos *Grundrisse* de Marx”.³⁹

Parece-nos, então, que Hardt e Negri encontram-se em sintonia em seus princípios metodológicos quando estudam os autores que, como dissemos, serviram de “modelo” para a composição da própria trilogia. Por isso, estamos convencidos da aplicabilidade desse método sobre sua própria obra: *reconhecimento do(s) antagonismo(s), leitura filosófica, seletividade e reconhecimento da evolução do pensamento*. Evidentemente, não se trata de manejar esses princípios como categorias rígidas e desmembrar a obra em partes distintas até que ela morra. Se, por fim, há algo objetivamente em comum entre as obras por eles usadas e a obras deles, aqui prestes a serem usadas, é o caráter de abertura ou de inconclusividade: tanto *Império* quanto *Multidão* e *Commonwealth* terminam reconhecendo seus próprios limites como peças teóricas na elaboração de organizações que, de dentro do império e contra ele, o atravessem. E, em o

³⁶ Negri, *Marx oltre Marx*, pp. 36-37.

³⁷ *Apud ibidem*, p. 15.

³⁸ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, p. 105.

³⁹ *Ibidem*, p. 103.

fazendo, convocam o leitor a dar continuidade ao projeto, a constituir seu sentido no terreno da prática.

Divisão dos capítulos

Esta dissertação procura, na esteira do que foi dito, rastrear o potencial de lutas do presente nas obras conjuntas de Hardt e Negri, em especial na trilogia composta pelos livros *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*. São obras que, muito resumidamente, procuram descrever que tempo e mundo são estes em que vivemos, como vieram a ser e como podem deixar de ser, ou seja, como podemos transformá-los a partir deles mesmos. Tomaremos como ponto de partida uma indagação feita pelo próprio Negri em um livro complementar aos que escreveu com Hardt, *Cinco lições sobre Império*, numa passagem em que, após descrever as formas de produção determinantes na atualidade, busca a forma da organização a elas correspondente:

Como inserir o leninismo nessa condição de força-trabalho? Como transformar, portanto, êxodo e autovalorização do trabalho imaterial em uma nova luta de classes, em *desejo organizado* de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade?⁴⁰

Buscaremos a seguir os elementos que ajudam a compreender tanto a questão quanto a resposta. São três, e a cada um corresponderá um capítulo desta dissertação:

- 1) Uma nova “condição de força trabalho”. Ela é tema do primeiro capítulo, *A produção do presente*, no qual apresentaremos as formas contemporâneas de produção conforme descritas por Hardt e Negri, bem como os processos pelos quais elas foram produzidas, a fim de encontrar seu potencial transformador.
- 2) Um “desejo organizado”. Este será o tema do segundo capítulo, *A produção do desejo*, no qual operamos um “desvio” do campo da produção para o da ontologia a fim de compreender o que é este “desejo” posto no centro da organização e do qual tanto falam Hardt e Negri;
- 3) Por fim, uma “nova luta de classes”, objeto do terceiro e último capítulo, *A produção do futuro*, no qual buscaremos lidar com o tema da organização no presente, adequada às novas formas de trabalho apresentadas pelos autores.

⁴⁰ Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 213 (grifo nosso).

Hardt e Negri tomam o posto de Hegel como filósofos que mais corretamente falam de nosso tempo? Pouco importa. Falam de nosso tempo com vistas a um novo tempo. Isso basta? Certamente não. Este é um trabalho de história da filosofia. Como trabalho teórico, por vezes, como se verá, ele se ressentir dessa limitação. Mas não é pouca coisa reconhecer as possibilidades do mundo e trabalhar sobre elas, com maior ou menor acerto. “Ora, *esta nova possibilidade*”, enfatiza Negri, desta vez em coautoria com Giuseppe Cocco, “*impõe uma vontade ainda mais forte, ainda mais irredutível, de transformação radical do estado de coisas existente*. Aqui, não alhures, não amanhã, mas *aqui e agora, um outro mundo é possível*”.⁴¹ Se, por um lado, busca-se lançar adiante as lutas de Seattle e do Fórum Social Mundial, por outro trata-se de reforçar “a transformação radical do estado de coisas existente” – essa sim a verdadeira definição marxiana de *comunismo*, ou seja, comunismo como *movimento*⁴², e não como estágio final utópico conforme ardidamente apresentado por Fukuyama.

* * *

Para a redação desta dissertação, foram consultadas diversas obras redigidas em línguas estrangeiras. Todas as vezes em que trechos delas foram citados, optamos por traduzi-los para o português. Também os títulos das obras foram, na maior parte das vezes, traduzidos⁴³, mas a referência bibliográfica a eles está na língua original, para facilidade de consulta. Quando textos em língua estrangeira citavam obras já traduzidas para o português, optamos por usar a tradução já existente.

Ainda com relação à tradução, veremos o uso do termo “operaísmo” (e o derivado “operaísta”) como tradução do italiano “*operaismo*” (e “*operaista*”). A diferença está no acento, com o que aportuguesamos (ou abrigamos) a palavra. A intenção foi de marcar a especificidade da experiência italiana frente aos demais “operarismos” e

⁴¹ Cocco e Negri, *GlobAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*, p. 14.

⁴² “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”. Engels e Marx, *A ideologia alemã*, p. 38, nota “a”.

⁴³ Com a exceção de *Commonwealth*, que está no prelo como *Comum*, a fim de que não entre em conflito com eventual troca de tradução do título quando de sua publicação.

“obrerismos” de que se tem notícia, sem ter que recorrer o tempo todo ao termo estrangeiro.

Um último ponto referente à redação deste texto. Pecamos frequentemente, junto com os autores, comentadores, críticos e tradutores, pelo uso do termo “homem” para nos referirmos tanto a homens quanto a mulheres. Quando foi possível, recorremos à expressão “ser humano”. O mesmo se deu, por exemplo, com o uso de “trabalhador(es)” quando nos referimos a quem trabalha, englobando os diversos sexos e gêneros.

Capítulo 1: A produção do presente

*Nossa sabotagem organiza o assalto ao céu.
E ao final esse maldito céu terá desaparecido!*
Antonio Negri, *Domínio e sabotagem*

Os textos de Michael Hardt e Antonio Negri nos oferecem aquilo que, se nos apropriarmos de uma expressão usada por Michel Foucault, podemos chamar de uma “ontologia do presente”¹, pelo que se questionam: o que é o mundo – político, econômico, social – *hoje*? Quais são as relações de poder? Quais as de trabalho? Tais perguntas não têm seu fim em si mesmas, como meras descrições de um estado de coisas; antes, são feitas para que, a partir delas, pensemos *o que fazer*, isto é, a ação política. Há uma meta prática no horizonte teórico dos pensadores, uma meta posta pelos desejos – de democracia, de liberação –, cujo caminho ou processo parte de determinado tempo: o presente.

Essa abordagem configura, em *Império*, a descrição de *novos paradigmas*. Thomas Kuhn define os paradigmas como “realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência”.² Trata-se, portanto, de um modelo de racionalidade teórica e prática de determinada época. Em *Multidão*, os autores passam a falar – e a referência novamente é Foucault – em *episteme*: “Cada período é marcado por uma ou várias formas comuns que estruturam os diferentes elementos da realidade social e do pensamento. Essas formas comuns, ou *isomorfismos*, de cada período são, por exemplo, o que Michel Foucault descreve em seus estudos sobre a distribuição espacial das várias instituições disciplinares modernas”.³ Assim, enquanto as instituições disciplinares – escola, prisão, fábrica, quartel, hospital – se assemelhavam por sua forma

¹ Foucault afirma que Kant funda duas tradições críticas para a filosofia moderna: de um lado a da “análise da verdade”, pela qual se buscam as condições de possibilidade do conhecimento, e, de outro, a da *ontologia do presente*, ontologia de nós mesmos ou ontologia da atualidade, na qual o pertencimento a um determinado “nós” (e não mais à humanidade em geral) se torna objeto de reflexão. Em *Multidão*, Hardt e Negri fazem a seguinte citação: “A ontologia crítica de nós mesmos (...) certamente não deve ser considerada como uma teoria, uma doutrina, nem sequer como um corpo permanente de conhecimento (...) [e sim como] a análise histórica dos limites impostos a nós e uma experiência com a possibilidade de superá-los” (p. 360). Cf. Foucault, “O que é o iluminismo”, em *O Dossier. Últimas entrevistas*.

² Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, p. 13.

³ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, p. 191.

comum (o panóptico), hoje a forma comum é a da rede (“vemos redes por toda parte – organizações militares, movimentos sociais, formações empresariais, modelos de migração, sistemas de comunicação, estruturas fisiológicas, relações linguísticas, transmissores neurológicos e até mesmo relações sociais”⁴), ela define nossa percepção do mundo e nossa atuação nele. Novo paradigma ou nova episteme, o presente será caracterizado principalmente como o tempo em que se consolida a *subsunção real da sociedade sob o capital*. Mas não podemos partir daí, como uma ideia da qual se deduzem ou derivam os traços particulares de hoje; ao contrário, precisaremos verificar as passagens, em diversos campos, que nos permitam falar em uma subsunção real (em contraste com a *formal*; os termos serão retomados adiante). Não se trata aqui, ainda, de adiantar o que o presente tem de específico, mas de apresentar que tipo de recorte se pode esperar dessa descrição.

Pensar numa “ontologia do presente” nos leva, de imediato, a duas questões: o que se entende por ontologia? E por presente? A começar pela segunda, podemos dizer que se trata deste momento histórico em curso. Quando ele começou e o que o caracteriza e o distingue, por exemplo, do momento histórico precedente são questões que já dizem respeito ao modo como podemos pensar e dizer seu ser: *hoje é assim*.

As duas questões, portanto, não se separam. O ser, o que é, nem sempre foi assim. Há um movimento que é preciso acompanhar para que um determinado recorte histórico possa ser dito sem que apareça como absoluto e isolado, ou seja, sem início nem perspectiva de fim. Para se dizer o que o presente é, é preciso dizer que ele veio a ser (é isso que faz dele presente *histórico*); e só assim também veremos que ele poderá passar. A descrição do nosso tempo, a ontologia do nosso presente, é um jeito de fazer história, historiografia: fazer história para fazer a história. Dessa maneira, diz-se não somente o que hoje é, mas, principalmente, suas potencialidades: *o que hoje pode vir a ser*, em especial a partir da potência de agir dos sujeitos, ou seja, daquilo que podemos fazer.⁵

Nesse sentido, não precisamos temer o “discurso ontologizante” de Hardt e Negri. Não encontraremos em sua ontologia um fundamento último (ou primeiro) a partir

⁴ *Ibidem*.

⁵ Cf. Negri, *Cinco lições sobre Império*, p.100: “Por trás da escolha de falar em ontologia não há somente a insistência banal sobre a afirmação de que para o materialismo o ser é o que é (...); existe também a tentativa de trazer, neste discurso, uma percepção filosófica do ser em chave constitutiva (...), um método que (...) reencontre na humanidade a capacidade de produzir, de construir o mundo de modo autônomo, e portanto de projetar lá dentro os valores para os quais a gente vive e produz”.

do qual a história se desdobra nem uma ideia fixa e eterna que opere como racionalidade que guia o vir a ser do presente. “É uma forma particular de ontologia: a ontologia constitutiva”, afirma César Altamira. Podemos chamá-la também de “ontologia produtiva”. A ontologia do presente significa portanto a *produção do presente*: como o presente foi produzido. Ao mesmo tempo, significa perguntar: como se produz no presente? Veremos que o próprio modo de trabalhar em determinado lugar e momento é produzido na história e, em contrapartida, também produz história.

Há aí um “método de análise” da história que nega a esta qualquer fim, qualquer ponto final – ou que, dito afirmativamente, apreende a própria história como produção contínua, infinda. Não chamaremos esse método de uma “filosofia da história” para não correr o risco de configurar qualquer estrutura transcendental da história que pretenda explicá-la de fora, mediante ciclos, linearidades ou progressos.⁶ Como pretendemos mostrar adiante, é a partir dos sujeitos concretos e suas ações específicas que a história se faz. No caso de Hardt e Negri, nem se poderia falar numa filosofia *da história*, pensada como um objeto total. Seu enfoque, reafirmamos, é o presente, e o retrospecto que fazem limita-se à aurora da modernidade. Uma filosofia da modernidade poderia parecer mais apropriado, se logo não víssemos tratar-se de mais de uma filosofia e de mais de uma modernidade. Partamos desse ponto.

Um método de análise da história

Tudo começou com uma revolução, afirmam em *Império* Hardt e Negri, referindo-se ao Renascimento, ou, mais exatamente, ao humanismo renascentista como evento inaugurador da modernidade. Não se trata de um acontecimento único ou pontual, mas de um processo que se passa entre os séculos XIII e XVII e se caracteriza pela tomada das rédeas do destino pelos seres humanos: “seres humanos se declararam donos da própria vida, produtores de cidades e de histórias e inventores de céus”. O processo de secularização que costuma ser tido como determinante no início da modernidade, afirmam, de fato ocorreu, mas o mais importante é “a afirmação dos poderes *deste* mundo, a descoberta do plano de imanência”. Se por um lado os renascentistas herdaram da

⁶ Hardt e Negri afirmam que “toda teoria dos ciclos parece rir-se do fato de que a História é um produto da ação humana”, ao referir-se ao pensamento de Giovanni Arrighi (*Império*, p. 257). Quanto às “linearidades” e aos “progressos”, os alvos dos autores são, principalmente, Hegel (*ibidem*, p. 99) e Fukuyama (*ibidem*, p. 208).

Idade Média uma visão dualista do mundo, marcada por uma ciência metafísica e por uma sociedade hierárquica, por outro nos legaram “uma ideia experimental de ciência, uma concepção constituinte de história e de cidades e propuseram o ser como terreno imanente de conhecimento e de ação”. Citando Nicolau de Cusa, Pico della Mirandola e Bovillus, Hardt e Negri encontram nesse período uma crescente afirmação da *potência humana* no conhecer e no agir; “por meio de suas poderosas artes e práticas, a humanidade se enriquece e se duplica, ou de fato se eleva a um poder mais alto: *homohomo*, humanidade ao quadrado”. O conhecimento passa do plano transcendente (daquilo que estava nos céus) ao imanente (terreno), tornando-se um fazer, uma prática, uma *produção*, num longo processo que se completa no século XVII:

Quando chegamos a Espinosa, na realidade, o horizonte de imanência e o horizonte da ordem política democrática coincidem completamente. O plano de imanência é aquele no qual os poderes de singularidade são realizados e aquele no qual a verdade da nova humanidade é determinada histórica, técnica e politicamente.⁷

“Tudo começou com uma revolução”: trata-se de afirmar a potência do ser humano no Renascimento contra as estruturas de poder medievais, num processo que, ao mesmo tempo em que constrói um novo mundo e uma nova vida, destrói o que veio antes.

Esse Renascimento, no entanto, não será toda a modernidade, pois não passa impune. À afirmação por ele trazida responde-se com uma negação; diante da modernização revolucionária, ergue-se outra modernidade, reacionária. “Essa nova emergência, entretanto, produziu uma guerra. Como poderia uma virada tão radical não incitar um forte antagonismo? Como poderia essa revolução não determinar uma contrarrevolução?”.⁸ O conflito instaurado gera uma *crise* que atravessa e define a modernidade, uma crise “entre as forças imanentes do desejo e associação (...) e a mão forte de uma autoridade que impõe e faz cumprir uma ordem no campo social”.⁹ Por isso Hardt e Negri falam em “duas Europas e duas modernidades”: aquilo que costumamos chamar de “a modernidade” abarca o antagonismo entre esses dois polos modernos. O conceito de *soberania* surge num “terceiro momento” com a pretensão de solucionar esse conflito, em favor da modernidade reativa, a modernidade da autoridade. No entanto, essa solu-

⁷ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 88 e seguintes. Alteramos a grafia da edição brasileira, de “Spinoza” para “Espinosa”, bem como em todas as futuras citações em que originalmente aparece a primeira forma.

⁸ *Ibidem*, p. 92.

⁹ *Ibidem*, p. 87.

ção não elimina completamente tal conflito – antes, o internaliza, de modo que a crise se torna a característica central da Idade Moderna: a modernidade é a época da soberania.¹⁰

Um parêntese. A referência feita por Hardt e Negri a “forças imanentes do desejo”, “afirmadoras desta vida”, já indica uma ruptura histórica relativa à hierarquia e à transcendência da organização social medieval. Marilena Chauí, em outro contexto, afirma, referindo-se ao processo de modernização, que “é muito possível que o desejo (...) seja uma noção privilegiada para captarmos o advento do mundo desencantado”. Segundo ela, a palavra “desejo” é derivada do verbo *desidero*, e este, por sua vez, é derivado de *sidera*, “conjunto de estrelas”, “constelação”, termos usados como palavras de louvor. Daí, *considerare* significa examinar com cuidado e respeito, olhar para os céus em busca do sentido da vida (“nosso destino está escrito e inscrito nas estrelas”), enquanto *desiderare*, ao contrário, é cessar de olhar aos astros, aos céus. “Deixando de olhar para os astros, *desiderium* é a decisão de tomar nosso destino em nossas próprias mãos (...)”.¹¹ Com isso em vista, voltemos a Hardt e Negri. Ao afirmar as forças do desejo, o humanismo renascentista teria dado à luz uma nova percepção da história. Não mais aquela do destino escrito nas estrelas, na qual tudo está predeterminado, mas a história que é escrita com nossas próprias mãos. O Renascimento realiza, assim, um “assalto aos céus”. Noutras palavras, deixa-se de ter uma história “objetiva”, que se desenvolve à revelia dos seres humanos, em prol de uma história “subjetiva”, produzida por eles próprios, inventores de cidades e história. Em *Império*, Hardt e Negri apresentam essa distinção lançando mão de outros termos: *historia rerum gestarum* e *res gestae*. Assim, se se pode dizer que a modernidade é marcada por desgraças (guerras, Holocausto, apartheid, etc.), tais eventos, no entanto, não deveriam ser lidos como tragédias, como se decorressem de um destino inescapável. Há, sem dúvida, muita negatividade na era moderna. Contudo, ela não está “em qualquer reino transcendente, mas na dura realidade diante de nossos olhos”.

Não podemos estar satisfeitos (...) com essa condenação política do poder moderno que se baseia na *historia rerum gestarum*, a objetividade histórica que herdamos. Precisamos considerar também o poder da *res gestae*, o poder que a multidão tem de fazer história – que continua e é reconfigurado hoje *dentro* do império. É uma questão de transformar uma necessidade imposta à multidão – uma necessidade que foi, em certa medida, solicitada pela própria multidão por intermédio da modernidade como linha de fuga da miséria e da exploração loca-

¹⁰ Veremos adiante as formas que a soberania toma ao longo da Idade Moderna.

¹¹ Cf. Chauí, “Laços do desejo”, em *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*, pp. 15-16.

lizadas – para uma condição de possibilidade de libertação, uma nova possibilidade nesse novo terreno de humanidade.¹²

Compreendendo o poder humano de fazer a história, não cabe falar em tragédia, mas num “drama”, que, por sua vez, é “ontológico” – isto é, um drama da produção e reprodução do próprio ser. Esse “drama ontológico das *res gestae*”, afirmam Hardt e Negri, é composto por duas abordagens inseparáveis: a primeira, *crítica e desconstrutiva*, visa desmontar a *historia rerum gestarum* e revelar as possibilidades de resistência ao presente estado de coisas; a segunda, *construtiva e ético-política*, revela “as forças subjetivas que atuam no contexto histórico. (...) Um horizonte de atividades, resistências, vontades e desejos que recusam a ordem hegemônica, propõem linhas de fuga e forjam outros itinerários alternativos”.¹³

Como havíamos dito, trata-se de um método de análise da história e da modernidade que permite que a história continue a ser feita, abrindo o futuro ao fazer humano, contrariamente a qualquer concepção objetivista e/ou transcendental da história que despoticize os seres humanos em suas vidas. “Essa abordagem rompe metodologicamente com qualquer filosofia da história na medida em que recusa qualquer concepção determinista de desenvolvimento histórico e qualquer celebração ‘racional’ do resultado. Ela demonstra, ao contrário, como o evento histórico reside na potencialidade”.¹⁴ Nem mesmo o aspecto ontológico elimina essa abertura do agir humano e do devir histórico:

A ontologia não é uma teoria do fundamento. É uma teoria sobre a nossa imersão no ser e sobre a construção contínua do ser (...). A nossa concepção de ontologia deve abraçar, portanto, essa noção de processo ontológico e, evitando qualquer esquema possível pré-formado de ordem, destacar o aspecto realmente criativo da constituição progressiva do ser.¹⁵

Delineia-se, nesse movimento, o método de análise da história. O início, o momento em que “tudo começou”, é uma ação revolucionária; o poder instituído reage. O humanismo do Renascimento fez descer dos céus à terra os poderes de criação e produ-

¹² Hardt e Negri, *Império*, p. 66. Voltaremos a falar dos conceitos de império ao final deste capítulo. Quanto à multidão, que abordaremos mais detidamente no terceiro capítulo, podemos entender, no caso da citação, a pluralidade de seres humanos, capazes de fazer sua história de diferentes maneiras em diferentes épocas e lugares.

¹³ Cf. *ibidem*, p. 67.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Hardt e Negri, *O trabalho de Dioniso: para a crítica ao Estado pós-moderno*, p. 159.

ção da história; a autoridade reagiu na forma da soberania moderna.¹⁶ Muito tempo depois, como veremos, a multidão propõe linhas de fuga à modernidade; em reação, o império é formado. Se se quiser uma fórmula, ela se enuncia da seguinte maneira: “a resistência é primeira em relação ao poder”. Nesse jogo em que a ontologia aparece como processo constitutivo, o ser é mais bem compreendido como vir-a-ser, e o presente como o que veio-a-ser.

A hipótese operaísta

O método de análise da história presente nas obras de Hardt e Negri tem sua origem na esquerda italiana¹⁷, na qual Negri militou desde sua juventude – o chamado *operaísmo*. “Por *operaísmo* entendemos”, afirma Giuseppe Cocco,

os trabalhos teóricos intimamente ligados ao neomarxismo italiano do final de década de 1950 e primeira metade da década de 1970, cuja expressão foram as revistas *Quaderni Rossi* e *Classe Operaia*. O operaísmo não se limita a uma escola de pensamento, uma vez que sempre contou com um importante envolvimento social e político dos *operaístas* nos movimentos das décadas de 1960 e 1970 na Itália. Após mais de dez anos de contribuições teóricas inovadoras – crítica à tradição do movimento operário “oficial”, às noções gramscianas de “bloco histórico” e “intelectual orgânico” – e de *con-ricerca*, isto é, de pesquisas diretamente envolvidas com a construção de instâncias organizacionais dos novos sujeitos operários massificados pelo taylorismo, os militantes e intelectuais operaístas, ao limiar da década de 1970, dividiram-se quanto à questão da “nova organização” da classe.¹⁸

Um breve panorama dos desenvolvimentos do operaísmo pode nos ajudar a compreender as ferramentas que Hardt e Negri tomam emprestado de lá. Não devemos perder de vista que, conforme destaca Steve Wright, o operaísmo não é linear nem homogêneo, abarcando muitas correntes conflituosas. Há, porém, um ponto em comum a

¹⁶ Não se trata aqui de uma abordagem nova para os autores: o comentador Timothy S. Murphy aponta que “essa interpretação imanente e construtivista do humanismo renascentista é o pré-texto, o pressuposto, de toda obra de Negri como filósofo e historiador da filosofia, bem como o quadro regulador de todas as etapas de sua militância, da década de 50 ao presente”. Em *Antonio Negri: modernity and the multitude*, p. 20.

¹⁷ Sobre a centralidade do marxismo italiano no desenvolvimento da obra de Hardt e Negri, confira-se o lugar de destaque a ele conferido pelo próprio Hardt: “Na época de Marx, o pensamento revolucionário parecia girar sobre três eixos: filosofia alemã, economia inglesa e política francesa. Em nossa época os eixos mudaram, de forma que, se continuarmos dentro do mesmo quadro euro-americano, o pensar revolucionário, pode-se dizer, recorre à filosofia francesa, à economia estadunidense e à política italiana”, em Hardt e Virno, *Radical thought in Italy: a potential politics*, p. 1.

¹⁸ Cocco, “Introdução”, em Lazzarato, e Negri, *Trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*, p. 40.

todas suas vertentes e que precisamos apreender: a análise da composição de classe feita a partir do fim da década de 1950 e do desenvolvimento industrial italiano. O objetivo dos operaístas, ao confrontar a leitura de *O Capital* com o “estudo *real* de uma fábrica *real*”, era analisar a relação entre a composição técnica e a composição política da classe trabalhadora no estágio contemporâneo do capitalismo e, a partir daí, decidir a respeito da organização do movimento e suas lutas – pondo em questão, nessa avaliação, as próprias formas partido e sindicato.¹⁹

A história do operaísmo, da qual destacaremos somente os pontos que interessam ao desenvolvimento da obra de Negri (e posteriormente da de Hardt), pode ser contada a partir do fim da Segunda Guerra Mundial. Em 1945, mais de 100 mil italianos participam da resistência, principalmente no norte do país. Com os nazistas em retirada para a Alemanha, a luta se dá majoritariamente contra os fascistas, resultando na prisão e no fuzilamento de Mussolini. A liberação, que os italianos conquistam praticamente sozinhos (os aliados estavam no sul), marcará uma tradição de lutas e ativismo. Quando os aliados chegam ao norte, os resistentes não querem entregar as armas: muitas das fábricas já estão ocupadas pelos operários, e eles pensam em dar continuidade à libertação com a revolução.²⁰

No entanto, o Partido Comunista Italiano – PCI, o maior partido comunista do ocidente, liderado por Palmiro Togliatti desde a década de 1920 –, frustra os trabalhadores ao acatar a ordem soviética de cessar o ativismo e entregar as armas. A Itália tinha sido destinada aos aliados na partilha da Europa e a União Soviética decidiu não arriscar novos conflitos até que se recuperasse da guerra. O PCI vai, então, compor o governo com o Partido Socialista Italiano (PSI) e a Democracia Cristã (DC), e nenhuma mudança estrutural é realizada. Ao contrário, a máquina administrativo-burocrática montada por Mussolini na década anterior é mantida. O próprio Togliatti, nomeado ministro da justiça, concede anistia, em 1946, a todos os processos de depuração contra os fascistas.²¹

A década de 1950, por sua vez, será marcada pelo chamado “Milagre Econômico”, isto é, pela crescente industrialização e pelo enriquecimento da Itália decorrentes dos investimentos estadunidenses com o Plano Marshall e da integração do país ao

¹⁹ Cf. Wright, *Storming heaven: class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*, introdução.

²⁰ Ginsborg, *Storia d'Italia dal dopoguerra a oggi*, pp. 87 e segs.

²¹ *Ibidem*, pp. 121 e segs.

Mercado Comum Europeu. Há uma notável melhora nas condições de vida no norte industrial, enquanto o sul permanece pobre e agrícola. O desenvolvimento da industrialização e esse contraste fazem com que as migrações, que na primeira metade do século costumavam ter como destino o continente americano, passem a se dar, em grande parte, no âmbito interno do país, com trabalhadores se deslocando do sul ao norte, onde as grandes indústrias tradicionalmente se concentravam (o triângulo Gênova, Turim e Milão). Esses migrantes, inicialmente, trabalham na construção civil, mas logo são absorvidos nas linhas de montagem industriais. Sua frustração com o alinhamento do PCI com a Democracia Cristã foi acompanhada por outra decepção, relativa à representação sindical. Nesse âmbito, eram três as grandes entidades que organizavam o movimento dos trabalhadores: a CGIL (Confederação Geral Italiana do Trabalho, comunista), a CISL (Confederação Italiana de Sindicatos dos Trabalhadores, católica) e a UIL (União Italiana dos Trabalhadores, socialista). Também neste campo a esquerda foi derrotada, em especial em 1955, quando a CGIL perde a maioria que detinha entre os representantes na Comissão Interna da Fiat. Essa cisão sindical tripartite enfraquecia cada um dos grupos e, em contrapartida, fortalecia os empregadores. Em uma entrevista concedida em 1978, o próprio Negri afirmará, com relação a esse quadro, que o operariado emergiu “como uma tentativa de responder politicamente à crise do movimento operário durante os anos 1950”.²²

Em 1960, começam a ser publicados os *Quaderni Rossi*, capitaneados por Raniero Panzieri, que vinha do PSI, tendo como colaboradores, entre outros, Mario Tronti, do PCI, Romano Alquati, sociólogo, e Negri, professor de Filosofia do Direito da Universidade de Pádua. A publicação tem como ponto de partida a percepção de mudança nas condições de trabalho sem que, simultaneamente, houvesse qualquer adequação nas atividades sindicais correspondentes. Já começa a se esboçar aquilo que viria a ser propriamente o operariado, poucos anos depois, com a revista *Classe Operaia*: Panzieri afirma que não há desenvolvimento do capital fora das relações de classes. Mas o foco dos autores é, essencialmente, o surgimento de uma nova classe operária, caracterizada por novas necessidades e novos comportamentos, paralelos à recomposição do trabalho fabril no fim da década de 1950.

²² Cf. Wright, *Storming heaven*, pp. 6 e segs.

Em Turim, por exemplo, é realizada por Romano Alquati uma “enquete operária” entre os trabalhadores da Fiat.²³ A *con-ricerca* mostra que os processos de reorganização do trabalho, ditos “objetivos”, não fazem nenhum sentido que não seja político: o interesse do capital é fazer os trabalhadores aceitarem a estrutura e a hierarquia de poder da empresa como fatos naturais, quando na realidade as novas máquinas são instrumentos não só de produção como de *controle sobre a classe*, dispensando os antigos operários profissionais e contratando jovens para operá-las, num trabalho que não requeria mais qualificação.²⁴ Além disso, o estudo revela que essa reorganização não elimina o antagonismo, pois os novos trabalhadores já começavam a se mobilizar – mas o fazem espontaneamente, independentemente dos sindicatos e partidos e, por vezes, hostis a estes. Havia no seio da classe, de forma um pouco generalizada, certa disposição para inovações no movimento, já que as organizações sindicais haviam fracassado na década anterior. Quem eram, no entanto, essas pessoas? Justamente os trabalhadores oriundos do sul, que não tinham sido bem recebidos no norte e, portanto, não tinham vida social a não ser no local de trabalho; trabalhadores desqualificados, dominados pelas máquinas, que realizavam atividades repetitivas e sem sentido e que, por isso, não sentiam qualquer orgulho pelo trabalho, mas antes um desprezo pela fábrica; trabalhadores que promoviam greves repentinas (“*gatto selvaggio*”), sem aviso anterior aos patrões, sem autorização da justiça trabalhista e sem participação dos sindicatos, pois não se sentiam representados por estes²⁵ – tudo aquilo que viria a caracterizar o chamado “operário massa”. Segundo Wright, “o Relato de Alquati dá início aos discursos de composição de classe – entendida como as várias formas de comportamento que emergem quando formas particulares de força de trabalho são inseridas em processos especí-

²³ Desenvolvida tendo como modelo o questionário elaborado por Marx para uma compreensão concreta da classe operária francesa e publicado em 1880, a enquete operária foi objeto de diversos estudos pelos operaístas na edição nº 5 dos *Quaderni Rossi*. Cf. também Marx, *A workers' inquiry*, disponível na internet.

²⁴ Panzieri já havia denunciado o uso capitalista das máquinas nos *Quaderni Rossi*, afirmando que não se tratava de “uma simples distorção ou desvio de um desenvolvimento ‘objetivo’, em si mesmo racional”, mas que o desenvolvimento tecnológico é determinado por esse uso interessado. “O processo de industrialização”, prossegue, “gradualmente se apoderando de estágios mais avançados de progresso tecnológico, coincide com o incessante aumento da *autoridade* do capitalista”. Cf. “Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo”, em *Quaderni Rossi*, nº 1, p. 55.

²⁵ Cf. Alquati, Romano, “Documenti sulla lotta di classe alla FIAT”, em *Quaderni Rossi*, nº 1, e também Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981: un laboratorio político de la lucha de clases en la metrópoli capitalista”, em Negri, *Los libros de la autonomía obrera. Antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*, p. 350.

ficos de produção – o que logo viria a ser sinônimo do próprio operáismo”.²⁶ Pensar a especificidade da classe operária é o grande feito dos *Quaderni Rossi* contra a presunção de se tomar a classe como algo dado, imutável – uma classe “mitologizada”.

No entanto, ocorre já em 1962 um rompimento no grupo dos *Quaderni Rossi*. Durante as negociações para a renovação da convenção coletiva dos metalúrgicos, os sindicatos convocam greve geral em maio, junho e julho. Em 07 de julho, pela manhã, espalha-se a notícia de que a UIL e a SIDA (sindicato patronal) haviam firmado a convenção separadamente dos metalúrgicos, o que gera enfrentamentos na Fiat em Turim. Muito trabalhadores jovens, numa afirmação de seu sentimento de não serem representados pelo sindicato, vão à *Piazza Statuto*, endereço da UIL, e invadem a sede da entidade sindical. Os líderes do PCI e da CGIL pedem, em vão, que voltem a suas casas. O enfrentamento dura três dias e deixa marcas nas relações entre os trabalhadores e seus representantes que repercutirão profundamente na prática e na teoria do movimento operário italiano.

Na ocasião, Panzieri se posicionou contrariamente à invasão e às manifestações dessa nova classe trabalhadora. Os demais colaboradores, favoráveis à mobilização, deixam os *Quaderni Rossi* para publicar, a partir de janeiro de 1964, a revista *Classe Operaia*, que visava continuar a pesquisa teórica da sua publicação antecessora e fortalecer a ação política nas fábricas.²⁷ Essa ruptura foi reforçada, em 1963, pela coalizão entre o PSI, de Panzieri, e a Democracia Cristã, então no poder. Tal coalizão, no entanto, entra em crise apenas sete meses depois de estabelecida – o que, para o grupo que produzirá *Classe Operaia*, era prova de que o conflito de classes não poderia ser levado adiante por reformistas no Parlamento.²⁸

A revista *Classe Operaia* segue o caminho da compreensão da nova composição da classe operária e das novas possibilidades de organização. O primeiro número traz o artigo “Lênin na Inglaterra”, de Mario Tronti, que pode ser considerado como documento “clássico” do operáismo, uma vez que elabora a *hipótese operaísta*. O escopo do texto é de renovação das perspectivas de luta da classe operária não a partir das leis de desenvolvimento do capital, mas das leis de desenvolvimento da própria classe trabalhadora. Afirma Tronti:

²⁶ Sobre os *Quaderni Rossi* e a enquete operária realizada por Alquati, cf. Wright, *Storming heaven*, especialmente o capítulo 2.

²⁷ Cf. Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981”, p. 350.

²⁸ Wright, *Storming heaven*, pp. 58 e segs.

Nós também vimos primeiro o desenvolvimento capitalista, depois as lutas operárias. É um erro. Cumpre inverter o problema, mudar o sinal, recomeçar do 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 deve fazer corresponder o mecanismo político da própria produção.

Trata-se, assim, de resgatar a subjetividade operária, não como mera “proposição retórica” ou como discurso motivacional, mas como uma *tese científica*. “O ponto de partida do novo discurso”, prossegue o autor,

diz-nos que, tanto a nível nacional como internacional, a atual situação política particular da classe operária guia e impõe um certo tipo de desenvolvimento do capital. Trata-se de recompor à luz deste princípio toda a rede mundial das relações sociais.

Tronti nos oferece como exemplo a reconstrução do mercado mundial à época, que não deveria ser explicada em termos econômicos objetivos, mas sim em termos políticos: do ponto de vista da classe trabalhadora, essa reconstrução traz a possibilidade de se construir a unidade do movimento operário em escala mundial. Empiricamente, essa unidade não se apresentava de forma imediata – antes, ela precisaria ser *organizada*, sob pena de o único beneficiário das mudanças impostas ao capital ser ele próprio. Afirmará, por fim, que

se é verdade de fato que a classe operária impõe objetivamente escolhas precisas ao capital, é verdade também que o capital completa depois essas escolhas em função anti-operária. O capital, neste momento, é mais organizado que a classe operária (...). O ponto de partida está portanto na descoberta de certas formas de luta dos operários que provocam um certo tipo de desenvolvimento capitalista que vai na direção da revolução. (...) A realidade da classe operária está ligada de modo definitivo ao nome de Marx. A necessidade da sua organização política está de modo igualmente definitivo ligada ao nome de Lênin. (...) Lênin na Inglaterra é a pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário: o tema da luta e da organização no mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária.²⁹

É importante que se diga que, apesar do caráter científico da proposição, não se deve esperar dela resultados “objetivos”. O que Tronti buscava era uma ciência “rude e ameaçadora”, um ponto de vista social não-objetivo e sem pretensão à objetividade, afirma Wright.³⁰ Não à toa, a hipótese operaísta, como ponto de vista do trabalhador,

²⁹ Tronti, “Lenin in Inghilterra”, em *Operai e capitale*, pp. 87-93 (tradução por Homero Santiago).

³⁰ Wright, *Storming heaven*, pp. 82 e segs.

como perspectiva, foi tida também como uma revolução – a “revolução copernicana” dos operários.³¹ Podemos reconhecer nela, ainda, o ponto de partida mais concreto daquele método de leitura da história que vimos com Hardt e Negri: o desenvolvimento do capitalismo não mais escrito nos céus dos altos escalões, mas produzido pelos seres humanos terrenos, potentes, produtores do ser no chão da fábrica.

Essa subjetividade do antagonismo de classes, das *res gestae* ou do “drama ontológico” não nos deve levar a pensar que com o operaísmo ou a obra Hardt e Negri temos mais uma vertente de um idealismo, de uma filosofia da consciência baseada num sujeito transcendental ou numa alma; também não nos deve levar a pensar num ser humano ideal, natural, o homem do humanismo renascentista a ser resgatado. Sujeitos ou seres humanos, estes também são produzidos historicamente. Um sujeito, afirma Negri, é

uma forma de consciência acompanhada por uma determinação material. É uma consciência de necessidades, interesses e potência. Se, entretanto, afirmarmos que essa relação entre consciência e pressupostos materiais é algo de definitivo, concluído (...) então estaremos falando um absurdo, como o fazem idealistas e stalinistas.³²

Novamente, trata-se de compreender a subjetividade contemporânea no intuito de encontrar sua potência de agir e transformar o mundo. “O sujeito é o produto diferente das diversas tecnologias em jogo em cada época”, afirma Negri em *Cinco lições sobre Império*, apropriando-se da temática da produção da subjetividade desenvolvida por Foucault, insistindo que não se trata de ver a subjetividade apenas como um produto (a sujeição) mas como uma potência:

Aqui, após esse esforço para desenvolver o conceito de produção, de sujeito, digamos, do lado de fora, Foucault se pergunta: mas este sujeito, assim constituído, como é que ele mesmo entra em jogo? As técnicas do poder tendem a construir o sujeito, mas o sujeito como reage a essas tecnologias? Este é o ponto crucial do discurso foucaultiano: (...) e se trata da genealogia de nossa existência, e portanto de uma expressão de potência, de uma ética da existência.³³

À leitura de Foucault soma-se a de Deleuze e Guattari, para quem essa “ética” passa a ser definida como “linha do desejo, como desenvolvimento da *cupiditas*, como

³¹ Cf. Altamira, *Os marxismos do novo século*, p. 148.

³² Negri, *The politics of subversion. A manifesto for the twenty-first century*, p. 50.

³³ *Idem*, *Cinco lições sobre Império*, pp. 180-181. Cf. também Hardt e Negri, *O trabalho de Dioniso*, p. 163: “reconhecer como somos constituídos enquanto sujeitos nos leva a ver como e em que medida podemos nos constituir enquanto sujeitos”.

potência constitutiva”, em clara alusão a Espinosa.³⁴ Aqui podemos reconhecer que, novamente, o operaísmo já havia adiantado a questão, especificamente no que diz respeito ao sujeito coletivo, isto é, a classe trabalhadora:

A classe não é nem uma forma abstrata, nem uma categoria da relação salarial. Para entendê-la, é preciso opor à tradição do *rising* (da sua necessária e objetiva emergência) o presente constitutivo do *making* (da sua constituição subjetiva). A classe operária não emerge e não luta porque existe. Ao contrário, existe porque luta, se forma nos concretos acontecimentos nos quais ela se nega como força de trabalho e afirma sua autonomia.³⁵

Por fim, cabe enfatizar que, assim como a proposta de Tronti não é “objetivista”, tampouco se trata somente de um exercício teórico geral, mas um ponto de vista efetivo: “*Classe Operaia* identifica perfeitamente a particularidade e a riqueza de perspectiva do caso italiano, um país onde, pela primeira vez, é possível a maturidade econômica do capital e a presença de uma classe operária politicamente forte”.³⁶

A revolução de 1968

Apreendido o método de análise histórica de Hardt e Negri, o próximo passo é em direção ao objeto analisado por eles – o presente, objeto particularmente difícil de ser captado, por sua abertura, por seu movimento. O que o presente é é o que ele vem a ser. Assim, se suas características não são fechadas nem definitivas, é possível, todavia, reconhecer nele elementos determinantes. Também aqui temos um método, o “método da tendência”, que pretende ir além da própria hipótese operaísta e que, de acordo com Negri, era o método empregado por Marx já nos *Grundrisse*:

A metodologia marxiana é, ainda a esse respeito, um *risco coletivo*. A tendência: não é somente um modo de construir passivamente categorias a partir da soma de conquistas históricas; é, sobretudo, um modo de ler o presente à luz do futuro, de lançar projetos, de iluminar o futuro. De arriscar, de lutar.³⁷

Na origem desse “avanço” (relativo à hipótese operaísta) estão, de um lado, o rompimento do grupo da revista *Classe Operaia* e, de outro, a defesa que Tronti fez do PCI como sendo o melhor instrumento para realizar as aspirações do trabalhador italia-

³⁴ Cf. Hardt e Negri, *O trabalho de Dioniso*, p. 182. Voltaremos a Espinosa no capítulo 2.

³⁵ Cocco, “Introdução”, p. 41.

³⁶ Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981”, p. 352.

³⁷ Negri, *Marx oltre Marx*, p. 74. O “método da tendência” já era assim denominado por Negri em *Crise do Estado-plano*, publicado em 1971.

no. Negri procurava radicalizar a forma de organização: não bastava reconhecer novas subjetividades e necessidades se suas realizações fossem delegadas a velhas instituições, quer dizer, organizações (sindicatos e partidos) que não mais correspondiam às tendências presentes, ao novo paradigma.³⁸ Mas a pergunta persiste: o que é o presente? Escrevendo em 2006, Negri afirma:

*Um mundo móvel e flexível se ergue diante de nós: quando olhamos de volta à história de nossas sociedades, primeiramente ao ritmo imutável do trabalho na terra, então à repetição regular do tempo taylorizado e da massificação industrial da metrópole, que diferença encontramos hoje? Que distância irredutível com o passado devemos descrever e compreender?*³⁹

A apreensão dessas tendências do presente se faz, assim, em contraste com as características de uma época passada. Em *Império*, as transformações que marcam o presente são elencadas em torno de dois eixos: transições de soberania e transições de produção. Hardt e Negri não cessam de nos lembrar de que se trata de tendências e não de fatos consumados; são passagens ainda em curso. É preciso ver agora seu surgimento e seu desenvolvimento a partir da história das lutas dos trabalhadores, em atenção ao próprio método empregado pelos autores.

Que tudo tenha começado com uma revolução, já o sabemos; nosso presente começa, nas palavras de Negri, com a “revolução de 1968”.⁴⁰ Apresentaremos essa “revolução” a partir de duas perspectivas: a primeira, particular, diz respeito ao 68 italiano; a segunda, mais geral, diz respeito à “aura revolucionária” de 68 ao redor do mundo.

O 68 italiano

Se 1968 foi marcado por ser um “ano de estudantes” em razão dos acontecimentos nos EUA, no Japão, na Alemanha Ocidental e, principalmente, na França, na Itália teve início um processo de conflitos que atingiria seu pico em 1969, no chamado “Outono Quente”, e que se estenderia por uma década. Antes de abordá-la, porém, podemos

³⁸ Cf. Wright, *Storming heaven*, pp. 73 e segs.

³⁹ Negri, *The Porcelain Workshop. For a new grammar of politics*, p. 49.

⁴⁰ Negri, “Twenty theses on Marx. Interpretation of class situation today”, em Casarino, Karl e Makdisi, *Marxism beyond Marxism*, p. 154. Posteriormente, em *Cinco lições sobre Império*, retomando o tema da periodização histórica, Negri é mais comedido ao referir-se a 1968: “Assumindo essa data simbólica como indicador de um ponto de chegada e de uma posterior modificação na forma de trabalhar” (p. 63).

voltar alguns anos para entender a importância dos estudantes na revolução de 1968 italiana.

Em 1961, houve na Itália uma abertura do acesso às universidades (parcial, pois os jovens de classe baixa ainda tinham poucas oportunidades) que teve como consequência, nos meados da década, um excesso de estudantes que não era suportado pelas condições estruturais das instituições de ensino superior. Além disso, o ingresso no mercado de trabalho para os graduados não era fácil. A partir de 1966, diante dessa situação, começam a surgir as primeiras manifestações estudantis, em Trento, ainda que restritas aos interesses dos estudantes no âmbito acadêmico, isto é, “corporativistas”, sem comunicação com mobilizações externas, como as dos operários. Notava-se, ainda, uma crise normativa entre os jovens (já detectada pelos *Quaderni Rossi* na indústria), caracterizada pelo surgimento de uma “subcultura” que rejeitava os valores sociais dominantes e se manifestava nas músicas e roupas, nas atitudes diante da família e do trabalho e no seu imaginário, tomado pelas lutas anti-imperialistas na América Latina e na Ásia. Esses jovens estão entre os novos sujeitos que figurarão no movimento estudantil italiano, que já a partir de 1967 se alia ao movimento operário – institucional ou não – e participa de manifestações de grande porte, não somente com sua presença massiva mas também politicamente, buscando introduzir novas formas de organização, como a chamada “assembleia permanente”.

A escola passou em poucos anos a ser vista por eles como espaço de dominação tanto quanto a fábrica – o capital, conforme entendiam os estudantes, entrava numa nova fase e subsumia o trabalho intelectual. Consequentemente, formavam-se tanto um proletariado intelectual quanto uma nova divisão social do trabalho. A partir dessa perspectiva, os estudantes começaram a deixar para trás seus interesses meramente acadêmicos (que faziam com que suas demandas fossem comumente tidas pelos operários como irrelevantes ou superestruturais) e passaram a se ver como trabalhadores (ainda que em processo de formação), atraindo a atenção do grupo *Potere Operaio veneto-emiliano* (POv-e), do qual Negri fazia parte.⁴¹ Os estudantes criticavam a centralidade operária na organização e queriam extrapolar os limites da universidade, buscando estabelecer uma aliança com a classe operária. O POv-e entendeu que, dessa maneira, seria possível pensar num conflito aberto e geral contra o capital. A fábrica, no entanto, con-

⁴¹ O POv-e era um grupo formado a partir da dissolução de *Classe Operaia*.

tinuaria sendo central para a militância, porque lá o capital era mais enraizado, de lá tirava suas forças.⁴²

Por isso, sempre veremos a presença dos estudantes nas movimentações políticas que se dão a partir de 1968 na Itália. Vem deles, com sua crítica ao sistema de avaliações e à meritocracia (“instrumentos de controle e de adestramento da sociedade competitiva”), o “movimento igualitário”: as assembleias se tornam horizontalizadas e antiautoritárias, abolindo diferenciações internas entre trabalhadores. Além disso, nas fábricas, passou-se a se demandar igualdade de salários entre regiões da Itália – que eram em média 30% mais baixos no sul – e entre categorias e qualificações distintas (a maior parte dos manifestantes em 1968 e 1969 pertencia às camadas mais baixas da hierarquia operária, que os sindicatos até então jamais haviam questionado).

O salário, por sua vez, estava no centro das demandas do movimento operário-estudantil nos anos de 1968 e 1969, e não tinha um caráter somente econômico. “O salário deve corresponder às exigências reais da vida, não deve mais estar ligado à produtividade ou ao escalão”, lia-se num panfleto. Essa era a demanda vista como a mais política e rica de conteúdos, pois não questionava somente o valor monetário do trabalho (a capacidade de trabalhar como mercadoria), mas o próprio “sistema de trabalho assalariado e suas unidades de medida”.⁴³ Tais demandas salariais, afirma Wright, refletiam um alargamento nas necessidades da classe, que, em contraste com o ascetismo do operário profissional (figura que antecedeu o operário massa), quase caracterizavam um hedonismo, o que novamente ameaçava o sistema capitalista.⁴⁴

Nesse cenário de reivindicações, estava prevista para 1969 uma renovação da convenção nacional italiana que afetaria mais de cinco milhões de operários. “Os sindicatos, em particular a CGIL, apontam, mais do que aos aumentos salariais, à possibilidade de participar da gestão do processo produtivo”.⁴⁵ Mas o conflito se inicia justamente onde o antagonismo por parte dos operários era visto como mais baixo – na Fiat.⁴⁶ Eles rechaçam as lideranças sindicais, elaboram demandas salariais e igualitárias e

⁴² Cf. Wright, *Storming Heaven*, cap. 4.

⁴³ Cf. Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981”, pp. 357-358.

⁴⁴ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, pp. 72-73. Voltaremos a abordar o salário no capítulo seguinte.

⁴⁵ Cf. Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981”, p. 358.

⁴⁶ Segundo Bascetta *et al.*, “a derrota operária e sindical havia se consumado na Fiat no início da década de 1950. Durante esse período não se declarou nenhuma greve na fábrica. As razões da passividade dos trabalhadores são duas: a duríssima repressão imposta pelo administrador delegado, Vittorio Valletta, substituído em 1967 por Gianni Agnelli, e o trato salarial dispensado pela Fiat a seus operários, superior à média”. Cf. *ibidem*, p. 341.

organizam greves repentinas. A direção do movimento se dá nas assembleias de operários e estudantes. O periódico *La Classe*⁴⁷ torna-se órgão oficial da assembleia e das lutas. Em junho, a Fiat cede às demandas salariais, mas não às de igualdade. Foram cinquenta dias de greve, que custaram à empresa 40.000 carros.

A greve de cinquenta dias é tida como vitoriosa. Além da conquista salarial, expressou uma tomada de consciência pela classe de sua própria força. Os sindicatos, buscando retomar para si a atenção após o sucesso de lutas que os ignoraram, convocam uma greve geral para o dia 03 de julho a fim de reivindicar o congelamento do preço dos aluguéis. A moradia em Turim era uma questão problemática em razão da intensa migração. A manifestação se deu pela manhã; à tarde, os operários e estudantes que coordenaram a greve dos cinquenta dias convocam, às portas de Mirafiori⁴⁸, uma assembleia, que acabou sendo dispersa pela polícia mas voltou a se formar nas ruas adjacentes. Quando a polícia voltou a intervir, os manifestantes ergueram barricadas e começaram um enfrentamento na *Corso Traiano*, uma das avenidas das redondezas, que durou até a noite, agregando os moradores do bairro, que se insurgiram com a violência policial. O enfrentamento na *Corso Traiano*, de certa maneira, repete os conflitos de *Piazza Statuto* de 1962: violento, fora do controle das entidades sindicais e movido por jovens e migrantes.

Com os ânimos esquentados, as greves são retomadas quando do retorno das atividades fabris em agosto. Desta vez, a Fiat e os sindicatos estão preparados: a montadora reage mediante a adoção de um programa que causa milhares de demissões, o que leva a novos conflitos durante a renovação da convenção dos metalúrgicos⁴⁹; “os sindicatos, que na primavera foram apartados da direção dos protestos, demonstram agora uma notável capacidade de reação e adequação às pretensões dos operários”. A base é consultada e as comissões internas são substituídas por conselhos de fábrica. Em 19 de novembro, durante os enfrentamentos, morre um agente policial; em 28 de novembro,

⁴⁷ Periódico que vinha sendo publicado desde 1º de maio de 1969, uma espécie de “continuação” de *Classe operaia*, e que tinha em seu corpo editorial membros dos dois lados que racharam, o romano e o vêneto-emiliano.

⁴⁸ Fábrica da Fiat. “Quase três milhões de metros quadrados, a metade cobertos, 37 portas de entrada distribuídas ao longo de quase 10 quilômetros, 22 quilômetros de estradas internas, 40 quilômetros de linhas férreas, 40 cadeias de montagem, 13 quilômetros de vias subterrâneas e uma população operária que nos momentos de pico chega a 60.000 pessoas. Esta é a Mirafiori de 1968, o maior estabelecimento da Fiat, a maior fábrica do mundo e o coração industrial e operário da Itália”. Em Basceta *et al*, “Itália 1960-1981”, p. 341.

⁴⁹ Os metalúrgicos compunham o principal setor operário italiano, seguido pelos químicos e pelos construtores. Cf. *ibidem*, p. 361.

cem mil metalúrgicos se reúnem em Roma contra a patronal *Confederazione generale dell'industria italiana* (Confindustria) – que cede em grande parte às demandas operárias no fim de dezembro, já pressionada pelo governo.

Havia luta e portanto a classe existia; a classe trabalhadora agiu e o poder reagiu.⁵⁰ O clima dos conflitos de 1968 deu origem a diversos grupos de esquerda extraparlamentar, que

recolhem, em parte, a herança das pequenas organizações nascidas à esquerda do PCI na década de 1960, mas devem sua vitalidade ao fluxo massivo de militantes procedentes do movimento estudantil e à relação com as bases operárias que logram criar em algumas grandes fábricas.⁵¹

Entre eles, destacam-se: *Unione dei Comunisti Italiani* (UCI), formada por marxistas-leninistas; *Avanguardia Operaia*, colhendo a experiência dos comitês de base de Milão; *Lotta Continua*, grupo toscano e turinês derivado das assembleias de estudantes e operários da greve de 50 dias da Fiat e que se tornaria o principal grupo extraparlamentar dos anos 1970, ampliando seu raio de ação de fábricas, universidades e escolas a cárceres, bairros pobres e mesmo ao exército; por fim, *Potere Operaio*, formado também a partir das assembleias mistas em que convergiam os grupos do POv-e e do movimento organizado em Roma. *Potere Operaio* se dissolve em 1973 na chamada *autonomia operaia*, experiência essencial para o desenvolvimento do pensamento de Negri.

Porto Marghera

A *autonomia operaia* foi a extensão das lutas operárias para fora das entidades tradicionais de representação trabalhista, em especial na década de 1970. É um momento da auto-organização dos trabalhadores que já vinha sendo preparado desde o início da década anterior pela classe operária italiana. Negri acompanhou de perto seu nascimento

⁵⁰ Mas não reagiu apenas cedendo às demandas. Em 12 de dezembro de 1969, às 16h30, explode uma bomba na sede do Banco Nacional da Agricultura, na *Piazza Fontana*, em Milão, resultando em 16 mortos e 87 feridos. Em Roma, ao mesmo tempo, três bombas são detonadas. São presos 82 militantes de esquerda e apenas dois de direita. O anarquista Giuseppe Pirelli morre após três dias de interrogatório. “Suicídio”, informa a polícia, sem convencer a ninguém. Instaura-se a “Estratégia da Tensão”, que atravessará a década de 1970 italiana, marcada por sucessivos atentados a bomba, atribuídos à esquerda, e por consequentes exigências de que governo tomasse medidas autoritárias para coibi-los. Após investigações e julgamentos, revelou-se que a estratégia era executada por fascistas ligados ao golpe de Estado ocorrido na Grécia em 1967, que atuavam infiltrados nos grupos italianos de esquerda. Cf. *ibidem*, pp. 361-364.

⁵¹ *Ibidem*, p. 364.

e desenvolvimento em Porto Marghera, em Veneza, onde estavam instaladas fábricas químicas desde a década de 1920 e fábricas do complexo petroquímico desde 1951.⁵²

Segundo ele, o ciclo de luta dos anos 1960 teve início nos eventos antifascistas de julho de 1960 em Gênova.⁵³ No Vêneto não havia tradição socialista, por haver poucos sindicatos. Marghera era um antigo polo industrial em 1960, mas logo começaram a se erguer as chaminés da indústria petroquímica. Havia lá, entre os trabalhadores, um sentimento de injustiça social, de que a política era conservadora (certo antitogliattismo entre os operários) e de necessidade de agir, herdada das lutas antifascistas. Negri, um intelectual entre os operários, procurou Marghera como uma “escolha de vida”, pois pretendia reconstruir a compreensão da classe operária desde baixo, reconstruir a luta a partir de dentro dela. “Da classe operária, não se podia saber antes aquilo que se aprendeu vivendo com ela”. Buscou, portanto, fazer a pesquisa operária em termos de *con-ricerca*: “fazer a pesquisa sobre a organização do trabalho nas fábricas individuais, diretamente com os operários, ou melhor, fazê-los fazê-la”. Como resultado, viam-se surgir novos dirigentes operários: não sindicalistas, não políticos de vanguarda, não intelectuais, mas ativistas oriundos de dentro da classe.

A experiência das lutas operárias que se dariam em Marghera teve seus precedentes. Na Vetrocoke, produtora de carvão, o capital tinha tentado desqualificar o operário, mas ele resistiu, mantendo seus saberes sobre a produção.⁵⁴ O mesmo se passou no porto de Veneza: o capital tentou destruir a antiga organização do trabalho com novas tecnologias de carga e descarga e contratação de novos operários. Na indústria petroquímica, no entanto, há um salto qualitativo. Em 1963, houve uma greve massiva contra o encurtamento das férias. Cinco mil operários interrompem suas atividades espontaneamente. Em razão da paralisação, os gases da indústria se acumulam e saem das chaminés produzindo uma labareda jamais vista – “começava a autonomia operária”, afirma Negri.

Nesse ano é fundado o *Comitato Operaio de Porto Marghera* (COPM), reunindo representantes das petroquímicas Sice e Châtillon. Alguns são sindicalizados, outros

⁵² Cf. Santiago. “Apresentação: a recusa do trabalho (a experiência revolucionária de Porto Marghera)”, em *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 19, pp. 254-255.

⁵³ O que se segue sobre os eventos de Porto Marghera tem como referência a narrativa contada pelo próprio Negri em “Un intellettuale tra gli operai” (2007), em Sacchetto e Sbrogiò, *Quando il potere è operaio*, pp.140-150.

⁵⁴ Voltaremos ao processo de desqualificação e massificação do operário na seção “O novo paradigma do trabalho”

membros de partidos, outros, ainda, estudantes. O discurso de autonomia começa a ser preparado, afastando da luta, aos poucos, as instâncias sindicais e partidárias, uma vez que o próprio COPM produz normas operárias para ação e organização, independente mesmo em face dos grupos dos *Quaderni Rossi* e de *Classe Operaia*, periódicos que eram distribuídos na região. Entre 1963 e 1965 se desenvolve um *núcleo de gestão da luta operária*, contra os sindicatos, reconhecido como legítimo por um número de trabalhadores entre 15 e 20 mil. A partir de 1965, com a intensificação do projeto capitalista de desenvolvimento pela maquinaria e a continuidade da concepção mecanicista e produtivista pelos sindicatos, a organização dá um novo passo, “o exercício direto e visível de um comando autônomo do movimento das lutas operárias”, que antes era informal, de “eficácia subterrânea”. Tudo o que ocorrerá em 1968 explode antes em Marghera, em 1967: o sindicato trai os trabalhadores em luta na petroquímica San Marco; os trabalhadores, autonomamente, impõem a greve geral em 25 de agosto. “O poder constituinte da nova instituição operária é formalmente proclamado em 23 e 24 de setembro (...)”. A presença de estudantes e intelectuais é notável. O que se põe em questão? “‘Harmonização’, prêmio de produtividade, renovação contratual: doravante é a própria estrutura constitucional da ‘República do Trabalho’, isto é, do mando capitalista sobre o trabalho”. A referida “estrutura constitucional da República do Trabalho” é o próprio Estado italiano, cuja constituição, que vigora desde 1948, contém em seu artigo 1º a seguinte afirmação: “A Itália é uma república democrática, fundada sobre o trabalho”. Dessa forma, a luta contra o trabalho se torna imediatamente uma luta política, contra o poder constituído.

Assim como vimos a respeito das manifestações que ocorridas a partir do Outono Quente, também em Marghera a luta tinha se dado sobre o salário, visto como um terreno de poder. Não era somente uma questão de quanto salário se pode arrancar do lucro do patrão, mas uma “contestação revolucionária do plano geral do capital, um plano que hierarquiza a sociedade”: norte e sul, técnicos e operários, homens e mulheres com salários diversos. Se a divisão é a lei do capital em prol de seu desenvolvimento, então a luta deve ser comum, unificadora. Ao mesmo tempo, discute-se a jornada de trabalho e sua organização: trabalha-se todo dia para viver, mas há um regime de morte, em razão dos produtos tóxicos com que se trabalha.⁵⁵ Enquanto os sindicatos, por sua

⁵⁵ “Por décadas substâncias químicas são dadas ao ar e às águas da lagoa de Veneza e o Adriático, prática só interrompida em 1990 após denúncias, manifestações e pressão de grupos ambientalistas (notadamente

vez, só sugerem mais desenvolvimento, mais produtividade, querem apenas substituir o patrão (emancipar o trabalho), os que os operários querem não é emancipar ou liberar o trabalho, mas *livrar-se dele*. Era preciso, para tanto, organizar uma luta eficiente em torno de salário, não somente em termos quantitativos, mas qualitativos, o que corresponde a igualdade salarial e redução da jornada. Intensifica-se a tática das greves do tipo “*gatto selvaggio*” e, mais importante, começa-se a elaborar o tema da *recusa do trabalho*, “a perspectiva radical e revolucionária de que não se trata apenas de emancipar o trabalho da exploração (afirma sua identidade), mas liberar-se do trabalho que produz e reproduz o capital”.⁵⁶

A recusa do trabalho

Em dezembro de 1970, o COPM publica o panfleto *A recusa do trabalho*, resultado dessa série de conflitos e avaliações por parte dos operários. Não se trata, portanto, somente de um *slogan*, mas da própria racionalidade das lutas em Marghera. O trabalho, ou melhor, a relação capitalista de produção, que implica na necessidade de submeter-se ao mando do capital para viver, é o alvo central dos conflitos, que, nesse sentido, não visam simplesmente tornar mais justa a distribuição do lucro, mas desmontar o sistema de produção de lucro. Tratava-se, portanto, de negar o trabalho e de afirmar a vida – “o questionamento da vida devotada à produção, aos índices de produtividade e eficiência que se alcançam pela corrosão da saúde é algo que só se combate pela via revolucionária”.⁵⁷

Vimos há pouco que uma das formas do capital de reagir às lutas operárias é mediante a introdução da maquinaria na produção. No espírito da hipótese operaísta, o COPM afirma, em seu panfleto, que “a introdução da linha de montagem em torno dos anos 20 foi uma resposta à onda revolucionária que abalou o mundo nos anos imediatamente seguintes à primeira guerra mundial”.⁵⁸ O capital usa as máquinas para desarticular os trabalhadores e fazer recuar a onda revolucionária. Assim, o suposto progresso técnico não é neutro, bem como a ciência não o é. No entanto, prossegue o panfleto, os

o *Greenpeace*). Por anos a fio os trabalhadores exercem seu ofício expostos a substâncias venenosas e cancerígenas (...). Santiago, “Apresentação...”, p. 255.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 257. O contraste aqui sugerido, entre a emancipação, que afirma a identidade, e a libertação, que produz algo novo, será retomado no capítulo 3, subseção “A singularidade contra a identidade”.

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ Comitato operaio de Porto Marghera, *A recusa do trabalho*, p. 260.

sindicatos acreditam nesse discurso da inevitabilidade do desenvolvimento técnico, que leva à inevitabilidade das demissões, e se limitam a defender os postos de trabalho. Mas os trabalhadores pensam diferentemente – com a introdução das máquinas, é possível trabalhar menos.

Os operários não são, portanto, contra as máquinas, mas contra aqueles que usam as máquinas para fazê-los trabalhar. A quem diz que trabalhar é necessário, nós respondemos que a quantidade de ciência acumulada (ver, por exemplo, as viagens à lua) é tal que pode reduzir de imediato o trabalho a fato puramente secundário da vida humana, ao invés de concebê-lo como a “razão mesma da existência do homem”.⁵⁹

Do ponto de vista dos trabalhadores de Marghera, as máquinas podem ser bem-vindas, eles as querem, tantas quanto forem necessárias para que não se precise trabalhar. O que é preciso destruir é a ordem social de quem desenvolveu essas condições (controle político da classe através do trabalho) nesses interesses (os do capital). Trabalhar em vão não é o que os trabalhadores querem, e por isso a recusa do trabalho lhes é urgente. É preciso impor o interesse da classe operária; “só afirmando esses interesses, quebrando o poder político que a eles se contrapõe, pode-se pensar em criar as condições de existência de uma sociedade melhor que a atual”.⁶⁰ Somente quando não houver necessidade de trabalhar é que haverá verdadeira liberdade.

Trata-se, portanto, de uma recusa acompanhada de uma afirmação, de uma criação. De acordo com uma definição posterior da recusa do trabalho, elaborada por Michael Hardt e Paolo Virno, os poderes criativos do trabalho não são negados na recusa, e sim a relação capitalista de produção:

A recusa do trabalho era um *slogan* popular na Itália que teve início com os grupos radicais de trabalhadores na década de 1960 e então se disseminou através dos movimentos sociais da década de 1970. Ela deveria ser entendida principalmente em oposição à glorificação do trabalho que permeou algumas correntes da tradição socialista (considere-se Stakhanov, por exemplo, o mítico minerador soviético que fazia o trabalho de diversos homens pela glória de seu país). Para esses trabalhadores, o comunismo não significa nenhum tipo de liberação do trabalho [*liberation of work*], mas antes um livrar-se do trabalho [*liberation from work*]. A destruição do capitalismo também envolve a destruição (e não a afirmação) do trabalhador *qua* trabalhador. Essa recusa do trabalho não deve ser confundida com a negação dos poderes criativos e produtivos de cada um. É uma recusa do comando capitalista que estrutura as relações de produção, ata e distorce esses poderes. Essa recusa, então, é também uma afirmação de nossas

⁵⁹ *Ibidem*, p. 261.

⁶⁰ *Ibidem*.

forças produtivas ou capacidades criativas fora das relações de produção. Uma fonte clássica para esse conceito é *A estratégia da recusa*, de Mario Tronti.⁶¹

Autonomia operaia

Com a disseminação da recusa do trabalho, os anos 1970 viram o desenvolvimento de novas formas organizativas em termos de *autonomia*, que, de acordo com Negri, já era um novo paradigma em 1968 em Porto Marghera.⁶² A *autonomia operaia* se configurou, então, como uma tentativa de organizar o movimento em atenção à composição contemporânea da classe trabalhadora e em oposição ao PCI e ao seu “Compromisso Histórico” firmado com a DC.⁶³ Não se trata de um único grupo organizado: a *autonomia operaia* é comumente descrita como uma constelação, como um arquipélago ou como uma área na qual o movimento era autônomo com relação a qualquer centralização. É portanto continuidade e radicalização da militância operária independente de partidos e sindicatos.⁶⁴

Wright afirma que a *autonomia operaia* pode ser apreendida em três aspectos: em primeiro lugar, como os próprios grupos políticos, os *comitati operai* em suas diversas localizações, conjunturas e experiências específicas. Em segundo lugar, como uma “ideologia” que girava em torno não apenas da hipótese operaísta mas também da recusa do trabalho, da defesa e ampliação das necessidades da classe trabalhadora diante da lógica do mercado, da leitura do capital como sendo uma relação de poder e da crítica da forma Estado (e, portanto, não se tratava de organizar uma tomada do poder esta-

⁶¹ Hardt e Virno, *Radical thought in Italy*, p. 263.

⁶² O COPM acentuava as demandas contra a nocividade do trabalho e em prol da redução da jornada, alcançando “todo quadro da vida operária: são objetivos ‘biopolíticos’, precursores de uma nova época da luta de classes”. Cf. Negri, “Un intellettuale tra gli operai”, p. 149.

⁶³ “O Compromisso Histórico foi o programa político de aliança entre o PCI e o partido governante de centro-direita, a DC, que convocou o PCI a impor restrições e ordem entre seus membros a fim de que pudesse participar da coalizão de governo. Na prática, significou policiar os movimentos como a *Autonomia operaia*, a *Lotta continua* e outros setores da esquerda italiana que não o PCI. O Compromisso Histórico fracassou, já em que o PCI nunca foi formalmente admitido numa coalização de governo, mas teve sucesso no sentido de que rachou a esquerda italiana num campo comprometido com o reformismo estatista hierarquizado (o PCI e seus aliados) e noutro comprometido com a revolução cultural descentralizada”. Nota do editor ao texto de Sérgio Bologna, “Negri’s *Proletarians and the State*: A Critique”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*, p. 39, nota 2 (p. 47).

⁶⁴ Wright, “A party of autonomy?”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri, vol. 1*, p. 73.

tal).⁶⁵ E, em terceiro lugar, a autonomia é apreendida como “movimento” ou como um conjunto de movimentos que se interligavam: a fundação das redes autônomas por militantes no local de trabalho; as alianças em microfacções regionais buscando hegemonia na área da autonomia; uma galáxia difusa de coletivos locais independentes; uma ala criativa voltada ao desenvolvimento de comunicação subversiva; e pequenos grupos clandestinos cuja tarefa era proteger os autonomistas da polícia e dos fascistas em manifestações.⁶⁶

Tratava-se, como vimos há pouco, de pensar a organização tendo em vista a recomposição do trabalho. Na década de 1970 a esquerda italiana se deparou com o crescente envolvimento de sujeitos que não eram somente aqueles mesmos protagonistas do Outono Quente (homens operários industriais). O grupo *Lotta continua* fez campanhas nas ruas – ou seja, fora das fábricas – contra o governo da DC. Negri e *Potere Operaio*, mesmo buscando estruturas que não fossem partidárias nem sindicais, defendiam, inicialmente, a centralidade do operário nessa nova organização⁶⁷, o que gerava uma situação peculiar de ressentimento entre aqueles militantes que não eram operários, visto que participavam intensamente de manifestações por moradia, por redução de preços ou nas escolas, mas eram levados a um papel de coadjuvantes quando se tratava de atividades em torno das grandes fábricas. Isso levou ao começo da formação de microgrupos, em especial na região do Vêneto, onde, segundo Wright, o operário massa não era figura quantitativamente predominante.⁶⁸

A posição de Negri, no entanto, muda gradativamente ao longo da década de 1970, em paralelo ao desenvolvimento da *autonomia*, no sentido de confirmar a presença e a centralidade daquele sujeito que veio a ser chamado de *operário social*, de que falaremos adiante. Com a dissolução do POv-e, formam-se os *Collettivi Politici Operai* (CPO)⁶⁹, e a eles junta-se o antigo *Gruppo Gramsci*. Seu periódico, *Rosso*, criticava a

⁶⁵ Para Timothy S. Murphy, do ponto de vista dos trabalhadores italianos autonomistas, o Estado é exploração e o será independentemente de ser controlado pela burguesia ou pelo partido comunista. Por isso mesmo, a via partidária é descartada por Negri e por parte da esquerda italiana. Cf. *Antonio Negri*, pp. 61-63.

⁶⁶ Cf. Wright, “A party of autonomy?”, pp. 75-76.

⁶⁷ “É como a ponta de lança da unificação social da classe que os trabalhadores das grandes fábricas se revelam como uma *figura política e teórica absolutamente hegemônica* dentro da atual composição de classe”, afirmava Negri em 1973, posição criticada por vir de um intelectual e não oriunda dos próprios trabalhadores (*apud ibidem*, pp. 76-77).

⁶⁸ Wright, “A party of autonomy?”, p. 78.

⁶⁹ Grupo “líder” (mas não hegemônico) da *autonomia* em Milão, em razão do prestígio de Negri, por ser professor universitário.

presunção de se tomar a figura do operário na forma de um “operário em geral” – “homem, adulto, normal, não oprimido em seus sentimentos e emoções; racional, democrata ou revolucionário, sempre pronto a comparecer a reuniões sobre a história e as tendências do capitalismo”.⁷⁰ Importava saber quais as explorações específicas – sexual, emocional e familiar, por exemplo – sofriam aqueles tidos como anormais. É essa a linha de ampliação do campo do trabalhador que Negri segue e que o levará a aceitar sem reservas o conceito de operário social em “Proletários e Estado”. Nesse texto, publicado em 1975, ele afirma que o capital, apesar das tentativas de dividir a classe trabalhadora no calor do Outono Quente, só conseguiu multiplicar seus próprios problemas, pois, se por um lado refreou o ímpeto do operário massa, por outro deu lugar a uma nova geração de trabalhadores, dotados de novas necessidades e desejos e de novas possibilidades organizacionais.⁷¹

Franco Berardi, que juntamente com Negri havia rompido com o grupo de *Classe operaia*, em 1974 já falava em uma geração de trabalho técnico e intelectual, de inteligência produtiva (em *Mirafiori è rossa*); antes, no início da década, Alquati havia cunhado a expressão “operário social”, “entendendo com isso um novo sujeito político que estava ultrapassando o operário massa e, como tal, estava vinculado à proletarianização e à massificação do trabalho intelectual”.⁷² Negri extrapola essa definição, apontando para uma abstração do processo de trabalho, que chega a abarcar o próprio viver. Em *Do operário massa ao operário social*, publicação de uma entrevista concedida em 1978, afirma, sobre a teoria operaísta, que sua tese fundamental é “uma abstração progressiva do trabalho paralela à sua socialização”.⁷³

Assim, a composição cada vez mais heterogênea dos movimentos de esquerda se torna inegável após 1968, com manifestações que se difundem para fora do âmbito fábrica-universidade; “o protesto se estenderá a todos os setores da sociedade civil, levando ao nascimento de correntes de esquerda organizadas entre médicos, professores, ma-

⁷⁰ Gruppo Gramsci, “Una proposta per un diverso modo di fare politica”, *apud* Wright, *Storming heaven*, p. 153.

⁷¹ Wright afirma que “para Negri, as tentativas do capital na esteira do Outono Quente de dividir a classe mediante uma alteração da sua composição técnica e a maior socialização da relação de salário saíram pela culatra. Como um moderno aprendiz de feiticheiro, os esforços do capital de reconquistar o controle apenas multiplicaram suas dificuldades, pois se a ofensiva do operário massa fora bloqueada, novas demandas proletárias – de fato uma nova figura de classe – havia entrado na luta em seu lugar”. Cf. *Storming heaven*, p. 162.

⁷² Cf. *ibidem*, p. 163.

⁷³ *Apud ibidem*. Voltaremos a esse ponto adiante ao falar do novo paradigma do trabalho, na subseção “Do trabalho imaterial à produção biopolítica”.

gistrados e psiquiatras. O protesto popular (...), os habitantes de bairros periféricos, os desesperançados, os favelados e os presos”.⁷⁴ Apesar disso, a figura do operário social não foi adotada consensualmente na área da *autonomia*. Em 1976, o conceito era criticado pelos *Comitati Autonomi Operai*⁷⁵ por ser muito “abstrato” – o argumento do grupo romano era que, apesar de os extratos então emergentes (jovens, mulheres, homossexuais, desempregados) serem relevantes à produção, sua importância ainda carecia de dados, fatos e observações que lhe dessem estofamento conceitual e político.⁷⁶ Outra crítica foi apresentada por Sérgio Bologna, que afirmou que Negri tinha passado de militante à posição de teórico ao querer configurar o operário como uma figura cada vez mais socializada, enquanto na prática os trabalhadores estavam cada vez mais segmentados – Negri teria deixado de ver a decomposição para afirmar a recomposição da classe.⁷⁷

A *autonomia operaia*, no entanto, mesmo tendo alcançado uma posição privilegiada na esquerda italiana em meados da década de 1970, não conseguiu formar uma organização política de alcance nacional. A questão da organização de sujeitos cada vez mais heterogêneos e menos propensos à centralização tática e à rigidez dos sindicatos havia se tornado problemática:

Apesar de representar uma nova forma experimental de organização política, que se disseminou em distintos espaços do trabalho – a auto-organização da militância no lugar do trabalho surgida nas lutas dos anos 1960 –, a *autonomia* foi incapaz de dar continuidade a essa estratégia.⁷⁸

“Em termos práticos”, afirmou Negri posteriormente, numa entrevista concedida em 2000, “o movimento morreu por conta do problema do partido”.⁷⁹ A heterogeneidade de sua composição sociopolítica não alcançou a unidade pretendida. O desafio de organizar a pluralidade dos trabalhadores de forma imanente, no seio dessa multidão, sem recorrer a um princípio unificador externo a ela, firma-se a partir de então no pensamento de Negri, e podemos dizer que é o mesmo até hoje.⁸⁰ Fragilizada, a *autonomia* perdeu militantes para as Brigadas Vermelhas, que defendiam a luta armada, tema cati-

⁷⁴ Cf. Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981”, p. 373.

⁷⁵ CAO, estabelecido em Roma, cujos membros também eram conhecidos como *volsci*.

⁷⁶ Cf. Wright, “A party of autonomy?”, p. 81 e *Storming heaven*, p. 171.

⁷⁷ Cf. Altamira, *Os marxismos do novo século*, p. 197.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 193.

⁷⁹ *Apud* Wright, “A party of autonomy?”, p. 97.

⁸⁰ Como exemplo, confira a introdução de *Commonwealth*, publicado em 2009, em que Hardt e Negri põem a pergunta de como a multidão pode se tornar príncipe, decidir junta, em comum. Voltaremos a esse tema no capítulo 3, seção “Comum”.

vante aos jovens formados nos conflitos contra o Estado, que havia criminalizado o protesto político. Com a escalada da violência, a *autonomia* sofre, em 1979, um golpe decisivo, com prisões massivas de seus membros, inclusive de Negri, acusado de planejar o sequestro e o assassinato do ex-Primeiro Ministro Aldo Moro, no ano anterior, e de insurreição armada contra o Estado.

Encarcerado, Negri rompe com a *autonomia* em 1981, acusando-a de insistir no modelo bolchevique e na figura do operário massa. Em 1983, é solto ao ser eleito deputado pelo Partido Radical Italiano, em razão de imunidade parlamentar. Na iminência de ter esse benefício cassado e de voltar à prisão, no mesmo ano escapa para a França com a ajuda de amigos, onde reside até 1997 sem documentos, ministrando aulas no *Collège International de Philosophie*. Durante seu exílio, aproxima-se dos filósofos chamados de “pós-estruturalistas”, em especial Foucault, Deleuze e Guattari. Néstor Kohan afirma que a partir de então “Negri incorpora, sem mais, toda a linguagem do pós-estruturalismo, buscando traduzir as ideias do operaísmo e principalmente do autonomismo italianos à linguagem filosófica francesa”.⁸¹ No entanto, não se trata de mera incorporação, “sem mais”. Durante seu encarceramento – ainda na Itália, portanto –, Negri redige *A anomalia selvagem*, decisivo estudo, em seu percurso filosófico, sobre Espinosa. Nessa obra, efetivamente há uma antecipação de uma série de temas que viriam a ser incorporados a seu “marxismo heterodoxo” – tais como o da *multidão* e o das *noções comuns*. Ao chegar na França, Negri de fato adota outra língua: o francês. No entanto, se os conceitos que lá desenvolve são nomeados com o léxico daquele país, seu conteúdo nem por isso deixa de ter cidadania italiana, seja por direito de solo ou por direito de sangue. Por isso, ainda que devamos reconhecer essa incorporação, precisamos também estabelecer distinções entre a filosofia francesa e a política italiana.

A esse respeito, Negri afirma, em primeiro lugar, que também a direita italiana se apropriou do pensamento de Foucault e Deleuze, mas como “pensamento fraco”, fazendo a apologia do fim da história e, com isso, esmagando a potência das lutas pós-68 com uma “ontologia do fascismo”. Na segunda metade do século XX, prossegue ele, dois pensadores reinventaram verdadeiramente a filosofia italiana: Mario Tronti, com o operaísmo e a denúncia da exploração do homem pelo homem, e Luisa Muraro, com o feminismo e a denúncia da exploração da mulher pelo homem:

⁸¹ Kohan, *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, p. 96.

Operaísmo e feminismo da diferença nascem nos anos 1960 a partir da oportunidade que o enorme desenvolvimento das lutas abre: nas lutas, são postas diferenças irreduzíveis, subjetividades novas que se formam no confronto operário contra o trabalho assalariado e na insurgência feminina contra o domínio patriarcal. É a descoberta dessas diferenças que determina o renascimento da filosofia. É a resistência que produz filosofia.⁸²

O que operaísmo e feminismo têm em comum são a crítica à dialética hegeliana, que reduz o diverso à identidade, e a afirmação das diferenças, como separação e antagonismo. No entanto, esses são traços que aparecem em 1968 em todo o mundo, como veremos logo adiante. A especificidade italiana está, em primeiro lugar, no fato de que o pensamento da separação e da diferença surge num “deserto cultural”, quer dizer, não se afirma contra outro pensamento “hegemônico” pré-existente (por exemplo, o estruturalismo para o pós-estruturalismo). Além disso, na Itália se descobre a potência política da vida (“em pouquíssimo tempo se dá a passagem da afirmação *separatista* da diferença a uma afirmação *constituente* da mesma”), que se torna resistência produtiva, não somente defensiva. Não era somente teoria, mas prática. Dessa forma, se é grande o parentesco entre, de um lado, as práticas do proletário subversivo e da diferença feminina na Itália e, de outro, o pós-estruturalismo francês, há um limite e uma especificidade decisivos: “o parentesco não é neste caso qualquer filiação – porque, ainda que, raramente, essas posições fossem filhas das teorias francesas, elas viveram e cresceram dentro de *milieux* selvagens, são produtos da selva...”. A filosofia francesa alcança a diferença no fim do caminho; na Itália, “o terreno biopolítico da diferença foi percorrido” pelas lutas operárias e feministas.⁸³

Na França, Negri prossegue em seus estudos sobre a recomposição do trabalho. Leva consigo sua experiência de lutas e desenvolve novas perspectivas. Já em 1985, com Guattari, publica o texto *Os novos espaços de liberdade*, em que aborda o tema do CMI, o Capitalismo Mundial Integrado, que envolve a globalização dos mercados e serve como um primeiro passo para aquilo que, em 2000, será definido como *império*. Voltaremos a esse assunto adiante neste capítulo.

⁸² Negri, *La differenza italiana*, pp. 9-13.

⁸³ Cf. *ibidem*, pp. 16-20. Para uma discussão mais demorada sobre a especificidade do pensamento italiano frente ao francês, cf. Gentili, Dario. *Italian Theory. Dall'operaismo all biopolitica*.

O 68 global

Em *Império* e em *Cinco lições sobre Império*, as lutas que levam às transições de soberania e de produção, ou aos novos paradigmas, reaparecem em contexto global. Esse alcance mundial da revolução de 1968 é descrito como uma *aura*.

A capacidade de romper o mecanismo e, da mesma forma, o objetivismo teleológico da doutrina marxista elaborada pelas II e III *Internazionale* permitiu considerar os movimentos do capital como movimentos sociais, ou seja, emergência de eventos de ruptura. A revolução não era um prazo objetivo, o limite para o qual se inclinavam os fatores materiais que a taxa de lucro criava, mas *acumulação de um conjunto de processos subjetivos* de massa, um evento. O pensamento de Tronti e do *operaísmo* italiano respondia, por outro lado, a uma espécie de “aura” cultural daquele tempo, os anos 1960. É justamente nos mesmos anos que na França alguns autores, no âmbito estruturalista e mais tarde pós-estruturalista, chegam, mais ou menos, às mesmas conclusões na crítica da causalidade determinista e na desmistificação da teleologia histórica. E essa aura não é somente da relação entre Itália e França, não diz respeito somente aos ambientes nos quais se formam o foucaultianismo e o deleuzianismo (que se aproximam perfeitamente do desenvolvimento do *operaísmo* italiano): é uma aura que sopra muito mais amplamente sobretudo nos Estados Unidos e na América Latina. Além disso, é preciso lembrar outra grande corrente que participa, recebendo essa aura, da transformação do pensamento histórico marxista: é a dos estudos subalternos, os *Subaltern Studies*, que se forma na Índia, mas que se expande, pelos estados pós-coloniais, em toda a região anglo-saxônica. Esses autores também partem de uma metodologia histórica fundamentalmente marxista, para ativá-la em sentido subjetivo.⁸⁴

Havia um inimigo comum, a ordem disciplinar internacional, e uma unidade objetiva de lutas (mesmo que não houvesse *consciência* de tal unidade, e portanto se tratasse de uma unidade “virtual”, uma “acumulação de lutas”). No norte global o conflito se dá como recusa ao trabalho, especialmente ao trabalho fabril. “O repúdio ao regime disciplinar e a afirmação da esfera de não-trabalho tornaram-se as características definidoras de um novo conjunto de práticas coletivas e de uma nova forma de vida”. Houve uma socialização crescente do capital, o que levou a um crescente potencial de unificação social do proletariado. Tanto a recusa ao trabalho quanto essa unificação social do trabalhador passam a questionar o comando capitalista, as hierarquias de produção e as suas disciplinas. “Esse ataque operário foi totalmente político – mesmo quando muitas práticas coletivas, particularmente dos jovens, pareciam decididamente apolíticas – na medida em que expôs e atingiu os centros nervosos políticos da organização econômica

⁸⁴ Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 55.

do capital”. Por outro lado, nos países subordinados, as revoltas contra os regimes políticos locais e internacionais (revoluções chinesa, vietnamita e cubana, entre outras) também provocaram demandas salariais que seus regimes tiveram de satisfazer. “A ideologia da modernização, mesmo quando não trouxe ‘desenvolvimento’, criou novos desejos que excederam as relações estabelecidas de produção e reprodução”: são lutas anti-imperialistas, anticoloniais. A Guerra do Vietnã, por exemplo, “representa uma verdadeira história do capitalismo contemporâneo, na medida em que a resistência vietnamita é concebida como o centro simbólico de toda uma série de lutas no mundo inteiro”; além disso, “a guerra foi também uma expressão do desejo de liberdade dos vietnamitas”.⁸⁵

Diante desse acúmulo global de lutas e sem a possibilidade de exportar o conflito de classes (que havia sido a saída imperialista para aplacar lutas intestinas no século XIX), o capital se vê forçado a reagir. O sistema de Bretton Woods, que regulava a hegemonia do capital internacional⁸⁶, não pode mais conter as lutas e entra em crise. Em 1971, diante de uma inflação galopante, o presidente Nixon, nos EUA, desvincula o dólar do padrão ouro, levando o débito de seu país para a Europa. Crise, no entanto, é sempre uma possibilidade para o capital – não para cada capitalista em particular, mas para o capital em geral – de forma que, diante dos resultados desastrosos provocados pelo acúmulo de lutas nas décadas de 1960 e 1970, era preciso reestruturar-se. Havia, afirmam Hardt e Negri, dois caminhos. O primeiro seria o repressivo, com intensificação da disciplina, retomada do controle da produção mediante a segregação do mercado de trabalho, salários garantidos para apenas uma parcela dos trabalhadores, renovação hierárquica, implementação da automação e da informatização. Todavia, os “mecanismos tayloristas e fordistas já não podiam controlar a dinâmica das forças produtivas sociais” – as lutas, afinal, já estavam configuradas contra a disciplina. O caminho alternativo, assim, “envolveria uma transformação tecnológica visando não mais apenas à repressão, mas a mudar a própria composição do proletariado, e, dessa maneira, a integrar, dominar e obter lucros com suas novas práticas e formas”. Novamente, a hipótese

⁸⁵ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 281-283.

⁸⁶ Bretton Woods, afirmam Hardt e Negri, era o sistema que dava a forma e o conteúdo da administração capitalista internacional após a Segunda Guerra Mundial, apoiando-se em três elementos: a hegemonia econômica dos Estados Unidos sobre os países não socialistas, mediante o desenvolvimento de (relativo) livre comércio e da manutenção do lastro do dólar ao ouro; implementação do dólar como moeda referência internacional para estabilização monetária dos países dominantes; e, por fim, “o estabelecimento de uma relação quase imperialista dos Estados Unidos com todos os países subordinados não socialistas”. Cf. *ibidem*, p. 286.

operaísta aparece: “O poder do proletariado impõe limites ao capital, e não apenas determina a crise mas também dita os termos e a natureza da transformação. *O proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será forçado a adotar no futuro*”.⁸⁷

Nesse cenário, em *Império* a ênfase é dada ao papel dos trabalhadores estadunidenses no processo de transformação do capital contemporâneo. “Em termos de mudança de paradigma do comando capitalista internacional, o proletariado americano aparece como a figura subjetiva que mais plenamente expressou os desejos e as necessidades dos trabalhadores internacionais ou multinacionais” – justamente por sua baixa representação sindical e partidária, que, ao contrário de ser uma fraqueza, era antes sua força: a *autonomia*. As transformações, no esteio do que viemos apontando sobre os processos históricos, resultam das lutas. Nas décadas de 1960 e 1970, os trabalhadores se valem da expansão do Estado de bem-estar para “ampliar os poderes sociais do trabalho, aumentar o valor da força de trabalho e redesenhar o conjunto de necessidades e desejos aos quais o salário e o bem-estar social tiveram de responder”.⁸⁸ É o crescimento do valor do trabalho necessário que define a diminuição do lucro. O capital quer que esse valor seja determinado quantitativamente, mas ele o é socialmente, é resultado de uma série de lutas sociais.

A definição do conjunto de necessidades sociais, a qualidade do tempo de não-trabalho, a organização das relações de família, as expectativas de vida aceitas fazem parte do jogo e são representadas efetivamente pelos custos de reprodução do operário. O enorme aumento do salário social (em termos de salário de trabalho e de bem-estar) durante o período de crise dos anos 60 e 70 resultou diretamente da acumulação de lutas sociais, no terreno da reprodução, no terreno do não-trabalho, no terreno da vida.⁸⁹

A consequência dessas lutas é uma *transformação na qualidade e na natureza do trabalho*. Recusou-se o trabalho de fábrica, e sua disciplina não mais podia conter “as necessidades e os desejos dos jovens”.

A perspectiva de conseguir um emprego que garanta um trabalho regular e estável por oito horas diárias, cinquenta semanas por ano, a vida inteira, a perspectiva de entrar no regime regulado da fábrica social, que fora um sonho para muitos pais, agora parecia uma espécie de morte. A recusa em massa do regime disci-

⁸⁷ Cf. *ibidem*, pp. 288-289.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 293.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 294.

plinar, que assumiu uma variedade de formas, foi não só uma expressão negativa mas também um momento de criação.⁹⁰

O que os novos movimentos queriam e aquilo pelo que lutaram foram novas dinâmicas de produção em torno de criatividade, flexibilidade e “imaterialidade”, resultantes de experimentações culturais e sociais que pareciam apolíticas para os segmentos políticos tradicionais:

Era o estudante universitário que experimentava LSD, em vez de procurar emprego; era a jovem que não queria casar e constituir família; era o “inepto” trabalhador afro-americano que se movia em ritmo de “CP” (*colored people*), rejeitando o trabalho de todas as maneiras possíveis. O jovem que recusava a repetição mortal da sociedade-fábrica inventou novas formas de mobilidade e flexibilidade, novos estilos de vida. Movimentos estudantis forçaram a atribuição de um alto valor social ao saber e ao trabalho intelectual. Movimentos feministas que expuseram o conteúdo político das relações “pessoais” e disseram não à disciplina patriarcal elevaram o valor social do que tradicionalmente era considerado trabalho de mulher, que envolve alto conteúdo de trabalho afetivo e diligente e baseia-se em serviços necessários à reprodução social. Todos os movimentos e toda a contracultura emergente acentuaram o valor social da cooperação e da comunicação. Essa transvaliação em massa dos valores de produção social e produção de novas subjetividades abriu caminho para uma poderosa transformação da força de trabalho.⁹¹

Nessas lutas, destacam-se tanto o conteúdo político quanto o econômico – e também o fato de tornarem-se indistintos. As relações capitalistas, em reação, ampliaram-se a ponto de abarcar todos os aspectos da produção e reprodução sociais, “o domínio inteiro da vida”. A invenção de um novo paradigma do trabalho, assim, ficou a cargo dos movimentos. O capital apenas se apropriou dele.⁹²

O novo paradigma do trabalho

A revolução de 1968, no entanto, não eliminou nem o capital nem o trabalho, pois o capitalismo continua sendo o modo de produção vigente. Apesar disso, foi capaz de proporcionar transformações no mundo do trabalho, o suficiente para que entrásse-

⁹⁰ *Ibidem.*

⁹¹ *Ibidem*, p. 295.

⁹² A descrição diz respeito ao bloco capitalista; o bloco soviético, no entanto, padeceu justamente por não ser capaz de controlar as novas subjetividades e os novos desejos, surgidos com a recusa da ditadura burocrática, de um regime igualmente disciplinar em vigor – por isso os autores afirmam que a experiência socialista não passou de um “capitalismo de Estado”. Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 297-300.

mos numa *nova época de produção*, isto é, numa nova fase do capitalismo, num novo período histórico que podemos chamar provisoriamente de “pós-moderno”.⁹³

Nessa “pós-modernização” da produção (em contraste com a modernização, compreendida como o processo de industrialização), o primeiro fator a ser considerado é a passagem da figura do operário massa à do operário social. Quem era o operário massa? Para responder à questão, precisamos voltar alguns passos. Entre 1848 e 1914, afirma Negri, os processos de trabalho estavam centrados na figura do *operário profissional* ou *operário qualificado*. Esse sujeito havia sido arrancado da manufatura e jogado na fábrica a fim de produzir, submetido pela primeira vez à maquinaria, como um apêndice dela. Lá, no entanto, ele detinha um conhecimento claro sobre os ciclos de trabalho, quer dizer, do todo do processo de produção. Segundo Negri, essa composição técnica, marcada por esse saber produtivo e essa profissionalização do operário, traduzia-se adequadamente numa composição política *binária*, ou seja, em organizações que envolviam tanto um componente de massa quanto um de vanguarda (o partido ou o sindicato). “Os valores do trabalho e a capacidade do trabalho fabril produtivo de dominar e dar sentido a qualquer outra atividade e estratificação social são tomados como fundamentais”. É por isso que vemos a figura do *revolucionário profissional* em Lênin: ela corresponde diretamente à do operário profissional.⁹⁴

A partir de 1917, no entanto, os processos de trabalho hegemônicos, centrados ainda na fábrica, passam a girar em torno do *operário massa*. Aqui também tudo começou com uma revolução – a russa. De acordo com Timothy S. Murphy, “o período entre 1919 e 1929 foi dominado por esforços capitalistas que visavam bloquear o alastramento do modelo soviético [de organização] por meio de um ataque à composição da classe”. O capital reage à “aristocracia do trabalho” (os revolucionários profissionais de Lênin) com uma reestruturação produtiva *taylorista*, mediante a implementação de máquinas que não requerem qualificação para seu manuseio, tornando as tarefas cada vez mais abstratas com relação ao que se produz, desqualificando os operários e os privando de suas funções e especialidades, o que os homogeneíza, massifica e torna substituí-

⁹³ Tendência, paradigma e periodização histórica se inter-relacionam. Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, p. 190: “Na ideia de tendência está implícita a ideia de periodização histórica. (...) A passagem entre períodos é a mudança de uma tendência para outra. (...) A periodização enquadra o movimento da história em termos da passagem de um paradigma relativamente estável a outro”.

⁹⁴ Ao mesmo tempo, havia produção em larga escala e baixos salários, o que levou às crises de superprodução e subconsumo do início do século XX. Cf. Negri, “Twenty theses on Marx”, pp. 154-155.

veis.⁹⁵ “Grandes massas de trabalhadores”, afirma Negri, com o mesmo argumento que vimos no panfleto da recusa do trabalho, “assim ‘desqualificados’, são inseridas em processos de trabalho que são tão extremamente alienantes quanto complexos. O operário massa perde o saber do ciclo”. Mais: para aplacar tanto a crise quanto a ameaça comunista, o capital lança mão do *fordismo*, pelo qual altos salários são oferecidos a fim de evitar o subconsumo dos bens massificados, e do *keynesianismo*, pelo qual o Estado, tornado Estado de bem-estar, intervém na economia a fim de garantir emprego e assistência social, reintegrando o trabalhador na produção. Taylorismo, fordismo e keynesianismo formam a trinca que descreve o capital no século XX até 1968. No que diz respeito à composição política dos trabalhadores, buscaram-se novas formas de organização adequadas à massificação, quer dizer, não mais binárias (ainda que partidos e sindicatos continuassem a existir), mas *monistas*: Negri afirma que “primariamente nos EUA e nos países capitalistas mais avançados” a vanguarda agia no nível das massas, recusando a representação – como era o caso das assembleias de trabalhadores e estudantes na Itália.⁹⁶

O conceito de operário massa, todavia, surgiu tardiamente, na década de 1960, quando ele já estava começando a desaparecer. Foram suas lutas, ainda assim, que deram origem ao *operário social* como nova figura da subjetividade produtora. Segundo Negri, nesse conflito entre operário massa e capital nenhum dos lados foi vitorioso: os chefes mantiveram sua autoridade ao aumentar a mobilidade da força de trabalho, tornando a exploração ubíqua, enquanto os trabalhadores puseram em cena novas iniciativas de produção. Os chefes não conseguiram reimpor a ordem fabril – tiveram que automatizar a produção e pensar em contratos mais adequados à recusa do trabalho. Os trabalhadores já não viam mais as “direções, perspectivas e horizontes” do operário massa. Nasce então o operário social: “é em virtude de seu altíssimo grau de cooperação que essa pessoa é produtiva; e é através do poder de cooperação que a organização capitalista contemporânea foi posta novamente em movimento”.⁹⁷ Essa cooperação social

⁹⁵ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, pp. 71 e segs. Além disso, segundo Wright, desde o começo da década de 1960 houve na Itália um declínio nos postos de trabalho que requeriam qualificação para seu exercício; o “aprendizado” caiu de 12,8% em 1961 a 4,6% em 1970. O sistema de gradação de trabalhos, que havia servido de instrumento de luta por salário e condições de trabalho do operário qualificado, foi se desfazendo com a desqualificação que acompanhava a mecanização. Entre empresas diferentes, a mesma tarefa era recompensada com salários distintos, diminuindo a distinção material entre trabalhadores comuns e qualificados. Cf. *Storming heaven*, pp. 108-109

⁹⁶ Cf. Negri, “Twenty theses on Marx”, pp. 154-155.

⁹⁷ Cf. *idem*, *The politics of subversion*, pp. 75 e segs.

tornada força de trabalho tendencialmente hegemônica é apresentada por Hardt e Negri a partir do conceito de *intelecto geral*.

Intelecto geral e trabalho imaterial

O intelecto geral (ou *general intellect*, como aparece às vezes nas edições em português) é uma “previsão” feita por Marx, no “Fragmento sobre as máquinas” dos *Grundrisse*, para o desenvolvimento do trabalho sob o capital. Hardt e Negri afirmam tratar-se justamente da cooperação social da nova organização do trabalho:

O intelecto geral é uma inteligência coletiva, social, criada por conhecimentos, técnicas e *know-how* acumulados. O valor do trabalho é, dessa maneira, realizado por uma nova força de trabalho universal e concreta, por meio da apropriação livre e utilização das recentes forças produtivas. O que Marx viu como futuro é a nossa era. Esta transformação radical do poder do trabalho e a incorporação da ciência, da comunicação e da linguagem na força produtiva redefiniram toda a fenomenologia do trabalho e todo o horizonte mundial da produção.⁹⁸

Se Marx, por um lado, de fato previu que o desenvolvimento das forças produtivas sob o capital levaria ao *intelecto geral*, por outro temos que atentar à especificidade do desenvolvimento efetivo em face de tal previsão. Enquanto, para Marx, o intelecto geral seria consolidado no capital fixo, na maquinaria, como conhecimento acumulado, agora ele se revela como *trabalho vivo*. “Também o saber, a ciência, a circulação de informação e a comunicação linguística tornam-se a verdadeira fonte da produção de valor: o tempo de trabalho não é mais a origem da produção de valor”.⁹⁹

Além das forças empregadas na produção, também seu *objeto* é transformado. A produção agora não envolve necessariamente um bem material e durável – por isso Hardt e Negri falam em *trabalho imaterial* ao se referir ao novo paradigma, ou seja, um trabalho que produz um *bem imaterial*, como um serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação:

⁹⁸ Hardt e Negri, *Império*, p. 386.

⁹⁹ Cf. Corsani, Lazzarato, e Negri, *Le bassin de travail immatériel (BTI) dans la métropole parisienne*, p. 150. Cf. também a referência feita à nova maneira de se compreender o intelecto geral oferecida por Paolo Virno: “A conexão entre saber e produção, de fato, não se esgota no sistema de máquinas, mas se articula necessariamente através de sujeitos concretos. Hoje, não é difícil alargar a noção de intelecto geral para além do conhecimento que se materializa no capital fixo, ao incluir nele também as formas de saber que estruturam as comunicações sociais e estruturam [*innervent*] o trabalho intelectual de massa” (*ibidem*).

O trabalho imaterial, apreendido por seus produtos, se apresenta como produtor de normas culturais e artísticas, de modas, de gostos, de padrões de consumo: ele produz formas de vida, a saber, formas de ver, de sentir, de habitar e de vestir, de consumir e de pensar. Ele produz formas de vida e subjetividades, que se tornaram novos setores da acumulação capitalista.¹⁰⁰

Essa produção imaterial compõe principalmente (mas não exclusivamente) o chamado setor terciário da economia, ou setor de serviços, com sua crescente oferta de postos de trabalho. Hardt e Negri citam projeções do governo estadunidense para a primeira metade do século XXI para mostrar que nos países dominantes os postos de trabalho que mais crescem são de “atendentes de lanchonetes, vendedores, engenheiros de computação, professores e trabalhadores do setor de saúde”.¹⁰¹ Nessas atividades, as relações de trabalho são flexíveis, móveis e precárias: “*flexíveis* porque os trabalhadores devem adaptar-se a diferentes tarefas, *móveis* porque estão constantemente mudando de emprego e *precárias* porque nenhum contrato assegura o emprego estável a longo prazo”.¹⁰² Em todos esses casos, exige-se do trabalhador que tenha aptidões para manuseio de conhecimento, afetos, comunicação e informação. A centralidade desse tipo de trabalho, assim, marca a emergência da “economia da informação”, necessariamente acompanhada pela informatização e pela automação da produção. Novamente, tudo começou com uma revolução, a “terceira revolução industrial”. É o início do “pós-moderno”.¹⁰³

Em *Império*, Hardt e Negri apresentam os ramos do trabalho imaterial e apontam, primeiramente, ao da manipulação simbólico-analítica. Do ponto de vista da fenomenologia do trabalho, afirmam, a variedade de aptidões imateriais exigidas e de bens produzidos nesse campo encontra convergência no uso generalizado de uma mesma ferramenta: o computador. Se no século XIX, para Marx, as tarefas de costura e a de tecelagem eram incomensuráveis e só podiam ser reunidas numa mesma categoria se vistas como “gasto de força humana de trabalho, como *trabalho abstrato*”, hoje a costura informatizada e a tecelagem informatizada podem envolver os mesmos processos, os de manuseio de símbolos. O computador, diferentemente de outras ferramentas, mais específicas, tornou-se a ferramenta geral, pela qual passam quase todas as atividades,

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 152-153.

¹⁰¹ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 157-158.

¹⁰² Cf. *ibidem*, p. 154.

¹⁰³ Cf. *idem*, *Império*, pp. 301e segs. Hardt e Negri enfatizam que os processos de informatização não são homogêneos e lineares, apresentando duas rotas maiores: uma de aceleração da *economia de serviços*, típico dos EUA, Canadá e Reino Unido, e outra da *infoindustrialização*, com desaceleração industrial mais lenta, corrida no Japão e Alemanha.

que se tornam, nesse sentido, homogêneas. Quer dizer, se somente vemos uma pessoa operando um computador, não sabemos qual trabalho ela realiza: ela pode ser uma vendedora, uma engenheira, uma professora ou uma atendente de lanchonete.¹⁰⁴

No entanto, não basta descrever as novas formas da força produtiva em termos de intelectualidade e informatização. Além delas, “a produtividade de corpos e o valor do afeto (...) são absolutamente essenciais nesse contexto”.¹⁰⁵ Os serviços de saúde e a indústria do entretenimento, por exemplo, produzem bens que, apesar de serem físicos e afetivos, são intangíveis: oferecem conforto, bem estar, satisfação. “O que realmente importa são a criação e a manipulação de afetos. (...) O que o trabalho afetivo produzem são redes, formas comunitárias, biopoder”.¹⁰⁶ A igual ênfase dada em *Império* a esses dois novos tipos de trabalho (intelectual e imaterial, de um lado, e afetivo e corpóreo, de outro), segundo Nick Dyer-Witheford, decorre das críticas que os autores vinham recebendo na década de 1990, quando publicavam, na revista *Futur Antérieur*, artigos sobre as formas contemporâneas de produção.¹⁰⁷ Críticas, em primeiro lugar, vindas de militantes feministas e que se dirigiam ao intelectualismo da descrição, que deixava de lado outras formas de trabalho geralmente realizadas por mulheres. Em atenção a essas colocações, Hardt e Negri descrevem a emergência do trabalho imaterial *afetivo* como um processo de “feminização” do mercado de trabalho, a ser entendido em três aspectos: em primeiro lugar, quantitativamente, pelo aumento expressivo da proporção de mulheres no mercado de trabalho, tradicionalmente ocupado por homens; em seguida, a flexibilização e/ou a precarização das tarefas, com empregos informais e jornadas irregulares e múltiplas, que anteriormente seriam relegadas a mulheres justamente por não ocuparem posições centrais no mercado de trabalho; e terceiro, que essas tarefas, anteriormente tidas como “coisas de mulher” – trabalho afetivo, emocional, relacional – se tornam produtivas de valor. A chamada “feminização” rompe com a divisão entre trabalho produtivo e trabalho reprodutivo, entre produção de mercadorias e de formas de vida, que se tornam permeáveis e são, ambos, realizados por homens e mulheres.¹⁰⁸ Em segundo

¹⁰⁴ Por esse mesmo motivo mesmo não se pode dizer que a homogeneização dos processos laborais acabou com divisão do trabalho, pois há tarefas de “pouco valor no campo simbólico-analítico, como arquivamento de dados e processamento de textos”. Cf. *ibidem*, p. 313.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, p. 386.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 314.

¹⁰⁷ Cf. Dyer-Witheford, “Cyber-Negri: General intellect and immaterial labor”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol 1*, pp. 146-151.

¹⁰⁸ Com ressalvas: “Podemos aceitar o termo ‘feminização’ para indicar essas mudanças conquanto seja dito com amarga ironia, uma vez que não resultou de igualdade de gêneros nem destruiu a divisão de

lugar, as críticas recebidas se dirigiam ao eurocentrismo da descrição, que, ao se ater à fenomenologia das novas forças produtivas no norte global, ignorava a dura realidade fabril do sul. Também neste caso Hardt e Negri acusam o golpe, e passam a descrever o novo paradigma como *tendência*. O que devemos entender por tendência desta vez?

Embora o trabalho imaterial não seja dominante em termos quantitativos, nossa tese é que ele impôs uma tendência a todas as formas de trabalho, transformando-as de acordo com suas próprias características, e assumindo neste sentido uma posição hegemônica. Cabe lembrar, como observou o próprio Marx nas páginas iniciais de *O Capital*, que quando ele estudou o trabalho industrial e a produção capitalista, esses representavam apenas uma parte da economia inglesa, uma parte menor das economias alemã e de outros países europeus e apenas uma fração infinitesimal da economia global. Em termos quantitativos, a agronomia certamente era ainda dominante, mas Marx identificava no capital e no trabalho industrial uma tendência que funcionaria como motor de futuras transformações.¹⁰⁹

Não se trata de *outra* tendência, diferente daquela vista anteriormente, mas da mesma, apreendida de uma perspectiva diferente, a do mando capitalista, levado a recompor a força de trabalho. Isto é, no primeiro caso tínhamos a potência de transformação da força de trabalho e, agora, a maneira como essa mesma força é capturada e posta a trabalhar. A respeito dessa duplicidade, Steve Wright afirma que Negri compreendia a tendência como “desenvolvimento histórico das contradições imanentes do capital como antagonismos sociais”.¹¹⁰

Em *Multidão*, Hardt e Negri nos oferecem evidências dessa predominância tendencial do trabalho imaterial: em primeiro lugar, o já referido crescimento dos postos de trabalho no setor terciário dos países dominantes; há, em seguida, também o crescimento da importância de formas imateriais de propriedade, tais como patentes sobre formas de vida e direitos autorais sobre criações artísticas, culturais e sociais; e, por fim, mesmo nos mais diversos campos, seja o dos estudos neurológicos ou o das organizações terroristas, vemos o vocábulo “redes” ser utilizado sem reservas. “É este o supremo papel de uma forma hegemônica de produção: transformar toda a sociedade à sua imagem”, asseveram.¹¹¹

trabalho por gêneros. Ao contrário! O trabalho afetivo é exigido das mulheres desproporcionalmente, tanto no emprego quanto fora dele”. Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, pp. 313-314.

¹⁰⁹ *Idem*, *Multidão*, p. 190.

¹¹⁰ Cf. Wright, *Storming heaven*, p. 139.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 157-158. Luc Boltanski e Ève Chiapello oferecem uma leitura similar da contemporânea composição técnica do trabalho: “Pois um dos aspectos mais marcantes da emergência desse novo sistema de valores (...) é que esse fenômeno não se limita em nada ao campo da gestão nem à esfera das em-

A migração dos postos de trabalho do setor industrial ao de serviços ocorre principalmente nos países desenvolvidos, que então transferem sua produção agrícola e fabril de larga escala para o sul global – num momento em que aqui muitos países pareciam estar se “modernizando” com as conquistas anticoloniais.¹¹² Mas não se trata de mero deslocamento. Uma montadora de carros hoje no Brasil, por exemplo, não é como uma em Detroit na década de 1930. A começar pelo capital fixo: a fábrica atual se baseia em tecnologias informatizadas. “A infraestrutura tecnológica da fábrica”, hoje, segundo Hardt e Negri, “seria firmemente enquadrada na economia da informação”. O maior impacto, no entanto, é a mudança na qualidade e na natureza do próprio trabalho. Em primeiro lugar, a passagem do modelo fordista ao toyotista, na segunda metade do século XX, “envolve o sistema de comunicação entre a produção e o consumo de mercadorias, isto é, passagem da informação entre a fábrica e o mercado”.¹¹³ O fordismo produzia mercadorias padronizadas em massa, pouco ouvindo o consumidor; no toyotismo, as fábricas têm, idealmente, estoque zero, pois as mercadorias são produzidas sob demanda, numa contínua interação entre produção e consumo. Além disso, buscou-se substituir a linha de montagem taylorista, com sua fragmentação de funções e controle de tempos e movimentos, pelo *trabalho em equipe*, considerado essencial para a maior produtividade fabril por Taiichi Ohno, engenheiro responsável pela reestruturação na Toyota. Tal reestruturação requer do trabalhador certa polivalência, todo um conjunto novo de aptidões, entre elas a participação ativa no controle de qualidade, na sugestão de “boas ideias” e, evidentemente, na *colaboração*, no trabalhar junto.¹¹⁴ O próprio termo “colaborador” passa a ser usado com essa reestruturação na década de 1970 e nos remete à cooperação social inerente ao intelecto geral.

presas. Diferentes indícios sugerem, ao contrário, que a metáfora da rede tende progressivamente a comportar uma nova representação geral das sociedades”. Até os anos 1960, a metáfora das redes para a organização do trabalho era raro, aparecia apenas para descrever as relações verticais e horizontais no organograma empresarial, com conotação coercitiva: o indivíduo deixava de ser livre ao ser apanhado pela rede. Cf. *O novo espírito do capitalismo*, pp. 173 e segs.

¹¹² Isso não quer dizer que os países subordinados entram no mesmo “trilho de desenvolvimento”, que levaria inescapavelmente à modernização e daí à pós-modernização, como se estivéssemos “atrasados”, num tempo anterior. Essa redistribuição geográfica é simultânea, faz parte desse arranjo mundial que eles chamam de “império” (de que falaremos adiante), no qual as próprias segmentações entre norte e sul, centro e periferia globais são por eles deixadas de lado. Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 266 e segs. sobre os processos de “descolonização, descentralização [da produção] e disciplina”.

¹¹³ *Ibidem*, p. 310.

¹¹⁴ Cf. Barros, *A promoção de qualidade de vida para os trabalhadores: discurso, poder e disciplina*, pp. 29 e segs.

Também o campo sofreu o impacto dos processos de pós-modernização da produção. De acordo com Hardt e Negri,

a modernização agrícola escorou-se fortemente em tecnologias mecânicas, do trator soviético aos sistemas californianos de irrigação, mas a pós-modernização agrícola desenvolve inovações biológicas e bioquímicas, paralelamente a sistemas especializados de produção, como as estufas, a iluminação artificial e a agricultura sem solo. Essas novas técnicas e tecnologias tendem a afastar a produção agrícola da produção em larga escala, facultando operações mais especializadas em pequena escala.¹¹⁵

Por fim, há também, como um triste exemplo da disseminação global da nova tendência de produção, o aparecimento, no sul camponês e industrial, de uma nova patologia do trabalho surgida justamente com o toyotismo, o *karoshi*, que em japonês significa literalmente “morte por excesso de trabalho”. Há estudos apontando a presença desse fenômeno nos canaviais paulistas, onde ficou conhecido como “birôla”. Nesses lugares, “contratações temporárias, terceirizações e subcontratações, como alternativas à rigidez do padrão de produção anterior, vêm confrontando os trabalhadores com novas situações de trabalho, produzindo novas formas de sofrimento”.¹¹⁶ Globalizou-se não somente um novo paradigma novo do trabalho, mas também um de dor.

Poderíamos pensar, ao contrário, que não se trata de um novo período, que o trabalho entre nós sempre foi precário, que não houve padrão de produção anterior que garantisse repouso, saúde física e mental e dignidade aos trabalhadores. Talvez resida aí a diferença entre flexibilização e precarização: entre quem, por quaisquer razões, “pode” flexibilizar seu horário de trabalho e quem não pode, mas *deve* fazê-lo. Como resultado, morre-se aqui de overdose de trabalho, de um trabalho “flexibilizado”, mas inflexível: afinal, tem-se que trabalhar, sejam quais forem as condições. Novamente, vemos tanto a continuidade de uma divisão do trabalho no horizonte global de produção quanto o retorno a formas primitivas de trabalho em que vida (e morte) se confunde(m) com o trabalho.

¹¹⁵ Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 154-155.

¹¹⁶ Cf. Silva, Maria Aparecida Moraes *et al.*, *Do karoshi no Japão à birôla no Brasil: as faces do trabalho no capitalismo mundializado*. Ainda: “O Instituto Nacional de Saúde Pública do Japão define o *karoshi* como uma condição pela qual as práticas de trabalho psicologicamente nocivas são toleradas, levando o trabalhador a um acúmulo de fadiga do corpo e a uma condição crônica de excesso de trabalho, resultando em um esgotamento fatal”.

Do trabalho imaterial à produção biopolítica

O trabalho imaterial surgiu com a recomposição técnica após as lutas que tiveram início em torno de 1968. A partir da recusa do trabalho fabril e das lutas por outras formas de vida, a partir das lutas contra a massificação e pelo reconhecimento das diferenças – o trabalhador não era somente o homem branco heterossexual, mas também a mulher, o negro, o homossexual; não era somente o operário industrial mas também o estudante e a dona de casa –, a partir das lutas por autonomia e autovalorização dos trabalhadores, o capital reagiu com astúcia, reconhecendo na organização horizontalizada, social e cooperativa dos trabalhadores um grande potencial de produção e de consumo e os absorveu, fazendo com que o tempo e o lugar do não-trabalho (as horas do dia que não são vividas no local de produção e são dedicadas ao lazer e à reprodução da força de trabalho) se tornassem também trabalho. Isso não quer dizer que todo trabalho ficou agradável. Não foi o trabalho que se tornou um lazer, mas o lazer que se tornou um trabalho, ou melhor, tem-se a indiscernibilidade entre horário de trabalho e de lazer, diferentemente do trabalho industrial com seu relógio de ponto – “oito horas de trabalho, oito horas de lazer, oito horas de repouso”.¹¹⁷ Além disso, se se trabalha o tempo todo, também se trabalha em todo lugar, não somente na fábrica ou na empresa. Essa ubiquidade do trabalho é outra característica essencial do novo paradigma. Afirmam Hardt e Negri:

No paradigma industrial, os operários produziam quase exclusivamente durante as horas passadas na fábrica. Quando a produção tem por objetivo resolver um problema, no entanto, ou criar uma ideia ou uma relação, o tempo de trabalho tende a se expandir para todo o tempo de vida. Uma ideia ou uma imagem vem a nós não somente no escritório, mas também no chuveiro ou nos sonhos.¹¹⁸

É nesse sentido que o operário passou a ser social: a produção do valor extrapola o espaço e o tempo do contrato, pois ocorre em todo lugar e todo momento, e cada vez mais depende da interação social para se efetivar. E não se trata somente, nem princi-

¹¹⁷ Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 133. Paradoxalmente, com isso nos reaproximamos da dinâmica dos trabalhos rural e doméstico. Ainda que não nos mesmos moldes pré-industriais, que já se confundiam com a vida do trabalhador (cf. *Multidão*, pp. 158 e segs.), é notável o crescimento de trabalhadores em “home office”, por exemplo, em São Paulo. No que diz respeito a essa fenomenologia do trabalho “pós-industrial” apresentada por Hardt e Negri, ela é similar àquela apresentada por Boltanski e Chiapello em *O novo espírito do capitalismo*, em especial na segunda parte da obra. Voltaremos a essas similaridades no capítulo 3, subseção “Novas condições reais”.

¹¹⁸ Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 154.

palmente, de ter ideias ou imagens no isolamento do chuveiro ou dos sonhos. Ao contrário, esses são produtos cujo desenvolvimento é beneficiado diretamente pela sociabilidade entre trabalhadores – e por isso Hardt e Negri insistem que a exploração não recai mais tanto sobre atividades laborais específicas, mas sobre a *própria capacidade de trabalhar*, envolvendo a cooperação de mentes e corpos, a difusão social criativa, intelectual, afetiva e linguística e os desejos dos trabalhadores.¹¹⁹

Nesse processo, a própria vida se torna produtiva. "Os processos de valorização nascem no interior mesmo das formas de vida dos sujeitos do trabalho imaterial. É sobre essa imbricação do trabalho e da vida que se definem as novas categorias", afirmava Negri já em 1993.¹²⁰ É por isso também que se disse que o novo paradigma consiste numa crescente abstração do trabalho. Afinal, o que exatamente se produz, ou como se produz, a cada momento que se vive, nas relações sociais, com a linguagem, com os afetos, com a comunicação? Se viver é produzir, se produzimos a todo instante, as atividades produtivas tendem cada vez mais a perder sua especificidade.

Para tratar do entrelaçamento entre trabalho e vida, Hardt e Negri recorrem ao conceito de *trabalho vivo* proposto por Marx. Negri já havia afirmado, na década de 1970, que no núcleo da teoria de Marx sobre o capital reside o trabalho vivo, que, segundo Jason Read, "aparece como a fundação e o motor de toda a produção, desenvol-

¹¹⁹ A título de exemplo, confira-se a seguinte prescrição para a "gestão de pessoas" como técnica de administração de empresas elaborada por um especialista brasileiro no assunto, retirada de um livro cujo título não é menos sugestivo: "Os empregados podem ser tratados como recursos produtivos das organizações: os chamados recursos humanos. Como recursos, eles são padronizados, uniformes, inertes e precisam ser administrados, o que envolve planejamento, organização, direção e controle de suas atividades, já que são considerados sujeitos passivos da ação organizacional. Daí a necessidade de administrar os recursos humanos para obter deles o máximo rendimento possível. Neste sentido, as pessoas constituem parte do patrimônio físico na contabilidade organizacional. São recursos da organização, o que significa "coisificar" as pessoas. Mas as pessoas devem ser visualizadas como parceiras das organizações. Como tais, elas são fornecedoras de conhecimentos, habilidades, competências e, sobretudo, o mais importante aporte para as organizações: a inteligência que proporciona decisões racionais e que imprime significado e rumo aos objetivos globais. Neste sentido, as pessoas constituem parte integrante do capital intelectual da Organização. As organizações bem-sucedidas se deram conta disso e tratam seus funcionários como parceiros do negócio e fornecedores de competências e não mais como simples empregados contratados". Chiavenato, *Gestão de Pessoas: o novo papel dos recursos humanos nas organizações*, p. 10. Não à toa, Hardt e Negri foram acusados de acreditar em excesso nos discursos de manuais de gestão empresarial contemporâneos. Cf., por exemplo, Borón, *Império & imperialismo*: "H&N [Hardt e Negri, na sigla sarcástica do autor] voltam a cair recorrentemente nas sutis armadilhas da literatura empresarial e dos ideólogos do livre mercado. Se fôssemos aceitar seus pontos de vista – na verdade, os pontos de vista dos gurus das escolas de administração de empresas! – todo debate em torno do despotismo do capital na empresa perderia sua significação" (pp. 54-55).

¹²⁰ Corsani, Lazzarato e Negri, *Le bassin de travail immatériel...*, p. 21.

vimento e inovação”.¹²¹ Não restrito a uma dimensão econômica, o trabalho vivo é também ontológico, prossegue o comentador. É nesse sentido que Timothy S. Murphy e Abdul-Karim Mustapha afirmam sobre Negri que “se sua obra não for estritamente uma filosofia da vida ou vitalismo, como alguns críticos pretendem, é no mínimo uma filosofia do trabalho vivo”.¹²²

Na trilogia, o conceito de trabalho vivo está relacionado a outro, o de *pobreza*, ou melhor, à figura do *pobre*. Não temos aqui uma categoria sociológica, apesar de se tratar de um “sujeito social” – o pobre, antes, é um “nome comum”. Há uma pobreza mundial, e o pobre, como sujeito, é “transversal, onipresente, diferente e móvel”, afirmam Hardt e Negri. Ele “vive radicalmente o ser efetivo e presente, na indigência e no sofrimento, e por isso só ele tem a habilidade de renovar o ser”. O pobre é, por isso, uma figura de produção. No regime de produção biopolítica, isso se intensifica: incrustado na materialidade do mundo, apesar de toda exploração, repressão, exclusão e indigência, *ele vive*; e é, por isso, “com seu desejo de criatividade e liberdade”, que o pobre “é a condição de toda produção”, fundamento de toda possibilidade do mundo. “Na existência do pobre, o campo de imanência é apresentado, confirmado, consolidado e aberto”. Hardt e Negri fazem referência à expressão *Vogelfrei* (livre como um pássaro), empregada por Marx para descrever o proletariado no início dos processos de acumulação primitiva: liberto da servidão, por um lado, mas, por outro, liberto também dos meios de produção e do solo, retendo apenas sua força de trabalho. “Nesse sentido, o proletariado foi obrigado a tornar-se pura possibilidade de riqueza”.¹²³

O que querem dizer com isso? Podemos encontrar nos *Grundrisse* algum esclarecimento. Em determinado momento, ao tratar do trabalho defrontado com o capital, Marx o apreende primeiramente numa forma negativa, como trabalho *não objetivado*, ou seja, trabalho que não é matéria-prima, instrumento de trabalho ou produto. Abstraído “desses momentos de sua real efetividade”, o trabalho é *trabalho vivo*, e aparece como “existência puramente subjetiva” e como “*pobreza absoluta*: a pobreza não como falta, mas como completa exclusão da riqueza objetiva”. Por outro lado, numa apreensão positiva desse mesmo trabalho não objetivado, Marx o definirá “não como objeto,

¹²¹ *Apud* Read, “The *potentia* of living labor: Negri and the practice of philosophy”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2: Revolution in theory*, p. 41.

¹²² Cf. Murphy e Mustapha, “Introduction: A free man’s wisdom...”, em *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2*, p. 2.

¹²³ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 174-177.

mas como atividade; não como *valor* ele mesmo, mas como a *fonte viva* do valor (...), possibilidade universal de riqueza”.¹²⁴

Não é por acaso que Hardt e Negri se referem à pobreza e ao trabalho vivo tal como aparecem nos *Grundrisse*. Em 1978, Negri havia sido convidado por Louis Althusser para ministrar um curso sobre Marx na *École Normale Supérieure* em Paris, curso que veio a ser publicado no ano seguinte com o título *Marx além de Marx*. Nessa obra, Negri insiste na formulação de um antagonismo entre trabalhadores e capital que seja de fato antagônico e não meramente dialético, e por “dialético” devemos entender aqui “formal”. Negri rejeita a possibilidade de a contradição dos termos opostos ser resolvida automaticamente, independentemente das ações dos sujeitos. Se ainda se quiser falar em dialética, será preciso concebê-la não num dualismo formal, mas numa dialética “real”, efetiva, ou seja, como conflito e relação aberta, numa dinâmica entre sujeitos que não se reduz ao “objetivismo” de *O Capital*. Nessa obra, insiste Negri, a objetivação das categorias bloqueia a ação da subjetividade revolucionária:

A passagem dos *Grundrisse* a *O Capital* é um processo feliz, mas não se pode dizer o mesmo do inverso. (...) Nos *Grundrisse* a análise teórica torna-se constitutiva da prática revolucionária. (...) *O Capital* é, de fato, o texto que serviu à redução da crítica à teoria econômica, à anulação da subjetividade na objetividade.¹²⁵

A respeito dessa substituição da dialética pelo antagonismo, Kathi Weeks é esclarecedora: “enquanto a contradição dialética [hegeliana] é uma categoria objetiva, o produto de um sistema de estruturas, o antagonismo é posto como categoria subjetiva que emerge dos desejos e necessidades expressos dos sujeitos históricos”.¹²⁶ Com o antagonismo, há separação entre trabalho e capital, e não reconciliação, como ocorreria no processo dialético.¹²⁷ Murphy, por sua vez, entende que “*Marx além de Marx* constitui a articulação mais sistemática de Negri, até então, de sua teoria da subjetividade ra-

¹²⁴ Cf. Marx, *Grundrisse*, pp. 229-230.

¹²⁵ Negri, *Marx oltre Marx*, pp. 36-37.

¹²⁶ Weeks, “The refusal of work as demand and perspective”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1*, p. 129.

¹²⁷ Negri concluirá o curso sobre os *Grundrisse* afirmando que “o antagonismo já não é uma forma de dialética: é a sua negação. (...) Ele recusa a dialética mesmo como um simples horizonte. Recusa todas as fórmulas binárias. (...) Negar a dialética: (...) Em Marx, vemos o projeto mais avançado de sua destruição, vemos os primeiros passos, enormes, nessa direção” (*Marx oltre Marx*, pp. 251-252). Não teremos oportunidade, no entanto, de verificar nesta dissertação as críticas que Negri faz ao que ele entende por dialética, em especial a hegeliana. Nesse sentido, confira nosso artigo “Negri, Hardt e a dialética hegeliana”, em *Cadernos Espinosanos*, São Paulo, nº 30, pp. 173-191.

dical e (...) talvez a versão mais influente no contexto internacional da hipótese operáista que emergiu do movimento italiano”.¹²⁸

De que forma, enfim, isso é exposto em *Marx além de Marx*? Negri afirmará que “o marxismo pode ser definido como uma *ciência da crise e da subversão* (...). Toda tentativa de reduzir a subjetividade à exploração elide a própria definição de subjetividade que em Marx é apresentada como subversão e transição”.¹²⁹ Weeks entende que, com essa perspectiva, o trabalhador deixa de ser prioritariamente vítima do capital para ser seu antagonista.¹³⁰ O antagonismo, então, vai atravessar o estudo de Negri sobre Marx: da análise do dinheiro à da lei do valor, desta à lei da extração de mais-valor, não há conciliação possível entre capital e trabalho vivo. Dado que “a exploração estrutura a sociedade política”,¹³¹ o escopo da obra não pode ser diferente daquele da hipótese operáista: uma ciência operária, com vistas à ação política revolucionária. Por isso, Negri poderá afirmar que “a essência [da classe] como criadora de valores está associada a uma luta contínua cujo resultado é, por um lado, o desenvolvimento do capital, e, por outro, *uma intensificação da composição de classe*, um alargamento de suas necessidades e prazeres, o aumento do trabalho necessário para a sua reprodução”.¹³² Veremos, no próximo capítulo, a passagem das *necessidades ao desejo* da classe trabalhadora. Por ora, interessa notar que esse incremento de necessidades e prazeres força a uma redução do trabalho excedente, de forma que a luta amplia a esfera do não-trabalho.¹³³ O interesse do ponto de vista do capital é contrário: busca reduzir o tempo de trabalho necessário e, com isso, aumentar o de trabalho excedente – ou seja, a exploração. Por isso não podem coincidir ou se reconciliar as subjetividades antagônicas. Não se trata de simetria entre pontos de vista especularmente opostos: enquanto o capital não pode prescindir do trabalho, o trabalho pode, ele sim, prescindir da organização capitalista da produção.¹³⁴ Se o capital demonstrou capacidade de absorção das forças produtivas expostas pelas lutas, essa capacidade é tão somente um resultado histórico (“*neste momento*, o capital está mais bem organizado que a classe operária”, vimos com Tronti). O projeto do co-

¹²⁸ Murphy, *Antonio Negri*, p. 104.

¹²⁹ Negri, *Marx oltre Marx*, pp. 26-27.

¹³⁰ Weeks, “The refusal of work as demand and perspective”, p. 118.

¹³¹ Negri, *Marx oltre Marx*, p. 89.

¹³² *Ibidem*, p. 105.

¹³³ Cf. *ibidem*, p. 102.

¹³⁴ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, pp. 110-111.

munismo enunciado por Negri é, assim, “a destruição da exploração e a emancipação do trabalho vivo. *Do não-trabalho*”.¹³⁵

Voltamos, pois, ao trabalho vivo, que Negri equaciona a “não-trabalho”: não trabalho assalariado, não trabalho objetivado, não trabalho morto. Positivamente, o que é o trabalho vivo? “O poder do trabalho vivo, a verdadeira chave de toda a dinâmica da produção, é o motor que transforma a natureza em história” – e encontramos aqui as origens daquilo que vimos aparecer em *Império* como *res gestae* –; “nesse terreno é a força produtiva do sujeito livre que comanda”¹³⁶, conforme vimos nos *Grundrisse*: exclusão dos meios e instrumentos de produção, subjetividade potente e criadora. “A criatividade do trabalho comunista não tem nenhuma relação com a organização capitalista do trabalho. O trabalho vivo – liberando-se, reconquistando seu próprio valor de uso, contra o valor de troca, cria um universo de necessidades do qual o trabalho poderá ser parte apenas eventualmente”.¹³⁷

Qual então o estatuto dessa “filosofia do trabalho vivo” ou mesmo da própria vida na trilogia? “Parece-nos fundamental”, afirmam Hardt e Negri, “que todas essas discussões sejam levadas de volta à questão das dimensões produtivas do *bios*, identificando, em outras palavras, a dimensão materialista do conceito para além de qualquer concepção puramente naturalista (a vida como *zoè*) ou simplesmente antropológica”.¹³⁸ A referência aqui é Giorgio Agamben e seu conceito de vida nua, criticado em *Império*: “não existe nada, nenhuma ‘vida nua e crua’, nenhum panorama exterior que possa ser proposto fora desse campo permeado pelo dinheiro”¹³⁹; mas o distanciamento de um conteúdo supostamente natural e originário da vida também serve de base para uma crítica a Habermas, que, mesmo apreendendo o vigor produtivo da ação comunicativa, “ainda se amparou numa probabilidade fora desses efeitos de globalização, um ponto de vista de vida e verdade que poderia se opor à colonização informal do ser. A máquina imperial, entretanto, demonstra que esse panorama já não existe”.¹⁴⁰ Nas duas críticas, o que há em comum é uma *concepção “não-natural” da natureza*. Hoje, insistem Hardt e Negri, toda a natureza é artificial, é produzida; não há, portanto, um conteúdo natural ou

¹³⁵ Negri, *Marx oltre Marx*, p. 118.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 178.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 221.

¹³⁸ *Império*, p. 46, nota 11 (p. 445).

¹³⁹ *Ibidem*, p. 51.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 52.

originário para a vida, exterior à presença do capital, a ser resgatado como meta ou meio para a ação política.

Se a vida social – histórica, não-natural – se torna a força produtiva por excelência, não devemos estranhar que Hardt e Negri recorram aos conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica, sob influência da leitura feita por Deleuze:

Biopoder é a forma de poder que regula a vida social por dentro, acompanhando-a, interpretando-a, absorvendo-a e a rearticulando. 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. Como disse Foucault, “a vida agora se tornou objeto de poder”. A função mais elevada desse poder é envolver a vida totalmente, e sua tarefa primordial é administrá-la. O biopoder, portanto, se refere a uma situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida.¹⁴¹

“Biopoder” e “biopolítica” são termos usados indistintamente em *Império*. A diferença entre eles só é adotada a partir de *Cinco lições sobre Império*:

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. (...) Denomina-se “biopoder” identificando-o, no caso, as grandes estruturas e funções do poder; fala-se em contexto biopolítico ou de “biopolítica” quando, pelo contrário, se alude a espaços nos quais se desenvolvem relações, lutas e produções de poder. (...) a biopolítica é uma extensão da luta de classe.¹⁴²

A vida, portanto, aparece como força produtiva (vida social, sociabilidade e cooperação) e também como produto – como vimos há pouco, o que se produz são formas de vida. Nesse sentido, melhor que “trabalho imaterial” é a expressão “produção biopolítica” – afinal, o que é imaterial nesse trabalho é seu produto, e não sua produção, que envolve a materialidade de nossos corpos, cérebros e afetos, nossos lugares e tempos. Produção, *bios*, política são termos que não mais se separam.

Valores e medidas

Nesse contexto de produção biopolítica, há uma mudança significativa também no processo de *valorização* do capital. “Ora, tal análise [que observou a imbricação en-

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

¹⁴² Negri, *Cinco lições sobre Império*, pp. 107-108.

tre tempo de trabalho e tempo de vida] nos leva a pôr novos questionamentos teóricos quanto à crise da lei do valor, porque quando o tempo de vida se torna inteiramente tempo de produção, o tempo não pode ser uma medida do valor”.¹⁴³ Dois pontos se destacam nessa citação: a lei do valor e sua crise. Com relação à lei do valor, ou teoria do valor, Negri afirma que ela sempre foi pensada como uma *teoria da medida do valor*; a medida aparece como uma ordem transcendente, um quantificador externo. Quantas horas um operário trabalha, quanto ele produz nesse tempo, quanto se paga para reproduzir a força de trabalho dele, quanto mais-valor se extrai na diferença entre trabalho necessário e trabalho excedente – os fatores são calculáveis e têm como referência o tempo de trabalho. Quando o capital quer aumentar o montante de mais-valor extraído, recorre ao mais-valor absoluto: maior tempo de trabalho, menor salário (ou menos trabalho necessário e mais trabalho excedente). O tempo de trabalho é esse quantificador. Hardt e Negri sabem que o valor não é determinado somente pelo tempo de trabalho, por também ser uma forma social que tem como base o trabalho (que envolve as lutas sociais, como vimos na subseção “O 68 global”); mas a teoria do valor, mesmo no caso de Marx, sempre recorreria a essa medida.¹⁴⁴ A crise dessa lei resulta de que hoje não se pode reduzir o valor a uma medida objetiva. O trabalho continua sendo a base do valor, mas agora, com o paradigma da produção biopolítica, produz-se em tempo integral – daí a afirmação de que o tempo não pode ser uma medida objetiva de valor. A ordem transcendente ao trabalho, que o quantificava, perde espaço para o imensurável, o *fora da medida*, entendido como a “impossibilidade de o poder calcular e ordenar a produção em nível global”.¹⁴⁵

Essa imensurabilidade não diz respeito somente ao trabalho estendido para todo o tempo da vida, mas à nova qualidade da produção. Numa entrevista a respeito do papel do feminismo nas lutas italianas das décadas de 1960 e 1970, Alissa Del Re, ex-aluna de Negri, comenta essa transformação do ponto de vista da já mencionada feminização do trabalho:

Hoje, quando ouço a respeito da feminização do trabalho, do trabalho afetivo ou do trabalho imaterial, dou risada: parece brincadeira, porque falávamos dessas

¹⁴³ Corsani *et al.*, *Le bassin de travail immatériel...*, p. 151.

¹⁴⁴ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 377 e também a nota 6 (p. 490): “A medida de valor significa sua exploração ordenada, a norma de sua divisão social e sua reprodução capitalista. Certamente Marx vai além de Marx, e nunca se pode pretender que suas discussões de trabalho e valor sejam apenas um discurso sobre medida: além do valor, o trabalho é sempre o poder vivo do ser”.

¹⁴⁵ Cf. *ibidem*, p. 379. A edição brasileira usa a palavra “incomensurável” para traduzir “immeasurable”, mas corrigiremos para “imensurável” nas citações.

coisas todos os dias nos anos 70, quando imaginávamos que há uma forma de trabalho que não é nem quantificável [*accountable*] nem mensurável e ainda assim é o que nos faz reproduzir a força de trabalho e permite que a produção material ocorra, algo sem o que a produção material é impossível. Foi o fato de o movimento não ter se apropriado dessas questões quando isso tudo estava surgindo que deu à estrutura produtiva capitalista a grande vantagem atrás da qual agora corremos, porque todos os debates atuais sobre trabalho imaterial e, insisto, afetividade (Toni a chama precisamente assim, bem como ‘afetos’) na produção, são coisas que o capital já tornou operativos.¹⁴⁶

Não somente fora da medida, a produção biopolítica é também *além da medida* ou *virtual*, afirmam Hardt e Negri. “‘Além da medida’ se refere à vitalidade do contexto produtivo, à expressão do trabalho como desejo, e à sua capacidade de constituir o tecido biopolítico do império de baixo para cima. (...) Além da medida se refere à *virtualidade* que investe todo o tecido biopolítico da globalização imperial”.¹⁴⁷ Temos aí uma expansão de vocabulário com o surgimento do “virtual”, compreendido pelos autores como o poder de agir que reside na “multidão”, que agora podemos entender, provisoriamente, como o conjunto heterogêneo dos operários sociais. Trata-se outra vez do potencial político da produção imaterial: não apenas a vida se tornou objeto do poder, mas ela é fonte de poder; não somente sujeitos são produzidos, mas novas subjetividades que são capazes de resistir, de se desassujeitarem, subjetividades que têm a possibilidade de constituir outra vida, pelo fato de que, para produzir, se socializam e produzem socialização. Fora da medida e além da medida serão, ao final da trilogia, elaborados como *excedentes*, seja da produção biopolítica, da razão biopolitizada do intelecto geral ou mesmo do *amor*, compreendido como “impulso social constituinte” que vai além dos poderes constituídos do capital, por exemplo.¹⁴⁸ Essas potências é que são virtuais no novo paradigma do trabalho e que necessitam de organização política para se tornar efetivas.

“O valor”, afirmam Hardt e Negri, “na situação atual se refere à integralidade da atividade vital, e portanto a imensurabilidade e o excedente de trabalho produtivo são processos que atravessam a fábrica biopolítica da sociedade como um todo”. Não mais

¹⁴⁶ Del Re, “Feminism and autonomy: itinerary of struggle”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1*, p. 54. “Toni”, na citação, é Negri.

¹⁴⁷ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 379.

¹⁴⁸ Voltaremos a abordar os temas dos excedentes, desenvolvido por Hardt e Negri em *Commonwealth* (em especial o excuro *De homine 2: Cross the threshold!*), no capítulo 2, subseção “O mais-desejo em *Multidão* e *Commonwealth*”. Quanto ao conceito de “amor”, será abordado por nós no capítulo 3, subseção “As instituições do comum”.

se distinguem trabalho simples e complexo, trabalho produtivo e improdutivo; além disso, a produção biopolítica não se reduz à soma de trabalhos simples e cooperações anteriormente mensuráveis ou quantificáveis. Dessa forma, a crise da lei da medida do valor exige a renovação da lei do valor, uma “ciência econômica adequada à produção biopolítica”, que, no entanto, ainda estaria por ser feita. Alguns elementos que poderiam estar contidos nessa renovação são apontados por Hardt e Negri: “exceder é uma atividade criadora. Uma nova teoria do valor terá de se basear nos poderes de inovação econômica, política e social que hoje são expressões do desejo da multidão”.¹⁴⁹

A perspectiva de que o valor e a própria teoria do valor nasçam diretamente como expressão do trabalho biopolítico não interessa ao capital, uma vez que ela reafirma a autonomia (ao menos potencial) da classe trabalhadora. É justamente essa autonomia produtiva virtual do operário social que permite pensar numa ação política imanente, sem apelo a qualquer figura transcendente, como os partidos de vanguarda e os sindicatos. Tal passagem visa mudar o foco da análise para um terreno no qual a produção não se limita a mercadorias, mas as excede, produzindo simultaneamente resistências – é no âmbito do trabalho que se encontra “a subjetividade política que pode contestar e derrubar as forças do império”.¹⁵⁰ Esse “terreno” é descrito cada vez mais, ao longo da trilogia, através do conceito de *comum*, que reúne a vida social como condição e como resultado da produção.¹⁵¹ O novo regime de produção não deixa de ser marcado pela exploração, que, por sua vez, também assume novas modalidades. Como vimos, é a própria capacidade de trabalhar que é explorada, ou seja, a vida. Além disso, mais do que à exploração, Hardt e Negri recorrem ao vocábulo *expropriação*, que atinge esse comum e o subtrai da multidão, seja o comum como meio social de produção ou o comum produzido socialmente (sem falar nos recursos naturais, também comuns, cada vez mais predados pelo capital). Assim, “o capital aliena do trabalhador não somente o produto do trabalho, mas o próprio processo de trabalho, de tal forma que os trabalhadores não sentem suas próprias capacidades de pensar, amar e cuidar quando estão no trabalho”.¹⁵²

Há, porém, os excedentes. O novo regime de produção implica em novas formas de exploração, mas também em novas formas de resistência e luta: a multidão como

¹⁴⁹ Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, pp. 285 e segs. e 317-319.

¹⁵⁰ *Idem*, *Império*, p. 225.

¹⁵¹ A ênfase no conceito é crescente ao longo da trilogia, a ponto de o último livro ser nomeado justamente *Commonwealth*, “riqueza comum”, “bem comum” ou simplesmente “comum”.

¹⁵² Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 140.

organização do operário-social, o comunismo como reapropriação do comum expropriado.¹⁵³ É aqui que a composição técnica dos trabalhadores e sua composição política começam a mostrar sua convergência. A passagem da economia industrial para a de informação leva à descentralização da produção:

a linha de montagem é substituída pela *rede* como modelo de organização da produção, alterando as formas de cooperação e comunicação dentro de cada lugar que produz e ente os lugares de produção. (...) Em oposição ao velho modelo vertical industrial e social, a produção tende, agora, a ser organizada em redes horizontais de empresas.¹⁵⁴

Destaquemos esse modelo de arranjo da produção, porque ele dirá respeito também à organização revolucionária: não mais linear, mas reticular; não mais verticalizada, sob um chefe ou uma vanguarda, mas horizontal e plural; não mais restrita a um território, mas disseminada.

A essa descentralização da produção, porém, corresponde uma centralização do *controle* sobre ela. Por exemplo, um centro de monitoramento é exigido para supervisionar toda a produção descentralizada, numa espécie de “panóptico global”: “a dispersão geográfica da atividade fabril criou uma demanda por administração e planejamento cada vez mais centralizados, e também por uma centralização de serviços de produção especializados, particularmente serviços financeiros”. Nesse caso específico, haverá cidades-chave que centralizam os processos de produção imaterial, como, por exemplo, Nova York, Londres e Tóquio com suas bolsas de valores. As cidades industriais perdem, assim, importância frente a essas outras, que Hardt e Negri dizem serem *cidades de controle*¹⁵⁵, que atendem à necessidade do capital de construção de redes globais de informação que possam ser policiadas para garantir ordem e lucro. As redes de informação têm um papel central no novo paradigma de produção e poder, assim como tiveram as estradas pra o império romano ou as ferrovias nos séculos XIX e XX, com a diferença que essas novas vias são ao mesmo tempo o lugar da produção e da circulação.¹⁵⁶

¹⁵³ Voltaremos a falar do comum e da multidão no capítulo 3 da dissertação.

¹⁵⁴ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 316-317.

¹⁵⁵ Também as cidades terão seus excedentes e se constituirão como terreno de luta quando, ao final da trilogia, os autores passam a descrevê-las como *metrópoles*.

¹⁵⁶ *Ibidem*, pp. 318 e segs.

Sociedade de controle e subsunção real

A reconfiguração dos processos produtivos ao modelo das redes não quer dizer que não haja mais chefes ou capital. Ao contrário, como vimos. Por um lado, afirma Negri que

o ciclo de trabalho imaterial aparece pré-constituído por uma força de trabalho social autônomo, capaz de organizar seu próprio trabalho e suas próprias relações com a empresa. Nenhuma 'organização científica do trabalho' pode predefinir esse *savoir-faire* e essa criatividade produtiva social; nesse sentido, pode-se afirmar que o capital não é mais uma condição necessária à produção de riqueza.

Por outro lado, uma contradição salta aos olhos, na medida em que essa autonomia da produção é acompanhada da continuidade do comando capitalista – o que "só torna mais evidente o caráter irracional e parasitário" do comando.¹⁵⁷ Dados a vida e o trabalho vivo como as forças produtivas por excelência, Hardt e Negri vão caracterizar o comando capitalista como parasitário e vampírico, sugando as forças vitais do operário social em benefício próprio. Para que a expropriação da vida e do trabalho se torne possível, é preciso que ocorra uma mudança de paradigma também no mando, que abandona o modelo da "sociedade disciplinar" para adotar o da "sociedade de controle", intuída por Foucault e desenvolvida por Deleuze. Segundo Hardt e Negri, "somente a sociedade de controle está apta a adotar o contexto biopolítico como terreno exclusivo de referência". Na sociedade disciplinar o biopoder era parcial, com lógicas numéricas: a fábrica ou a indústria produziam em linha, estocavam produtos, calculavam os tempos de trabalho necessário e excedente e o mais-valor, de forma geométrica e quantitativa.¹⁵⁸ Já na sociedade de controle, a relação com o poder é aberta, qualitativa. Hardt e Negri assim a caracterizam:

Devemos entender a sociedade de controle (...) como aquela (...) na qual mecanismos de comando se tornam cada vez mais "democráticos", cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos. (...) A sociedade de controle pode (...) ser caracterizada por uma intensificação e uma síntese dos aparelhos de normalização e de disciplinaridade que animam nossas práticas diárias e comuns, mas, em contraste com a disciplina, esse controle es-

¹⁵⁷ Cf. Corsani *et al.*, *Le bassin de travail immatériel...*, pp. 159-160.

¹⁵⁸ Enquanto as demais instituições (escolas, prisões, hospitais, etc.) também produziam, e seus produtos eram hábitos, costumes, práticas produtivas ou comportamentos *normais*.

tende bem para fora os locais estruturados de instituições sociais mediante redes flexíveis e flutuantes.¹⁵⁹

Um texto essencial para a compreensão desse novo paradigma do mando é o *Pós-escrito sobre as sociedades de controle*, de Deleuze, publicado em 1990.¹⁶⁰ Nele, a sociedade de controle é sempre descrita em contraste com a sociedade disciplinar (e também com a sociedade de soberania, que a precedeu, na periodização feita por Foucault). Como foi dito, a sociedade disciplinar operava no interior de instituições. No entanto, afirma Deleuze, os meios de confinamento estão em crise – sempre ouvimos falar na necessidade de reformar as instituições – justamente porque a sociedade de controle está se instalando.¹⁶¹ Enquanto os confinamentos eram *moldes*, Deleuze diz que “os controles são uma *modulação*, como uma moldagem autodeformante que mudasse continuamente, a cada instante (...). Isso se vê claramente na questão dos salários”. E em seguida:

a fábrica era um corpo que levava as suas forças internas a um ponto de equilíbrio, o mais alto possível para a produção, o mais baixo possível para os salários; mas numa sociedade de controle a empresa substituiu a fábrica (...). Sem dúvida a fábrica já conhecia o sistema de prêmios, mas a empresa se esforça mais profundamente em impor uma modulação para cada salário, num estado de perpétua metaestabilidade, que passa por desafios, concursos e colóquios extremamente cômicos. Se os jogos de televisão mais idiotas têm tanto sucesso é porque exprimem adequadamente a situação da empresa.

O mesmo se passa com a escola, que é substituída pela formação permanente, com graduação, especialização, cursos e mais cursos e daí em diante. Deleuze afirma, no entanto, que o dinheiro é o que melhor exprime a distinção entre os dois tipos de sociedade: nas disciplinares, tínhamos o ouro como medida padrão, enquanto nas de controle não há essa medida, mas trocas flutuantes, “modulações que fazem intervir como cifra uma percentagem de diferentes amostras de moeda”. Por fim, trata-se de uma mudança no próprio capitalismo: as máquinas não são mais as mesmas, são infor-

¹⁵⁹ Hardt e Negri, *Império*, pp. 42-43.

¹⁶⁰ Cf., para os comentários a seguir, Deleuze, *Conversações (1972-1990)*, pp. 223-230.

¹⁶¹ Os dispositivos disciplinares, no entanto, afirmam Hardt e Negri, não desapareceram totalmente. Assim como a lógica do setor terciário foi transposta para a indústria e a agricultura, também os mecanismos de controle absorvem os disciplinares, que passam a ser são descritos como uma boneca russa: o disciplinar é envolvido pelo de controle, e ambos pela guerra. Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, p. 44. Este não é um tema do qual trataremos, mas, só para oferecer uma compreensão do desenho, a guerra surge nessa obra como mecanismo de poder global após o 11 de setembro de 2001. Posteriormente os autores vão afirmar que a guerra deixou de ser o modo mais eficiente de controlar o trabalho global, e a primazia passa ao mercado financeiro. Cf. *Commonwealth*, p. 288.

matizadas, computadorizadas, voltadas não à produção – esta relegada ao sul global –, mas à “sobreprodução” [*surproduction*]. O mercado, afirma Deleuze ainda,

não compra mais matéria-prima e já não vende produtos acabados: compra produtos acabados, ou monta peças destacadas. O que ele quer vender são serviços, e o que quer comprar são ações. Já não é um capitalismo dirigido para a produção, mas para o produto, isto é, para a venda ou para o mercado. Por isso ele é essencialmente dispersivo, e a fábrica cedeu lugar à empresa.

Essa mudança no capitalismo nos leva, finalmente, àquilo que havia sido anunciado no início: *a subsunção real do trabalho sob o capital*. De que trata tal noção? Hardt e Negri entendem que Marx descrevia a subsunção *formal* do trabalho ao capital como o período histórico em que o capital era como uma capa, uma forma que envolvia processos de produção não-capitalistas ou pré-capitalistas. “Consideremos, por exemplo, como os métodos de artesanato são preservados e traduzidos a estabelecimentos de manufatura ou como práticas agrícolas não-capitalistas são preservadas na agricultura capitalista”.¹⁶² Conforme o capital foi se expandindo, ele absorveu processos de produção exteriores a ele, numa nova relação, a de trabalho assalariado. A fase imperialista do capital foi essa expansão territorial que aos poucos internalizou o mundo não capitalista, de forma que o processo de subsunção real foi se completando. O capital passou então a desenvolver processos de trabalho propriamente capitalistas, distintos dos anteriores. A subsunção do trabalho ao capital, assim, passa a ser *real*. Com a globalização, não há mais exterior: todo o trabalho mundial já foi subsumido no interior do capital e todos os processos de trabalho são refeitos com as normas dele.¹⁶³ “O capital já não procura fora, mas dentro do seu domínio, e sua expansão é, portanto, intensiva e não extensiva”. Por isso os autores vão concordar com Fredric Jameson quando afirma que a pós-modernização começa quando a modernização (a industrialização) termina, ou seja, quando toda a natureza já foi subordinada ao capital, ou ainda, como vimos, quando ela é artificial.¹⁶⁴ Portanto, todo trabalho, e mais, e toda a vida social estão, *realmente e não apenas formalmente*, subsumidos no capital, quase como se pudéssemos dizer que “produzir” e “viver” são o mesmo: “O biopoder é outro nome da subsunção real da sociedade ao capital, e ambos são sinônimo da ordem produtiva globalizada”.¹⁶⁵

¹⁶² Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 229.

¹⁶³ Murphy, *Antonio Negri*, p. 81

¹⁶⁴ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 275. A tradução brasileira optou por “subordinação” e “submissão” real, mas preferimos manter o termo “subsunção”, como aparece no original.

¹⁶⁵ *Ibidem*, pp. 386-387.

Da sociedade de controle à subsunção real, e desta à globalização. Hardt e Negri afirmam que a descrição dada por Marx do processo de subsunção real é vinculado à sua análise da tendência ao mercado mundial:

Existem certos processos de subsunção real sem um mercado mundial, mas não pode haver um mercado mundial plenamente realizado sem os processos de subsunção real. Em outras palavras, a realização do mercado mundial e da equiparação real, ou pelo menos da administração de margens de lucro em escala mundial, não pode simplesmente resultar de fatores financeiros ou monetários, mas precisa ser conseguida pela transformação das relações sociais e de produção.¹⁶⁶

Ou seja, não foi por fatores objetivos da lógica do capital que o mercado mundial veio a se configurar; antes, foi preciso haver grandes mudanças sociais que o permitissem surgir, o que se deu pelas lutas, conforme vimos. Aqui, os autores já pressupõem a formação do mercado mundial, pois na ordem de exposição de *Império* ela vem primeiro. Para nós, é o momento de abordá-la diretamente.

O novo paradigma da soberania

“Nas últimas décadas”, afirmam Hardt e Negri no parágrafo inicial de *Império*, “vimos testemunhando uma globalização irresistível e irreversível de trocas econômicas e culturais. Juntamente com o mercado global e com circuitos globais de produção, surgiu uma ordem global, uma nova lógica e estrutura de comando – em resumo, uma nova forma de soberania”. Ora, não poderiam ocorrer mudanças tão significativas quanto as que vimos no campo produtivo sem que, concomitantemente, ocorressem mudanças no campo político. Para os autores, economia e política, além de sociedade e cultura, não são esferas separadas, autônomas, mas se entrelaçam, ainda mais quando se produz a própria vida social. O conceito de *império* é então introduzido para abordar essa nova forma de soberania: “o império é a substância política que, de fato, regula essas permutas globais, o poder soberano que governa o mundo”.¹⁶⁷

Temos aqui, como antes, uma novidade, um novo paradigma, referido ao poder, e que se apreende em contraste com o que veio antes, a soberania dos Estados-nação. Com a globalização dos mercados, da circulação e da produção, segundo os autores, a

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 276.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 11. A edição brasileira traduz “sovereignty” e “sovereign” por “supremacia” e “supremo”, respectivamente. Modificamos para “soberania” e “soberano”.

soberania dos Estados-nação, tanto nas relações internacionais quanto no âmbito interno de cada um, sofre certo declínio em favor de uma soberania supranacional.

O que é exatamente esse declínio? Voltemos ao início deste capítulo, quando Hardt e Negri apresentam o Renascimento como uma das linhas da modernidade, como o momento em que os seres humanos descobrem o plano de imanência, os poderes deste mundo e deles próprios em sua multiplicidade. Tal descoberta leva a uma crise dos poderes e autoridades instituídos. A soberania é um mecanismo que busca justamente aplacar essa crise, ao reinstaurar a transcendência do poder. Além disso, a soberania se desenvolve com a modernidade *européia*: é tanto uma relação da Europa consigo mesma quanto com seu exterior. Isso porque as navegações e os descobrimentos implicaram, por um lado, no contato com outros seres humanos e outras formas de humanidade (reforçando a pluralidade do humanismo renascentista), e, por outro, na perspectiva de que esses outros eram povos conquistáveis, sujeitáveis à dominação – e dessa alteridade nasceram também a própria identidade europeia e o eurocentrismo.

A soberania moderna europeia

A filosofia desenvolvida naquela segunda linha da modernidade, a da autoridade transcendente, passa por Descartes, com Deus fazendo a mediação entre a razão e o mundo, e por Kant, com o aparelho transcendental substituindo o deus cartesiano, e chega a Hegel, em cujo pensamento toda produção imanente à multidão passa a ser transcendente no Estado. Em todos esses casos, a pretensão do discurso filosófico é separar a multidão (isto é, os seres humanos em sua multiplicidade e sua potência constitutiva) de sua ligação direta com a natureza, com o mundo que ela mesma produz, inserindo aí instâncias de mediação. A Europa, com isso, vincula metafísica e política: a transcendência ordena a multidão e restringe sua “perigosa liberdade”. É nesse sentido que a soberania aparece como solução da crise desencadeada pela descoberta do plano de imanência, instaurando um aparelho transcendental de representação e “unificação” do múltiplo. Hardt e Negri falam do Leviatã, por exemplo, como um Deus na terra, correspondendo à mediação presente no pensamento que vai de Descartes a Hegel – o soberano pai de todos que representa o desejo dos súditos.¹⁶⁸

¹⁶⁸ Cf. *ibidem*, pp. 96 e segs.

Mas talvez o fator mais importante na soberania moderna diga respeito ao seu conteúdo, isto é, o desenvolvimento do capitalismo e do mercado. A partir da obra de Adam Smith, Hardt e Negri vão dizer que, inicialmente, interesse público e enriquecimento privado parecem estar em conflito, e que será então necessário operar três “sínteses” para conciliá-los. Em primeiro lugar, o capitalista individual pensa somente em seu próprio interesse, até que surge uma “mão invisível” que guia suas ações para um bem maior; em seguida, a classe capitalista, “percebendo” que a mão invisível nasce do mercado, busca a autonomia do mercado; por fim, o Estado confirma esse processo e diz que os interesses públicos coincidem com os privados, “reduzindo”, dizem os autores, “todas as funções sociais e atividades trabalhistas a uma medida de valor”. Ao trazer esse conteúdo econômico à soberania, Hardt e Negri podem dar a ela uma definição: “a soberania europeia moderna é a soberania capitalista, uma forma de comando que superdetermina a relação entre individualidade e universalidade como função do desenvolvimento do capital”.¹⁶⁹

A partir dessa noção mais geral de soberania, Hardt e Negri vão passar por figuras particulares. O primeiro modo que analisam é o da *soberania nacional*. No Estado-nação, os súditos passam a ser cidadãos, mas o interesse de fundo nesse processo, por assim dizer, é o de favorecimento dos processos de acumulação. Se a produção capitalista, por um lado, e a máquina de administração absolutista, por outro, mantêm inicialmente uma relação incômoda, essa relação é estabilizada pela noção de “identidade nacional” – que vai corresponder à “vontade geral” de Rousseau e à figura da “comunidade de necessidades” da ideologia industrial. Vemos aí a figura da transcendência: a redução da multiplicidade de cidadãos a uma unidade transcendente, à nação como *identidade*.

Em regra, a soberania nacional aparece para resolver a crise da modernidade, e quando ela não mais funciona, surge outra noção transcendente, a de *povo*. Com a *soberania popular*, temos mais um “recuo ideológico” que busca solidificar a soberania mediante uma mistificação, como se o conceito de “povo” fosse ainda mais natural que o de nação. Hardt e Negri pretendem, no entanto, desnaturalizá-lo, insistindo que ele não sustenta o Estado, mas é, antes, produzido por este. Cabe lembrar que povo é distinto da multidão, o que já tinha sido enfatizado por Hobbes: o povo tem, ou, antes, teria, uma vontade única – trata-se de uma contenção, do “um” contra a pluralidade e irreduzibili-

¹⁶⁹ Cf. *ibidem*, p. 104.

dade dos desejos da multidão. A distinção é importante porque, a partir dela, Hardt e Negri nos oferecem a primeira definição de multidão na trilogia:

uma multiplicidade, um plano de singularidades, um conjunto aberto de relações, que não é nem homogênea nem idêntica a si mesma, e mantém uma relação indistinta e inclusiva com os que estão fora dela. (...) Enquanto a multidão é uma relação constituinte inconclusiva, o povo é uma síntese constituída e preparada para a soberania. O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas. Toda nação precisa fazer da multidão um povo.¹⁷⁰

Enquanto o aparato de soberania trabalha internamente para fortalecer essa identidade, “do lado de fora o Estado-nação é uma máquina que produz Outros, cria diferenças raciais e ergue fronteiras que delimitam e sustentam o sujeito moderno da soberania”.¹⁷¹ A soberania nacional é acompanhada da *soberania colonial*, com a conquista de novos espaços e povos que foram absorvidos pelo desenvolvimento do capital. O processo de colonização não se deu de forma linear e homogênea, e cada colônia teve sua história de sofrimento e resistência. Mas, de forma geral, ele faz parte do processo de formação do capitalismo: mesmo que supostamente seja baseado no trabalho livre, o capital se beneficiou da produção escravista, “como uma espécie de aprendizado do capitalismo, no qual a escravidão funcionaria como estágio intermediário entre as economias naturais (ou seja, autossuficientes e isoladas) preexistentes à intrusão da Europa e o próprio capitalismo”. Não se trata de uma simples transição, mas de um apoio, de um “pedestal de superexploração sobre o qual se ergue o capitalismo europeu”. Quando posteriormente a escravidão é abolida em diversas localidades, isso se dá menos por razões ideológicas (o liberalismo), econômicas (maior lucratividade) e morais (a liberdade natural de todos) do que por razões políticas: as revoltas dos escravos. O capital quer confinar os trabalhadores a fronteiras territoriais fixas, mas “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”.¹⁷²

Essas fronteiras que o capital tenta erguer a fim de fixar populações onde elas possam produzir em benefício dele não são apenas físicas e materiais. Aqui retornamos à construção da identidade europeia e da alteridade do nativo-americano, do africano, do oriental. Essas representações não são naturais, são antes produzidas, ao mesmo tempo

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 120.

¹⁷¹ *Ibidem*, pp. 131-132.

¹⁷² Cf. *ibidem*, pp. 137 e segs.

“forma de criação e forma de exclusão”. Esse processo de criação de identidades é descrito pelos autores como uma *dialética do colonialismo*, pela qual “o colonizador produz o colonizado como negação, mas, por uma reviravolta dialética, essa identidade colonizada negativa é, por sua vez, negada para fundar o Eu colonizador positivo”, de maneira que, se o não-europeu é o bárbaro, o selvagem, o inculto, o europeu é o civilizado, o bom, o decoroso.¹⁷³ Identidade e alteridade são, a seu modo, fronteiras que dizem o que “um povo” aqui é, o que “outro povo” ali é, e portanto o que os seres humanos aqui e ali *são e devem ser*, de forma a conter aquilo que *podem ser*, ou seja, aquela potência imanente da multidão descoberta pelo humanismo renascentista. Essas fronteiras foram erguidas em prol da empresa capitalista e tiveram continuidade na fase imperialista:

As fronteiras definidas pelo sistema moderno de Estados-nação foram fundamentais para o colonialismo europeu e para a expansão econômica: os limites territoriais do país delimitavam o centro de poder a partir do qual era exercido o controle sobre territórios externos por meio de um sistema de canais e barreiras que, sucessivamente, facilitavam e obstruíam o fluxo de produção e circulação. O imperialismo era, na realidade, uma extensão da soberania dos Estados-nação europeus além das suas fronteiras. Finalmente, quase todos os territórios existentes puderam ser parcelados e o mapa mundial pôde ser codificado em cores europeias: vermelho para territórios britânicos, azul para franceses, verde para portugueses.¹⁷⁴

Essa é a soberania que declina: a das fronteiras físicas e de representação, a soberania da unidade do múltiplo e da transcendência do poder. “O fim do colonialismo” – e também do imperialismo, com a subsunção real – “e o declínio dos poderes da nação indicam uma transição geral do paradigma da soberania moderna para o paradigma de soberania imperial”.¹⁷⁵

A soberania moderna dos EUA

“O declínio da soberania dos Estados-nação, (...), não quer dizer que a soberania enquanto tal esteja em declínio”.¹⁷⁶ O poder soberano passa para outro nível, supranacional, global, e assim o modelo europeu deixa de ser referência para a soberania

¹⁷³ Cf. *ibidem*, pp. 141 e segs.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 12.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 155.

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 12.

“enquanto tal”. Tendo isso em vista, os autores passam a explorar a soberania dos EUA, porque é nela que se encontram as raízes do império.¹⁷⁷

A revolução estadunidense, segundo Hardt e Negri, rompe com a genealogia da soberania europeia. Quando da independência dos EUA, os autores do *Federalist*, opondo-se às figuras transcendentais do modelo europeu, propuseram uma nova ciência política. Eles defendiam que a democracia deveria ser ordenada por arranjos internos da multidão, organizada numa rede de poderes e contrapoderes em movimento perpétuo. Hardt e Negri descrevem essa abordagem como a formulação de um republicanismo maquiaveliano, ou seja, um poder constituinte exercido numa dinâmica social imanente. Mas essa imanência não é inabalável: da própria natureza conflituosa da multidão, surge uma experiência da finitude, um limite interno; “para evitar que esses obstáculos perturbem a ordem e esvaziem completamente o projeto, o poder soberano precisa respaldar-se no exercício do controle”. Com isso, o espectro da soberania europeia volta constantemente a assombrar a república. Mas, tão logo surge, é rechaçado em favor da expansão territorial, que portaria consigo, em tese, uma igualmente constante abertura política. A expansão estadunidense seria, assim, “democrática”, diferente da expansão imperialista, pois pretende ser inclusiva e absorver os poderes que encontra, abrindo a base do consenso.

No processo de expansão territorial e política, a constituição formal do país não sofreu muitas alterações, ao passo que a material sim. Hardt e Negri identificam quatro momentos nessa história constitucional dos EUA: no primeiro, que vai da independência à guerra civil, o território está aberto ao desejo dos seres humanos e as fronteiras são móveis, basta que vão e peguem o que querem. Trata-se evidentemente de uma utopia, que esconde a violenta subordinação dos norte-americanos nativos, negando-lhes humanidade e os considerando como “parte do ambiente” a ser conquistado. Nesse momento, os nativos sequer eram incluídos na constituição – antes, era preciso negar sua existência, eliminá-los para que os EUA se constituíssem materialmente. Os negros, por sua vez, tinham que ser incluídos, pois sua força de trabalho era essencial para o país. Contudo, cada um deles “valia” uma fração de um branco quando se contava a população para fins eleitorais. Era a inclusão da escravidão num reino de liberdade, um primeiro tipo de hibridização que já começa a figurar como limite interno à própria constituição estadunidense. Num segundo momento, quando os espaços disponíveis acabaram, co-

¹⁷⁷ Cf., para o que segue, *ibidem*, cap. 2.5.

meça o segundo período, entre 1890 e a Primeira Guerra Mundial: o conflito de classes toma o centro do palco, “aqui dentro”, já que não há para onde se expandir. É a divisão em classes que agora aparece como limite interno à constituição e seus equilíbrios internos, e começam a surgir formas de poder financeiro que separam a riqueza da produtividade. Duas propostas surgem para lidar com o conflito: a de Theodore Roosevelt, que cogita engajar o país no imperialismo do tipo europeu, e a de Woodrow Wilson, uma “ideologia internacionalista de paz como expansão da rede de poder”. Esta última, vetada pelo congresso e ridicularizada na Europa, viria a ser justamente a visão que, anos depois, promoveria a transição do imperialismo ao império. Entre a revolução bolchevique e o fracasso no Vietnã, tem-se a terceira fase da constituição material dos EUA, marcada pela competição dos sistemas polarizados. Era preciso conter a ameaça do antagonismo de classes. Os EUA elaboram o New Deal e assumem o cargo, já antes da Guerra Fria, de xerifes do mundo, papel tendencialmente imperialista, intervindo na América Latina “em nome da independência dos países americanos em face do colonialismo europeu”. Por fim, em 1968 temos a passagem ao quarto período, no qual os EUA se viam atravessados por um momento constituinte, caracterizado por movimentos antibelicistas, feministas, dos negros, dos estudantes. Quanto à Guerra Fria, os EUA não obtiveram exatamente uma vitória, pois o bloco socialista ruiu internamente. Segundo Hardt e Negri, “o efeito mais importante da Guerra Fria foi reorganizar as linhas de hegemonia dentro do mundo imperialista, acelerando o declínio das antigas potências e levantando a iniciativa americana de constituição de uma ordem mundial”.¹⁷⁸ Após a Guerra do Golfo, esse papel estadunidense de polícia global estava consolidado – suas ações não se dão por motivos exclusivamente nacionais, mas em nome da nova ordem mundial, legitimada no direito imperial que se formou.

Qual é, no entanto, essa formação jurídica? Volta à cena a proposta de Wilson de organizações internacionais em rede, de “superávit de normatividade e eficácia”, que se legitimam umas às outras e aludem a uma autoridade central. Nesse novo cenário, os EUA acabam sendo “convocados” a ser a polícia global, a ser face subjetiva do arranjo objetivo nessa nova ordem, o que lhes dá muitos privilégios, mas não os configura como uma metrópole imperialista¹⁷⁹ – afinal, o imperialismo e a subsunção formal do tra-

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 198.

¹⁷⁹ Essa é uma afirmação que, segundo Kohan, põe Hardt e Negri contra todos: negar o papel imperialista dos EUA. Cf. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, pp. 62-63.

balho ao capital acabaram. Esses privilégios dos EUA no império se configuram tão somente porque a soberania contemporânea tem como modelo seu projeto constitucional.

O império

A soberania imperial, portanto, diferentemente da soberania moderna europeia, não se articula verticalmente, não se exerce a partir de um ponto acima e fora do campo social; e de forma similar à estadunidense, exerce-se por uma rede de poderes e contrapoderes, agora *global*, que corresponde ao desenvolvimento do mercado mundial. A “nova ordem mundial” já se distingue da ordem internacional de Westfália: a ONU, por exemplo, funciona como uma passagem das estruturas *internacionais* (de tratados *entre nações* soberanas) a uma estrutura *global* de poder. No começo do século XX, Hans Kelsen, filósofo do direito, entendia que os Estados-nação seriam um obstáculo no caminho da realização da ideia do direito, de uma paz universal e perpétua, como queria Kant. Seria preciso, segundo Kelsen, constituir um Estado universal, cosmopolita. O império, de maneira torta, realiza essa pretensão globalizante do direito e se configura exatamente como esse poder, ou seja, como uma ordem que abrange *todo o espaço* que considera civilização, e também *todo o tempo*, suspendendo a história, como se fosse a realização racional e moral definitiva da humanidade, alcançada de uma vez por todas. Não se trata somente de negar a soberania dos Estados-nação, ou a regulamentação dos mercados nem a modernidade; positivamente, o império se configura como “sistema e hierarquia, construção centralizada de normas de produção de legitimidade de grande alcance, espalhada sobre o espaço mundial”.¹⁸⁰

Essa “centralidade” não é literal. Não há um ponto específico de onde emanam as normas, como a Casa Branca, o Palácio de Inverno ou Davos. Na prática, começa a se configurar o que Hardt e Negri vão chamar de uma “governança sem governo”. E esse direito não aparece somente nas relações entre Estados, pois interfere nos direitos internos, como, por exemplo, em intervenções militares legitimadas pelos supostos valores universais daquela moralidade “definitiva” do império, ainda que se trate de resolver contingências e emergências – ou seja, como uma moralidade proporcional ao âmbito do contexto da intervenção. A “guerra justa” volta ao vocabulário do poder, que se

¹⁸⁰ Hardt e Negri, *Império*, p. 31.

tornou sacro, como ação repressiva policial. Esse poder de polícia é coercitivo; o império não veio a ser pelo uso imediato da força, mas pela capacidade de mostrar a força como algo a serviço do direito e da paz. Tendo em vista o fim da distinção entre dentro e fora, essas guerras justas são também “guerras civis” e dizem respeito a crises que são menores e difusas, mas que estão por todo lugar. É o que Hardt e Negri chamam de *oni-crise*. Dessa configuração espacial do império resulta uma característica fundamental: “não há *lugar* do poder – ele está ao mesmo tempo em todos os lugares e em lugar nenhum. O império é uma *ou-topia*, ou, de fato, um *não-lugar*”.¹⁸¹ Como consequência, a lei imperial opera no terreno da excepcionalidade, isto é, o poder soberano imperial decide sobre a exceção: suas demandas de intervenção sempre são excepcionais e plásticas para dar conta da diversidade dos arranjos em crise, e com isso reforçam a ideia do direito de polícia, com vistas à reestruturação da ordem e do equilíbrio sociais, em nome daqueles supostos valores universais.

Assim, Hardt e Negri afirmam que não nos confrontamos mais com mediações locais do universal, mas com o próprio universal, tornado totalidade sistêmica e hierárquica que produz normas e legitimidade e alcança todos os atores dentro da ordem global.¹⁸² Essa falta de mediação aponta novamente para o declínio do poder de representação transcendental que marcava a soberania moderna. O Estado, como mediador ou solucionador de conflitos da sociedade civil, se enfraquece. A própria dialética deixa de ser uma ferramenta conceitual adequada para a compreensão do presente: na modernidade, a contradição supostamente encontrava síntese no Estado – vimos que a solução para a crise da modernidade, desencadeada pelo humanismo do renascimento, atingia seu ponto alto com a filosofia de Hegel. Agora, porém, o antagonismo é direto, sem conciliação, nos termos que vimos em *Marx além de Marx*.

O império começa assim a mostrar uma constituição própria – e é constituição no sentido jurídico, o âmbito em que ele se apresenta mais imediatamente – distinta daquela moderna. Acabado o período do imperialismo, ou, positivamente, com a subsunção real da sociedade ao trabalho, não há lado de fora ao capital. O dualismo dentro-fora não mais descreve o poder no presente, e os próprios países não se distinguem mais por sua natureza – sua distinção é apenas de grau, afirmam Hardt e Negri. Não há um corte fronteiriço nítido entre metrópole e colônia, centro e periferia, primeiro e terceiro

¹⁸¹ Cf. *ibidem*, p. 210.

¹⁸² *Ibidem*, p. 37.

mundos, ou melhor, há, mas agora se trata de hierarquias móveis e hibridizações, de maneira que, por exemplo, o terceiro mundo se encontra em guetos do primeiro mundo e o centro se encontra nas elites da periferia.

O declínio da soberania dos Estados-nação e das divisões entre primeiro e terceiro mundo não significa que as desigualdades tenham desaparecido. Hardt e Negri afirmam que nesse cenário os desiguais se aproximam, o que requer maior controle para assegurar a separação entre eles. Também a política do trabalho apresenta novas divisões, com vistas a diminuir o preço da mão de obra. Ocorre uma nova acumulação primitiva e uma reproletarização, com trabalhos de jornadas longas (ou, antes, indefinidas) executados por homens, mulheres, idosos, crianças, deficientes; são, além disso, trabalhos sem regulamentação. Os fluxos monetários seguem as organizações flexíveis da força de trabalho: onde o preço do trabalho for menor, a exploração é maior. Os países que mantêm rigidez e regulamentação sobre o trabalho são, dizem os autores, “destruídos por mecanismos monetários globais”.

Em segundo lugar, a passagem da soberania moderna à imperial implica em hierarquias híbridas também em escala global. Hardt e Negri sugerem um quadro constitucional aparentemente caótico, em que figuram não somente Estados-nação, mas também organismos internacionais, transnacionais e grupos financeiros. Trata-se do que eles chamam de uma constituição mista, que pode ser representada esquematicamente numa estrutura piramidal de três camadas, cada uma delas com seus níveis internos:

1. Topo
 - a. EUA, com a hegemonia sobre o uso global da força;
 - b. Pequeno grupo de Estados-nação que “controla os instrumentos primários monetários nacionais e com isso é capaz de regular as trocas internacionais” (G7, Davos. Banco Mundial, FMI);
 - c. Conjunto heterogêneo do poder cultural global;
2. Meio
 - a. As redes de fluxo de capital, tecnologias e populações das empresas transnacionais que abastecem os mercados;
 - b. Estados-nação mediando os interesses globais e as necessidades locais.
3. Base

- a. Grupos que representam os interesses da multidão e os filtram: ONGs humanitárias que agem em nome do povo global e da totalidade da vida (mídia e instituições religiosas, por exemplo).
- b. Estados-nação subordinados.¹⁸³

Nesse esquema, “topo, meio e base” correspondem à divisão tripartite do Império Romano feita por Políbio: monarquia, aristocracia e democracia como formas de governo que o império reúne, agora em escala global. Mas como hoje não há Roma ou qualquer centro, a distância entre as funções é obrigada a diminuir. Assim, o momento monárquico governa a circulação de bens e organiza a reprodução do trabalho social coletivo; o momento aristocrático ordena a articulação transnacional de produção e circulação, seja por meios monetários, seja mediante a cooperação dos próprios atores sociais; a dimensão do momento democrático, por fim, refere-se à multidão, na medida em que ela é “capturada em aparatos de controle flexíveis e modulados”.¹⁸⁴

O declínio da soberania nacional moderna, em terceiro lugar, não implica o fim dos Estados-nação. A estrutura piramidal nos mostra que eles atuam, de diferentes maneiras, na rede constitucional imperial. Quando se fala, portanto, em enfraquecimento do Estado, não se fala em menor participação ou intervenção na economia e no mercado, mas em *outro tipo de atuação*: “o controle político é necessário para aplacar e derrotar as lutas do trabalho contra o capital”, protegendo, assim, o reino da propriedade privada. O capitalismo, por mais liberal que se possa pretender, sempre depende de controle político. Hardt e Negri apresentam três níveis de atuação desse controle pelos Estados no mercado mundial. Em primeiro lugar, mesmo quando acordos privados entre empresas são firmados sob autoridades também privadas – como comissões de arbitragem –, os Estados garantem a eficácia do negócio mediante a estabilidade e homogeneidade tanto dos mercados internos quanto dos direitos de propriedade e de controle sobre o trabalho. Em segundo lugar, há a construção de figuras internacionais de mediação a partir de acordos bilaterais ou multilaterais entre Estados-nação, como, por exemplo, a OMC. Por fim, chega-se a figuras de autoridade global, como o FMI e o Banco Mundial, com poder de impor sanções aos próprios Estados-nação.¹⁸⁵

¹⁸³ Cf. *ibidem.*, pp. 330 e segs.

¹⁸⁴ Cf. *ibidem.*, pp. 335 e segs.

¹⁸⁵ Cf. *idem*, *Multidão*, pp. 219 e segs.

O novo paradigma de soberania com sua constituição mista e suas hierarquias híbridas e flexíveis precisa de uma *administração* nova, diferente daquela da modernidade, que estava alinhada à gestão de fins políticos: agora, a administração burocrática não visa mais à unidade, mas a uma “multifuncionalidade instrumental”, que busca resolver fins específicos e singulares, de forma a produzir não integração social, mas disseminação e diferenças. Se disso nasce uma racionalidade, é menos por uma orientação única do império do que de uma submissão a ele, à sua lógica policial de repressão, à sua lógica econômica de imposição do mercado e à sua lógica ideológica de comunicação. Os princípios da administração imperial são negativos: apresentam caráter instrumental, autonomia processual (não há normas gerais para a solução das questões) e heterogeneidade. Um único princípio positivo é a efetividade local. A administração, por fim, não é suficiente para proteger o sistema, e dela é preciso passar ao *comando*.

O comando no império age sobre “a multidão produtiva que não pode ser arrematada e normalizada, mas precisa, apesar disso, ser governada, mesmo em sua autonomia”.¹⁸⁶ Sai de cena a ideia unificadora de povo, substituída por mobilidade, flexibilidade e diferenciação: a multidão é o objeto do governo no contexto biopolítico. O temor do império é que a multidão se torne plenamente autônoma em sua produtividade e em sua cooperação e acabe alcançando uma democracia efetiva. Mas o império, ao mesmo tempo, não pode destruir essa força produtiva; por isso, precisa controlá-la, como vimos. Os instrumentos do império citados por Hardt e Negri para esse controle, em escala global, são a bomba, o dinheiro e o éter. A bomba diz respeito às armas de destruição em massa, de destruição da própria vida, ao biopoder supremo, e corresponde, na pirâmide, ao poder monárquico; o dinheiro, que se vincula ao estrato aristocrático, remete ao mercado mundial e à desconstrução de mercados e regulamentações nacionais; o éter, por fim, é a articulação da soberania imperial pelos meios de comunicação, presente no momento “democrático” do esquema constitucional. A bomba, o dinheiro e o éter parecem se concentrar todos nos EUA (Washington, Nova York e Los Angeles); mas, dada a flexibilidade do aparelho imperial, essa territorialização é apenas provisória, não está garantida de uma vez por todas.

Por fim, as soberanias imperial e moderna diferem entre si, ainda, relativamente ao confronto que cada uma delas gerencia. Retornamos aqui à onicrise e ao poder de exceção do império. Se na modernidade o confronto se dava entre as forças do desejo

¹⁸⁶ Cf. *idem*, *Império*, p. 365.

imane da multidão e a autoridade transcendente que as ordenava, com a soberania imperial o antagonismo se organiza ao redor de uma rede flexível de microconflitos. Aqui, a onicrise passa a se chamar *corrupção*, não em termos morais, mas ontológicos: corrupção como oposto de geração, como de-geração. Nisso, os autores retomam a literatura clássica sobre o conceito de império (Tucídides, Tito Lívio, Tácito e Maquiavel), quando afirma que ele está sempre em corrupção, sempre sucumbindo (o que não quer dizer arruinando-se). A corrupção é, assim, a essência do império. Se, por um lado, o trabalho vivo exerce sua potência positiva de constituição do mundo (a própria geração, o “drama ontológico” de que falamos no começo deste capítulo), por outro o império interrompe esse processo, ele é “doença, desengano e mutilação”. Com a produção cada vez mais socializada, cada vez mais comum, a apropriação dos produtos e produtores na forma de propriedade é a corrupção, que interrompe e obstrui uma geração cada vez mais expansiva em nome da privatização. A riqueza produzida, que é, de início, comum, é expropriada do operário social, da multidão.¹⁸⁷ Aí se encontra um desafio para o império: ele se aproveita de corpos enriquecidos, de formas de vida e de produção cada vez mais socializadas, mas tem de controlar essa potência para que ela não o derrote. Para tanto, os mecanismos soberanos são progressivamente substituídos por aquilo que Hardt e Negri chama de *axiomática*: “um conjunto de equações e relações que determina e combina variáveis e coeficientes imediatamente e de maneira idêntica através de diversos terrenos sem referência a definições ou termos anteriores ou fixos”.¹⁸⁸ As relações antecedem os termos; as proposições podem ser verdadeiras ou falsas de acordo com as constantes que se escolhem para substituir as variáveis dos postulados. O capital tende a uma não-codificação, à flexibilidade, e entra em conflito com a soberania moderna, por mais que tenha se valido dela em seu desenvolvimento. Temos então aquilo que Hardt e Negri, recorrendo a Foucault, chamam de passagem da soberania à governamentalidade, isto é, “uma forma de soberania expressa mediante uma economia descentralizada de governo e administração de bens e populações”.¹⁸⁹

Com isso, ficam demarcadas as transições que configuram o império: “do povo para a multidão, da oposição dialética para a administração de híbridos, do lugar da soberania para o não-lugar do império, da crise para a corrupção”.¹⁹⁰ Identificado o inimi-

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 407 e segs.

¹⁸⁸ *Ibidem*, p. 349. Na tradução brasileira, consta como “axiomático”.

¹⁸⁹ Cf. *ibidem*, pp. 349-350.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 222.

go – que é o propósito da trilogia, em especial de *Império*, além de criar um vocabulário adequado ao presente – podemos pensar a ação política.

Que fazer de “Que fazer?”, hoje

Em primeiro lugar, temos uma afirmação surpreendente, por tudo o que foi exposto, a de que *a construção do império é boa* – boa em si mesma, mas não por si mesma.¹⁹¹ Isso porque o surgimento do império é resposta aos conflitos operários da revolução de 1968, movidos pelo desejo da multidão – desejos que, como vimos no início do capítulo, são a potência do ser humano de produzir o mundo, descoberta pelo humanismo do Renascimento contra a transcendência da autoridade. Tal afirmação, alinhada à hipótese operaísta, não passa sem questionamento pela crítica. Vejamos, por exemplo, o que Alex Callinicos tem a dizer:

Até onde tal ideia apreende a realidade tortuosa – e por vezes torturada – do tipo de “recomposição” que a classe operária experimentou durante a Grande Depressão da década de 1930 ou a longa fase de crises econômicas que se iniciou no começo dos anos 1970? (...) O que diriam os membros de antigas comunidades mineradoras na Inglaterra, hoje entregues às drogas e ao desespero, se dissessemos a eles que seus apuros presentes são consequência de suas próprias práticas de “autovalorização proletária”?¹⁹²

Hardt e Negri não negam a existência de sofrimento e exploração no império, “em muitos sentidos mais brutais do que aquelas que ele destruiu”. Mesmo o biopoder e a recomposição do trabalho, que nos fazem trabalhar o tempo todo e em todo lugar, podem ser considerados como um “fracasso” da revolução de 1968: recusou-se o trabalho e como resultado trabalha-se o tempo todo. Mas se isso serve como avaliação das lutas, não serve como freio para ação política – afinal, nem o capital é inevitável nem a história terminou. Novas lutas se fazem necessárias, e é sob essa luz que se pode compreender uma das epígrafes de *Império*: “Os homens entram em batalhas e perdem, e aquilo pelo que lutaram torna-se realidade apesar da derrota, e então acaba não sendo o que eles pensavam que fosse, e outros homens têm de lutar pelo que desejam, dando-lhe outro nome”. Se a revolução não foi realizada, é preciso reconhecer ainda assim a vitória alcançada e a potência adquirida. Afirma Negri:

¹⁹¹ Cf. *ibidem*, pp. 61 e segs.

¹⁹² Callinicos, “Antonio Negri and the temptation of ontology”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri*. Vol. 2, p. 191.

O operário social tem uma identidade coletiva porque a consciência do trabalhador é sempre coletiva – e esse é ainda mais o caso a partir do momento em que eles se reconhecem como os organizadores exclusivos do trabalho coletivo. Como dissemos, essa função foi reapropriada. (...) O operário social é um tipo de atualização do comunismo, sua condição desenvolvida. O chefe, em contraste, não é nem mesmo uma condição necessária para o capitalismo.¹⁹³

Nesse sentido, a globalização é uma conquista, ainda que estranha e perversa, é um passo à frente em relação ao que predominava na modernidade. Com ela, ficaram para trás modelos modernos de resistência ao capital e, em seu lugar, entraram em cena novas potencialidades de libertação inerentes ao novo paradigma de produção. “Na expressão de suas próprias energias criativas, o trabalho imaterial parece, dessa forma, fornecer o potencial de um tipo de comunismo espontâneo e elementar”, afirmam Hardt e Negri.¹⁹⁴ Vimos que esse potencial se manifesta em duas perspectivas, uma crítica e desconstrutiva do império, e outra construtiva e ética, a de um poder constituinte. O poder constituinte, por sua vez, nos remete àquele “drama ontológico da produção do ser” – e sabemos que a produção do ser, do mundo, do presente, desceu dos céus e tornou-se imanente, sendo movida pelos desejos. Se o império foi uma resposta às lutas, se, portanto, foi desejado, então Hardt e Negri podem afirmar que o fim da modernidade é semelhante ao seu início:

Os desejos da multidão e seu antagonismo a qualquer forma de dominação levam-na a despojar-se repetidamente dos processos de legitimação que sustentam o poder soberano. É certo, ninguém imaginaria nisso um retorno da velha ordem de desejos que animam a primeira revolução humanista.

Vimos que a ação política passa pela organização do desejo, que, no contexto da discussão de “Lênin além de Lênin”, é “desejo organizado de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade”¹⁹⁵, o que de fato não parece ser um retorno da velha ordem de desejos da primeira revolução humanista. No entanto, Hardt e Negri prosseguem em *Império* afirmando que

novas subjetividades povoam o novo terreno; a modernidade e suas relações capitalistas mudaram completamente a cena no curso do seu desenvolvimento. E apesar disso resta alguma coisa: há uma sensação de *déjà vu* quando observamos o reaparecimento de lutas que continuamente vinham sendo passadas adiante,

¹⁹³ Negri, *The politics of subversion*, p. 88.

¹⁹⁴ Hardt e Negri, *Império*, p. 315.

¹⁹⁵ Cf. a *introdução* desta dissertação. Voltaremos a este tema no capítulo 3.

desde suas origens. (...) Tudo é diferente e nada parece ter mudado. Será isso o advento de um novo poder humano?¹⁹⁶

Diante dessa sensação de *déjà vu* e do reaparecimento de lutas, será que a afirmação da potência do desejo não remete a uma ontologia que descreve um mundo estático, que é sempre o mesmo? A fim de encontrar movimento e dinâmica nessa ontologia, a pergunta que precisamos fazer é: o que é o desejo, e como ele pode produzir o fim do império? O que nele é constante e o que nele muda no curso da história? Abordaremos, assim, o desejo no próximo capítulo para, em seguida, compreender sua organização. A renovação da organização aparece como passo fundamental para que as lutas não se restrinjam a uma repetição daquelas formas que, se por um lado foram revolucionárias, por outro impuseram derrotas ao movimento operário.

¹⁹⁶ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 107-108.

Capítulo 2: A produção do desejo

Às vezes não nos entendemos e não chegamos a acordo porque um fala de uma maneira e outro de outra. Há quem esteja habituado a falar como um cristão outros como um sub-proletário outros como um burguês. Mas afinal na realidade pelo fato de termos feito a luta podíamos falar todos da mesma maneira. Descobrir que tínhamos todos as mesmas necessidades. E estas mesmas necessidades faziam com que fôssemos todos iguais na luta que deveríamos lutar todos por estas mesmas coisas.

Nanni Balestrini, *Queremos tudo*

“Organização do desejo”, lemos em *Cinco lições sobre Império*. Desde que haja luta e antagonismo, desde que haja projeto, entende-se a necessidade de organização. Para a Rússia do começo do século XX, a proposta de Lênin é bem conhecida: não se podia esperar que o movimento operário alcançasse espontaneamente seus objetivos políticos; era preciso, portanto, que fosse organizado, especificamente em torno de uma vanguarda de revolucionários profissionais ou de um partido que, “de fora”, o liderasse.¹ Todavia, afirmam Hardt e Negri a todo momento, essa forma de organização não é mais adequada a nós, ao presente. É preciso organizar *o desejo*. Podemos entender o que é organizar a vanguarda ou o partido – mas e quanto ao desejo? Devemos então nos perguntar o que é o desejo.

Assim formulada, a pergunta demandaria outra pesquisa. Temos o desejo nas filosofias antiga, medieval, moderna; temos o desejo nas artes; o desejo nas ciências. No século XX, por exemplo, o desejo ganha um estatuto privilegiado no campo da psicanálise, onde se encontra estreitamente relacionado ao prazer sexual, assunto raramente abordado por Hardt e Negri. A pergunta que queremos formular é muito mais circunscrita: o que é o desejo na obra de Hardt e Negri? Ou melhor, o que é o desejo para Hardt e Negri tal que possa ser organizado na atividade política? Se houvesse na trilogia *Império-Multidão-Commonwealth* uma definição, algo como “por desejo entendemos x”, a questão já estaria respondida. Por enquanto, ela está somente posta.

¹ Voltaremos a esse ponto no capítulo 3, subseção “Lênin na Rússia”.

Na ausência de tal definição, podemos formular outra interrogação a Hardt e Negri: o que vocês querem? E “vocês” aqui não diz respeito exclusivamente aos dois autores, mas também alcança todos aqueles que se mobilizam por transformações políticas. A resposta, se dada na forma de uma lista de reivindicações, pode ser uma armadilha; “pode acontecer de a atenção centrada em algumas poucas mudanças limitadas obscurecer o fato de que o que é necessário é uma transformação muito mais geral da sociedade e das estruturas de poder”.² Mais adequada à questão, assim, é uma resposta que atravesse as reivindicações e as ultrapasse: “não queremos nada aquém da democracia, da verdadeira democracia”.³ “Desejo de democracia” é uma expressão empregada dezenove vezes na trilogia.

Mas será que o desejo se define por seu objeto, como se fosse uma falta a ser preenchida por um “conteúdo externo”? Não temos elementos ainda para responder a esta questão. Sabemos inicialmente que todo desejo tem um objeto, ou seja, que *todo desejo é desejo de algo*.⁴ Organizar o desejo seria, nesse caso, organizar o desejo de democracia. Também em *Cinco lições sobre Império*, não é de qualquer objeto de desejo que fala Negri, mas, como vimos, “desejo organizado de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade”.⁵ Este último e o de democracia são iguais, são o mesmo? Além disso, há dezenas de outros complementos (para não insistir em objetos) do desejo na trilogia: desejo de libertação, de liberdade, de algo mais, de riqueza, de um mundo melhor, de um futuro melhor e assim por diante – a lista é longa. Ao todo, são 256 ocorrências, distribuídas de forma desigual entre as três obras: 132 em *Império*, 78 em *Multidão*, 46 em *Commonwealth*. Apesar dessa queda progressiva, há uma constância dos contextos em que as referidas expressões são empregadas. O desejo aparecerá, quase sempre, como motor ou elemento constituinte de lutas e resistências, de “alternativas dentro império”. Dessa maneira, faz sentido que a ação política passe por uma organização do desejo. Nossa pergunta, porém, persiste: de que se trata?

Um dos critérios que adotamos para a leitura da trilogia nos instrui que é preciso “ler filosoficamente Hardt e Negri”, e isso quer dizer que, ao tratarmos do desejo, que aparece como aquilo a ser organizado na atividade política, temos que entendê-lo, ao

² Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 365-366. Mesmo assim, é necessário propor reformas institucionais, uma vez que elas não se opõem à transformação “mais geral da sociedade e das estruturas de poder”, numa palavra, à revolução.

³ *Ibidem*, p. 387.

⁴ Cf. Deleuze, *Espinosa: Filosofia Prática*, p. 105.

⁵ Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 213.

menos numa primeira abordagem, conceitualmente. Devemos deixar de lado a possibilidade de compreender o desejo como mero voluntarismo. Seu objeto – a democracia, por exemplo – não é um objeto qualquer entre outros, uma mercadoria entre as quais se poderia escolher indiferentemente ou mesmo deixar de escolher. Não é assim que o desejo deve ser compreendido na obra de Hardt e Negri. Como veremos, em sua matriz conceitual os autores recorrem a Espinosa, para quem o desejo remete à *potentia* e é inseparável da sua própria atualidade, e assim distinto da *potestas*, “predicada na separação entre intelecto e vontade”.⁶ A diferença entre desejo e uma “vontade livre/incondicionada”, seja por democracia, liberdade ou um mundo melhor, no entanto, só ficará esclarecida mais adiante quando estiver esclarecido o que Hardt e Negri entendem por desejo e qual a sua dinâmica teórica (como conceito) e prática (como elemento da organização).

Das necessidades ao desejo

O conceito de desejo, assim como o de operário social, surge na obra de Negri no contexto da experiência do operariado na década de 1970, especificamente a partir do tema do salário, que, como vimos, havia se tornado central para as lutas operárias naquele período. Vejamos como isso se deu.

As greves da Fiat em 1968 e 1969 apresentaram mudanças radicais nas demandas, com exigências de aumentos salariais e subida na classificação hierárquica⁷, fazendo com que trabalhadores “comuns” – isto é, sem qualificação – se tornassem protagonistas nas lutas. “Para tais trabalhadores”, afirma Steve Wright,

conversas sobre pagamentos maiores e ritmos de trabalho mais lentos portavam uma concretude ausente de grande parte da propaganda de esquerda, enquanto a

⁶ Cf. Read, “The *potentia* of living labor: Negri and the practice of philosophy”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri*, vol.2, p. 33. Ainda: “Warren Montag observa que o objeto da crítica de Espinosa não é simplesmente qualquer analogia entre Deus e reis, mas se estende ao ideal de um sujeito livre subjacente a vários humanismos e ao liberalismo. ‘O Deus que está além do mundo (material) e é livre para dirigi-lo de acordo com sua vontade incondicionada é assim a imagem refletida do homem que transcende o mundo físico e governa seu próprio corpo com domínio absoluto, domínio este ele mesmo uma imagem refletida de Deus: um círculo antropológico teológico vicioso’”. O vínculo entre desejo e potência será retomado adiante.

⁷ Houve, ao longo da década de 1960, uma categorização de trabalhadores – duas categorias superiores de trabalhadores especializados e duas inferiores de comuns – promovida por patrões e apoiada por sindicatos (a CGIL em particular), que eram favoráveis à hierarquização crescente, “reflexo” de sua fé no progresso técnico e nas qualificações correspondentes dos trabalhadores, adequadamente remunerados. Cf. Wright, *Storming heaven*, pp. 108-109.

luta para conquistar essas metas trazia a possibilidade de uma identidade nova, coletiva.⁸

Os trabalhadores em Porto Marghera, onde o grupo *Potere Operaio* era particularmente influente, também adotavam essa perspectiva. Na primavera de 1968, há confrontos dos operários com a indústria petroquímica, pleiteando a redução da jornada de trabalho, igualdade normativa frente aos empregados administrativos e aumento salarial igualitário de 5.000 liras para todos.⁹ Fosse em Turim, Porto Marghera ou alhures, consolidava-se essa nova figura operária em luta, a do operário massa, organizado em assembleias mistas com estudantes e afastado dos sindicatos, que descobriram tardiamente o tema das demandas salariais. De maneira geral, para o período que se abria na Itália,

era vista como mistificação a crença de que o salário era a retribuição, mais ou menos adequada, da energia empregada na produção, que justificava a relação direta entre aumento da produção e aumento salarial. A partir da crítica operária, ao contrário, com o salário se adquiria unicamente o tempo do operário, sua capacidade de trabalhar e não o seu trabalho. A exigência de “mais dinheiro” desligada da de “mais produtividade” pretendia quebrar, portanto, a ilusão ótica pela qual o salário seria a compensação do trabalho e, ademais, questionar o caráter mesmo de mercadoria da capacidade de trabalho humana, elevando seu custo para criar um desequilíbrio contínuo.¹⁰

No entanto, a concretude dessas demandas e a organização da luta em torno delas não significa que havia um consenso sobre o significado de “salário”. Na maioria das vezes, tratava-se de mais dinheiro e menos trabalho – e com consequências políticas, como um maior controle sobre o uso da própria força de trabalho ou a reapropriação da riqueza social. De acordo com Wright, mesmo Tronti chegou a reduzir tudo a salário – “horas, ritmos, resultados, bônus são salário, pensões são salário, o próprio poder na fábrica é salário” –, o que revelaria certa obscuridade no discurso operaísta sobre o assunto.¹¹

É a partir desse contexto de lutas por mais salário e menos trabalho que podemos compreender o desenvolvimento do pensamento de Negri que leva ao conceito de desejo. O salário, vimos ainda agora, não era visto como a retribuição do trabalho, da energia empregada na produção. Isso porque o próprio tempo de trabalho apresenta uma clivagem essencial para o funcionamento do capital, que pode ser apresentada em ter-

⁸ *Ibidem*, p. 121.

⁹ Cf. *ibidem*, p. 113 e Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981...”, pp. 355-356.

¹⁰ Bascetta *et al.*, “Italia 1960-1981...”, p. 357.

¹¹ Cf. Wright, *Storming heaven*, pp. 122-123

mos de *tempo de trabalho necessário* (“no qual o custo das necessidades do trabalhador é alcançado pelo salário”) e *tempo de trabalho excedente* (“no qual o trabalhador produz lucro para o capital ao trabalhar além do valor do salário”).¹² Sendo assim, o salário não alcança toda a jornada de trabalho, uma vez que nela há uma parte em que a produção e a energia despendida pelo trabalhador não são recompensadas. O salário, nesse quadro, serve para custear as *necessidades*¹³ do trabalhador – alimentação, moradia, lazer, descanso, etc. No entanto, não se pode reduzir essas necessidades a carências naturais, como se seu conteúdo fosse o mesmo para qualquer trabalhador em qualquer lugar e qualquer momento. Elas são frutos de determinações históricas. Enquanto o capital, de um lado, quer fazer com que o tempo de trabalho necessário seja o menor possível, a fim de aumentar o de trabalho excedente (e consequentemente a extração de mais-valor), de outro lado os trabalhadores lutam em defesa de uma satisfação cada vez maior de necessidades. “Qualificado historicamente”, afirma Negri, “o trabalho necessário é determinado pelas lutas da classe trabalhadora; é, portanto, produto da luta contra o trabalho assalariado, do esforço para transformar o trabalho, para escapar do seu sofrimento [*pour le soustraire à sa misère*]”.¹⁴

A afirmação é de 1992, mas se encontra em todo o pensamento de Negri ao longo da década de 1970. Dentro do espírito das *con-ricerche* e da recomposição da classe operária naquele período, Negri afirmava já em “Crise do Estado-plano”, de 1971, o surgimento de novas necessidades dentro dessa dinâmica do salário:

Hoje é essencial que logremos apreender esse nível determinado em suas dimensões formal e real, em suas dimensões temporal e espacial, e em suas dimensões de consciência e consumo. A fixação de determinadas quantidades de salário provoca mudanças na qualidade de vida do proletariado e, portanto, mudanças em necessidades e comportamentos de massa. O acúmulo de experiências de luta requalifica o interesse dos trabalhadores na subversão. (...) A teoria da organiza-

¹² Murphy, *Antonio Negri*, p. 80.

¹³ A expressão empregada por Negri no italiano é *bisogno* (no plural, *bisogni*). Segundo Homero Santiago, o termo poderia traduzir “necessidade” e “desejo”, razão pela qual ele prefere deixá-lo no original, em atenção à passagem que será empreendida por Negri do *bisogno* ao *desiderio* (desejo) – no latim, *cupiditas*. Cf. “Um conceito de classe”, em especial a nota 12. Manteremos aqui a tradução “necessidade”, a fim de manter a proximidade com a expressão “trabalho necessário”.

¹⁴ Negri, “Valeur-travail: crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne”, disponível na internet. Ainda nesse sentido, de acordo com Murphy, a teoria do mais-valor é a própria teoria da exploração e o salário aparece como o campo do conflito: “O salário deve ser entendido como o resultado de um confronto intersubjetivo. (...) A proporção entre trabalho necessário e excedente é objeto do confronto antagonístico contínuo entre trabalhadores e capitalistas, primeiramente sobre a duração da jornada de trabalho e em seguida sobre a forma e a intensidade do trabalho durante a jornada”. Cf. *Antonio Negri*, p. 108.

ção proletária deve se mover dentro dessa contínua reproposição da análise fenomenológica da estrutura das necessidades dos trabalhadores.¹⁵

No entanto, seriam as necessidades e sua satisfação imediatamente transformadoras? Em “Partido operário contra o trabalho”, de 1973, Negri vai trazer à tona esse questionamento. “Em que medida essas necessidades materiais se tornam políticas? Em que medida a luta por uma distribuição de rendimento [*reddito*] mais ‘equitativa’ se desmistifica e se transforma em luta política?”¹⁶ E a resposta é aquela que já conhecemos: é com a prática da recusa do trabalho que a politização das lutas se dá, de forma mais concreta que qualquer proposta teórica.

*Os conteúdos comunistas do programa começam a ser expressos a partir do nível mais baixo [più basso livello] do comportamento operário: absenteísmo, sabotagem, apropriação direta – individual ou grupal –, etc. (...) Ao se recusar a vender-se como força de trabalho, e ao se recusar a aceitar a organização capitalista do trabalho, a classe operária se revela imediatamente como uma classe política.*¹⁷

Há, assim, continuidade entre manifestações espontâneas e manifestações políticas, afirma Negri. Mas como também há a reação do capital, é preciso levar adiante a organização. Se por um lado “a estrutura histórica do trabalho continuava a ser expressão privilegiada do ‘nível objetivo de necessidades’ pelo qual a luta, dentro e fora da fábrica, deve ser filtrada”, por outro a organização dependia da apreensão desse “nível objetivo de necessidades”, alargado em decorrência das conquistas das lutas em torno da jornada de trabalho.¹⁸ Negri identifica naquele momento uma nova necessidade, a de *liberação individual*, cuja satisfação, essa sim, seria revolucionária: “as novas necessidades das gerações mais recentes da classe operária são necessidades de liberação [*bisogni di liberazione*]. Não há nada mais belo e rico do que vincular as necessidades imediatas dos indivíduos dentro das necessidades políticas da classe”.¹⁹

O acento na liberação individual ou singular, vinculada às necessidades da classe, se intensifica com o reconhecimento, por Negri, da figura do operário social, o que, como vimos, se consolidou somente em “Proletários e Estado”, de 1975. A passagem do operário massa ao operário social é “passagem a um novo horizonte de necessidades”:

¹⁵ Negri, “Crisi dello Stato-piano”, em *I libri del rogo*, p. 62.

¹⁶ *Idem*, “Partito operaio contro il lavoro”, em *ibidem*, p. 110.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cf. Wright, *Storming heaven*, pp. 157-158.

¹⁹ Negri, “Partito operaio contro il lavoro”, p. 131.

Quando falamos em necessidades [*bisogni*], obviamente estamos falando daquele sistema de valores de uso que assalariados buscam adquirir a fim de satisfazer um gozo [*per realizzarne un godimento*]. Mas no desenvolvimento capitalista, o valor de uso – e mais ainda o sistema complexo das necessidades – é sempre dado como reflexo do valor de troca.²⁰

Temos aqui, ainda, o salário vinculado a um sistema de necessidades historicamente determinado, com reflexos no comportamento da classe trabalhadora. Negri se refere a Marx, que afirma nos *Grundrisse* que quando os negócios vão bem os trabalhadores alargam sua esfera de prazeres (conseguem uma maior organização, adquirem assinatura de jornais, frequentam clubes, fazem aulas, etc.), obtendo, com isso, uma “cultura” que os distingue de escravos, mas que, ao mesmo tempo, essa satisfação é aproveitada pelo capital para aumentar a produtividade do trabalho. O único “bem” que escapa de ser refletido em valor de troca é o próprio trabalho vivo, que, por ser fonte de todo valor, conserva seu caráter de valor de uso.

No entanto, o novo horizonte de necessidades do operário social extrapola a remuneração pelo trabalho diretamente produtivo. Além de manifestações e greves nas fábricas, proliferavam na Itália novas formas de luta – invasões de atividades culturais por jovens (cinemas e concertos, por exemplo), autorredução de tarifas (de transporte, eletricidade e telefone), organizações de desempregados e de mulheres e assim por diante. Muitas vezes, nesse renovado cenário de conflitos, as lutas eram irredutíveis à demanda salarial. Tendo isso em vista, em “Proletários e Estado” Negri busca transformar o tema operaísta do salário. Havia até então uma separação entre o salário no processo direto de produção e a riqueza social, com ênfase sendo dada ao primeiro. Com o operário social, *a reapropriação da riqueza social* absorve a luta pelo salário.²¹ A classe agora quer um *realinhamento social do salário*. O que, por sua vez, também não é o suficiente, uma vez que o trabalho necessário, como parcela da jornada, só existe sob o comando capitalista. Afirmará então Negri:

Em suma, diante do aparecimento de um Estado que usa o salário a fim de mediar e estabelecer o consenso, não apenas uma linha de luta surge, uma que tende a se firmar num realinhamento de salários ao apelar ao trabalho socialmente ne-

²⁰ *Idem*, “Proletari e Stato”, em *I libri del rogo*, p. 169.

²¹ O tema da *reapropriação* já vinha sendo desenvolvido por Negri ao menos desde 1971, com “Crise do Estado-plano”, quando afirmava que “o programa – dentro dessa composição do capital e portanto da classe – deve agora ser desenvolvido no terreno da apropriação generalizada, da gestão da massa do ataque à riqueza social, entendida como algo que deveria ser nosso [*come cosa da riconoscere propria*]” (em *I libri del rogo*, p.48).

cessário, mas consequente e coerentemente *uma linha de ataque contra esse mesmíssimo trabalho necessário* – como trabalho necessariamente capitalista – também surge!²²

Não é suficiente, portanto, lutar pelo crescimento do tempo de trabalho necessário ou contra o tempo de trabalho excedente. A recusa do trabalho é total, é recusa do trabalho sob o capital. A questão *tática* seria então de expandir a luta pelo salário a fim de atingir a questão *estratégica* da luta contra o trabalho necessário, até transformar-se em luta por apropriação, “uma luta de classes que compreende em si todos os temas [*motivi*] da luta por liberação”, afirmava Negri costurando os temas anteriormente desenvolvidos.²³ Assim, uma vez que as lutas por reapropriação da riqueza social são desde sempre lutas contra o capital e em favor da autonomia operária, elas não poderiam ser tomadas por “*contrattazione*”, ou seja, por negociações com o capital e seu Estado que, no fundo, somente reafirmavam o sistema de necessidades determinado pelo próprio capital.²⁴ Ao contrário, segundo Wright,

todas essas lutas (...) buscavam satisfazer as necessidades de seus protagonistas fora da lógica das relações sociais capitalistas. Uma vez que as necessidades são por natureza historicamente determinadas, conforme arrazoava [Negri], aquelas do *operaio sociale* só poderiam ser constituídas dentro do universo do capital. (...) Apenas um valor de uso poderia quebrar o ciclo vicioso da reprodução do capital: o trabalho vivo. Este, o próprio sangue vital do operário social, poderia subverter a relação de classe quando se tornasse recusa do trabalho, criatividade dirigida a reprodução do proletariado como sujeito antagonista. O que era urgentemente requerido, portanto, era a substituição do sistema de necessidades existente por um “*sistema de lutas*”, cuja promoção era a principal justificativa para um partido revolucionário.²⁵

Tratava-se, portanto, de ultrapassar o sistema de necessidades rumo a um sistema de lutas. Por isso o esforço permanente de Negri em negar um desenvolvimento “objetivo” do capitalismo, como se pudesse ser animado por uma lógica automática do sistema, e de afirmar esse desenvolvimento a partir dos sujeitos que dele participam – não sujeitos onipotentes, decerto, mas sujeitos potentes, ainda que historicamente determi-

²² Negri, “Proletari e Stato”, p. 173. No original: “Insomma, dinanzi all’apparenza statuale dell’uso mediatore e consensuale del salario, non vien fuori solamente una linea di lotta che tende a giocarsi nella medietà del salario riferita al lavoro socialmente necessario, ma si afferma conseguentemente e coerentemente anche una *linea di attacco allo stesso lavoro necessario*, – in quanto lavoro necessariamente capitalistico” (grifo do autor).

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cf. *ibidem*, pp. 173-174

²⁵ Wright, *Storming heaven*, p. 165.

nados. Daí a importância dada pelo operaísmo à composição da classe e por Negri à tendência, ou seja, à identificação daquilo de que são capazes aqueles sujeitos específicos, operários massa em processo de “socialização”. “Pusemos solidamente o possível na composição da classe”, afirmava.²⁶ Se o sistema de necessidades, de *bisogni*, ainda era muito vinculado à “lógica das relações sociais capitalistas”, cumpria a Negri operar uma passagem àquilo que era próprio da classe, à sua separação frente ao capital e à sua luta por autonomia, o que ele realiza no texto *Domínio e sabotagem*, publicado em 1977, ao afirmar que *antes da necessidade vem o desejo*: “*desiderio prima de bisogno*”.²⁷ Com o desejo posto no cerne das lutas, Negri dá novos passos em sua renovação conceitual do leninismo. Isso porque, com essa operação de passagem das necessidades ao desejo, abre-se também todo um campo para que, posteriormente, “a ontologia espinosana possa vir a dar um nome e um estofo ontológico definitivo ao que Negri estava buscando”²⁸ e que o levará ao conceito de *multidão* como resposta à questão da organização. Antes, porém, de adentrarmos nesse tema, precisamos investigar esse ponto de virada – o desejo como motor das lutas, como a potência ontológica buscada por Negri.

A anomalia selvagem: o Espinosa de Negri

O conceito de desejo é explorado por Negri com maior fôlego em *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*, publicado em 1981, quando ele se encontrava encarcerado. Qual o interesse de Negri na obra do pensador holandês? “A leitura de Espinosa constituiu para mim um exercício de incrível frescor revolucionário”. Isso por três razões: Espinosa, em primeiro lugar, teria fundado o materialismo moderno, pelo que Negri entende “uma filosofia do ser imanente e dado, do ateísmo como recusa de qualquer pressuposição de uma ordem anterior ao agir humano e à constituição do ser”; além disso, ao contrário daquelas formas propostas por Hobbes, Rousseau e Hegel, Espinosa teria concebido, também, uma forma não mistificada de democracia, isto é, materialista, imanente, “uma política da *multitudo* organizada na produção”, e, se não chegou a enunciá-lo até o fim, ao menos vislumbrou a luta de classes como “antagonismo fundador da realidade”; por fim, Espinosa teria provado, com isso, que a metafísica não é

²⁶ Negri, “Partito operaio contro il lavoro”, p. 122.

²⁷ *Idem*, “Il dominio e il sabotaggio”, p. 275.

²⁸ Cf. Santiago, “Um conceito de classe”.

um bloco homogêneo, isto é, que há uma história alternativa da metafísica, um pensamento constitutivo radical, enraizado no real.²⁹

Mas como um pensador holandês do século XVII pode oferecer um frescor revolucionário a um filósofo militante italiano da virada do século XX ao XXI? Negri não é, segundo ele mesmo, o único a ter essa percepção. Houve uma significativa “redescoberta” de Espinosa na década de 1960, em especial na França, onde vemos que esse frescor também foi sentido por Gueroult, Macherey, Matheron (para quem Espinosa critica antecipadamente a dialética hegeliana) e Deleuze (para quem Espinosa encontra na filosofia “a reconquista do materialismo como espaço da pluralidade modal, como liberação concreta do desejo concebido como potência construtiva”). “Desse ponto de vista”, afirma Negri, “Espinosa critica o futuro antecipadamente: é portanto um filósofo contemporâneo, pois sua filosofia é a de nosso futuro”.³⁰ O elo entre Espinosa e nós é dado pela ideia de crise. No caso do pensador holandês, Negri o enquadra em seu elogio ao humanismo do Renascimento. Diante daquela crise que abre e caracteriza a modernidade, em vez da solução absolutista, transcendental, proposta por Hobbes, por exemplo, Espinosa apresenta a solução imanente, afirmando a potência constitutiva do ser humano. Na outra ponta está o nosso tempo, que igualmente se encontra em crise. Não à toa, como acabamos de ver, um dos primeiros textos de Negri na década de 1970 se chama justamente “Crise do Estado-plano”.³¹ Essa é a crise pontual que interessa a Negri, mais do que aquela da abertura da modernidade, e que será tomada como “impulso rumo à assunção de uma nova forma histórica”³², isto é, à recomposição da classe trabalhadora ou do sujeito revolucionário na esteira da revolução de 1968. Espinosa, assim, fornecerá a Negri uma “nova racionalidade que não a da metafísica burguesa”, pela qual se apreendem

no que se refere ao pensamento materialista – a tensão espinosista para a definição de um horizonte e absoluta multiplicidades das necessidades e dos desejos; no que se refere ao pensamento produtivo – a tentativa espinosista de localizar na teoria da imaginação a filigrana da relação entre necessidade e riqueza (...); no que se refere, finalmente, ao pensamento constitutivo – a primeira definição moderna, por Espinosa, de um projeto revolucionário (...) de refundação racional do mundo, projeto baseado na liberação e não na exploração do homem pelo homem.³³

²⁹ Cf. Negri, *A anomalia selvagem*, pp. 23-25.

³⁰ Cf. *ibidem*, pp. 25-26.

³¹ “Estado-plano” é um dos termos empregados por Negri como sinônimo de Estado de bem-estar social.

³² Negri, “Crisi dello Stato-piano”, p. 19.

³³ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 28.

Ou seja, em Espinosa Negri encontra uma ontologia para o presente, ontologia do desejo e da ação dos seres humanos, da sua economia e da sua política, da sua história e de seu tempo, esferas que, com o operário social, não se separam. Ao contrário, são imanes, são produção de vida, biopolítica.

Plano geral da obra

Vimos no capítulo anterior que a incorporação que Negri faz da filosofia francesa quando de seu exílio não ocorre sem a mediação de *A anomalia selvagem*, livro escrito ainda na Itália e sob o influxo das lutas operárias da década de 1970. Seria, entretanto, incorreto afirmar que Negri estivesse alheio ou que fosse indiferente à produção filosófica francesa antes da fuga. Ao contrário. Quando, ainda em 1977, chega a Paris a convite de Althusser para ministrar seu curso sobre os *Grundrisse*, Negri acompanha as aulas de Deleuze em Vincennes, sobre as quais emitirá fortes elogios: “Ouvir Gilles Deleuze era uma espécie de limpeza do que estava predeterminado no meu cérebro... Tornei-me espinosista no decorrer de suas aulas”. Posteriormente, afirmaria em *A anomalia selvagem*: “Faço questão de dizê-lo, meu trabalho não seria possível sem o de Deleuze”.³⁴

Tendo em vista esse “bom encontro”, vamos nos apoiar no prefácio elaborado por Deleuze a *A anomalia selvagem* a fim de fornecer uma visada abrangente da abordagem de Negri.³⁵ O pensador francês lê na obra duas teses centrais. A primeira seria a apresentação de um “antijuridismo” de Espinosa, no sentido de que Negri retira o pensador holandês de uma linhagem contratualista (cujos principais representantes são, novamente, Hobbes, Rousseau e Hegel), para a qual o campo político-jurídico nasce de forças individuais pré-sociais que, ao se socializarem, estabelecem um poder de mediação. Espinosa, ao contrário, pertenceria, ao lado de Maquiavel e Marx, a outra linhagem filosófica, que afirma que as forças sociais se desenvolvem sem mediação, mas por composição, sendo sempre forças múltiplas e não individuais. Tal composição será entendida, então, como constituição de um corpo político, cuja força é *potentia*, ao contrá-

³⁴ Respectivamente, *apud* Dosse, *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*, p. 245 e Negri, *A anomalia selvagem*, p. 272, nota 4 (p. 289).

³⁵ Deleuze, “Prefácio”, em Negri, *A anomalia selvagem*, pp. 7-9.

rio do contrato, que opera com *potestas*. A segunda tese de Negri, prossegue Deleuze, é a de uma constatação de evolução do pensamento de Espinosa, com a afirmação de uma *segunda fundação* de sua filosofia. Esse “segundo Espinosa” teria aberto mão da utopia de uma produtividade ideal da substância em favor da produtividade concreta dos modos.³⁶

As duas teses identificadas por Deleuze em *A anomalia selvagem* convergem: os processos de composição e decomposição política se dão entre corpos, ou seja, no âmbito dos modos e de sua produtividade; e, nesses processos, a substância figura não como princípio, mas como horizonte. Dessa abordagem resulta aquela ontologia produtiva e política de que vimos falando desde o início. É ela que permitirá Hardt e Negri definir o império como “substância política”³⁷, produzida pelos seres humanos (modos) através de suas lutas.

A partir desse desenho do plano geral de *A anomalia selvagem*, podemos adentrar a argumentação do texto em busca daquilo que procuramos: uma compreensão do desejo como elemento da organização. Vamos evitar nos ocupar com a verificação dos acertos e erros do comentário de Negri e buscar principalmente entender a apropriação que ele faz dos conceitos espinosanos para seu próprio projeto.³⁸ Vamos também nos concentrar na passagem para o “segundo Espinosa”, apesar de *A anomalia selvagem* abranger toda sua obra. Na linguagem de Negri, tal passagem é uma “cesura” no sistema do pensador holandês, um corte que faz com que este tenha que refundar as bases de seu pensamento no curso da redação da *Ética*. Haveria, conseqüentemente, uma primeira e uma segunda fundações do espinosismo. Nos dois Espinosa, afirma Negri, há uma concepção produtiva do ser e uma crítica do finalismo teológico. No primeiro, encontramos a unidade absoluta de um ser panteísta, que emana em seus modos; no segundo, a cons-

³⁶ Para que possamos esclarecer esse ponto, basta lembrar o que são substância e modos para Espinosa. Segundo Marilena Chauí, a *substância* é “um ser que existe em si e por si mesmo e sem o qual nada existe nem pode ser concebido. Toda substância é substância por ser causa de si mesma (...) e, ao causar-se a si mesma, causa a existência e a essência de todos os seres do universo. A substância é, pois, o absoluto”. Trata-se de uma “potência infinita de autoprodução e de produção de todas as coisas”. Numa palavra, ela é Deus – não como causa transitiva do mundo, mas imanente. O mundo é criado não a partir do nada, mas da própria substância, que é eterna. A substância, como causa, se diferencia de outra maneira de existir, a dos seus efeitos. Agora, trata-se de pensar não a produção, mas os produtos, que recebem o nome de *modos*. Dado que Deus, como causa e produção, não está separado do produto (pois é causa imanente e não transitiva), o que temos então é uma totalidade, da qual decorre a expressão *Deus sive Natura*, “Deus ou natureza”. Apreendida como atividade, Deus é “natureza naturante”; como modos ou produtos, é “natureza naturada”. Cf. Chauí, *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, pp. 46-48.

³⁷ Cf. capítulo 1, seção “O novo paradigma da soberania”.

³⁸ Para um breve relato de algumas das críticas feitas por demais comentadores a *A anomalia Selvagem*, cf. Murphy, *Antonio Negri*, p. 121.

tituição ontológica da prática, sem resíduo de diferença ontológica entre substância e modo. O que está em jogo na hipótese de Negri das camadas da *Ética*? A primeira fundação, a do panteísmo, da espontaneidade produtiva da substância, opera como ponto de utópico de uma ideologia de mercado capitalista³⁹, que será abandonada em favor da produtividade da multidão. Vejamos como isso é possível.

As duas fundações

“A *Ética* começa assim: *in media res*”, afirma Negri, referindo-se ao fato de que Espinosa parte da existência – o ser existe, sua essência envolve a existência, ele é causa de si, é substância. Não há um começo da filosofia, já se está mergulhado nela. A primeira camada, assim, aparece como “apologia do ser, da substância, do infinito e do absoluto, como centralidade produtiva, como relação unívoca, como espontaneidade”.⁴⁰ A substância é o centro de todas as possibilidades; é Deus, é a totalidade do real, imanente, e não uma entidade antropomórfica que intervém no mundo a partir de uma instância transcendente. Como se explicam o mundo e suas diferenças internas, sua organização, a partir da univocidade de Deus e de sua potência? “O critério de organização e o dinamismo escorrem do ser segundo a ordem da essência: mas a essência é produtiva, é causa, é potência”. Com isso Negri quer chamar a atenção ao fato de que esse “escorrimento” de organização herda do neoplatonismo uma ideia de emanação que é “degradação”, pelo que o ser se torna menos real, ou menos perfeito, nos modos.

Para a descrição dessa operação da organização do mundo, isto é, para transformar a *espontaneidade* produtiva da substância em *organização*⁴¹ do mundo, ou ainda para mediar o fato (da produção “espontânea” do mercado) em valor (da organização da produção), Espinosa precisou recorrer aos atributos – como o pensamento e a extensão, que expressam a essência da substância. O atributo, entretanto, por ser o mesmo que

³⁹ Negri apresenta a própria Holanda como “anômala”, ao afirmar que na época de Espinosa o século XVII parecia não haver chegado: vivia-se, de um lado, ares de um humanismo renascentista (de onde vem o neoplatonismo inspirador do “panteísmo” de Espinosa), e, de outro, um selvagem mercado capitalista sem as mediações de um poder absoluto, como acontecia no resto da Europa. Cf. *A anomalia selvagem*, pp. 30-35.

⁴⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 85-90.

⁴¹ Lembramos que a tensão entre espontaneidade e organização é tema essencial para a ação política em *Que fazer?*, de Lênin, e será abordada no capítulo 3, subseção “Lênin na Rússia”.

substância⁴², não conseguirá operacionalizar essa passagem, e, portanto, a mediação se dá somente em mão única, na direção centrífuga ou descendente da substância ao modo, conservando, assim, a emanção neoplatônica. “O problema com essa solução”, de acordo com Murphy,

é que ela reintroduz o dualismo hierárquico – essência versus aparência, substância versus sociedade – num sistema rigorosamente monista, e portanto requer alguma lógica de mediação para resolver a oposição que emerge entre os dois termos. Ela está à beira de um sistema dialético. Consequentemente Negri associa a transcendência da *potestas* não somente ao antropomorfismo teológico, mas também à hierarquia de classes necessária tanto ao absolutismo quanto ao capitalismo: a transcendência do poder sobre a potência na sociedade humana é, em termos marxistas, o comando das relações de produção – essencialmente a propriedade privada dos meios de produção – sobre a força produtiva do trabalho humano.⁴³

Ora, isso seria contraditório com a própria lógica do sistema, onde a coisa – Negri refere-se aos modos – “não é essência degradada (...), mas participa, pelo contrário, de um horizonte de potência, de um ser pleno”.⁴⁴ Aos poucos, vai se acentuando uma “crise” entre substância e modos. Se inicialmente coincidiam, agora serão alternativos, sem síntese no horizonte. A tensão e a polaridade entre substância e modos não se dão, insiste Negri, “como realidade e irrealidade, como intelecto e imaginação”. Trata-se, antes, de uma crise de forças constitutivas. Como pacificá-la sem que um dos polos perca sua potência? A solução para esse problema é vista como uma autocrítica de Espinosa contra a noção de produção da essência a partir da substância e de produção das coisas a partir da essência (expressa pelos atributos), e então ele recorre à *intuição* como forma de conhecimento: *todas as coisas são percebidas pela razão sob certo aspecto de eternidade*. As coisas apresentam entre si uma identidade lógica proveniente do fato, introduzido ao final da parte II da *Ética*, de que qualquer ideia de um corpo ou coisa existente envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus. Nesse movimento, tem-se uma inversão de “Deus é tudo” para “tudo é Deus”, pela qual o produto, a natureza naturada, guarda a potência de produção.

⁴² “Atributo é, ao mesmo tempo, a mesma coisa que a substância – sua diferença é enunciada em relação ao entendimento. Esta imperceptível, mas fundamental diferença, que – na relação entre espontaneidade e organização – os contemporâneos chamam de consciência: isto é o atributo”. Negri, *A anomalia selvagem*, p. 95.

⁴³ Murphy, *Antonio Negri*, p. 123.

⁴⁴ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 97.

Já podemos, com isso, apontar o paralelo que Negri estabelece na primeira fundação da *Ética*: a espontaneidade produtiva da substância como ideologia do capitalismo de mercado. “A primeira camada da *Ética* é representativa da utopia revolucionária da burguesia”⁴⁵, do mercado como organização eficaz da produção, quase como se fosse a “mão invisível”, poderíamos dizer, ainda que anacronicamente. Em seu percurso descendente, até a produtividade das coisas, Espinosa opera a crítica dessa ideologia de indistinção entre capitalismo e racionalismo, contra a qual a segunda fundação vai se colocar. Mercado e produção de valor entram em antinomia, e “a infinita produtividade do trabalho humano procura uma nova forma de organização”⁴⁶.

Operada a inversão, a redação da *Ética* é então interrompida por Espinosa. As duas primeiras partes foram redigidas entre 1661 e 1665; a pausa se dá entre 1665 e 1670, a partir de quando a obra é retomada e concluída. Uma refundação do quadro conceitual se torna imperativa, pois, na leitura de Negri, “reconstruir um horizonte geral que mantenha e desenvolva a densidade ontológica do modo, a potência do mundo, implica uma série de instrumentos fenomenológicos inteiramente novos”. Espinosa buscará uma nova materialidade à ética, inserindo nela a política, a história, a vida singular e coletiva; ele “tinha de percorrer o mundo da imaginação e das paixões para fazer dele a matéria e a força constitutiva da reconstrução do mundo”⁴⁷.

Nesse intervalo, Espinosa redige o *Tratado teológico-político*, obra lida por Negri como uma “luta contra o absolutismo monárquico e a extensão da liberdade da República. Mas sabemos,” prossegue, “(...) que a destruição da unidade pré-constituída requer uma norma de constituição do social que tem de ser ontologicamente fundada”⁴⁸. Negri entende que Espinosa tem como ponto de partida a imaginação, ou melhor, a política como metafísica da imaginação. Segundo Murphy, haveria assim no *Tratado teológico-político* um

sofisticado relato da imaginação humana como a faculdade que dá à prática humana sua realidade essencial. Apesar da imaginação poder ser usada ignorante e passivamente para gerar e perpetuar superstições que escravizam mente e corpo (...), ela também pode ser usada ativamente, para encontrar novas formas de intervir na realidade da natureza e da sociedade e transformá-las.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 111.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 172.

“A imaginação é a essência da política”, explica o comentador, insistindo que essa perspectiva, essencial para a segunda fundação, serve ao mesmo tempo para reafirmar a potência imanente da prática humana – ou dos modos – e demonstrar o caráter ilusório (ainda que eficaz) da fundação transcendente do poder hierárquico.⁴⁹

A refundação da filosofia de Espinosa se dá, nesse sentido, sobre três pontos. Em primeiro lugar, o político é primordial, ele vem antes mesmo da metafísica. A organização do mundo é inteiramente produtiva a partir da potência dos modos – afinal, não há cessão de poderes a um soberano que ordene a vida social –, de forma que os indivíduos ficam liberados da sujeição do contrato. Em segundo lugar, o quadro metafísico que a permite tal liberdade é um “quadro de superfície”, pelo que Negri entende que a divindade e sua potência são transparentes, sem qualquer profundidade oculta ou transcendência – “o divino é o conjunto da força potencial”. Por fim, a partir dessa “explosão extensiva da ideia da divindade”, a noção de negação será sempre absoluta, não será falta ou privação, quer dizer, não mais se relacionará a um ser mais perfeito a partir do qual há emanção e degradação ontológica.⁵⁰ Com isso, o horizonte de Espinosa teria se tornado plenamente materialista. Negri se exalta com essa perspectiva:

(...) esse projeto está realmente fora das medidas em relação às determinações culturais de sua época: em seu ateísmo, em seu materialismo, em seu construtivismo, representa a filosofia maldita, selvagem, a permanência do sonho revolucionário do humanismo, organizada como resposta à sua crise, como antecipação de novo movimento de luta.⁵¹

Na segunda fundação da *Ética*, portanto, Negri encontra o Espinosa revolucionário, cujo pensamento é do futuro, o do nosso tempo. Nela, o horizonte de constituição do mundo fica aberto ao ser humano. A principal anomalia de Espinosa será seu antifinalismo, “onde por finalismo se entende todo projeto metafísico que submete a iniciativa do múltiplo a uma síntese transcendental” – síntese que não pôde ser evitada na primeira camada. “O finalismo é sempre a hipóstase de um projeto pré-constituído, é a projeção, sobre a ordem indissolúvel da natureza, do sistema de relações consolidado no mundo histórico, é apologia da ordem e do comando”.⁵²

⁴⁹ Cf. Murphy, *Antonio Negri*, pp. 124-126.

⁵⁰ Cf. Negri, *A anomalia selvagem*, pp. 177 e segs.

⁵¹ *Ibidem*, p. 180.

⁵² *Ibidem*, p. 181.

Esse obscuro objeto da organização

Vislumbra-se, assim, a necessidade da passagem da primeira à segunda fundação e o que ela implicará. Como fazê-la? Espinosa desenvolverá uma física das paixões distinta daquelas de Descartes e outros contemporâneos seus, que sempre lidaram com elas e com suas atribulações não como “o caminho a ser percorrido, mas uma dificuldade a ser superada”. “Parecem conceber o homem na natureza como um império num império”, assevera o holandês, conforme vimos na introdução. “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”.⁵³

O que está em jogo para o segundo Espinosa é o ser humano como atividade e potência, inserido na natureza, não como expressão dela, mas como produtor do mundo. Com isso, já começa a se revelar a “essência do ser humano”. Em primeiro lugar com o conceito de *conatus* – o esforço de perseverar no ser, uma “vontade de viver” que não se limita aos seres vivos, mas está em tudo o que há. Quando se refere à mente, o *conatus* se chama *vontade*, e quando se refere à mente e ao corpo simultaneamente se chama *apetite* (e é a essência do ser humano). “Além disso, *entre appetite e desejo não há nenhuma diferença*, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu appetite”.⁵⁴ Que pensa Negri sobre isso? Muito:

A essência do homem é então “*appetitus*”: o mundo é qualificado pelo “*appetitus*” e pela “*cupiditas*”. A unidade da razão (intelecto e vontade) e a unidade da razão e do corpo são propostas juntas. Por isso o apetite e o desejo qualificam. Mas qualificar é uma potência constitutiva estática. Enquanto que a determinação constitutiva que o homem dá ao mundo é dinâmica. O horizonte sobre o qual se libera a potência constitutiva humana é aberto. O mundo é aquilo que ainda não é. É o porvir. É essa projeção. Isso também é essência humana, elemento fundamental da definição. “O desejo é a própria essência do homem, enquanto concebido como determinado para fazer alguma coisa por qualquer afecção dada”. Desejo está em Espinosa como paixão, mas também como apropriação: “O apetite é a própria essência do homem enquanto é determinada para fazer as coisas que servem para sua conservação”, o que significa que o desejo explica a essência do homem na ordem dinâmica da reprodução e da constituição. (...) O

⁵³ Espinosa, *Ética*, parte III, prefácio, p. 161.

⁵⁴ Cf. Espinosa, *Ética*, parte III, proposição 9, escólio, p. 177.

certo é que finalmente chegamos a uma base da reconstrução que dilatou a desmedida de nossa perspectiva, tanto em termos lógicos quanto em termos éticos.⁵⁵

Também nós chegamos a uma dilatação de nossa perspectiva. “O que é o desejo?”, nos perguntávamos. Já temos uma resposta? *Não*, se ficarmos apenas nos termos conceituais, como um *conatus* impessoal; *sim*, caso apreendamos também a concretude dessa potência. Ou seja, importa a dinâmica de produção e reprodução que constitui e constituirá o mundo. “A ética não podia se constituir em projeto, em metafísica do modo e da realidade se não se inseria na história, na política, na fenomenologia da vida singular e coletiva”.⁵⁶ Todavia, antes de nos apressarmos e nos satisfazermos com as definições apresentadas e passarmos a pensar na organização do desejo – que seria então organização da “própria essência do homem na ordem dinâmica da reprodução e da constituição” –, vale a pena prosseguir em *A anomalia selvagem* para maiores desenvolvimentos.

A começar pela ruptura com as concepções individualistas da política do século XVII – pensemos, por exemplo, na concepção de pacto social de Hobbes, que tem como ponto de partida os interesses *individuais*. Com Espinosa, a própria constituição da individualidade humana, o corpo, já implica coletividade. Em seguida, “a determinação materialista do processo constitutivo, efetivamente, é caracterizada por esta modalidade ulterior: o coletivo, a multidão”.⁵⁷ Se na primeira fundação a ideia de *conatus* ainda tinha uma conotação individualista, “ela se torna um conceito comunal ou coletivo na segunda fundação, na medida em que o sujeito do *conatus* só pode se tornar verdadeiramente ativo no pensamento e na prática dentro de um quadro de socialidade ou de comunidade”.⁵⁸ A conflitualidade das paixões que, como vimos, tinha de ser superada nos casos de Descartes (implicitamente)⁵⁹ ou de Hobbes (explicitamente), torna-se ela mesma produtiva: “a *multidão* não é mais uma condição negativa, mas a premissa positiva do construir-se do direito”, afirma Negri.⁶⁰ A passagem à comunidade, em Espinosa, não se dá por transferência de direitos e o Estado não é fictício – é uma segunda na-

⁵⁵ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 185.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 126.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 186.

⁵⁸ Murphy, *Antonio Negri*, p. 125.

⁵⁹ Negri faz, em *A anomalia selvagem*, constantes referências à sua obra *Descartes Político*, publicada em 1970, em que afirma que também para Descartes a metafísica é política e que o *Discurso do Método* é um romance de formação da burguesia.

⁶⁰ Negri, *A anomalia selvagem*, p.251.

tureza constituída pela natureza dos seres humanos, isto é, por suas ações e paixões. Há, sim, “deslocamento de potências”, “uma mais complexa organização de antagonismos”. O governo democrático, com isso, figura como a mais natural forma de governo, pois todos conservam sua potência natural.⁶¹ A relação entre democracia e a potência da mente e do corpo se torna indissociável. Murphy o aponta com maior clareza: “Na democracia, que maximiza a possibilidade de encontros alegres que expandem o poder de agir do corpo e da mente, os poderes imanentes da multidão constituem uma ordem social aberta e fluida baseada em consenso ativo, não no sistema fechado de representação passiva e comando requerido pelo absolutismo monárquico e pelo mercado burguês”.⁶² Espinosa nega fundamentalmente qualquer mediação e coloca a potência [*potentia*] contra o poder [*potestas*], o constituinte contra o constituído (um “sistema de relações consolidado no mundo histórico”), o que remete ainda a outras oposições da obra de Hardt e Negri, tais como organização contra ordem, biopolítica contra biopoder e, evidentemente, trabalho vivo contra capital.⁶³

A partir da segunda fundação, portanto, o desejo vai se tornando onipresente. O mundo dos modos, visto por dentro (e não poderia ser de outra maneira, pois nem a filosofia o transcende), revela o *conatus* como a essência atual de cada coisa. Novamente:

A modalidade se articula, através da teoria do “*conatus*”, propondo-se como potência que é capaz de ser tocada pela passividade na medida em que é ativa, e nisto se apresenta como conjunto de afecções inscritas na potência. O mundo do modo finito se torna subsumível na teoria das paixões. E se apresenta como um horizonte de oscilações, de variações existenciais, como contínua relação e proporção entre afecções ativas e passivas, como elasticidade. Tudo isso é regido pelo “*conatus*”, elemento essencial, motor permanentemente ativo, causalidade puramente imanente que transcorre para além do existente.⁶⁴

“Estamos finalmente dentro da dinâmica constitutiva do ser”, dinâmica que opera uma síntese entre espontaneidade e subjetividade. A subjetividade entra pela porta da consciência que qualifica o *conatus*/apetite como desejo. Corpo e mente: as paixões alegres aumentam a potência da mente⁶⁵, num crescendo que vai das paixões enraizadas na concretude do mundo à imaginação, que, como vimos, é constitutiva da política. O

⁶¹ Cf. *ibidem*, p. 156.

⁶² Murphy, *Antonio Negri*, p. 127.

⁶³ Voltaremos ao tema do antagonismo entre organização e ordem, presente no estudo de Hardt sobre Deleuze, na seção “Alguns aspectos do desejo em Deleuze”.

⁶⁴ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 201.

⁶⁵ Voltaremos a esse ponto no capítulo seguinte, subseção “O aprendizado em filosofia de Michael Hardt”.

que não quer dizer constituição imediatamente harmônica: se a dinâmica do *conatus* leva à socialização dos afetos, à composição de corpos, à coletividade, nem por isso se deve presumir que haverá uma espécie de consenso ou de unanimidade. Ao contrário, abre-se espaço para uma maior conflitividade, pois “expansividade também é destruição: mas isto num crescimento e numa superabundância do processo vital, numa contínua recolocação em graus mais elevados do ser”.⁶⁶ Há algo como uma descontinuidade no processo: por vezes as composições aumentam a potência do ser, por vezes não, mas o processo é, ele mesmo, contínuo, e nem poderia deixar de sê-lo, pois o *conatus* não cessa sua atividade. O próprio “antagonismo multiplica, em todas as dimensões devidas, a exuberante expansividade do ser constituinte”⁶⁷, antagonismo que se torna chave de maior perfeição ontológica e de maior liberdade ética. Trata-se, para Negri, de um trajeto:

A sequência “*conatus*”, “*potentia*”, “*potentia mentis*”, “*essentia mentis*”, “*conatus sive essentia*” é uma cadeia constitutiva que estende um fio contínuo através do ser. (...) É potentíssimo o ritmo constitutivo. (...) De maneira que no fim o processo transborda. Essa soma de condições – que pretendiam ser afetos passivos, fruto de reações mecânicas – transborda em direção ao horizonte da liberdade total, da atividade pura. “Além da Alegria e do Desejo, que são paixões, há outros afetos de Alegria e de Desejo que se referem a nós enquanto somos ativos”. O “*conatus*” físico se transfigura definitivamente em “*cupiditas*”, como apetite dotado de consciência.⁶⁸

Ao final da leitura da parte III da *Ética*, temos então uma síntese entre espontaneidade e subjetividade. É uma conclusão importante para Negri: no desejo há síntese humana de corpo (apetite) e mente (consciência), uma simultaneidade que é identidade e não aceita dualismo, um identidade que é materialista, de horizonte pleno, que não comporta falta, negatividade, insuficiência ontológica – somente positivities. Um pleno é constituído a partir de outro pela *cupiditas*, cujo conceito Negri poderá enfim nos apresentar: “é uma potência, sua tensão é explícita, seu ser pleno, real, dado. O crescimento, em ato, da essência humana é então colocado como lei de contração e expansão do ser na espontaneidade a se definir como sujeito”.⁶⁹ Desse conceito, Negri extrai ainda outras propriedades que precisamos seguir, principalmente com relação às possibilidades de organização que começam a despontar. Afirma ele:

⁶⁶ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 206.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 208.

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 208-209.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 210.

O infinito ativo se nos apresentou até agora como potência, agora o infinito ativo *deve ser organizado* pela ação ética. Mas já que a ação ética é constituída pela mesma potência que define o infinito, não será simplesmente “organizado” pela ação ética, como um objeto por um sujeito: porém se apresentará como organização estrutural do ético, do sujeito em sua adequação – infinito, expressão da potência infinita, *organização da potência*: são elementos intercambiáveis na grande perspectiva do agir humano.⁷⁰

“Organização do desejo”, poderíamos acrescentar.

Na sequência do texto, *A anomalia selvagem* envereda pela temática da organização do infinito (ou do mundo), por si e para si, como prática de conjunto, que por fim revelará “realização da ‘*cupiditas*’ como sua transição do reino da escravidão para o da potência aberta, como sua liberação”.⁷¹ Nesse processo, o infinito não é organizado como objeto, *mas como sujeito*, afirma Negri, o que remete tanto à “hipótese operaísta”, pelo privilégio dado à subjetividade trabalhadora, quanto às passagens de *Império*, que logo veremos, em que *a produção de subjetividade* aparece como terreno privilegiado de luta pela democracia. Organizar o infinito como sujeito faz com que o processo de constituição, como vimos acima, se configure como processo de “autoconstrução autônoma dos sujeitos”⁷², de auto-organização – ou ainda, a fim de remeter à experiência italiana da década de 1970, de autonomia operária.

Nesse sentido, verifica-se o que havíamos visto há pouco, quando Santiago afirma que Espinosa oferece um estofo ontológico ao que Negri procurava. O sistema de necessidades cede espaço ao de desejo. “Se já fora constatado”, insiste Santiago,

“crescimento da organização é crescimento da satisfação do *bisogno* de liberação”, a releitura desse *bisogno* como *cupiditas* permite afirmar que a tarefa, de corte leninista, é doravante organizar tal força produtiva. Sai de cena o partido e entra em campo a tarefa de organização do desejo, “organização da *cupiditas*” capaz de requalificar o velho problema da “consciência de classe” (...) – velho problema leninista a ser em nossos dias espinosamente respondido, como ensina a trilogia escrita com Michael Hardt.⁷³

Deixando de lado, por ora, as considerações de *A anomalia selvagem* sobre a organização, tentemos retornar ao ponto de onde partimos. Procurávamos uma concepção de desejo, na obra de Negri, que pudesse pô-lo como objeto da ação política, e acaba-

⁷⁰ *Ibidem* (grifos nossos).

⁷¹ *Ibidem*, p. 215.

⁷² “Autoconstrução autônoma dos sujeitos” é uma breve definição de “poder constituinte” oferecida por Murphy em *Antonio Negri*, p. 112.

⁷³ Santiago, “Um conceito de classe”, p. 38.

mos por nos encontrar numa selva ontológica. Teremos nos perdido nesse ambiente conceitual? A resposta é *não*. Desejo e força produtiva convergem como potência de constituição do mundo. A ontologia de Espinosa é para Negri filosofia do nosso tempo, a ontologia do nosso presente. “A força produtiva”, afirma Negri, “a produção é então imediatamente constituição – e a constituição é a forma na qual a força produtiva revela o ser. Produção material, organização política, liberação ética e cognoscitiva se colocam no cruzamento entre força produtiva e constituição positiva do mundo”.⁷⁴ Há, segundo Michael Goddard, uma semelhança entre a evolução do pensamento de Negri, marcada por uma virada a partir da leitura de Espinosa, e a cisão que o próprio Negri aponta na trajetória filosófica de Espinosa. Segundo o comentador,

assim como a conversão de Espinosa à política de forma alguma foi um afastamento da ontologia, mas antes um aprofundamento de sua força imanente e produtiva, a conversão de Negri a Espinosa, em vez de ser a rejeição de uma política radical, é a conexão dos elementos mais radicais do pensamento autonomista marxista com uma ontologia produtiva capaz de ir além, ou mais fundo, dos recursos da tradição marxista.⁷⁵

Precisamos verificar, agora, em que sentido esse cruzamento entre a ontologia espinosana e a ontologia do presente levou Negri além ou mais fundo do que os “recursos da tradição marxista”. Para tanto, faremos um salto de quase vinte anos para a trilogia *Império-Multidão-Commonwealth* a fim de encontrar o manuseio do conceito de desejo na concretude de nosso presente.

O desejo em *Império*

Desde o prefácio de *Império* os autores nos oferecem uma pista importante sobre o contexto no qual o conceito de desejo poderá ser compreendido ao longo de todo o texto: o das forças que contestam o império. Se, por um lado, o advento dessa nova forma de soberania encontra suas raízes no hemisfério norte, por outro aquilo que se configurará como *contra-império* não se limita a qualquer região específica do globo. Assim, “a geografia desses poderes alternativos”, afirmam os autores, “a nova cartografia, ainda espera ser escrita ou, na verdade, está sendo escrita com muita resistência,

⁷⁴ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 283.

⁷⁵ Cf. Goddard, “From the *multitudo* to the multitude: the place of Spinoza in the political philosophy of Antonio Negri”, em Lamarche *et al.* (org.), *Reading Negri: Marxism in the age of Empire*, pp. 169-170.

muita luta e com *os desejos da multidão*”.⁷⁶ Daí em diante, o desejo sempre estará ligado a luta, resistência e poderes alternativos. Não será à toa, portanto, que encontramos uma primeira concentração da expressão “desejo” no capítulo 1.3 de *Império*, intitulado, a propósito, “Alternativas dentro do império” – são vinte ocorrências.

Antes, porém, de abordarmos esse momento do texto, há uma passagem significativa sobre o conceito no capítulo 1.2, “A produção biopolítica”, que apresenta o regime de produção contemporâneo e também a forma que o mando assume no presente – a sociedade de controle. É desse entrelaçamento que trata o capítulo, que tem apenas uma menção a desejo – “o poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido *da vida e do desejo de criatividade*”.⁷⁷

“Criatividade” não é um tema tratado imediatamente pelos autores. Como veremos, ela dirá respeito à inventividade do trabalho biopolítico. Já a “vida” é um tema diretamente ligado ao novo paradigma de produção. Vimos que Hardt e Negri se apropriam, a seu próprio modo, das noções de biopoder e biopolítica. Para eles, no entanto, Foucault tem uma frágil compreensão do papel da vida – ele não saberia dizer o que é o *bios*.⁷⁸ Mas saberiam os autores fazê-lo? A partir da própria crítica que fazem ao pensador francês, eles esboçam alguns traços essenciais para uma definição. Recorrendo aos estudos de Judith Revel, afirmam que em Foucault “a noção de biopolítica implica uma análise histórica de conjuntura da racionalidade política na qual ela surge, ou seja, o nascimento do liberalismo”. Tal quadro, presente na virada do século XVIII ao XIX, implica numa transformação na figura do poder, a fim de governar o “conjunto dos viventes constituídos em população”, levando em conta fatores como saúde, alimentação, sexualidade, natalidade e mortalidade. Surge, no entanto, uma questão, que é a de saber se o poder que investe a vida também implica que a vida é um poder. Revel vai então se perguntar: forma-se “no trabalho e na linguagem, mas também nos corpos, nos afetos, nos desejos e na sexualidade – o local de emergência de um contrapoder, o local de uma produção de subjetividade que se daria como momento de ‘desassujeitamento’?”.⁷⁹

⁷⁶ Hardt e Negri, *Império*, p. 16 (grifo nosso).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 42 (grifo nosso).

⁷⁸ *Idem*, p. 47.

⁷⁹ Cf. Revel, *Dicionário Foucault*, p. 24-26

O que para Revel é uma interrogação, para Hardt e Negri é uma afirmação. Pois para eles a vida, como vimos, não é somente objeto para o poder, mas também a própria fonte de poder, potência de criação, “a substância ontológica de reprodução cultural e social”. “O que Foucault não entende, finalmente”, prosseguem, “é a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica”.⁸⁰ Sobre tal dinâmica, os autores tecem um importante comentário:

Quando Deleuze formula suas diferenças metodológicas com Foucault em uma carta particular escrita em 1977, o principal ponto de discórdia é, no fim das contas, justamente uma questão de produção. Deleuze prefere o termo “desejo” ao “prazer” de Foucault, explica, porque o desejo expressa a dinâmica ativa da produção de realidade social enquanto prazer é meramente inerte e reativo. “Prazer interrompe a positividade do desejo e a constituição do seu plano de imanência”.⁸¹

Novamente o desejo aparece, e expressa a dinâmica ativa da produção da realidade social. Para Deleuze, como para Hardt e Negri, trata-se de se apropriar do conceito espinosano de desejo. Tal remissão é feita no momento em que Foucault é criticado por não ter compreendido o *bios*, “a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica”. Mas por que Hardt e Negri decidem falar sobre desejo no momento em que tratam da produtividade e da produtibilidade da vida? A referência a Deleuze é precisa. Segundo Alex Callinicos, “Deleuze concebe o desejo como uma expressão da vida, que, apesar de constantemente confinada e estratificada em constelações de poder historicamente específicas, igualmente as subverte e flanqueia constantemente”. Deleuze seria devedor desse “vitalismo” a Bergson, para quem a matéria e o desejo têm a mesma estrutura, que *extravasa* as hierarquias instituídas do poder. Negri e Hardt, assim, afirma ainda Callinicos, se valem desse referencial para sustentar o seu marxismo heterodoxo.⁸²

Guardemos por um único instante o vínculo entre desejo e vida e prossigamos com *Império*. No capítulo 1.3, “Alternativas dentro do império”, veremos a insistência dos autores na produtividade do desejo. O próprio inimigo, como vimos, foi (de certa forma) desejado e produzido, foi uma resposta à luta de classes ditada pelo desejo da multidão. A globalização é uma conquista estranha das lutas do internacionalismo operário, mas ainda assim uma conquista, um feito, uma produção. Dela, é certo, surgiram novas formas de exploração. Mas o cenário para levar adiante a liberação é este, globa-

⁸⁰ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 46-47.

⁸¹ *Ibidem*, p. 47, nota 14 (p. 445).

⁸² Cf. Callinicos, “Toni Negri in perspective”, em Balakrishnan (org.), *Debating Empire*, p. 135.

lizado, e por isso se deve pensar nas alternativas “dentro do império”. As lutas, insistem Hardt e Negri, revelam a criatividade do desejo, expressam a força do *trabalho vivo*.⁸³

É esse o vínculo que precisa ser destacado. O desejo expressa a dinâmica de produção das sociedades biopolíticas. Expressa, portanto, o trabalho do operário social, trabalho, como vimos, cada vez mais abstraído de suas determinações, a ponto de se confundir com a própria vida. Vimos, no entanto, que com Negri não temos um vitalismo, mas uma filosofia do trabalho vivo. Por isso, *o desejo como potência ontológica da constituição do mundo é o trabalho vivo como forma contemporânea de produção*. Organização do desejo, da expressão da dinâmica da produção, da substância ontológica da reprodução social, organização da vida: configuram-se aqui vínculos entre vida, desejo e produção que não se desfazem.

Produção e vida, produção da vida, trabalho vivo, desejo: já sabemos que é nesse terreno que podem ser pensadas as formas organizativas hoje. Dois pequenos excursos em *Império* nos confirmam isso. Em primeiro lugar, o “Manifesto Político” que surge ao final da parte 1 da obra. Lemos ali, ainda outra vez, que o conjunto do operário social (a multidão), cujas forças, todas, são postas a produzir, está submetido a uma tendência de dominação cada vez mais global; trata-se, então, de se perguntar como uma produção tão difusa pode encontrar um centro, como uma multidão pode constituir um príncipe, num processo de autoprodução de si (da multidão). Hardt e Negri nos dizem que as lutas talvez devessem proceder como fez Espinosa, ao proclamar que um profeta produz seu povo. Desta vez, no entanto, substituindo o profeta por um desejo “irresistível, e tanto mais poderoso quanto mais identificado com a multidão”: “hoje, um manifesto, um discurso político, deveria se propor a preencher uma função profética espinosana, a função de um desejo imanente que organize a multidão”.⁸⁴ Em segundo lugar, o trecho intitulado “Humanismo depois da morte do homem”, em que Hardt e Negri retomam a crítica de Foucault a uma ideia transcendental de ser humano a partir da qual o mundo pudesse ser medido e dominado. Mesmo ao decretar “a morte do homem”, Foucault ainda estaria carregando uma bandeira humanista. Trata-se, no entanto, de um “huma-

⁸³ Cf. *ibidem*, pp. 70-71. A edição brasileira traduz *living labor* por “trabalho ativo”, que corrigimos para “trabalho vivo”.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 84. Read afirma sobre o sentido da profecia na obra de Espinosa que, “ao examinar as escrituras, Espinosa descobre que por mais que a profecia deva ser considerada falsa, pois a mente não pode conhecer o futuro, ela é real na medida em que determina as ações dos indivíduos, torna-se o fundamento da obediência e, em última instância, *constrói o mundo*” (grifo nosso). Cf. Read, “The *potentia* of living labor”, p. 35.

nismo anti-humanista”, em que se abre mão de qualquer essência a-histórica a fim de afirmar a *vis viva*, “a força criadora da vida que anima a corrente revolucionária da tradição moderna (...), os poderes criadores que nos animam como animam toda a natureza e realizam nossas potencialidades”.⁸⁵ Também a *vis viva* não pode ser lida, evidentemente, como um transcendental, mas sim enraizada na história. “A ‘vontade de viver’”, afirmaria Negri em um texto posterior, “não resolve os problemas e as dificuldades de viver, mas se apresenta no desejo como urgência e potência de constituição do mundo”.⁸⁶

Ainda em *Império*, antes de retomar a ênfase sobre o desejo, Hardt e Negri se debruçam sobre a *vontade*. Isso se dá *intermezzo*, intitulado “Contra-império”, seção que funciona como uma articulação entre essa nova esfera de poder político-jurídico e a esfera da produção. Nas palavras dos autores, “essa ordem [soberana mundial] seria apenas uma casca vazia se não designássemos também um novo regime de produção”. A resistência a ela é apresentada a partir da *vontade de ser contra, de se opor*, que, de tão natural, “não parece precisar de explicação”: é imediatamente sentida e compreendida por qualquer um a quem se tenta limitar, disciplinar, explorar.⁸⁷ Trata-se, inicialmente, de uma questão de física: toda ação encontra uma reação, todo corpo oferece resistência – o *conatus*, como vimos, é a “vontade de viver” de qualquer ser, vivo ou não, ou seja, seu esforço de perseverar no ser. Todavia, o âmbito físico é imediatamente ultrapassado pelo político (ou antes é precedido por ele). A resistência não é mera reação, e não o é pois é primeira em face do poder que se exerce sobre as subjetividades. A resistência é política nos termos que vimos com Tronti – a ação da classe operária é sempre anterior à do capital, que a ela responde. Ela é política também nos termos de Foucault, para quem o poder sempre se exerceria sobre uma liberdade prévia. “Resistência é o termo que [Foucault] usa mais frequentemente, mas que não capta realmente o que ele tem em mente, dado que a resistência, como geralmente é entendida, é muito dependente e subordinada ao poder que opõe”. Não se trata apenas de um contrapoder, mas de “uma produção alternativa de subjetividade, que não apenas resiste ao poder, mas busca autonomia em relação a ele”.⁸⁸ Trata-se, assim, de mais que uma simples reação, física

⁸⁵ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 108-109.

⁸⁶ Negri, “É possível ser comunista sem Marx?”, p. 35.

⁸⁷ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 230.

⁸⁸ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 56. Hardt e Negri se apoiam no texto “O sujeito e o poder” (publicado em Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*), em que Foucault afirma que “ele

ou política, mas de um ir além do que está dado. É um fazer, um criar, uma produção. Mais que resistir, lutar é produzir. Hardt e Negri dirão, a respeito dessa vontade, numa passagem fundamental para compreensão do desejo, que “esse ser contra torna-se essencial para todas as posições políticas do mundo, todos os desejos que sejam efetivos – talvez o da própria democracia”.⁸⁹

A vontade de ser contra e a resistência, portanto, se pensadas em termos de simples recusa, de um mero “dizer não”, serão insuficientes. Hardt e Negri citam os casos das personagens literárias Bartleby, de Herman Melville, e K., de J. K. Coetzee, que recusam o trabalho que delas se exige e as barreiras que contra elas se erguem; rejeitam toda autoridade, num repúdio absoluto. É a continuação da recusa da servidão voluntária, dizem Hardt e Negri, referindo-se a La Boétie. Mas, ainda, não basta:

Essa recusa certamente é o começo da política libertadora, mas apenas o começo. Em si mesma, a recusa é vazia. (...) O que precisamos é criar um novo corpo social, projeto que vai além da recusa. Nossas linhas de fuga, nosso êxodo precisam ser constituintes e criar uma alternativa real. Além da simples recusa, ou como parte dessa recusa, precisamos construir um novo modo de vida e, acima de tudo, uma nova comunidade. Esse projeto conduz não à vida nua do *homo tantum* mas ao *homohomo*, à humanidade básica, enriquecida pela inteligência coletiva e pelo amor da comunidade.⁹⁰

Partindo de La Boétie, da proposta de subtrair-se à dominação – “Decida não mais servir, e você estará imediatamente livre. Não lhe peço que estenda sua mão para derrubar o tirano, simplesmente que não mais o apoie”⁹¹ –, Hardt e Negri passam a Deleuze e Guattari em sua leitura de Espinosa – “Por que os homens lutam obstinadamente por sua servidão, como se ela os fosse salvar?”⁹². No entanto, a questão pertinente será ainda outra: não mais “por que os homens não se rebelam?”, mas “contra quem rebelar-se?”. Identificar o inimigo não é fácil. Se não há lado de fora do capital, a exploração se dá em todo lugar; e por isso mesmo, em todo lugar se resiste. “Hoje, o ‘ser contra’ gene-

[o poder] é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos”; é condução de conduta e, nesse sentido, é governo. E também por isso somente se exerce sobre liberdade, no sentido que por livres se entendem os sujeitos que têm diante de si um campo de possibilidades de conduta/comportamento. O poder não é contra a liberdade: esta é sua condição de existência. “A relação do poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas”. Cf. também Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 107.

⁸⁹ Hardt e Negri, *Império*, p. 231.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 224. Vale notar que os autores retomam a crítica a Agamben: a vida nunca é nua e a vontade de viver nunca é genérica, mas enraizada na história, concretiza-se nos desejos.

⁹¹ La Boétie *apud ibidem*, p. 223.

⁹² *Ibidem*, p. 231.

realizado da multidão precisa reconhecer a soberania imperial como o inimigo, e descobrir os meios adequados para subverter o seu poder”.⁹³

“Hoje”, nessa citação, quer dizer na “pós-modernidade”. Na modernidade, o “ser contra” se exercia como “oposição direta e/ou dialética de forças”, e a sabotagem era a principal forma de resistência. A proposta de Hardt e Negri para nossos dias é uma atitude “oblíqua ou diagonal”: deserção, êxodo e nomadismo. Na modernidade, o regime disciplinar buscou controlar a mobilidade dos trabalhadores, e ensejou o desejo irreprimível de fuga. Hoje, a mobilidade dos trabalhadores é mais difusa e intensa; o desejo irreprimível, agora, afirmam, é de liberdade de movimento. Porém, mesmo se considerarmos essa mobilidade presente como luta de classes, trata-se ainda de uma luta espontânea com pouca força para a construção de mudanças mais permanentes. Se Hardt e Negri chegam a elogiar o êxodo de trabalhadores da Europa Oriental pelo papel que tiveram na derrubada do muro de Berlim ou o papel das imigrações de trabalhadores na nova cartografia do trabalho global, não admitem que seja suficiente. “O que precisamos (...) é mais do que isso. Precisamos de uma força capaz não apenas de organizar as capacidades destrutivas da multidão, mas ainda de constituir uma alternativa por meio dos desejos da multidão”.⁹⁴ Alternativa que terá que ser inventada, construída, criada. Eis de volta o que eles chamaram de “drama ontológico”: além de escapar, aqueles que são contra terão que construir um novo corpo e uma nova vida. Um novo corpo social certamente será seu objetivo.⁹⁵

A possibilidade de realizar um êxodo antropológico, uma mutação corporal, evoluir criativamente e ocupar um novo lugar no mundo, construir a si mesmo a partir do desejo de um novo corpo é também um início insuficiente, *porque esses são os mesmos procedimentos do império*. O que faltaria à vontade de ser contra, então, é a constituição de um corpo “completamente incapaz de se submeter a um comando. (...) O novo corpo precisa também ser capaz de *criar uma nova vida*”,⁹⁶ a constituição de um artifício político. Aqui já podemos recuperar a *criatividade* que havíamos deixado de lado há pouco,

⁹³ *Ibidem*, p. 232.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 234.

⁹⁵ Os autores trazem um exemplo, no entanto, que parte do corpo individual, e não do social, como uma natureza aberta a artifícios, a se tornar uma segunda, terceira, enésima natureza, que hibridiza homem, animal e máquina.

⁹⁶ Hardt e Negri, *Império*, p. 236 (grifo nosso).

agora definida como “síntese de liberdade, desejo e trabalho vivo”.⁹⁷ O presente oferece maiores possibilidades para a criação e a libertação que outros momentos históricos. Isso porque o trabalho, que para Hardt e Negri é *sempre já* biopolítico, ou seja, essencialmente produz vida social, *só agora* tomou o primeiro plano com o regime biopolítico de produção⁹⁸, e é nessa proeminência que eles apostam, é a partir dela que se lutará. Por isso passam à investigação sobre o regime biopolítico de produção, onde, afinal, se encontram tais possibilidades de transformação política e social:

Na pós-modernidade imperial o governo forte tornou-se simplesmente o meio despótico de dominação e a produção totalitária de subjetividade. O governo forte conduz a grande orquestra de subjetividades reduzidas a mercadorias. E é, conseqüentemente, a determinação dos limites do desejo: são essas com efeito as linhas que, no império biopolítico, estabelecem a nova divisão de trabalho em todo o horizonte global, no interesse de reproduzir o poder para explorar e subjugar. Nós, ao contrário, lutamos porque o desejo não tem limites e (desde que o desejo de existir e o desejo de produzir são uma e a mesma coisa) porque a vida pode ser continuamente, livremente e igualmente apreciada e reproduzida.⁹⁹

Desejo de existir e desejo de produzir são uma e mesma coisa. Talvez possamos arriscar alguns passos aqui. Em primeiro lugar, existir e produzir são uma e a mesma coisa. Se a produção é expressão do desejo, a existência também será expressão do desejo. A existência será, assim, expressão da dinâmica real da constituição da realidade social. Existir e viver serão constituir o mundo. Constituir o mundo, constituir o que somos: trabalho vivo é produção da vida, nos sentidos tanto de “produzir a vida” quanto de “a vida produzir”. Todo desejo, hoje, se dá no terreno de constituição da vida, ou no terreno biopolítico, inclusive os de democracia ou de reapropriação da riqueza social. Se a vida é a riqueza que se produz socialmente, trata-se de um desejo de reapropriação da vida, e daí reapropriação da produção, de reapropriação do desejo, já que a vida e o de-

⁹⁷ *Ibidem*, p. 230. As “forças criadoras”, que são ao mesmo tempo desejo e trabalho vivo, eram nomeadas por Negri, em “Domínio e sabotagem”, *força-invenção*, a força de trabalho empregada pelo operário social. “Definimos a força-invenção como uma capacidade da classe de nutrir o processo de autovalorização na mais completa independência antagônica; a capacidade de fundar essa independência inovadora com base na energia intelectual abstrata como força produtiva específica” (em *I libri del rogo*, p. 284).

⁹⁸ A formulação é de Alberto Toscano, que afirma que isso é possível hoje porque o econômico é uma versão concentrada do político, o que estaria mais bem desenvolvido na obra de Paolo Virno. “Paolo Virno produziu uma teoria notável, partindo da redução da biopolítica a força de trabalho *qua* capacidade, dessa inserção da meta-história no presente. De acordo com Virno, somente hoje a força de trabalho manifesta sua pertinência integral como um conceito social e político (...)”. Negri, no entanto, afirma ainda Toscano, foca não na força de trabalho, mas no trabalho vivo, movido por um “desejo de ir além de um discurso ‘naturalista’ de capacidades e rumo a uma verdadeira ontologia da produção”, motivo pelo qual não pode deixar de criticar Virno. Cf. “Always Already Only Now: Negri and the biopolitical”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri*, vol. 2, pp. 120 e segs.

⁹⁹ Hardt e Negri, *Império*, p. 371.

sejo são expropriados do trabalhador. Teríamos então um *desejo de desejo*, ou de reapropriação do viver. Não se trata necessariamente de uma tautologia: se compreendermos bem o que é o desejo, poderemos saber o que significa organizar sua produção, organizar a produção, a biopolítica, a vida.

É a partir dessa confirmação dos vínculos entre vida, produção e desejo que Hardt e Negri podem passar à última seção de *Império*, “Declínio e queda do império”¹⁰⁰, cuja primeira advertência é a do necessário vínculo entre ontologia e política, tanto no sentido do “drama” da constituição do mundo quanto no de frisar, ainda outra vez, que não há um lado de fora ao império, e que toda ação política parte de um reconhecimento do que é e do que existe. Não haver um lado de fora, ademais, neutraliza qualquer “ficção transcendente”, seja porque “todos nós existimos inteiramente no domínio do social e do político” (não há subjetividade humana que exista “pré-socialmente e fora da comunidade”), seja porque “todas as determinações transcendentais de valor e medida que costumavam ordenar as disposições do poder (ou melhor, determinar seus preços, subdivisões e hierarquias) perderam a coerência”.¹⁰¹ Quanto a não haver uma natureza humana pré-social, já falamos a respeito; quanto às determinações de valor e medida, Hardt e Negri se referem à mudança de paradigma no regime de produção: como vimos, no novo paradigma biopolítico, de produção imaterial, a medida, como ordem transcendente quantitativa, perde espaço para o fora da medida e para o além da medida.

De acordo com Nick Dyer-Witheford, tal nível de desenvolvimento produtivo, que poderia parecer uma utopia capitalista, “contém em si as sementes de um pesadelo do capitalismo. A automação e a comunicação, ao reduzir a necessidade de força de trabalho e intensificar a cooperação social, minam o trabalho assalariado e a propriedade privada”, como se, na era do intelecto geral, o capital trabalhasse no sentido de sua própria dissolução como forma de comando sobre a produção.¹⁰² Para o comentador, portanto, novamente se reafirmam tanto um novo paradigma de produção quanto as possibilidades de luta contra o domínio do capital. George Caffentzis, por outro lado, critica essa tendência de identificação entre vida social e produtividade, entre trabalho vivo e possibilidade de luta. De acordo com ele, ao fazer essa identificação, “Hardt e

¹⁰⁰ Nesta seção de *Império* constam 31 ocorrências da palavra desejo e apenas uma da palavra vontade.

¹⁰¹ Cf. Hardt e Negri, *Império*, pp. 375-376.

¹⁰² Dyer-Witheford, “Cyber-Negri: General intellect and immaterial labor”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1*, p. 141.

Negri parecem ignorar voluntariamente a bem conhecida distinção ontológica entre trabalho [*labor*] e ação, que atravessa a história da filosofia, do tempo de Aristóteles ao presente via Marx”.¹⁰³

De fato, Hardt e Negri o fazem. Como vimos, desejar produzir e desejar existir são uma e mesma coisa. “A vida não é outra coisa senão produção e reprodução do conjunto de corpos e cérebros”, afirmam ainda.¹⁰⁴ O trabalho, excessivo em relação à ordem da produção capitalista, tornou-se um *poder geral de agir*, identificado à vida. O importante, no entanto, para nós, é notar que produção, desejo, vida, trabalho vivo constituem uma trama de *excesso criativo*. Se a multidão não consegue ainda constituir o mundo à sua maneira, é porque o império se apropria dos excessos do desejo, da produção, da criatividade. Tal apropriação não é constitutiva; ao contrário, ela é constituída, é parasitária. Só a multidão e seus poderes constituem. A multidão gera, expande o ser, num plano material, imanente, do trabalho vivo; o império e suas práticas de governo freiam a expansão da liberdade da multidão (sobre a qual, afirmam Hardt e Negri, se fundamentam o próprio advento do império e a possibilidade de que seja duradouro).¹⁰⁵ Configura-se um conflito entre vida e morte. A “força vital”, no entanto, Hardt e Negri preferem chamar de “desejo da multidão”.¹⁰⁶

O desejo é “força vital”, “anima o trabalho vivo”, produz vida, mundo e história. Há uma passagem no capítulo 4.3, “Geração e corrupção”, em que esse enredamento de conceitos se intensifica. A esse respeito, Jason Read afirma que há, nessa variedade de temas, uma

série de conceitos ou palavras – *potentia*, trabalho vivo, poder constituinte e trabalho imaterial – que parecem conotar ou designar uma série de problemas inter-relacionados (...) situada na intersecção entre trabalho e poder: a materialidade de um poder criativo que constitui o mundo, não mediante algum poder de transcendência, mas um que cria o mundo sendo inteiramente imanente a ele”.¹⁰⁷

Menos generoso é Callinicos quando, ao comentar essa intersecção entre os conceitos manejados por Hardt e Negri, traça um paralelo com a crítica que Badiou faz ao *Foucault* de Deleuze, afirmando que, sob nomes diversos, há uma monotonia conceitu-

¹⁰³ Cf. Caffentzis, “Immeasurable value?”, em Lamarche *et al.* (org.), *Reading Negri*, pp. 101-125, especialmente p. 111.

¹⁰⁴ Hardt e Negri, *Império*, p. 387.

¹⁰⁵ Cf. *ibidem*, pp. 394-397.

¹⁰⁶ Cf. *ibidem*, p. 399.

¹⁰⁷ Cf. Read, “The *potentia* of living labor: Negri and the practice of philosophy”, pp. 28 e segs.

al. “Dizer, por exemplo, que ‘a constituição dinâmica, criativa e contínua do processo da potência é a política’ é menos a solução de qualquer problema do que um convite para examinar criticamente os conceitos em cujos termos a política está sendo definida”.¹⁰⁸

Quer o compreendamos como série conceitual ou como monotonia conceitual, tal entrelaçamento de fato se apresenta como um nó górdio, cujos fios não podem ser separados sem que se desfigure a trama. Feitas as ressalvas, podemos enfim verificar a passagem a que nos referimos:

Como são possíveis a ruptura e a inovação, entretanto, no horizonte absoluto no qual estamos imersos, num mundo em que valores parecem ter sido negados num vazio de significado e numa ausência de qualquer medida? Não precisamos voltar outra vez à descrição do desejo e de seu excesso ontológico, nem insistir ainda na dimensão do ‘além’. É suficiente apontar para a determinação generativa do desejo e, portanto, sua produtividade. Com efeito, a completa mistura do político, do social e do econômico na constituição do presente revela um espaço biopolítico que (...) explica a habilidade do desejo para arrostar a crise. O horizonte conceitual inteiro é assim completamente redefinido. O biopolítico, visto da perspectiva do desejo, não é mais do que produção concreta, coletividade humana em ação. O desejo aparece aqui como espaço produtivo, como a realidade da cooperação humana na construção da história. Essa produção é pura e simplesmente humana reprodução, o poder de criação. Produção desejosa é geração; (...) O império pretende ser o senhor do mundo porque pode destruí-lo. Que ilusão horrível! Na realidade, somos mestres do mundo porque nosso desejo e nosso trabalho o regeneram continuamente.¹⁰⁹

O desejo reaparece como a essência do que havia sido descrito como um “drama ontológico”. “Para que a geração ocorra”, prosseguem Hardt e Negri, “o político precisa ceder ao amor e ao desejo, isto é, às forças fundamentais da produção biopolítica”; a corrupção, por sua vez, é simples negação da geração, é seu bloqueio, e não seu complemento, ela “rompe a cadeia do desejo” e, ao contrário deste, “não é um motor ontológico, mas simplesmente a ausência de fundação ontológica das práticas biopolíticas de ser. No império, a corrupção está em toda parte”: oposição individual à comunidade, privatização do trabalho comum, perversão dos sentidos da linguagem ou ameaça de terror – sempre uma anulação ontológica.¹¹⁰ Ainda que não tenhamos aqui exatamente

¹⁰⁸ Cf. Callinicos, “Antonio Negri and the temptation of ontology”, p. 193.

¹⁰⁹ Hardt e Negri, *Império*, p. 410.

¹¹⁰ Cf. *ibidem*, pp. 411-412.

uma definição do conceito de desejo¹¹¹, tanto suas propriedades quanto a trama conceitual na qual se situa (trabalho vivo, ontologia, subjetividade) parecem estar bem definidas, o que nos permite formular novas interrogações sobre sua dinâmica no contexto da ação política.

Desejo e consumo

Já vimos que a luta contra o império se dá por dentro dele e que não se apoia em nenhum elemento transcendental, como, por exemplo, uma ideia imutável de humanidade: a natureza do ser humano é segunda natureza, artificial, produzida e passível de reconstrução. Da mesma maneira, também os desejos não podem ser pensados como externos à sociedade. Vimos também a afirmação de Hardt e Negri de que, no paradigma do biopoder, as indústrias de comunicação produzem a linguagem, a comunicação e o simbólico da biopolítica. O imaginário é guiado e canalizado dentro da máquina de comunicação. “As grandes potências industriais e financeiras produzem, desse modo, não apenas mercadorias mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: necessidades, relações sociais, corpos e mentes”.¹¹²

Nesse sentido, as questões que precisam ser feitas são: como podem surgir desejos *contra* o império? Desejo de democracia, de libertação, de um mundo melhor, o que nos garante sua existência de fato e de direito? Ou então: é possível uma pureza desses desejos? Ou eles estão prenhes de contradições, marcados por interesses do capital? Podemos adiantar que, posto que se vive inevitavelmente dentro do império, “deveríamos abandonar, de uma vez por todas, a busca de um lado de fora, de uma perspectiva que imagine pureza para nossas políticas”, conforme afirmam Hardt e Negri.¹¹³

Sendo esse o caso, o que fazer? Alberto Toscano chama atenção a essa dificuldade na trilogia em outra chave, em torno do uso da terminologia foucaultiana. Especificamente no que diz respeito aos conceitos de biopoder e biopolítica, afirma não se poder estabelecer uma dicotomia tão bem demarcada entre um e outro termo, como o fazem Hardt e Negri. Segundo Toscano, não deixa de ser estranho, em primeiro lugar,

¹¹¹ Na citação acima, extraída da última parte de *Império*, Hardt e Negri afirmam não ser necessário voltar outra vez à descrição do desejo. No entanto, isso não foi feito na obra. Na verdade, *Império* pressupõe que se conheça a definição de desejo que se consolida em *A anomalia selvagem*. Nossa abordagem privilegiou o desenvolvimento dos temas no curso das publicações.

¹¹² Hardt e Negri, *Império*, p. 51.

¹¹³ *Ibidem*, p. 65.

que o biopoder apareça como prerrogativa da soberania, pois Foucault teria tratado do tema a partir de um quadro histórico posterior ao que ele entende ser definido por ela (a soberania). Em segundo lugar, porque, se há formas capilares e ubíquas de poder, a autonomia da biopolítica e sua resistência ao biopoder se tornam questionáveis. E, por fim, porque os modos de controle da vida e o poder, em Foucault, são também eles mesmos produtivos. Por isso Toscano vai perguntar “como podemos afirmar a clareza da linha separando os dois lados opostos num conflito de classes global?”.¹¹⁴ Se voltarmos a Tronti, veremos que em certo sentido também ele enxergava essa dificuldade, ao afirmar que, apesar de o desenvolvimento capitalista ser forçado pela classe trabalhadora, o capital está mais bem organizado e volta o desenvolvimento a que foi forçado contra a classe. Trata-se, em ambos os casos, de uma dificuldade inescapável. Nos nossos termos, a questão se torna a seguinte: a organização do desejo é feita contra o império ou pelo próprio império?

Em *Império*, Hardt e Negri citam dois desejos “maus”. No primeiro caso, temos a denúncia feita por Lênin do “desejo profundamente reacionário” de Kautsky, que teria preferido abrandar as contradições de seu presente, ou melhor, de fato negar a situação em que vivia a fim de acreditar num futuro pacífico promovido pelo capital. Além disso, temos lá o “desejo de morte do *socius*”, uma das modalidades de corrupção apresentadas por Hardt e Negri, como uma falta de ser que “separa um corpo e uma mente daquilo que eles podem fazer (...), um despir-se da faculdade de participar no mundo”.¹¹⁵

Podemos ver, assim, que nem todo desejo é adequado à ação política. Falar de um desejo que expresse corrupção, que seja negação de geração ou negação de produção, pouco depois de descrever o desejo como motor ontológico, pode parecer paradoxal. Talvez aqui, e em outros momentos, tenhamos uma *exceção ao uso conceitual* do desejo – como se desejos reacionários ou opressivos não fossem autenticamente desejos. Tal perspectiva, no entanto, demandaria um esforço de mapeamento da regra e da exceção que, ainda que bem sucedido, pouco aclararia o próprio conceito. Como então pensar os “maus” desejos? Eis um problema que não podemos evitar.

Problematizar o papel do desejo na obra de Hardt e Negri não é uma abordagem nova. Pierre Lamarche, por exemplo, tece alguns comentários, no artigo “Vendendo uma revolução: Negri, Bataille e os mistérios da produção”, sobre o modo como os au-

¹¹⁴ Cf. Toscano, “Always Already Only Now: Negri and the biopolitical”, pp. 118-124.

¹¹⁵ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 250 para o primeiro caso e p. 412 para o segundo.

tores lidam com o conceito. Vamos nos apoiar sobre suas críticas, por ora, a fim de melhor explorar a noção de desejo.

Numa entrevista dada por Michael Hardt em 2004 a *The Minnesota Review*, o coautor de *Império* havia afirmado que

o proletariado leva o capital mais longe do que este está disposto a ir com certos processos, certos tipos de liberdade de movimento ou de criação de desejos. Ele não responde à criação de desejo do capital com ascetismo. Ele diz “Vamos tornar de fato reais as promessas do desejo ou levar o capital mais longe do que ele pode ir”.¹¹⁶

A partir dessa passagem, Lamarche afirma que Hardt reconhece que o império, como fazia o capital antes dele, “não produz simplesmente bens materiais, mas também subjetividades, relações, conhecimentos e desejos”.¹¹⁷ No entanto, enquanto para o capital o produto característico era o bem material, a tendência da produção no império é a de bens imateriais. O movimento de luta contra o império não deveria, para Hardt e Negri, negar e/ou criticar as subjetividades e os desejos produzidos no império, num projeto de “redistribuição ascética” dos bens consumidos. Antes, tratar-se-ia de liberar tais subjetividades e realizar suas vontades. Na sequência da entrevista, entretanto, Hardt teria revelado uma tensão presente em seu conceito de desejo:

Lembro-me de muitas discussões sufocantes, “Bem, não se pode conseguir que as pessoas nos EUA façam qualquer coisa porque estão todas muito confortáveis e não se conseguirá jamais que elas abram mão das coisas”. Lembro-me de pensar “Cara, essas pessoas nos EUA são todas muito miseráveis; se somente se pudesse mostrá-las a alegria que poderia ser uma vida diferente”. Lembro-me de pensar em política não como uma redistribuição ascética, mas como um projeto coletivo para o aumento de alegria.¹¹⁸

Nessa constatação, segundo Lamarche, estaria implícito que, ainda que a revolução fosse compreendida como “redistribuição ascética”, ninguém estaria disposto a fazê-la. Isso porque as pessoas querem acumular coisas, sejam as que já têm ou as que podem adquirir. A resposta de Hardt, nesse sentido, partiria de um julgamento valorativo ou mesmo normativo sobre os desejos criados sob o capitalismo: as coisas que as pessoas querem contribuem à sua própria miséria, numa clara alusão à cultura de con-

¹¹⁶ Hardt *apud* Lamarche, “Selling a Revolution: Negri, Bataille, and the Arcana of Production”, em Lamarche (org.), *Reading Negri*, p. 57.

¹¹⁷ *Ibidem*. Lamarche implicitamente distingue capital e império. Mas, como vimos, o império é uma nova fase do capital.

¹¹⁸ *Ibidem*.

sumo, que se impõe sobre os sujeitos, “a ponto de requerer que todo desejo busque gratificação por meio de mercadorias, direcionando as subjetividades a se tornarem, essencialmente, consumidoras”.¹¹⁹ Hardt pareceria afirmar, assim, que os desejos de uma subjetividade que busca a acumulação de coisas não são “bons desejos”. Nesse sentido, se as pessoas pudessem ver que esses desejos são “maus”, se pudessem ver para além da forma de mercadoria, desvencilhar-se-iam do regime sem fim de trabalho assalariado e dos bens de consumo em prol de satisfazer não o desejo de acumular coisas, mas o de aumentar a alegria.

A essa leitura, Lamarche associa uma passagem de similar teor no texto *Os novos espaços de liberdade*, escrito por Negri e Guattari em meados da década de 1980:

Extermínio ou comunismo é a escolha – mas esse comunismo tem que ser mais do que uma partilha de riqueza (quem quer toda essa merda?) – ele deve inaugurar um modo inteiramente novo de trabalhar junto. O comunismo real consiste em criar (...) atividades nas quais as pessoas possam se desenvolver conforme produzem (...).¹²⁰

Se a riqueza, sob o capital, aparece na forma de acúmulo de mercadorias¹²¹, então uma mera redistribuição não seria suficientemente transformadora.¹²² Quando Guattari e Negri perguntam “quem quer toda essa merda?”, estão se referindo à riqueza na forma de mercadorias, graças à qual permanecemos vinculados ao trabalho assalariado a fim de obtê-las, perpetuando tanto nossa existência assalariada quanto a pacificação da classe consumidora. O problema, segundo Lamarche, ocorre quando, à pergunta formulada por Guattari e Negri, respondemos “nós” – *nós queremos toda essa merda*. “Os amigos de Hardt estavam certos. Não queremos abrir mão das coisas conquistadas com nosso suor, uma vez que são objeto do único desejo criado que o capital de fato reali-

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 57-59.

¹²⁰ Guattari e Negri, *apud ibidem*, p. 59 (citado aqui a partir da tradução para o inglês feita por Michael Ryan. Cf. Guattari e Negri, *Communists like us*, p. 13).

¹²¹ Podemos lembrar que, desde o início de *O Capital*, ao definir a mercadoria como “um objeto externo que satisfaz necessidades humanas, seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia”, Marx faz referência a Nicholas Barbon para afirmar que “o desejo envolve necessidade, é o apetite do espírito e tão natural quanto a fome para o corpo” (Marx, *O Capital*, p. 113, inclusive nota 2).

¹²² O tema já havia sido debatido nos anos de lutas operárias na Itália. Segundo Wright, “nunca ficou claro para *Classe Operaia* quais metas positivas exatamente os proletários buscavam em sua luta contra o capital. *Potere Operaio*, em contrapartida, explicitamente rejeitava o valor normativo que os marxistas tradicionalmente atribuíam à meta do trabalho liberto da dominação do capital, substituindo-o com uma ética do consumo não restrita pelos ditames da acumulação”. Essa recusa do ascetismo não deixava de ser simplista, afirma Wright. O grupo *Lotta Continua*, por sua vez, crítico de *Potere Operaio*, afirmava que a reapropriação da riqueza produzida sob a lógica do capital não era reapropriação de riqueza, mas de mercadorias, “isto é, riqueza para os patrões e pobreza para os proletários” (cf. *Storming heaven*, pp. 139-40).

zou”.¹²³ Dentro do império, triunfam a subjetividade e o desejo do consumo, afirma Lamarche, acompanhando o diagnóstico feito já por Adorno e Horkheimer na *Dialética do Esclarecimento*.

Nosso propósito aqui é menos resolver uma diferença entre a obra de Hardt e Negri e a de Adorno e Horkheimer do que recolocar nossa questão sobre o desejo a partir de outro ponto de vista. No império é o desejo que vai mobilizar a revolução – mas qual desejo é esse, se tudo o que se vê é desejo por consumo? O próprio título do ensaio de Lamarche já insinua que a política e a revolução, para Hardt e Negri, só poderiam ser desejadas na forma de mercadorias. O problema que o comentador aponta está em vinculá-las ao desejo quando esse não diz respeito a nada além do consumo. Mas será correto limitar o desejo ao consumo? Desejar é consumir? Essa é a nossa questão reformulada.

A escolha entre objetos de consumo, em geral, parece fazer dos seres humanos sujeitos passivos na relação com as mercadorias – seriam estas os verdadeiros agentes da relação do consumo, que de dentro para fora se insinuam na vontade deles. No entanto, vimos até agora que o desejo, para Hardt e Negri, é produção, trabalho vivo, motor, atividade. Entendido nesse sentido, não se poderia dizer que os seres humanos são apenas passivos em seus desejos. Parece haver uma tensão entre atividade e passividade no desejo, e ela é abordada pelos autores em *Império*. Vejamos.

Nos novos paradigmas de produção e de soberania, com a passagem do modelo disciplinar ao de controle, é preciso identificar o terreno onde surgem contestações e alternativas. No império, o capital não mais se constitui verticalmente, mas na forma de rizomas, dizem, tomando emprestada a expressão de Deleuze e Guattari – ou seja, na forma de uma rede de comunicações que, ao mesmo tempo, encontra-se aberta e fechada para a luta. Nesse terreno movediço, “cada subjetividade”, afirmam,

precisa tornar-se um sujeito governado nas redes gerais de controle (no primitivo sentido moderno de alguém que é súdito [*subdictus*] de um poder soberano), e ao mesmo tempo precisa também ser um agente independente de produção e consumo dentro das redes. Essa articulação dupla será realmente possível? Será possível para o sistema sustentar simultaneamente a sujeição política e a subjetividade do produtor/consumidor?¹²⁴

¹²³ Lamarche, “Selling a Revolution...”, p. 60.

¹²⁴ Hardt e Negri, *Império*, p. 342.

Não, respondem. Com isso ficam revelados um desequilíbrio fundamental na constituição do império e, mais importante, o terreno da luta, o da produção de subjetividade.

Todavia, esse terreno, tão logo é descoberto, “desaparece quando examinamos os novos mecanismos pelos quais essas redes híbridas de participação são manipuladas do alto”. Aqui, a referência será Guy Debord. A sociedade do espetáculo emerge como o aparato privilegiado de regulação de opinião e discurso públicos; o espetáculo, ao mesmo tempo em que desfaz toda forma de sociabilidade coletiva, ao individualizar os espectadores em suas telas individuais, impõe uma forma homogeneizada de comunicação, uma uniformidade de pensamento. É o que se chama corriqueiramente de “manipulação da mídia”, à qual mesmo a participação política se submete, “reduzida à escolha entre as diversas imagens consumíveis”.¹²⁵ No entanto, se a participação política se reduz a consumo, nem por isso na sociedade de espetáculo o afeto privilegiado do poder é o desejo. Desde Hobbes, é em outro afeto que a dominação se fundamenta: *o medo*. Afirmam Hardt e Negri:

Para Hobbes, é o medo que une e assegura a ordem social, e ainda hoje o medo é o mecanismo principal de controle que enche a sociedade do espetáculo. Embora o espetáculo pareça funcionar por meio do desejo e do prazer (o desejo de mercadorias e o prazer do consumo), ele realmente funciona pela comunicação do medo – ou antes, o espetáculo cria formas de desejo e prazer intimamente casadas ao medo.¹²⁶

O desejo, nessa dinâmica, parece escapar de uma restrição ao consumo na medida em que este se associa principalmente ao medo. Mesmo o trecho citado de *Os novos espaços de liberdade* já aponta a uma “vontade mais autêntica” presente no “comunismo real”: trabalhar juntos e produzir. A aproximação entre desejo e trabalho vivo, assim, nos aponta, se não a um distanciamento entre desejo e consumo, ao menos a um “excedente de desejo” não tomado pelo consumo ou pelo medo.

Poderíamos questionar o conteúdo dessa “vontade mais autêntica”. Trata-se de um desejo “natural”? Um desejo “naturalmente bom”? E, sendo esse o caso, o que fazer com desejos menos autênticos? Kathi Weeks, num artigo em que examina a recusa do trabalho na obra de Negri, vai afirmar que a questão, nesse sentido, está mal colocada. A partir de uma citação de Baudrillard – “Quão absurdo é fingir que os homens são ‘ou-

¹²⁵ *Ibidem*, p. 343.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 344.

tros’, tentar convencê-los de que seu desejo mais profundo é tornarem-se ‘eles mesmos’ novamente!” –, a autora se pergunta: “como poderíamos nos fortalecer [*be empowered*] para agir com base no que agora são supostamente desejos inautênticos e corrompidos?”.¹²⁷ O que ela quer dizer é que *todo desejo, enquanto tal, é autêntico*.

A crítica de Lamarche, todavia, não deixa de fazer sentido. Digamos que não haja desejos certos e errados, que todos os desejos sejam autênticos; há, ainda assim, desejos “indesejáveis”, como vimos na própria obra de Hardt e Negri. Uma separação entre desejos “bons” e “maus” não deixaria de fazer sentido, uma vez que o trabalho produz valores. Mas podemos insistir, antes, numa *tensão interna ao próprio desejo*. O desejo produz vida, mas que tipo de vida? O desejo visa o melhor, mas o alcança? Não se luta pela servidão como se fosse pela salvação? Ora, os seres humanos estão submetidos às paixões; portanto, erram. O que torna o desejo infalível ou, ao menos, altamente confiável? A forma de mercadoria não assombra a revolução? Não é a trilogia que nos dá as respostas. Precisaremos agora buscar compreender essa tensão interna do desejo, e o faremos a partir da remissão feita pelos próprios autores a Deleuze.

Alguns aspectos do desejo em Deleuze

Vimos que em *Império* Hardt e Negri lançam mão do conceito de desejo a partir de uma carta de Deleuze (intitulada *Desejo e prazer*), na qual o desejo aparece como expressão da dinâmica ativa de produção da realidade social. Tal conceituação é feita a fim de demarcar a diferença relativa ao conceito de prazer tal como ele aparece em Foucault, e Deleuze se refere especificamente à publicação de *A vontade de saber*, mas também tem em conta *Vigiar e punir*. Na mencionada carta, Deleuze pretende distanciar-se da noção de poder de Foucault, porque, ainda que este fale em micropoderes e em disseminação de dispositivos, pareceria tratar-se ainda de uma versão em miniatura de um conceito global de poder. Não seguro de que se possa falar em poder para descrever os dispositivos, Deleuze prefere falar em “agenciamentos de desejo”:

Para mim, agenciamento de desejo marca que o desejo jamais é uma determinação “natural”, nem “espontânea”. Por exemplo, a feudalidade é um agenciamento que põe em jogo novas relações com o animal (o cavalo), com a terra, com a desterritorialização (a corrida do cavaleiro, a Cruzada), com as mulheres (o amor cavalheiresco)... etc. Agenciamentos totalmente loucos, mas sempre histórica-

¹²⁷ *Ibidem*, p. 119, nota 13 (p. 134).

mente assinaláveis. De minha parte, diria que o desejo circula nesse agenciamento de heterogêneos, nessa espécie de “simbiose”: o desejo une-se a um agenciamento determinado; há um cofuncionamento.¹²⁸

Os dispositivos de poder seriam então componentes do agenciamento dos desejos – estes são constituintes, não aqueles. “O poder é uma afecção do desejo. (...) O desejo me pareceria primeiro (...)”, afirma Deleuze, questionando a abordagem de Foucault. Se os dispositivos de poder fossem primeiros e constituintes, como então se poderia resistir, ou mesmo afirmar que a resistência é primeira em relação ao poder?

Para nossos fins, no entanto, o que importa, mais do que eventuais incompatibilidades nesse arranjo entre Deleuze, Foucault e Hardt e Negri, é apreender as características do desejo mobilizadas por nossos autores. Em primeiro lugar, sua determinação jamais é natural, jamais espontânea, é sempre historicamente assinalável. Isso aponta a um afastamento de qualquer *conteúdo originário* do desejo (o *algo* que se deseja), pois sua determinação é contextual. Ao mesmo tempo, nos traz o perigo de que as determinações do desejo, *dentro do império*, sejam simplesmente de consumo, ou, para ir direto ao ponto, que o desejo não seja determinado a lutar contra o império, que ele seja sempre politicamente conservador ou reacionário. Ou seja: mesmo que o poder seja uma afecção do desejo, o risco de uma servidão *voluntária* – “desejamos o império exatamente assim” – não poderia ser tão rapidamente dispensado, como acontece em *Império*. Quanto a essa possibilidade, Deleuze não deixa dúvidas: há agenciamentos de desejo que reforçam as sedimentações dos dispositivos de poder. Perguntar-se “como o desejo pode desejar a própria repressão” não apresenta dificuldades teóricas, mas sim dificuldades práticas: como desmontar o desejo de órgãos fascistas, autodestrutivos? “Não há nenhuma receita geral. Acabaram todos os conceitos globalizantes. Mesmo os conceitos são hecceidades, acontecimentos. O que há de interessante em conceitos como desejo, ou máquina, ou agenciamento, é que só valem por suas variáveis, e pelo máximo de variáveis que permitem”.¹²⁹

Outra característica do desejo presente na carta de Deleuze e que pode se tornar problemática para Hardt e Negri se encontra no seguinte trecho da referida carta:

Para mim, desejo não comporta qualquer falta. Ele não é um dado natural. Está constantemente unido a um agenciamento que funciona. Em vez de ser estrutura ou gênese, ele é, contrariamente, processo. (...) O desejo implica, sobretudo, a

¹²⁸ Deleuze, *Desejo e prazer*, disponível na internet.

¹²⁹ Cf. Deleuze e Parnet, *Diálogos*, p. 173.

constituição de um campo de imanência ou de um “corpo sem órgãos”, que se define somente por zonas de intensidade, de limiares, de gradientes, de fluxos. Esse corpo é tanto biológico quanto coletivo e político; é sobre ele que os agenciamentos se fazem e se desfazem; é ele o portador das pontas de desterritorialização dos agenciamentos ou linhas de fuga. O corpo sem órgãos varia (o da feudalidade não é o mesmo do capitalismo). Se o denomino corpo sem órgãos, é porque ele se opõe a todos os estratos de organização, tanto aos da organização do organismo quanto aos das organizações de poder.¹³⁰

No que diz respeito ao desejo ser um processo constitutivo, tudo parece estar de acordo com a identificação entre desejo e produção apontada em *Império*. Mesmo a constituição de um campo de imanência ou do “corpo sem órgãos” ressoa na obra de Hardt e Negri.¹³¹ A dificuldade, aqui, se encontra na distinção explícita feita por Deleuze entre, por um lado, esse campo imanente e, de outro, um plano da organização, transcendental.¹³² Como pensar, com Deleuze, em *organização da imanência*?

Uma saída possível para Hardt e Negri seria pensar que essa incompatibilidade entre desejo e organização se dá apenas no plano *terminológico*: aquilo que Deleuze chama de organização eles chamam de ordem; e o que ele chama de agenciamento, eles chamam de organização. A diferença entre ordem e organização é apresentada por Hardt em *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*:

Pela *ordem* do ser, da verdade, ou da sociedade, entendo a estrutura imposta como necessária e eterna desde cima, de fora da cena material de forças; utilizo *organização*, por outro lado, para designar a coordenação e acumulação de encontros acidentais (no sentido filosófico, i.e., não necessário) e desenvolvimentos desde baixo, do interior do campo imanente de forças. Em outras palavras, não concebo a organização como um projeto de desenvolvimento ou como a visão projetada de uma *avant-garde*, mas sim como uma criação imanente ou a composição de uma relação de consistência e coordenação.¹³³

Atentar a essas diferenças seria uma solução, como dissemos, terminológica. O que em Deleuze é “agenciamento imanente do desejo” seria para Hardt e Negri a “orga-

¹³⁰ Deleuze, *Desejo e prazer*.

¹³¹ Cf., por exemplo, os capítulos “*De corpore*” e “Os rastros da multidão” em *Multidão*.

¹³² Cf. Deleuze e Parnet, *Diálogos*, pp. 114-115.

¹³³ Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 17. Read afirma que essas definições servem somente como um ponto de partida para a investigação de suas relações em terrenos como a política e a metafísica (Cf. “The *potentia* of living labor: Negri and the practice of philosophy”, p. 31, e a nota 2, p. 50). Todavia, a distinção permanece bem nítida ao longo de todo o texto de Hardt, de forma que ele o conclui defendendo uma “arte da organização” como prática política imanente, a partir da leitura que Deleuze faz de Espinosa. Mais ainda, é a partir de tal dicotomia que Hardt e Negri podem descrever o império como uma nova *ordem* mundial e solicitar a *organização* da multidão – e, lembremos, ambas estabelecem entre si uma relação de antagonismo. É, ainda, uma distinção que corresponde àquela entre biopoder e biopolítica, e entre poder constituído e poder constituinte.

nização do desejo”. Deleuze, no entanto, insiste que “não há dualismo entre dois planos de organização transcendente e de consistência imanente”.¹³⁴ Esses planos, que em Hardt e Negri parecem se distinguir nitidamente (como ordem e organização), aqui se imbricam, não como dualismo, mas como multiplicidade. E justamente por isso “o desejo pode desejar sua própria repressão (...): os poderes que esmagam o desejo, ou que o submetem, fazem já parte dos próprios agenciamentos de desejo”.¹³⁵ Uma vez que desejo é produção, causa eficiente, podemos dizer que a repressão desejada é, nesse sentido, repressão produzida. Aliás, tudo é produzido: “*produção de produções*, de ações e de paixões; *produções de registros*, de distribuições e de marcações; *produções de consumos*, de volúpias, de angústias, de dores”, afirma Deleuze com Guattari.¹³⁶ Hardt e Negri estão de acordo, pois mesmo o império, com todos os seus aparatos repressivos, foi produzido: “pode-se até dizer que a construção do império e de suas redes globais é uma *resposta* às diversas lutas contra as máquinas modernas de poder, e especificamente à luta de classes, ditada pelo desejo de libertação da multidão. A multidão exigiu o nascimento do império”.¹³⁷

Hardt e Negri, assim, estão cientes da dificuldade imposta às lutas no contexto da subsunção real do trabalho sob o capital. Não há em suas obras qualquer ingenuidade com relação a esse problema: o desejo nunca aparece como uma fonte pura de transformação do mundo para o melhor. Pretendemos mostrar a partir de agora como as lutas, que se dão dentro e contra o império, podem encontrar sua força no mesmo desejo, no mesmo trabalho vivo e na mesma vida que são vampirizados pelo capital.

O “mais-desejo” em Multidão e Commonwealth

Em *Multidão*, o problema é posto às claras pelos autores:

Existe, como se sabe, uma ressonância racionalista e moralista ao longo de todo esse esforço para distinguir o mundo da comunicação livre e ética do sistema de instrumentalidade e dominação, uma certa indignação contra a colonização capitalista do mundo vital. É neste ponto, no entanto, que, em Habermas, a concepção da comunicação ética numa esfera pública democrática fica parecendo completamente utópica e irrealizável, pois é impossível isolar a nós mesmos, nossas relações e nossa comunicação fora da instrumentalidade do capital e dos meios

¹³⁴ Deleuze e Parnet, *Diálogos*, p. 160.

¹³⁵ Cf. *ibidem*.

¹³⁶ Deleuze e Guattari, *O Anti-Édipo*, p. 14.

¹³⁷ Hardt e Negri, *Império*, p. 62.

de comunicação de massa. Já estamos todos lá dentro, contaminados. Se vier a manifestar-se alguma forma de redenção ética, terá de ser construída de dentro do sistema.¹³⁸

É no campo do trabalho, do novo paradigma da produção, que a solução poderá ser encontrada. Como vimos, há o biopoder mas também a biopolítica, ou ainda, há a tendência de um trabalho cada vez mais social e comum e a tendência inscrita nesse mesmo trabalho de novas formas de resistência e luta. A passagem de uma a outra é uma possibilidade e não uma necessidade ou um fato que possa se dar espontaneamente; é um potencial inscrito na própria composição do trabalho, potencial este que, para se manifestar, terá de ser organizado.

Um das formas de se compreender a *multidão*, conforme já adiantamos, é como o conjunto dos operários sociais. Isso faz com que ela seja “o sujeito comum do trabalho, a carne real da produção pós-moderna, e ao mesmo tempo, o objeto a partir do qual o capital coletivo tenta formar o corpo do seu desenvolvimento”.¹³⁹ Como *carne* – termo introduzido em *Multidão* – a multidão e o trabalho social são elementos que podem ser organizados em um novo corpo, seja por si mesmos, seja pelo capital; são campos de luta. As formas contemporâneas de trabalho, por sua vez, criam aquilo que Hardt e Negri chamam de um “ser social comum”, na esteira da perspectiva ontológica da produção. “Devemos encarar esse ser social comum como uma nova carne, uma carne amorfa que por enquanto não constitui um corpo”.¹⁴⁰

Se, assim, a carne é um campo de disputa que pode reproduzir a estrutura de poder do capital, por outro lado ela nunca se reduz a somente isso. “A carne da multidão é puro potencial, uma força informe da vida, e nesse sentido um elemento do ser social, constantemente voltado para a plenitude da vida”, afirmam Hardt e Negri. Ora, já vimos que essa potência da vida aparece como trabalho vivo, e que o trabalho vivo está fora e além das medidas. Trata-se, assim, de um excedente de vida, ou de desejo, que não pode ser imediatamente capturado. Por isso prosseguem os autores:

Dessa perspectiva ontológica, a carne da multidão é uma força elementar que constantemente expande o ser social, produzindo além de qualquer medida de valor político-econômico tradicional. (...) Do ponto de vista da ordem e do controle políticos, assim, a carne elementar da multidão é desesperadoramente fugi-

¹³⁸ *Idem*, *Multidão*, pp. 329-330.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 141.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 208.

dia, pois não pode ser inteiramente enfaixada nos órgãos hierárquicos de um corpo político.¹⁴¹

Com a “carne”, temos mais uma expansão dos termos e conceitos que se enredam (desejo, vida, produção), com ênfase no *excedente*. Por ser excessiva diante da ordem e do controle políticos, a carne é descrita também como *monstruosa*, o que deve ser entendido como um elogio. Se normalmente a monstruosidade, o informe e o desordenado são tidos como assustadores, isso, no entanto, não deverá ser compreendido como um retorno a algum suposto estado natural caótico, e sim como resultado da própria produção social, ou seja, dos desejos. Ao encontrar a monstruosidade da carne, do desejo, da vida, Hardt e Negri operam um retorno a Deleuze, como que fechando um círculo, pois, segundo eles, o pensador francês reconhece o monstro no humano – o ser humano é o animal que altera a própria espécie:

A humanidade transforma a si mesma, sua história e a natureza. O problema não consiste mais em decidir se essas técnicas humanas de transformação devem ser aceitas, mas em aprender o que fazer com elas e saber se funcionarão em nosso benefício ou em nosso detrimento. (...) Precisamos usar as expressões monstruosas da multidão para desafiar as mutações da vida artificial transformadas em mercadorias, o poder capitalista de pôr à venda as metamorfoses da natureza, a nova eugenia que dá sustentação ao poder vigente.¹⁴²

A tensão interna ao desejo persiste, mas seu excedente nos permite pensar em lutas, em alternativas. “Este excedente”, afirmam Hardt e Negri, “é a base sobre a 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”¹⁴³ – que poderíamos chamar de “mais-desejo”.

Também em *Commonwealth* – que tem por escopo oferecer um “projeto ético, uma ética de ação política dentro e contra o império”¹⁴⁴ – o excedente tem papel de destaque, a começar pela própria estrutura da redação do livro. Além do prefácio e de um *intermezzo* situado no centro da obra, são seis partes, cada qual dividida em três capítulos e um excursus. Hardt e Negri afirmam que os excursos podem ser lidos em sequência, juntamente com o *intermezzo* e independentemente dos capítulos “principais” de

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 250.

¹⁴² Cf. *ibidem*, pp. 255-256.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 275.

¹⁴⁴ *Idem*, *Commonwealth*, p. vii.

cada parte, compondo uma investigação contínua e paralela. “A função dessas seções é similar à dos escólios na *Ética* de Espinosa”, e é nessa comparação que pode ser compreendido o projeto ético da obra: “esse projeto (...) representa a filosofia maldita, selvagem, a permanência de um sonho revolucionário do humanismo, organizada como resposta à sua crise, como antecipação de um novo momento de luta, como projeção de uma grande esperança”, havia dito Negri sobre a *Ética*.¹⁴⁵

É nessa investigação contínua e paralela que Hardt e Negri enfatizam o excedente. Em *Commonwealth*, o tema das lutas gira em torno daquele ser social comum, agora chamado de *riqueza comum* ou simplesmente de *comum*. “O trabalho vivo”, afirmam, “orientado à produção de bens imateriais, tal como o trabalho imaterial ou cognitivo, sempre excede os limites que lhe foram estabelecidos [*set on it*] e põe formas de desejo que não são consumidas e formas de vida que se acumulam”.¹⁴⁶ Como já destacamos, o novo paradigma da produção requer uma nova teoria do valor, uma vez que as medidas quantitativas não mais alcançam o regime biopolítico, que é excessivo:

Para determinar o que significa a biopolítica exceder, precisamos estabelecer a diferença entre esta figura da *não-medida* e os modelos tradicionais propostos para medir o valor. No contexto biopolítico, o valor extravasa [*overflows*] qualquer limite de controle político e econômico. Sua medida não pode ser derivada nem da quantidade de trabalho dedicada à reprodução necessária da força de trabalho como um todo nem da ordem social conseguinte. O valor biopolítico é fundamentado no comum da cooperação. (...) O valor na situação atual deve referir-se à atividade da vida [*life activity*] como um todo, e portanto a imensurabilidade e o extravasamento [*overflowing*] do trabalho produtivo são um processo que atravessa a fábrica biopolítica inteira da sociedade.¹⁴⁷

Os autores então sugerem que entendamos como excedente [*exceeding*] “uma dinâmica do desejo que não apenas reconhece sua própria formação mas também experimenta com ela e intervém no processo”, na mesma linha da tendência, que, como vimos, não era somente uma reconstituição do presente feita da perspectiva das lutas operárias, mas principalmente a tentativa de encontrar o motor para prosseguir na luta para

¹⁴⁵ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 180. Podemos pensar ainda no destaque que Deleuze dá aos escólios da *Ética*: “*Ética* é um livro escrito duas vezes: uma vez no fluxo contínuo das definições, proposições, demonstrações e corolários, que explicam os grandes temas especulativos com todos os rigores do raciocínio; outra, na cadeira quebrada dos escólios, linha vulcânica descontínua, segunda versão sob a primeira, que exprime todas as cóleras do coração e expõem as teses de denúncia e libertação” (em *Espinosa: Filosofia prática*, pp. 34-35).

¹⁴⁶ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 25.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 317.

além deste presente. O excedente, assim, aparece como um cruzamento dos limites, das fronteiras, das barreiras postas pelo império.¹⁴⁸

A partir dessa consideração geral sobre o excedente resultante da produção biopolítica, podemos retomar os excursos e verificar as formas mais pontuais apontadas por Hardt e Negri. No excurso *De corpore I*, o primeiro de *Commonwealth*, temos a disputa entre biopoder e biopolítica – esta excede aquele na medida em que está dentro e contra, em que é “criação de novas subjetividades que se apresentam de uma só vez como resistência e dessujeição [*de-subjectification*]”, rompendo com qualquer continuidade linear histórica ao criar o novo, mediante a força-invenção do operário social.¹⁴⁹ Em seguida, em *De homine I*, os autores novamente fazem o elogio da “razão biopolítica”, desta vez como uma racionalidade que brota do comum e que institui verdades comuns. O comum se distingue do universal, pois não esmaga os particulares, uma vez que é constituído pela interação entre singulares. A razão biopolítica, assim, excede as normas de saber e de poder da modernidade e suas pretensões universalizantes. O excurso seguinte, *De singularitate I*, traz à baila o conceito de amor que, como veremos no capítulo seguinte, já é desejo organizado, que parte do desejo não como falta, mas como comunidade e coletividade – “se não compartilhássemos um mundo comum, então não poderíamos nos comunicar uns com os outros ou nos engajar com as necessidades e desejos uns dos outros”.¹⁵⁰

Feitas essas considerações nos três primeiros excursos, Hardt e Negri veem a necessidade de antecipar algumas críticas que poderiam ser feitas ao potencial da vida e do mais-desejo nesse cenário de biopolítica. O tema é tratado por eles no *intermezzo*, intitulado “Uma força para combater o mal”:

Tudo isso soa bem, pode-se dizer, para uma teoria política feita para anjos, mas não para humanos. As pessoas nem sempre agem com base no amor e frequentemente destroem o comum. Não seria mais realista, então, em vez de se considerar que os humanos são fundamentalmente bons, considerá-los como fundamentalmente maus?¹⁵¹

Tal crítica, no entanto, segundo os autores, seria equivocada. O ser humano não é naturalmente bom nem naturalmente mau. Não importa o que haveria de invariável na

¹⁴⁸ Cf. *ibidem*, pp. 312-318.

¹⁴⁹ Cf. *ibidem*, pp. 58-59.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 184. Voltaremos a abordar o conceito de amor no capítulo seguinte, subseção “As instituições do comum”.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 189.

natureza humana, mas o que esta pode se tornar. O mesmo poderia ser dito do desejo. Vimos que não há desejos naturais, mas apenas historicamente determinados e portadores de uma tensão interna. Daí decorre a necessidade de sua organização. Somente num projeto organizado de multidão valores como “bom” ou “mau” farão sentido. Isto, por sua vez, não quer dizer que não se possa falar de “mal”, mas que aquilo que a “crítica” supõe como inerentemente mau é mal relativamente a um valor constituído em comum. Hardt e Negri propõem então que o mal não seja tido como uma falta, mas como um desvio do amor e do comum – afinal, muitas vezes os seres humanos querem o melhor e fazem o pior. Trata-se, assim, da corrupção, isto é, do rompimento do processo expansivo de geração de ser que marca a vida, como, por exemplo, a corrupção do amor na forma de racismo e fascismo, a corrupção do trabalho comum pela expropriação e privatização capitalistas, a corrupção de um poder constituinte nas formas da nação e da corrupção.¹⁵²

Espinosa é então novamente invocado, desta vez a fim de esclarecer o sentido da geração. Há um processo cumulativo que vai do nível das sensações, passando pelos afetos e chegando à razão – é o caminho *conatus*-desejo-amor, um processo sempre político de constituição da vida social. Espinosa, porém, também não era ingênuo e sabia que é nesse processo que os humanos criam diversas formas de servidão voluntária. Esta é resultado da ignorância, do medo e da superstição, que não deveriam, no entanto, ser compreendidos como “falsa consciência”. Saber a verdade não liberta ninguém. O que importa é saber, em cada caso concreto, o que faz com que a construção do comum e da vida social seja bloqueada, qual corrupção efetivamente se dá. Em *Declaração*, texto posterior à trilogia, Hardt e Negri vão identificar quatro formas maiores de corrupção da subjetividade no presente: o endividamento (pelo que o ser humano não consegue se livrar do trabalho a fim de poder ter recursos para pagar tudo aquilo que tem preço, desde bens de consumo à educação e à saúde); a securitização (pelo que o medo é produzido a fim de legitimar um Estado de vigilância e de exceção), a mediatização (pelo que a consciência dos seres humanos é fragmentada e dispersa numa rede infinita de informações) e a representação política (pelo que o representado é afastado do exercício da democracia). A partir delas, será possível pensar em formas de comum que contornem ou mesmo destruam esses obstáculos ao processo expansivo de geração do trabalho vivo: “O emprego do amor tem de ser aprendido e novos hábitos têm de ser formados

¹⁵² Cf. *ibidem*, p. 192.

através da organização coletiva de nossos desejos, um processo de educação sentimental e política”.¹⁵³

Os demais excursos de *Commonwealth* (*De corpore 2*, *De homine 2* e *De singularitate 2*) voltarão a insistir nos excedentes de vida e de desejo como motores para as lutas, desta vez atentos ao fato de que são campos abertos e podem ser capturados contra os interesses comuns. Hardt e Negri enfatizarão, portanto, a necessidade da organização, para onde prosseguiremos: organização do ser, da *cupiditas*, do trabalho vivo, da vida – a organização do desejo.

¹⁵³ Cf. *ibidem*, pp. 192-194.

Capítulo 3: A produção do futuro

A carne da multidão produz em comum de uma maneira que é monstruosa e sempre ultrapassa a medida de quaisquer corpos sociais tradicionais, mas essa carne produtiva não cria caos e desordem social. O que ela produz, na realidade, é o comum, e o comum que compartilhamos serve de base para a produção futura, numa relação expansiva em espiral.
Hardt e Negri, *Multidão*

Vimos no capítulo 1 que Hardt e Negri buscam nos fornecer uma descrição da nossa época, em termos econômicos, políticos, sociais e culturais, que nos permita pensar alternativas dentro e para além de nossos tempo e espaço, ou seja, pensar a ação política revolucionária e sua organização. A organização, por sua vez, não é uma forma histórica à qual se poderia recorrer a qualquer momento a fim de empreender as mudanças almejadas pelas pessoas. Ao contrário, ela se liga ao próprio modo como trabalhamos, às formas tendencialmente hegemônicas de produção. Assim, na época em que a produção girava em torno do operário qualificado, as lutas se faziam a partir de uma vanguarda, e, no período seguinte, quando a figura central do trabalhador era a do operário massa, a partir de assembleias. Com relação ao presente, ao perguntar “Que fazer de ‘Que fazer?’, hoje”, Negri traz um novo elemento estruturante à organização: o desejo.

Em seguida, no capítulo 2, investigamos o conceito de desejo, seu surgimento na obra de Negri no contexto das lutas operárias na Itália, especialmente na década de 1970, e seu desdobramento a partir do estudo sobre Espinosa. O desejo aparece ali não como uma falta ou um vazio a ser preenchido, mas como potência do sujeito (individual ou coletivo), força ontológica constituinte e criadora de mundo. Essa ontologia, como vimos, não se enquadra numa metafísica idealista, mas está estreitamente vinculada às forças produtivas existentes – e, em se falando de uma ontologia do presente, à chamada produção biopolítica, em cujo cerne está a vida como elemento valorizador.¹ O desejo, que é força de perseverar na existência e vontade de viver, é a própria potência do traba-

¹ Conforme vimos no capítulo 1, subseção “Do trabalho imaterial à produção biopolítica”.

lho vivo. Com isso, chegamos mais perto de compreender a proposta de organização de Negri: a organização do desejo como organização do trabalho vivo.

Antes, porém, de seguir na trilha dessa proposta, precisamos recuar alguns passos a fim de investigar como e por que a organização se vincula às forças produtivas. Ou seja, precisamos voltar a Lênin.

Lênin além de Lênin

Já chamamos a atenção diversas vezes à ênfase que Negri dá à relação entre as forças produtivas e as formas de organização das lutas. É preciso agora demonstrar como essa abordagem foi explicitada por ele no livro *Trinta e três lições sobre Lênin*.²

Antes de Negri, os operaístas já recorriam a Lênin. E não somente eles. De acordo com Mimmo Sersante, à época “todo o debate sobre o partido e sobre a relação classe-partido girava em torno da figura do grande revolucionário russo, e era normal que assim o fosse”. PCI e PSI discutiam os textos de Lênin e formavam seus quadros a partir deles³, ainda que se tratasse, de acordo com Negri, de adesão “ortodoxa”, “gramscismo reformista”. Além disso, outros grupos marxistas faziam da figura do líder ou do grupo dirigente um fetiche, transformando o leninismo em marxismo-leninismo estalinista.⁴

No entanto, para Negri, ler Lênin é tarefa que se deve realizar à luz da realidade contemporânea da classe operária. E eram os operaístas quem o faziam melhor. Vimos que o texto que inaugurou *Classe operaia* foi “Lênin na Inglaterra”, de Tronti, publicado quase dez anos antes. Negri não deixa de reconhecer essa herança:

O operaísmo representava em seu conjunto uma posição totalmente revisionista nos seus confrontos com as hipóteses de Lênin, e reivindicava totalmente seu projeto revolucionário. O artigo de Mario Tronti, “Lênin na Inglaterra”, foi, desse ponto de vista, o início do nosso discurso. Nele se afirmava que, na atualidade dos anos sessenta, a hipótese leninista se confrontava com uma mudança radical, com uma cesura da composição social do proletariado: a isso se seguia uma necessária revisão do projeto revolucionário.⁵

² Cf. Negri, “Prefácio à edição de 2004”, em *Trentatre lezioni su Lenin*, pp. 10-11. Publicado originalmente em 1973, o livro compila o curso que Negri ministrou desde o ano anterior no Instituto de Ciências Políticas de Pádua, que à época era dirigido por ele.

³ Sersante, *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*, p. 67.

⁴ Cf. Negri, “Prefácio à edição de 2004”, em *Trentatre lezioni su Lenin*, p. 7.

⁵ *Ibidem*, p. 9.

Nesse sentido, não há um leninismo dado de uma vez por todas, pronto para ser aplicado em qualquer situação. Ao contrário, é preciso submeter Lênin a seus próprios métodos. “Lênin interpreta, dentro da situação determinada, dentro da relação determinada de classe que se estende entre um sujeito histórico (o proletariado russo) e a estrutura total [*complessiva*] de poder capitalista que tem diante de si, toda a série de problemas que o proletariado mundial, naquele momento e naquela fase, se propõe”. Essa relação entre subjetividade operária e estrutura capitalista leva Negri a se questionar sobre o polo subjetivo: que classe é essa que lê e é lida mediante o leninismo? Naquele momento, era o operário massa revolucionário, portanto um sujeito diferente do operário qualificado de que tratava o próprio Lênin. Essa discrepância fará, para Negri, com que do próprio instrumental leninista emergjam outras possibilidades de luta. Trata-se, assim, do que foi chamado por Negri, na primeira das trinta e três lições, de uma “leitura marxista do marxismo de Lênin”, um tipo de “metaleninismo” que, décadas depois, viria a ser o “Lênin além de Lênin” de *Cinco lições sobre Império*. Por isso, desde as primeiras aulas na década de 1970, Negri já afirmava que

(...) de Lênin não devemos tanto aprender frases ou modelos abstratos. Creio, antes, que a coisa mais importante a aprender seja um modo de relacionar-se ao processo revolucionário e à subjetividade da classe operária e perguntar-se como é composta hoje essa classe, qual a necessidade de organização que vem da sua composição determinada, hoje dada e indubitavelmente diversa daquela sobre a qual Lênin escreveu.⁶

Já vimos a passagem do operário qualificado para o operário massa. Falta ver como, no interior mesmo da investigação leninista, se reafirmam os vínculos entre força produtiva e organização, para que Lênin seja recuperado de “frases e modelos abstratos”.

Lênin na Rússia

Em sua leitura da obra de Lênin, Negri encontra nos textos um percurso que vai do capital à organização e desta à revolução. Ou seja, a teoria do capital, tal como foi

⁶ Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, p. 49. Cf. também Tronti, “Lênin na Inglaterra”, p. 93: “A estratégia leninista, com um golpe magistral, levou Marx a Petersburgo: só o ponto de vista operário podia ser capaz de semelhante audácia revolucionária. Experimentemos fazer o caminho inverso, com o mesmo espírito científico de aventureira descoberta política. Lênin na Inglaterra é a pesquisa de uma nova prática marxista do partido operário: o tema da luta e da organização no mais alto nível de desenvolvimento político da classe operária”.

apreendida pelo russo, o leva à sua teoria da organização. Nessa abordagem, Negri aponta para o primeiro conceito que Lênin apreende de Marx, em *Quem são os amigos do povo?*: o de *formação social determinada*, com o qual se opera uma generalização dos sistemas econômicos de diversos países em um só conceito, o que permite a passagem da descrição dos fenômenos econômicos à sua análise científica, no que têm em comum e no que os distingue. Segundo Negri, Lênin afirma que “*somente reduzindo as relações sociais a relações de produção e estas últimas ao nível das forças produtivas* obtém-se uma base firme para representar a revolução das formas sociais como um processo histórico natural”.⁷ Essa atenção às forças produtivas é o que teria permitido a Lênin formar um ponto de vista operário e avançar no terreno da socialdemocracia revolucionária. Lênin seria, assim, um “operaísta” por antecipação: contra o “extremo objetivismo” da Segunda Internacional, buscou, com a formação social determinada, definir a composição de classe do sujeito revolucionário russo.⁸

Há mais. Lênin teria lançado mão, a partir de *Desenvolvimento do capitalismo russo*, de outro instrumento metodológico: o conceito de *abstração determinada*, que, segundo Negri, se aproxima daquele conceito de *tendência* que já vimos. Trata-se, aqui, da

capacidade de apreender o *momento mais alto do desenvolvimento* da luta de classes, e portanto do desenvolvimento capitalista como resultante dela, de removê-lo das determinações imediatas em torno das quais se fixa e de atribuir a ele o conceito abstrato em termos de tendencialidade necessária do processo.⁹

O que isso quer dizer? Ora, como vimos no capítulo 1, trata-se de entender o capital não por sua aparência imediata. Na Rússia, a classe operária era restrita; a maior parte dos trabalhadores era composta por camponeses num sistema de agricultura semi-feudal. A tendência, porém, era distinta desse campesinato que se apresentava imediatamente. Ao afirmar que o concreto não é o imediato, mas o conjunto das determinações reais, revelava-se a *tendência industrial* do capital russo. “Os pontos mais avançados da classe operária, da produção capitalista, (...) são identificados como momentos absolutamente fundamentais do desenvolvimento”. Posta no cerne do desenvolvimento, a definição da classe e de suas lutas torna-se para Lênin a chave para a construção da orga-

⁷ Apud Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, p. 27 (grifo de Negri).

⁸ Negri afirma que o marxismo dominante na Segunda Internacional era um marxismo “naturalista” que pretendia ser uma ciência “superior” e ter um ponto de vista do todo e não da parte, isto é, da classe operária. Cf. *ibidem*, pp. 27-28.

⁹ *Ibidem*, p. 29.

nização revolucionária, da “ação subversiva que deve se dar sobre os polos mais avançados do desenvolvimento capitalista”.¹⁰

No entanto, Lênin não era só (nem principalmente) um teórico. Segundo Negri, a afirmação do russo de que “sem teoria revolucionária não pode haver prática revolucionária” tem o mesmo sentido de seu inverso – “sem prática revolucionária não pode haver teoria revolucionária”. Ao lado dos elementos teóricos já apresentados, Negri destaca da obra de Lênin alguns elementos oriundos da prática das lutas do movimento operário russo. Em primeiro lugar, a *espontaneidade*. Se por um lado Lênin insiste, em *Que fazer?*, na importância da organização frente à espontaneidade do movimento, isso não quer dizer, em contrapartida, que a espontaneidade seja de todo rechaçada. Ao contrário. Segundo Negri, para Lênin “luta econômica e espontaneidade operária sempre estão na base da socialdemocracia revolucionária e de seu projeto organizativo”. A luta econômica já é luta política. O próprio *Que fazer?* contém um capítulo intitulado “Espontaneidade como início da socialdemocracia”.¹¹ O que Negri pretende enfatizar é o fato de que é da espontaneidade que se parte à organização, isto é, que “o salto para além da espontaneidade é feito através da espontaneidade”.¹²

O segundo elemento leninista prático apontado por Negri é o reconhecimento de que *a espontaneidade e as demandas econômicas não são tudo*. Se a luta econômica já é luta política, o inverso não é totalmente verdadeiro, pois a luta política não é só luta econômica. Eis uma passagem fundamental em *Que fazer?*. Se a luta política fosse apenas econômica, afirma Negri, não se escaparia de um processo fabriquista infinito, pelo qual as demandas econômicas nunca atingiriam o patamar político do exercício de poder por parte dos operários. Daí decorre a necessidade da organização elevar-se à altura da formação social determinada, ou do encontro entre a teoria e a prática revolucionárias. Por isso vemos Negri afirmar que

seja historicamente, seja logicamente, a necessidade de uma organização desse tipo vem à tona em Lênin a partir da análise da formação social determinada e do movimento determinado da classe operária na fase específica à qual sua reflexão prática se volta.¹³

¹⁰ Cf. *ibidem*, p. 30.

¹¹ Na edição brasileira consultada, o referido capítulo foi traduzido como “A espontaneidade das massas e a consciência da socialdemocracia”. Cf. Lênin, *Que fazer? A organização como sujeito político* (ed. Martins).

¹² Cf. Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, pp. 32-35.

¹³ *Ibidem*, p. 36.

Estamos portanto no coração de *Que fazer?*. A necessidade da organização defendida por Lênin contra alguns de seus companheiros do Partido Operário Socialdemocrata Russo (POSDR) o levou a formular algumas propostas. Em primeiro lugar, propostas negativas, contra o fabriquismo, contra a tática sem estratégia e contra o particularismo e o localismo. Vê-se com isso, aliás, porque *Que fazer?* foi muitas vezes mal compreendido, como um projeto contra qualquer espontaneidade de lutas. As propostas positivas, no entanto, não negam a espontaneidade, como vimos, mas nascem delas, as absorvem numa perspectiva maior: em primeiro lugar, a luta se torna política para além da luta econômica; torna-se unificada ou centralizada em torno do partido, que terá as condições de fazer surgir a consciência que falta às lutas espontâneas descontínuas.¹⁴

Essa “exterioridade” do partido em relação à classe operária não faz com que ele deixe de ser essencialmente operário. Trata-se de uma necessidade exigida pelas próprias lutas econômicas espontâneas empreendidas pelo operariado russo, em razão de seu próprio desenvolvimento, a fim de garantir a continuidade do movimento mediante a elaboração de estratégia e programa. Temos aí uma relação direta entre a formação social determinada e a composição de classe do contexto russo no início do século XX. Lênin acompanhava atentamente o desenvolvimento capitalista na Rússia, as transformações que o poder do capital estava causando em seu país, fosse pelo aspecto de formidável força produtiva ou pelo da exploração e assujeitamento do trabalho. É por essa razão, afirma Negri, que o modelo de organização de Lênin é a *fábrica*,

o local onde os primeiros núcleos de classe operária vão se formando e onde, ao lado da exploração, aprendem a organização, essa forma de organização superior do trabalho, que mesmo na exploração obtém um elemento de racionalidade superior e de refinamento produtivo do caráter cooperativo do trabalho. (...) O partido é fábrica, é empresa de subversão, é capacidade de impor à vontade revolucionária dos militantes e à espontaneidade das massas o multiplicador da racionalidade produtiva.

Daí o modelo de partido, que busca aumentar a capacidade produtiva da organização; daí a profissionalização do revolucionário.¹⁵

¹⁴ Cf. *ibidem*, pp. 36-38.

¹⁵ Cf. *ibidem*, pp. 43-46.

Lênin na Itália

No entanto, como já vimos diversas vezes, a situação italiana no momento em que Negri ministrava seu curso era, em suas próprias palavras, “radicalmente diversa” daquela russa.¹⁶ Negri já anunciava, então, a passagem em curso da subsunção formal à subsunção real do trabalho ao capital, com o mando se estendendo para além dos muros da fábrica e alcançando tendencialmente todo o tecido social.

Essa passagem, insiste Negri, fiel à sua leitura de Lênin e à relação entre formação social determinada e composição de classe, diz respeito também a passagens nas formas organizativas. Isso o permite criticar os leninistas reformistas na Itália, que pretendiam separar método e conteúdo, o que para Negri não passava de idealismo. Sua posição é outra:

Nosso acordo com Lênin só é possível a partir da totalidade do ponto de vista de classe que é próprio desta formação histórica determinada, sem nem mesmo nos pormos um problema de continuidade ou de descontinuidade com a tradição leninista. Nosso leninismo é um resultado, não um pressuposto; toda a tradição marxista é tradição de assunção não de problemas teóricos mas de luta de classes: na tradição marxista não existe uma teoria que se ponha do lado de fora da luta, que se ponha fora das relações determinadas dentro das quais se desenvolve, que não se transforme por isso mesmo em força material revolucionária.¹⁷

A estratégia e o programa das lutas se vinculam à formação social determinada, e a organização faz a mediação. A partir de 1905, afirma Negri, com *Duas táticas para a socialdemocracia*, “a organização é a condição essencial da estratégia”. Na Rússia, o partido organizado pôde reunir o proletariado que era, historicamente, disperso. Na Itália, a situação sendo outra, mudam estratégia e programa. Decorreu daí, como vimos, a massificação da própria vanguarda, pelo que o conceito de organização se internalizou na classe, tornou-se imanente e não mais externo. Com a vanguarda de massa, alcançou-se uma “precondição objetiva sobre a qual uma temática de organização pode recomeçar a se fundar”.

¹⁶ *Ibidem*, p. 86.

¹⁷ Cf. *ibidem*, pp. 51-54.

Nesse sentido, *Que fazer?* é um livro sempre por refazer.¹⁸ Não à toa Negri se mede o tempo todo com o legado do revolucionário russo ao longo de sua militância. Ao concluir seu curso sobre Lênin, em 1973, afirmava que

(...) a temática do novo “que fazer?” é terrivelmente complexa porque, como ensina Lênin, é a totalidade do problema que condiciona e une inseparavelmente seus conteúdos e formas. (...) O novo “que fazer?”, hoje, as massas o escrevem: Lênin tinha aludido a essa tarefa, confiando o segundo extrato de seu *Esquerdismo* à força das massas, à violência do processo revolucionário internacional. (...) é a partir da análise *interna* da autonomia operária que os capítulos de um *Que fazer?*, enraizado na presente composição de classe, vêm se desembranhando.¹⁹

Também não será à toa, portanto, que Negri escreverá “Que fazer de ‘Que fazer?’, hoje”, tendo em vista a nova formação social determinada – ou ontologia do presente – apresentada em *Império*.

Lênin em Nova York

Entre aquele momento e o da trilogia, entre “Lênin na Inglaterra” e o “Lênin além de Lênin” de *Cinco lições sobre Império*, Negri publica, em 1987, *Fábricas do sujeito*. A obra, redigida em seu exílio na França e já no contexto de uma nova época de produção (a do operário social), apresenta um esboço para essa nova reescritura de *Que fazer?*. Trata-se da seção que encerra o livro, intitulada “Lênin em Nova York”.

A passagem de paradigma de produção do modelo industrial ao modelo biopolítico não implicou, como já vimos, no fim da exploração ou da relação entre comando e

¹⁸ É importante notar, na esteira da insistência do vínculo entre formação social determinada e organização, que mesmo Lênin estava atento às transformações a que as duas estavam sujeitas no curso da história. Já em 1907, após a primeira tentativa de revolução russa e suas consequências para as composições técnica e política da classe operária, ele afirmava, a respeito das posições e proposições que havia apresentado em *Que fazer?*, que se tratava de um momento histórico *já passado*: “O principal erro dos que polemizam com *Que fazer?* reside em dissociá-lo por completo de determinadas condições históricas, de determinada fase do desenvolvimento de nosso partido que já foi superada há muito tempo (...): é como se se quisesse ignorar toda uma fase de desenvolvimento do nosso partido, das conquistas que na época provocaram disputas que já há muito se estabilizaram, que já cumpriram sua missão” (“Excerto do prefácio à recopilção *Em doze anos*”, em *Que fazer?*, p. 82).

¹⁹ Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, pp. 331-332. O autor prossegue: “No plano tático, na passagem, intermitente mas contínua, das *reivindicações comunistas* (radicalmente igualitárias) de *salário* e de rendimentos à *ação de apropriação* direta, a momentos de organização e gestão de *poder*. No plano organizativo, no desenvolvimento, por saltos mas ininterruptamente, do pluralismo dos pontos de organização e da pluralidade contemporânea de todas as formas de luta (em sentido leninista: legais e ilegais) à *coordenação* da iniciativa geral e ao acúmulo dos momentos de conflito. É uma revolução organizativa contínua a que a autonomia operária aprendeu a gerir” (grifos de Negri).

trabalho. Negri, nesse momento, pergunta-se justamente pelas novas dimensões que a exploração vinha adquirindo:

É claro que as questões a serem postas são hoje muito diversas daquelas de algum tempo. Eis algumas: qual é a dimensão “americana” ou “pós-moderna” da exploração? Qual é a dimensão “americana” ou “anti-imperialista” da liberação? Que sentido há em se falar de “recusa do trabalho” na “subsunção real”? Etc, etc.²⁰

Daí a necessidade de substituir “Lênin na Inglaterra” por “Lênin em Nova York”, projeto para um novo operaísmo que envolva as novas características da produção, em termos espaciais (mobilidade da força de trabalho), temporais (flexibilidade da jornada) e qualitativos (a natureza do trabalho), a fim de permitir a elaboração de novas ações políticas. Neste momento, afirma Negri, trata-se de desenvolver definições estruturais e não ainda soluções subjetivas, pois isso significaria “que o problema da revolução tornou-se novamente atual – o que não é verdadeiro”.²¹

Essa abordagem estrutural é feita por Negri em torno do tema da crise da lei da medida do valor, já abordada por nós no capítulo 1.²² A lei do valor, afirma, “define e fixa a forma da relação de comando unicamente no período da hegemonia do trabalho industrial de fábrica”. Naquele momento, no entanto, ela já não constituía mais uma lei geral, ainda que pudesse se configurar como uma “ciência setorial” da exploração (isto é, referente ao setor industrial e seus cálculos de extração de mais-valor, e, ainda assim, de modo limitado, uma vez que o novo paradigma já havia transformado toda produção). Negri insiste que, com o operário social, são as *práticas sociais* que se tornam produtivas, trabalho não pago, sem o qual o capital não se sustenta. A nova forma de produção, prossegue, possibilita – ou exige – a elaboração de uma nova norma de valor que substitua a lei industrial do valor como lei geral da exploração.

Esse novo tipo de trabalho é descrito em *Fábricas do sujeito* como “prática social constitutiva”. Aos poucos vai se consolidando o tema do poder constituinte, ao qual voltaremos adiante. Por ora, importa notar que, ao desenvolver o tema da prática constitutiva, Negri busca eliminar outro, o da *dialética do capital*. No curso sobre Lênin, uma das seções havia sido inteiramente dedicada à dialética tal esta como fora apreendida

²⁰ *Idem, Fabbriche del soggetto. Profili, protesi, transiti, paradossi, passaggi, sovversione, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontologico*, pp. 236-237.

²¹ *Ibidem*, p. 237.

²² Subseção “Valores e medidas”.

pelo russo.²³ Apesar de a crítica a Hegel já estar bem definida no pensamento de Negri²⁴, a leitura marxista que Lênin faz da dialética agrada ao italiano, por fazer dela um instrumento adequado à revolução, “um instrumento tão científico quanto um microscópio ou um fuzil”.²⁵ Graças aos estudos sobre a *Ciência da Lógica* de Hegel e a uma depuração marxista, Lênin pôde, segundo Negri, intervir no curso da revolução russa e inverter a série composição-organização-revolução em revolução-organização-composição, confirmando teoricamente as intuições políticas que tinha desde 1905:

Na fase revolucionária aguda, a organização proletária pode, afirma Lênin a partir de 1905, assumir, no interior do processo insurrecional, uma força de impacto e uma ruptura tais que condicionam a própria composição da classe operária; a organização, na qualidade de organização da insurreição armada, na qualidade de capacidade de destruir o poder do adversário de classe, pode configurar uma situação na qual a composição de classe do proletariado se liberte de sua miséria, para definir a si mesma como momento inovador, criativo, como força que, na luta, prepara a passagem para a sociedade comunista.²⁶

Contudo, como vimos²⁷, pelo menos a partir de *Marx além de Marx*, a dialética só interessa ao capital, de maneira que essa leitura não mais servirá a Negri. Talvez não seja por outro motivo que ele próprio, no prefácio à republicação de *Trinta e três lições sobre Lênin*, afirme serem as lições “relativamente ingênuas”. *Ingênuas mas não erradas*: mediante elas testemunha-se a passagem histórica de um sujeito revolucionário a outro, a do operário massa ao operário social.²⁸ As práticas sociais constitutivas, a cujo conceito se acrescentou a leitura que Negri fez de Espinosa, buscando no desejo o posi-

²³ Cf. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, “Intermezzo sulla dialettica: i quaderni del 1914-1916”.

²⁴ Isso se dava ao menos desde 1970, com a publicação do artigo “Relendo Hegel, filósofo do direito”, em que a dialética hegeliana aparece como instrumento de legitimação do controle estatal sobre o trabalho. No texto, Negri afirma que Hegel é um filósofo *contemporâneo*, que reconhece o trabalho como sendo fundamental para a constituição do mundo material bem como do espiritual. No entanto, Hegel não é operaísta: ao mesmo tempo que apreende o papel do trabalho, submete-o ao Estado, sem o qual haveria apenas caos, “particularidade que se arroga universalidade”. Seria preciso, assim, dialetizar o trabalho particular para que se torne efetivamente universal, o que só pode ser feito pela mediação do Estado burguês. “O Estado é em última instância a verdadeira realidade ética; a sociedade, o mundo da cooperação assumem realidade apenas no subordinar-se. (...) A subordinação, a realidade do Estado, é ontologicamente imanente ao processo dialético que a constitui, está presente no momento da cooperação social dando a esta seu ser determinado. O trabalho é o fundamento do Estado, é o fundamento da legalidade geral [*complessiva*] na medida em que esta é a matéria do controle do Estado. O controle sobre o trabalho social vivo é o trabalho do Estado”. Assim, os campos econômico e jurídico se tornam inseparáveis – “o direito é contrato, justiça punitiva, instituição”, afirma Negri sobre a filosofia do direito de Hegel, remetendo ao Estado como “República do Trabalho”, conforme vimos no capítulo 1, subseção “Porto Marghera”. Cf. Negri, “Rileggendo Hegel, filosofo del diritto”, em Tessitore (org.), *Incidenza di Hegel*.

²⁵ Cf. Negri, *Trentatré lezioni su Lenin*, p. 169.

²⁶ *Ibidem*, pp. 164-165.

²⁷ Capítulo 1, subseção “Do trabalho imaterial à produção biopolítica”, em especial a nota 127.

²⁸ Cf. Negri, “Prefácio à edição de 2004”, em *Trentatré lezioni su Lenin*.

tivo da classe, permitem-lhe pensar em termos de autonomia da classe trabalhadora, e com isso retornamos ao tema do antagonismo da classe, pensado não como oposição especular, mas como separação radical diante do capital.²⁹

As práticas sociais, o trabalho do operário social, em sua positividade e autonomia, estão agora no cerne do questionamento leninista renovado por Negri. Mas quais são as condições para que práticas sociais alternativas e revolucionárias surjam no contexto de subsunção real?, pergunta-se Negri. E a resposta vem como um “projeto”. Três linhas de pesquisa, ou melhor, de *con-ricerca* se abrem: a primeira diz respeito às lutas já clássicas por apropriação (aumentos salariais, reduções de jornada, distribuição de riquezas); a segunda busca saber o que se entende por prática quando se fala em “prática social”, e assim investigar o que na vida coletiva do operário social, dentro do novo paradigma de trabalho, o torna apto a livrar-se da exploração capitalista; e por fim uma pesquisa que, junto com as outras, identifique quais são os instrumentos de ruptura com a “unidade social” capitalista (a conciliação dialética), ou seja, os instrumentos de desestruturação do poder do inimigo neste estágio de seu desenvolvimento. Trata-se, no entanto, como dissemos, de projeto, de um início e não de uma conclusão. Assim, se no curso ministrado na década de 1970, afirmava-se que “Lênin é a atualidade da revolução”, em 1987 afirma-se que “‘Lênin em Nova York’ não é a atualidade da revolução”.³⁰ Negri encerra a obra propondo-se a trabalhar nesse projeto.

Lênin na Terra

Ao fim da década de 1990 e começo do século XXI, Negri já havia avançado no projeto anunciado.³¹ É em *Cinco lições sobre Império*, publicado originalmente em 2003, que surge a expressão “Lênin além de Lênin”. O trabalho imaterial, pelo menos desde a publicação de *Império*, já vem sendo tratado em termos de *produção biopolítica*, conforme vimos no capítulo 1. A vida (ou o *bios*) como força produtiva está no cer-

²⁹ Segundo Kathi Weeks, o que está em jogo na nova posição que Negri tem sobre a relação dialética de contradição de classes “é que, na medida em que são concebidas como opostas, a visão do comunismo permanece dependente daquilo que a ele se opõe; mais especificamente, ele é reduzido a uma reação contra o presente, uma inversão meramente reativa”. Cf. “The refusal of work as demand and perspective”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri*, vol. 1, p. 126.

³⁰ Negri, *Trentatre lezioni su Lenin*, p. 19 e *Fabbriche del soggetto*, p. 243, respectivamente.

³¹ Cf., por exemplo, *Le bassin de travail immatériel...* (1996) e *Trabalho imaterial* (publicado no Brasil em 2000, o livro reúne artigos do início da década anterior).

ne da formação social determinada do império, é sua forma tendencialmente hegemônica da produção – e, portanto, será o ponto nevrálgico da renovação do leninismo.

Nesse cenário, Negri parte de uma ressalva quanto aos rumos que a temática da biopolítica tomou nas últimas décadas. Na Itália, sua apropriação se deu sob a influência do chamado “pensamento fraco” no início da década de 1980³²; na França, pela direita.³³ Negri chama a atenção para a necessidade de se devolver o tema a seu devido lugar. “Lembro tudo isso para enfatizar um ponto de método: os conceitos giram e dão voltas, e é sempre adequado especificá-los em relação à estrutura de sentido que genealogicamente os conecta. Desse ponto de vista, *a biopolítica é uma extensão da luta de classes*”, afirma.³⁴ Isso porque a luta comunista abarca cada aspecto da vida e, principalmente, porque é movida pelo *bios*, um *bios* que é criticado, construído e transformado pela própria luta. “O fato”, defende Negri, “é que para Lênin (como em geral para o marxismo revolucionário), a luta comunista é biopolítica”.³⁵ É no interior dessa apropriação que Negri vai se perguntar pela organização do desejo, conforme já vimos:

Como inserir o leninismo nessa condição de força-trabalho? Como transformar, portanto, êxodo e autovalorização do trabalho imaterial em uma nova luta de classe, em desejo organizado de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade?³⁶

Vimos que a forma da organização era adequada ao tempo e ao lugar onde Lênin atuava, marcados pela grande indústria como forma hegemônica da produção; o *partido*, então, dava corpo ao operariado e às suas lutas. Em *Cinco lições sobre Império*, Negri avança na tese da transformação da organização tendo em vista as novas forças produtivas postas em jogo e a necessidade de criação de um novo corpo subversivo. Se Lênin, por um lado, não pôde conhecer a previsão de Marx do intelecto geral como produto do

³² “O pensamento fraco traduziu para o italiano um Foucault e um Deleuze travestidos de *soubrettes* [empregadas], fê-los dançar nas ‘terceiras páginas’ dos jornais da assim chamada ‘esquerda’, ‘La Repubblica’ em primeiro lugar... Gozamos do privilégio que a nova composição do trabalho, na sua figura imaterial e intelectual, nos fosse apresentada como fugaz, aleatória, e que sua criatividade fosse mistificada na ilusória figura de um ‘fim da história’ que deveria significar a desaparecimento do trabalho assalariado e da classe operária”. Negri, *La differenza italiana*, pp. 7-8.

³³ “Na França, as coisas foram ainda piores, pois antes e depois da morte de Foucault essas temáticas foram apropriadas pelos ‘novos filósofos’ e, quando não o fossem, de qualquer maneira foram desenvolvidas pela direita (por exemplo, por François Ewald) no terreno da ‘biopolítica de risco’: a biopolítica *frouxa* tornou-se uma arma formidável *contra* as práticas sociais do Welfare”. *Idem*, *Cinco lições sobre Império*, p. 108.

³⁴ *Ibidem*. Cf. também nosso capítulo 1, subseção “*Autonomia operaia*” para a crítica que Negri faz da apropriação italiana da biopolítica.

³⁵ *Ibidem*, p. 210.

³⁶ *Ibidem*, p. 213.

desenvolvimento capitalista³⁷, por outro o leninismo se aproxima desse tema e, portanto, de nós: “é o fato de sermos todos atores, homens e mulheres, daquele mundo que constitui a vida – de sermos a carne do desenvolvimento”. As potências do saber se misturam com as da produção e com as paixões.

Ao referir-se novamente à *carne*, Negri remonta à centralidade da biopolítica como força produtiva, e também àquilo que “alguns” – Deleuze e Guattari – “chamam de CsO, *Corpos sem Órgãos*”. É preciso, no entanto, como vimos no capítulo 2, atentar às ambiguidades dessa potência:

Talvez tenha a força de fazer-se *corpo* e de constituir-se como conjunto de todos os órgãos que lhe competem. Talvez: porque seja necessário um demiurgo que torne real o evento, ou seja, uma vanguarda externa que da carne faça corpo. Corpo do *General Intellect*. Ou talvez, como indicam os autores, o fazer-se corpo do *General Intellect* poderá ser determinado pela palavra que o próprio *General Intellect* articula, de modo que o *General Intellect* será demiurgo de seu próprio corpo?³⁸

Se retomarmos os textos da trilogia, veremos como Hardt e Negri se inclinam, inequivocamente, à segunda alternativa, ao afirmar a potência subjetiva do operariado social e da cooperação, em termos de autoprodução e de autovalorização. Trata-se, ainda assim, de leninismo, de organização, mesmo que pensada como auto-organização (o que tira de cena, conseqüentemente, as alternativas vanguardista ou de autonomia do político). Em *Multidão*, os autores concluem a obra afirmando a urgência de uma “nova ciência da democracia” que reafirme a insistência de Lênin, em *Estado e revolução*, na extinção do Estado. Dessa maneira, o que foi realizado na Rússia “pela atividade insurrecional de uma vanguarda de elite (...) deve expressar-se hoje através do desejo de toda a multidão”, levando a cabo o projeto de Lênin.³⁹

Também em *Commonwealth* Hardt e Negri apresentam ressalvas a um momento do discurso leninista que poderia ser entendido como essencial, o da *ditadura do proletariado*. A democracia é sempre a meta da revolução, e não era diferente no caso de Lênin, afirmam. Todavia, a proposta deste era dialética, envolvia a negação da negação, no seguinte processo: a ditadura do proletariado nega a democracia burguesa e, em seguida, a democracia aprendida negaria a ditadura. O problema com essa proposta de transição mediante a ditadura se mostrou empiricamente, “não apenas porque ditaduras

³⁷ Lênin faleceu em 1924, antes dos *Grundrisse* virem a público.

³⁸ Cf. Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 215.

³⁹ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 442-443.

‘de transição’ se agarram ao poder teimosamente, resistindo à inversão dialética para a democracia”, argumentam, “mas, mais importante, porque as estruturas sociais da ditadura não fomentam o aprendizado democrático necessário a fazer a multidão [*make the multitude*]. Ao contrário! A ditadura ensina subserviência. A democracia só pode ser aprendida na prática”. A dialética, como vimos, já não é instrumento adequado para a construção de uma nova democracia, e a proposta de transição dos autores é, portanto, positiva, de meios tão democráticos quanto sua meta.⁴⁰

Em *Cinco lições sobre Império*, tão logo o tema da auto-organização do operário social é aludido, Negri o deixa de lado para debater outros aspectos que acompanham a urgência da organização, a saber, o espaço e o tempo dos projetos de liberação, seu quando e seu onde, seu aqui e seu agora. Assim como havia sido afirmado em *Império*, qualquer sugestão de nacionalismo ou de localismo das ações é sumariamente descartada.⁴¹ O único espaço disponível de luta contra o capital globalizado não é portanto qualquer Estado-nação, qualquer cidade, mas justamente o globo, e daí podermos falar em “Lênin na Terra”, a fim de designar um leninismo tão ubíquo quanto o império e o trabalho. Dessa onipresença do capital decorre também que as mais diversas lutas e movimentos atingem diretamente o império, seu centro virtual (pois não há um centro real). E é onde se luta que a multidão é mais forte: “concretamente, politicamente, materialmente, não há um espaço, mas um lugar, não um horizonte, mas um ponto, aquele no qual o evento é possível”.⁴² Esse é o reconhecimento prático que, segundo Negri, a organização precisa adquirir. Se não há lado de fora do império, não há elos fracos (“se por fracos queremos indicar pontos externos onde as articulações do poder são vulneráveis”⁴³); importa “identificar praticamente aquele ponto da corrente imperial onde seja possível forçar a realidade”.⁴⁴

⁴⁰ Cf. *idem*, *Commonwealth*, pp. 362-363.

⁴¹ “Acreditamos que para desafiar o império e resistir a ele e a seu mercado mundial é necessário propor uma alternativa em nível igualmente global. Qualquer proposta de comunidade isolada, definida em termos raciais, religiosos ou regionais, ‘desvinculada’ do Império, protegida de seus poderes por fronteiras fixas, está destinada a acabar como uma espécie de gueto. (...) O império só pode ser efetivamente contestado em seu próprio nível de generalidade, e levando-se os processos que ele oferece para além de suas limitações atuais. Temos de aceitar o desafio e aprender a pensar e agir globalmente. A globalização precisa ser enfrentada com uma contraglobalização, o império com um contra-império”. *Idem*, *Império*, pp. 226-227.

⁴² Cf. Negri, *Cinco lições sobre Império*, pp. 216-218.

⁴³ Cf. Hardt e Negri, *Império*, p. 77.

⁴⁴ Hardt e Negri afirmam em *Império* que “em oposição às teorias do ‘elo fraco’, que não apenas eram o coração das táticas da Terceira Internacional como também foram adotadas amplamente pela tradição anti-imperialista, o movimento italiano do *operaismo* nas décadas de 1960 e 1970 propôs uma teoria do

O “ponto forte”, e portanto a espacialidade das lutas, se subordina, assim, ao que Negri chama de um “*kairòs* específico”, ou seja, “à potência intempestiva de um evento – é a flecha que o *General Intellect* desfere para reconhecer-se como corpo”. A questão da temporalidade vem à tona em torno da emergência do corpo subversivo do trabalho biopolítico e busca apreender o momento oportuno da decisão coletiva. Como já vimos, não somente o espaço global foi subordinado ao capital, como também o tempo – convive-se com temporalidades distintas, “o Norte desenvolvido e o Sul subdesenvolvido já internos um ao outro e entrelaçados no mesmo destino”. Novamente, somente quando a subjetividade é mais forte que o capital a decisão é eficaz. No entanto, outras perguntas se abrem: qual o conteúdo de uma decisão revolucionária? Qual a prática? Diferentemente daquela dos bolcheviques, a decisão hoje não tem como modelo a indústria; antes, propõe “o programa de uma cidade libertada na qual a indústria se dobre às urgências da vida, a sociedade se dobre à ciência, o trabalho se dobre à multidão. A decisão constituinte torna-se, aqui, democracia de uma multidão”.⁴⁵

Neste ponto, de modo pouco conclusivo, Negri encerra o ensaio “Que fazer de ‘Que fazer?’, hoje”. Novos elementos, no entanto, surgiram e podem ser investigados – o poder constituinte, a multidão e sua democracia, a decisão. A dificuldade, no entanto, persiste, e é explicitada pelo autor:

O problema atualmente proposto pela imaginação da multidão é *combinar a potência soberana e a capacidade produtiva dos sujeitos*. Todo o discurso sobre o biopolítico, como foi desenvolvido até aqui, conduz a essa conclusão. Mas como se organiza esse desejo da multidão? Como se inventa outra democracia?⁴⁶

Chegamos, com isso, ao ponto do qual partimos, a organização do desejo. Diferentemente do início, porém, agora temos elementos para compreender o que se pode entender por isso, pois conhecemos as forças produtivas do presente e sua potência.

‘elo mais forte’”, referindo-se a *Capitale e operai*, de Mario Tronti. Negri abre o excursus “Que fazer de ‘Que fazer?’, hoje” citando “Lênin na Inglaterra”: “O ponto fraco da corrente imperialista está lá onde a classe operária é mais forte”. Consultando a obra, a passagem é a seguinte: “lá onde mais potente é o domínio do capital, mais profunda se insinua a ameaça operária” (em Tronti, *Capitale e operai*, p. 87).

⁴⁵ Cf. Negri, *Cinco lições sobre Império*, pp. 218-221.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 238.

Multidão como conceito

Uma primeira abordagem que podemos oferecer para a organização do desejo parte das leituras de Espinosa feitas por Hardt em *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia* e por Negri em *A anomalia selvagem*. Ao partir desse ponto, corremos o risco de ir do abstrato (ontológico) ao concreto (político) e de mistificar o próprio projeto de organização que emerge no pensamento dos autores. Contudo, cabe lembrar que se trata, para Hardt e Negri, de valer-se de uma história alternativa da metafísica, na qual a própria ontologia é produção e é política.

O aprendizado em filosofia de Michael Hardt

Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia é a publicação de uma parte da tese de doutoramento de Michael Hardt (cujo título é *A arte da organização*). Originalmente, além dos capítulos dedicados aos estudos em história da filosofia feitos por Deleuze, Hardt havia redigido mais dois capítulos, ambos sobre o pensamento de Negri. A aproximação entre os pensadores, como veremos, é feita em razão da convergência entre política e ontologia que eles, cada um a seu modo, operam.

Em sua leitura sobre a obra de Deleuze, um dos critérios adotados por Hardt é o que ele chama de “seletividade”. Assim como Deleuze é seletivo no que diz respeito a quais conceitos manejar quando estuda outros filósofos da tradição, Hardt reconhece que utiliza alguns, ou vários, dos conceitos de Deleuze para seu próprio projeto filosófico. Afirma que seria mais frutífero saber o que podemos fazer a partir de Deleuze do que simplesmente perguntar qual sua orientação política geral. Temos, por isso, que ler Hardt não como se fosse um comentador, mas retomar os elementos por ele selecionados no pensamento de Deleuze que constituem seu próprio projeto, empreendido com Negri – o de uma “democracia radical”.⁴⁷ Por isso, vale a pena retomar rapidamente o “aprendizado em filosofia” de Deleuze – que, afinal, é assumido por Hardt como seu próprio.

Hardt aborda a obra de Deleuze a partir de seus estudos em história da filosofia, especificamente das leituras que fez de Bergson, Nietzsche e Espinosa. O francês teria, a partir deles, empreendido um esforço para renovar a filosofia de seu tempo, propor um

⁴⁷ Cf. Hardt, *Gilles Deleuze*, pp. 181-182.

pensamento outro que o marcado por Hegel e pela negação dialética; teria desenvolvido, assim, uma nova ontologia, não teórica mas prática, uma ontologia na qual a natureza é sempre artificial e o ser, portanto, sempre produzido.⁴⁸ Partindo do ser e do devir com Bergson, Deleuze passa à ética com Nietzsche e depois à prática política com Espinosa. Nesse itinerário, sempre de acordo com Hardt, Deleuze cria uma tradição ou uma linha-gem que o permite pensar fora do esquema de uma “Ciência do Estado” hegeliana, caracterizada pela unidade do uno e do múltiplo. Já aqui é reconhecível aquela distinção anteriormente mencionada entre ordem e organização: a ordem reduz a multiplicidade, pensada em termos quantitativos, à unidade; já a organização, por sua vez, mantém a multiplicidade enquanto tal, ou seja, como múltiplas diferenças de natureza irreduzíveis a uma unidade exterior a elas.⁴⁹ O ser que é produzido e produtivo é animado, no caso de Bergson, pelo *élan vital* que, nessa tradição, figurará ao lado da *vontade de potência* em Nietzsche e do *conatus* em Espinosa (e do *trabalho vivo* em Marx, acrescenta Hardt), todos remetendo, ainda, à *causa eficiente*.

Em seguida, com Nietzsche, posicionando-se contra a ordem ou a favor da organização do ser, Deleuze deixa de lado o ponto de vista transcendental e adquire um projeto perspectivista e imanente de crítica e reconstrução de valores. A “pergunta filosófica”, por assim dizer, deixa de ser “o que é...?” para ser “quem quer...?”. É no campo da genealogia da moral, a partir dos valores do senhor e do escravo – diferentes tipos de vontade ou diferentes perspectivas –, que se destaca um conceito de potência como força que só existe em ato, que se distingue de outro conceito, o do “poder do fraco”, que “poderia não ser exercido”, e que já começa a preparar o terreno para a leitura que Deleuze fará de Espinosa.⁵⁰ A passagem se torna necessária porque há, em Nietzsche, um impasse político. Quando perguntamos “quem quer...”, de acordo com Deleuze, o pronome não indica um sujeito individual ou coletivo, mas “uma força ou vontade pré-subjetiva”. Essa impessoalidade da vontade é entendida por Hardt como o limite do desenvolvimento de uma filosofia e de uma ação políticas por Deleuze, pois ela bloqueia a luta contra as paixões tristes ao enfraquecer a concepção de “agente”. A prática requer

⁴⁸ Cf. *ibidem*, p. 15.

⁴⁹ Cf. *ibidem*, p. 42.

⁵⁰ Cf. *ibidem*, p. 71. Hardt identifica essa distinção à apreendida por Negri em *A anomalia selvagem* entre *potentia* e *potestas*, vista no capítulo 2, seção “A anomalia selvagem: o Espinosa de Negri”.

agentes, afirma Hardt, ainda que não individuais, mas corpóreos e desejantes.⁵¹ “Espinoza é exemplar com respeito a esse assunto, quando define o agente da prática, o ‘Indivíduo’, como um corpo ou um grupo de corpos reconhecidos por seu movimento comum, seu comportamento comum, seu desejo comum”. Será preciso a Deleuze – ou a Hardt –, portanto, articular também os conceitos de apetite e de desejo; portanto, passar a Espinoza.⁵² Há, assim, uma “evolução” presente na linha proposta:

Com Bergson, Deleuze desenvolve uma ontologia. Com Nietzsche ele põe essa ontologia em movimento para constituir uma ética. Com Espinoza daremos um passo mais largo nessa evolução, em direção à política (...) A política espinosista é a ontologia bergsoniana e a ética nietzschiana transportada para o campo da prática. A ontologia é inerente à ética, que por sua vez é inerente à política. A política de Espinoza é uma política ontológica uma vez que, através de uma análise substancial do poder e uma elaboração conceitual da prática, os princípios que animam o ser são aqueles mesmos que animam uma ética e uma construção prática da organização política.⁵³

Nenhuma distinção entre ser e fazer, portanto. O campo da ontologia deixa de ser o da questão pelo ser (“o que é?”) e é elevado ao da questão da prática (“o que fazer?”). Poderíamos mesmo dizer que Lênin, nessa abordagem, é um pensador da ontologia, e com isso não o rebaixaríamos a qualquer descrição estática do ser, mas marcaríamos sua fidelidade à dinâmica produtiva e política do mundo. “A política de Espinoza”, prossegue Hardt, para voltarmos ao tema, “é uma política ontológica uma vez que, através de uma análise substancial do poder e uma elaboração conceitual da prática, os princípios que animam o ser são aqueles mesmos que animam uma ética e uma constituição prática da organização política”.⁵⁴

A ontologia de Espinoza será marcada, assim, por essa dinâmica em que o ser se configura como fazer-se: trata-se da “causa de si”, com que o pensador holandês deter-

⁵¹ A questão da impessoalidade como um bloqueio político no pensamento de Deleuze persiste em *Império*. Se por um lado ele e Guattari apreendem a dinâmica da produção social no desejo (contrariamente a Foucault, como vimos), ao mesmo tempo “os elementos criativos e a ontologia radical da produção do social permanecem insubstanciais e inoperantes. Deleuze e Guattari descobrem a produtividade da reprodução social (produção criativa, produção de valores, relações sociais, afetos, formações), mas conseguem articulá-la apenas superficial e efemeramente, como um horizonte caótico e indeterminado, marcado pelo evento inalcançável”. Para Hardt e Negri, a recuperação do sujeito ativo terá sido alcançada somente pelo operário, com a centralidade das novas figuras da produção e do trabalhador. Cf. *Império*, pp. 47-48.

⁵² Cf. Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 99 e nota 16. A referência conceitual de Hardt para o apetite e o desejo não poderá ser outra: “Utilizo ‘vontade’, ‘apetite’ e ‘desejo’, aqui, de acordo com suas definições espinosistas. Vontade é *conatus* com respeito à mente, e apetite é *conatus* com respeito à mente e ao corpo. Desejo é o apetite ligado à consciência do apetite. Ver *Ética* III, P9, Esc.”.

⁵³ *Ibidem*, p. 102.

⁵⁴ *Ibidem*.

mina a substância. Já vimos, no capítulo 2, que Negri defende, em *A anomalia selvagem*, que na segunda fundação da *Ética* Espinosa privilegia a constituição do mundo não a partir da espontaneidade da substância, mas da organização dos modos em sua produtividade e produtibilidade. Essa leitura é totalmente absorvida por Hardt, e assim o ser – ou melhor, para o caso que importa, o *ser humano* – é definido como uma potência de existir, produzindo e sendo produzido. No que diz respeito a essas potências de produzir e de ser produzido, Hardt afirma, com Deleuze, que Espinosa as equaciona, de forma que o poder de existir (e de agir) é igual ao poder de ser afetado. O primeiro lado da equação diz respeito à espontaneidade e, portanto, é opaco, enquanto o poder de ser afetado pode ser mais bem compreendido e elevado a um projeto ético e prático, isto é, pode ser organizado. Isso porque a capacidade do ser humano de ser afetado pode ser dividida entre as afecções ativas e as afecções passivas, ou seja, aquelas que, respectivamente, têm sua causa interna a ele e aquelas que a têm externa. O projeto ético e prático, assim, parte da questão sobre como podemos favorecer nossas afecções ativas, “de modo que nosso poder de ser afetado seja preenchido em maior proporção com afecções ativas do que passivas”.⁵⁵ É em torno da física dos corpos que a questão começa a encontrar suas respostas.

Quando dois corpos se encontram, há um encontro entre duas relações dinâmicas: ou eles são indiferentes um ao outro, ou eles são compatíveis e juntos formam uma nova relação, um novo corpo; ou, ao invés disso, eles são incompatíveis e um corpo decompõe a relação do outro, destruindo-o, tal como um veneno decompõe o sangue.

A questão da potência é a questão de “o que um corpo pode fazer” – corpo biológico ou corpo político organizado:

Para entender a natureza do poder, devemos primeiro descobrir a estrutura interna do corpo, devemos decompor a unidade do corpo de acordo com as suas linhas de articulação, as suas diferenças de natureza. Deleuze nos lembra que a investigação dessa estrutura não deve ser conduzida em termos da potência de agir (espontaneidade), mas sim em termos do poder de ser afetado.⁵⁶

O poder de ser afetado, do ponto de vista físico, é sempre completamente preenchido. É do ponto de vista ético que essa plenitude é relativa a qual lado está mais preenchido: as afecções ativas aumentam a potência do ser, as passivas a esvaziam. Essa

⁵⁵ *Ibidem*, p. 122.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 148.

potência de existir do ser, que foi equacionada à sua potência de ser afetado, é o *conatus*, de que falamos no capítulo 2.⁵⁷ Os encontros entre corpos, o nosso e o dos outros, quando não causados por nós (portanto encontros *casuais*), faz com que algo aconteça. O corpo é aberto a mudanças. Caso meu corpo encontre outro compatível com ele, isto é, outro corpo cuja composição ou cujas relações internas são compatíveis com as minhas, ocorrerá então que os corpos vão se compor numa nova relação, isto é, um novo corpo, bom, útil ou mais potente para mim e para o outro. Caso contrário, se meu corpo se encontrar com outro incompatível, um deles (ou os dois) pode se decompor. No primeiro caso, um encontro passivo (pois casual, ou seja, não tem sua causa nos corpos mas em algo externo a eles) *alegre*; no segundo, *triste*.⁵⁸

Hardt, porém, atenta a uma ressalva prática feita pelo próprio Espinosa: o *conatus*, como poder de ser afetado, na vida real, fora da definição conceitual, é em grande parte preenchido por afecções passivas, o que causa a diminuição da potência de agir.⁵⁹ É nesse campo prático e concreto que se precisa intervir. Com a leitura de Nietzsche feita por Deleuze, Hardt havia chegado à injunção ética de “tornar-se ativo”, mas só com Espinosa se vislumbra a prática, só a partir dele pode-se pensar em produzir afecções ativas e experimentar o máximo de paixões alegres, que aumentem a potência de agir. “Onde podemos encontrar o ímpeto para pôr em movimento um projeto prático? A primeira pista que Deleuze nos dá é a de que devemos mudar nosso foco da afirmação para a alegria. (...) A alegria (...) é a afirmação do ser no momento de sua prática; o aumento da potência é a constituição afirmativa do próprio ser”.⁶⁰ Mas Hardt insiste na questão, como só um filósofo saberia fazer: qual o mecanismo prático para tornar-se alegre?

⁵⁷ Para nos lembrarmos da definição de *conatus*, vejamo-la desta vez nas palavras de Hardt: “*Conatus* é a instância física do princípio ontológico da potência. Por um lado, é a essência do ser na medida em que o ser é produtivo; é o motor que anima o ser como mundo. Nesse sentido, *conatus* é a continuação, em Espinosa, do legado do naturalismo da Renascença: o ser é espontaneidade, pura atividade. Por outro lado, entretanto, *conatus* é também a instância do princípio ontológico do poder, dado que o *conatus* é uma sensibilidade; é movido não apenas pelas ações, mas também pelas paixões, da mente e do corpo”. *Ibidem*, p. 149.

⁵⁸ “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior. (...) A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”. Espinosa, *Ética*, parte III, definição dos afetos (p. 239).

⁵⁹ “Em princípio, ou mais precisamente, em abstrato, os humanos concordam em natureza e assim os encontros humanos deveriam ser pura alegria. Contudo, isso só é verdade quando o poder de ser afetado é preenchido por afecções ativas. ‘Uma vez que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que as suas naturezas concordem’ (Ética, IV, P32). Assim, na realidade, os seres humanos concordam muito pouco uns com os outros, e, em sua grande maioria, os encontros casuais são tristes”. Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 151.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 153.

Noções comuns

“A política surge, em Espinosa, como uma questão de corpos”, afirma Hardt. O corpo apresenta uma estrutura, isto é, um “sistema de relações” entre suas partes componentes; é, desde o começo, composto, composição. É pela semelhança entre estruturas que corpos distintos podem compor-se num encontro alegre e aumentar sua potência. O *conatus*, como vimos no capítulo anterior, é físico e político, e daí ser possível falar em corpos individuais ou multitudinários. A resposta à indagação de Hardt sobre a alegria será dada, no entanto, em termos de reconhecimento, pelo qual surgirá outro importante conceito para a organização, o de *noção comum*:

Reconhecendo composições ou relações similares entre os corpos, temos o critério necessário para uma primeira seleção ética da alegria: somos capazes de favorecer encontros compatíveis (paixões alegres) e evitar encontros incompatíveis (paixões tristes). Quando fazemos essa seleção, estamos produzindo noções comuns. (...) A formação da noção comum constitui o primeiro passo de uma prática ética.⁶¹

Mas a prática que se quer não está dada imediatamente com o conceito. A primeira tentativa que Hardt encontra em Deleuze é negativa – combater a tristeza. Ainda cabe perguntar o que fazer, ainda mais quando já se reconheceu que a maior parte das afecções passivas são tristes. A alternativa positiva – afirmar a alegria – traz a mesma dificuldade. Afinal, *como ser ativo e produzir uma noção comum na passividade das afecções?* A fim de responder à questão, Hardt opta pela investigação do que está em jogo na formação das noções comuns.

Há, afirma, noções comuns mais universais e outras menos universais. Quanto mais genéricas, menos úteis. “Tal como nos aprofundamos continuamente na estrutura interna do poder,” – Hardt se refere à verificação da potência de existir como potência de afetar e ser afetado – “aqui também devemos penetrar no nível mais baixo e mais local da comunalidade para iniciar nosso projeto prático”.⁶² As noções comuns, que Deleuze define como “uma ideia de similaridade de composição em modos existentes”⁶³, podem ser mais universais, como a extensão, o repouso e o movimento, no caso

⁶¹ *Ibidem*, p. 154.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Apud ibidem*.

dos corpos (por exemplo), ou menos universais e mais locais (e portanto mais úteis). É na estrutura interna da “comunalidade” que se encontrará a razão da composição de corpos; sua causa será, assim, envolvida pela noção comum.⁶⁴ Não foi por outro motivo que Hardt afirmou que a política em Espinosa parte dos corpos, pois ali a noção comum já opera.

Graças à noção comum, podemos ter ideia adequada de nós mesmos, o que há de comum compondo nossos corpos. Mas como formamos uma noção comum? “Como chegamos à nossa potência de agir?”.⁶⁵ Hardt aponta aos cuidados que Deleuze toma ao investigar as noções comuns: lembrar sempre que se trata de uma física de corpos e não de uma lógica, e que a noção comum tem função prática, não se tratando de mera especulação. Por isso, parte-se sempre do menos universal, do mais prático. E o que se encontra, nesse nível, é que há, num encontro compatível entre corpos, uma experiência de alegria que põe em movimento a formação da noção comum entre eles.

O processo de formação da noção comum, no entanto, opera um salto relativamente à experiência da paixão alegre, um salto da passividade à atividade. De maneira inesperada, Hardt parece dar privilégio à mente nessa passagem, ao afirmar que se trata da substituição da causa externa a uma causa interna ao corpo – “ou, mais precisamente, implica em envolver e incluir a causa dentro do próprio encontro”. Parece haver algo de reconhecimento e de tomada de consciência no processo, o que não é diretamente tematizado por Hardt mas surge a todo momento: “Quando a mente forma uma ideia da relação comum partilhada por esse corpo [externo que causa uma paixão alegre] e nosso corpo (uma noção comum), a afecção alegre deixa de ser passiva e se torna ativa”.⁶⁶

Deixando de lado essa dificuldade, por ora⁶⁷, podemos ver que é mediante as noções comuns que Hardt encontra o caminho da teoria à prática, arrancando a ontologia do ser e a remetendo, com Espinosa, ao fazer. Com isso, vale ressaltar que não nos distanciamos totalmente do nosso objeto, pois por um lado nega-se a ordem em prol da organização (“o ser não pode mais ser considerado um arranjo ou uma ordem dada; aqui

⁶⁴ Segundo Marilena Chauí, “a razão conhece adequadamente as *noções comuns*, isto é, as leis necessárias ou as relações necessárias entre um todo e suas partes, bem como as relações necessárias entre as partes de um mesmo todo (na linguagem contemporânea, a noção comum corresponde ao que chamamos de *estrutura*)”. Em *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, p. 38.

⁶⁵ Deleuze *apud* Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 155.

⁶⁶ Cf. *ibidem*, p. 156.

⁶⁷ Voltaremos às noções comuns adiante, na seção “Comum”.

o ser é o conjunto de relações componíveis”⁶⁸) e, por outro, o desejo é o motor que anima o processo:

A especulação mapeou o terreno do poder, e agora a prática habita esse terreno, dando vida à sua estrutura interna. A prática está em ascensão, construindo as relações do ser desde baixo. A força motriz que anima toda essa operação é o *conatus*: quando a física de Espinosa é transportada para o plano ético, nós não vemos mais simples corpos em movimento ou em repouso, mas sim encontramos corpos insuflados de desejo.⁶⁹

Há mais, porém, em jogo no conceito de noção comum. Isso porque, segundo Hardt, é a partir da formação das noções comuns que temos uma *constituição prática da razão*. Por um lado, isso retira da razão qualquer fundamento pré-social (como ocorre em Descartes, por exemplo, para quem a razão é inata) – afinal, ela se constitui praticamente, lá onde os corpos se compõem tendo em vista a produção de utilidades. Hardt extrai do conceito de noção comum certa epistemologia que não vem ao nosso caso neste momento. Por ora, basta enfatizar o fundamento prático da racionalidade tal como aparece em Espinosa, o que tem influência, por exemplo, no vice-versa operado por Negri (como vimos há pouco, em *Trinta e três lições sobre Lênin*), quando insiste que a asserção de que “sem teoria revolucionária não pode haver prática revolucionária” tem o mesmo sentido de “sem prática revolucionária não pode haver teoria revolucionária”.⁷⁰ Hardt dá a uma afirmação como essa uma utilidade historiográfica:

Por exemplo, quando colocamos a questão de um fundamento ou causa de um ato prático, tal como a insurreição bolchevique de 1917, não podemos nos voltar para a razão teórica que a determinou, tal como a utilização da dialética por Marx no *Capital*, mas, ao invés disso, devemos procurar uma acumulação de desejos, imaginações e poderes que coincidem e se tornam necessários no evento; precisamos procurar, em outras palavras, as noções comuns que transformam as paixões alegres do encontro revolucionário em ações.⁷¹

Essa transformação, esse salto, no caso de Deleuze ou de Espinosa, vem desde baixo, a partir de uma “lógica aberta da organização” que nada tem a ver com a ordem,

⁶⁸ Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 157. Sobre a distinção feita por Hardt entre ordem e organização, ver o capítulo 2 desta dissertação, subseção “Alguns aspectos do desejo em Deleuze”.

⁶⁹ Hardt, *Gilles Deleuze*, pp. 157-158.

⁷⁰ A este propósito, Hardt cita Deleuze, que, em entrevista concedida a Foucault, afirma que “a prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro” (citado aqui a partir de Foucault, “Os intelectuais e o poder”, em *Microfísica do Poder*, pp. 69-70).

⁷¹ Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 166.

cuja lógica é vertical e descendente, afirma Hardt. Com isso, o tema da organização é posto no primeiro plano.

“A arte da organização”

Hardt identificou, com Deleuze, os corpos, as noções comuns e seus processos de agenciamentos, isto é, de tornarem-se ação. Mas como dar um passo adiante, rumo a um projeto propriamente político? Apesar da “arte” a que se refere o título da tese de Hardt, a passagem trazida à cena para que a operação possa se completar é de outro tipo que o estético. Segundo ele, “Espinosa é capaz de colocar questões políticas diretamente em termos ontológicos ao construir uma passagem pelo domínio jurídico. A teoria do poder e dos corpos é aproximada da prática política na forma de uma *teoria do direito*: ‘Tudo o que um corpo pode fazer (sua potência) é também seu direito natural’”.⁷² Precisamos então retomar o discurso sobre a passagem do estado de natureza ao estado civil que vimos brevemente no capítulo anterior.

O direito natural a que Espinosa se refere distingue-se, segundo Hardt, daqueles antigos, para quem a natureza tendia a uma perfeição, pensada como sua causa final. Para o holandês, vale a causa eficiente, a potência do corpo. Isso tira de cena qualquer ordem transcendente (como o dever ou a moral, por exemplo), em favor da organização imanente do mundo: “Uma vez que nenhuma ordem é pré-determinada, cada elemento da sociedade espinosista deve ser constituído internamente com os elementos disponíveis, pelos sujeitos constituintes (sejam eles ignorantes ou cultos), sobre a base das afecções existentes (sejam estas paixões ou ações)”.⁷³ Por isso, novamente, segundo o Deleuze de Hardt, o corpo é o modelo da *Ética*, da política – ele sempre vai até onde pode. E o que um corpo pode fazer? Essa questão espinosana – “o fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou até agora, o que o corpo (...) pode e o que não pode fazer”⁷⁴ – aparece a todo momento no estudo de Hardt sobre Deleuze. Contudo, e isso é da maior importância, a ênfase não está no limite dessa potência, o “até onde” ela vai, mas na *dinâmica* entre o limite e a

⁷² *Ibidem*, p. 167.

⁷³ *Ibidem*, p. 168. O fato de não haver nenhuma ordem *predeterminada* não impede que, do seio da imanência, surja uma ordem transcendente, “pós-determinada”, por assim dizer. O próprio Espinosa tratou dessa dificuldade no apêndice à parte I da *Ética*. Vale a pena consultar, a esse respeito, o artigo “Superstição e ordem moral do mundo”, de Homero Santiago, em *Entre servidão e liberdade*.

⁷⁴ Espinosa, *Ética*, parte III, proposição II, escólio (p. 167).

potência. Por isso, segundo Hardt, “a tarefa ética realça a nossa perseverança, o nosso *conatus* material move-se no mundo para expressar nossa potência para além dos limites dados do arranjo presente, da ordem presente”.⁷⁵

A passagem para o estado civil se dá como organização da multiplicidade, organização dos encontros com o fim de aumentar a potência. É organização de corpos. Não há, nesse processo, negação do direito natural; a potência natural “original” de cada corpo, na organização, é preservada e intensificada. O “núcleo da política espinosista é, por conseguinte, orientado para a organização de encontros sociais de modo a encorajar relações úteis e componíveis; é ‘essa a arte de organizar encontros’”, afirma Hardt.⁷⁶ No plano concreto, não se trata, evidentemente, apenas de marcar “rolezinhos” pela internet, mas de constituir formas úteis de vida, que favoreçam a vida mesma, isto é, de amplificar nossa potência de existir, nosso *conatus*. Nesse processo de organização política do ser e do mundo, “a multiplicidade da sociedade se forja numa multidão”⁷⁷, conclui Hardt, trazendo à baila um conceito que até agora vimos apenas tangencialmente mas que começa a figurar como central: o de *multidão*.

Porém, não é nos capítulos sobre Deleuze que isso ocorrerá. O anúncio da passagem da multiplicidade de corpos e potências a uma multidão organizada é, segundo Hardt, o limite de Deleuze (e portanto o seu também, em *Gilles Deleuze: um aprendizado em filosofia*), “o ponto no qual a teoria encontra um obstáculo. Somente a prática social pode atravessar tal obstáculo, dando corpo ao processo de organização política”.⁷⁸ Mas não precisamos parar diante desse obstáculo deleuzeano, pois tão logo Hardt menciona a multidão, ele faz remissão a *A anomalia Selvagem*, de Negri, retomando aquela convergência com Deleuze de que falamos há pouco. Podemos seguir seus passos e ir além na teoria da formação da multidão. Se consultarmos o prosseguimento da dissertação de Hardt, veremos que lá ele afirma que Negri complementa o pensamento de Deleuze com sua experiência política:

Isto pode servir como um sumário da evolução completa do pensamento de Deleuze que traçamos a partir de Bergson, passando por Nietzsche, até Espinosa: Deleuze parte de um horizonte ontológico que ele transforma em uma ética, e esta, por sua vez, é desenvolvida numa política. O ponto de chegada conserva sua origem: Deleuze constrói uma política ontológica. Para complementar essa evolução deleuzeana voltaremos nosso olhar à obra de Negri. Com efeito, os estudos

⁷⁵ Hardt, *Gilles Deleuze*, p. 169.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ Cf. *ibidem*, pp. 169-170.

⁷⁸ Cf. *ibidem*, pp. 170-171.

de Negri sobre Marx, Lênin e Espinosa apresentam uma evolução na direção oposta: da política, passando pela ética, até a ontologia. A evolução de Negri também conserva sua origem e assim chega a uma ontologia política. Com o complemento do pensamento de Negri, poderemos desenvolver essa concepção deleuzeana fundamental de prática.⁷⁹

Lancemos, por isso, o olhar à obra de Negri, a fim de ir além dos limites do pensamento de Deleuze. Será preciso refazer algumas etapas, retornar ao discurso sobre a “passagem” do estado de natureza ao estado civil.

Já constatamos, e Negri o reafirma a todo instante, que “a verdadeira política de Espinosa é a metafísica”.⁸⁰ De acordo com o que vimos vendo, aquilo que nos convém ou que tem uma estrutura similar a nós compõe conosco um novo corpo, numa relação alegre e potente. “Com efeito”, afirma o pensador holandês, “o que é de máxima utilidade para o homem é aquilo que concorda, ao máximo, com sua natureza, isto é (como é, por si mesmo, sabido), o homem”.⁸¹ No entanto, esse princípio organizativo “igualitário”, “democrático”, é, segundo Negri, uma determinação puramente formal:

O homem, colocado como conceito, neste trecho não é um concreto, mas uma simples noção comum. Esta primeira passagem através da socialidade, então, funda a noção comum bem mais do que funda a socialidade como terreno e âmbito onde desenvolver o processo de liberação.⁸²

É preciso escapar dessas determinações puramente formais e alcançar o mundo concreto. Por isso, a metafísica de Espinosa, sua ontologia, é apreendida como uma física de corpos, corpos abertos a transformações causadas tanto pelas forças da natureza quanto pelas forças humanas compostas historicamente, nas quais esses mesmos corpos – os seres humanos – estão imersos.⁸³ Conforme vimos no capítulo anterior⁸⁴, o “infinito ativo” (os modos da substância e sua potência constitutiva do mundo) seria organizado pela ação ética. Podemos retomar a argumentação de Negri nessa busca das determinações materiais que levam ao “processo de liberação” por ele mencionado:

O infinito é, a partir de agora, organização da liberação humana: ele se enuncia como potência na perspectiva de liberação do homem, na determinação da possibilidade de o homem agir eticamente. (...) Liberação, porque o mundo se nos

⁷⁹ Hardt, *The art of organization*, disponível na internet.

⁸⁰ Negri, *A anomalia selvagem*, 276.

⁸¹ Espinosa, *Ética*, parte IV, proposição 35, corolário I (p. 303).

⁸² Negri, *A anomalia selvagem*, p. 217.

⁸³ Cf. *ibidem*, pp. 214-215.

⁸⁴ Subseção “Esse obscuro objeto da organização”.

apresenta como horizonte construído pelo homem, mas é um mundo de escravidão e imperfeição.⁸⁵

São os corpos determinados que deverão ser levados em conta, “o corpo como organização da ‘*cupiditas*’”. A consciência que está no seio da definição espinosana de desejo tem aí papel importante, pois o corpo passa a ser visto como “pulsão material percorrida pela consciência”. Mente e corpo se articulam, de modo que “o conteúdo consciente da ‘*cupiditas*’ dispara para a frente, implicando o corpo, constituindo a possibilidade da virtude através de uma tensão entre essência e existência que é também plenitude do corpo e da razão humana”, afirma Negri.⁸⁶ Isto é, todo o processo de composição de corpos e de constituição da razão se dá de forma prática, dentro de um mundo concreto, “através de uma tensão entre essência e existência”. A razão, prossegue o autor italiano, completa o corpo, desenvolve-o. Novamente Espinosa é invocado, a fim de garantir a ação humana: “A todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, sem esse afeto, pela razão”.⁸⁷ Há mais: se a razão, constituída praticamente, nos determina a agir, se ela expressa nossa potência, então ela é permeada por desejo. E, afirma Espinosa, “o desejo que surge da razão não pode ser excessivo”⁸⁸, pois o desejo é a essência do ser humano, e, se ele fosse excessivo, o ser humano poderia mais do que pode, o que seria um absurdo.

Neste ponto, precisamos fazer uma rápida digressão. Vimos no capítulo 2 que o desejo é sempre excessivo frente aos dispositivos de captura do capital, porta sempre “mais-desejo”. Contradição? Não. Trata-se daquele reconhecimento da formação do desejo acompanhado de experimentação e intervenção sobre o que Hardt e Negri insistem em *Commonwealth*. O desejo é excessivo com relação aos limites impostos pela exploração e pela expropriação, pelo biopoder⁸⁹, mas não o é com relação ao próprio ser humano e seus modos de constituição. A esse propósito, o mesmo Deleuze do desejo socialmente determinado, aquele que afirma que

já não há mais desejo *de* revolução, desejo *de* poder, desejo *de* oprimir ou *de* ser oprimido; revolução, opressão, poder, etc., são linhas componentes atuais de um

⁸⁵ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 211.

⁸⁶ Cf. *ibidem*, p. 219.

⁸⁷ Espinosa, *Ética*, parte IV, proposição 59 (p. 333).

⁸⁸ *Ibidem*, parte IV, proposição 61 (p. 337).

⁸⁹ Cf. Negri, *De volta*, p. 76: “O poder apoderou-se desse terreno [biopolítico] e o transformou no fundamento de seus dispositivos de controle. É preciso opor o biodesejo ao biopoder. O desejo da vida, sua força, sua riqueza, são as únicas coisas que podemos lhe opor. O poder tem necessidade de estabelecer limites para o biodesejo”.

agenciamento dado. Não que essas linhas preexistam; elas traçam-se, compõem-se, imanentes umas às outras, emaranhadas umas nas outras, ao mesmo tempo em que se cria o agenciamento de desejo, com suas máquinas intrincadas, e os seus planos entrecruzados (...)

também afirma, no mesmo texto, que

não há eclosão de desejo, seja onde for, pequena família ou escola de bairro, que não ponha em causa as estruturas estabelecidas. O desejo é revolucionário porque quer sempre mais conexões e agenciamentos.⁹⁰

Ou seja, o desejo excede suas próprias determinações, até mesmo seus objetos. Nesse sentido, será uma tautologia falar em desejo *de* libertação, *de* democracia, *de* revolução. O desejo não é *de*, ele não busca democracia, liberdade ou revolução como objetos externos a ele – ao invés, ele já é democrático, libertário, revolucionário. Sendo o desejo a essência do ser humano, vê-se por que Negri havia afirmado que o “infinito não é organizado como objeto, mas como sujeito”.⁹¹ Não somos, portanto, apenas assujeitados, mas também sujeitos que agem, conforme vimos no capítulo 1 ao falar da concepção de sujeito foucaultiana apreendida por Hardt e Negri.⁹²

Nesse ponto, a liberação coincidirá com a liberdade. Pois, retornando a Espinosa, vemos que do desejo que nasce da razão seguimos o bem e evitamos o mal⁹³, sendo o bem e o mal pensados não em termos morais mas em termos de utilidade, de prática, de *conatus* – em termos de vida. “Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”.⁹⁴ A vida é afirmada contra a morte, a alegria contra aquela vida “solitária, pobre, sórdida, embrutecida e curta” do ser humano no estado de natureza descrito por Hobbes.⁹⁵

Feita a digressão, percebemos que, apesar dela, continuamos no discurso sobre o político-jurídico, investigando com Negri a passagem espinosana do estado natural ao civil. Toda afirmação da liberação que se faz liberdade, lembremos, tem de se dar no mundo concreto, onde há limites e determinações a serem ultrapassados. Há ainda paixões, e é importante saber qual a potência da razão frente a elas. Não temos domínio total sobre os afetos, lembra Negri. Devemos recusar o “absolutismo voluntarista dos

⁹⁰ Deleuze e Parnet, *Diálogos*, pp. 160 e 101, respectivamente.

⁹¹ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 221.

⁹² Subseção “A hipótese operaísta”.

⁹³ Cf. Espinosa, *Ética*, parte IV, proposição 63, corolário (p. 339).

⁹⁴ *Ibidem*, parte IV, proposição 67 (p. 343).

⁹⁵ Cf. Hobbes, *Leviatã*, capítulo XIII, p. 76.

estoicos”, bem como “toda mediação ética que, como a cartesiana, não tenha a capacidade de pesquisar dentro do ser”.⁹⁶

Pesquisar dentro do ser: de volta à determinação ontológica da política espinosana. Para Espinosa, segundo Negri, desde o *Tratado teológico-político* (escrito no período de interrupção da redação da *Ética*), “o político é central e fundador” do jurídico, prioritário em relação à religião e à moral, a despeito das recomendações e críticas que o holandês recebia. O político, por sua vez, aparece como “o tecido sobre o qual, de maneira central, se desenvolve a atividade constitutiva do homem”. Negri afirma que Espinosa, com isso, afasta a política do dever ser para afirmar a plenitude do ser – “a hegemonia do ser sobre o dever ser o torna tanto efetivo quanto dinâmico e tendencial, isto é, capaz de compreender em si mesmo o desenvolvimento, de se conhecer como causa eficiente”. Novamente, trata-se de apreender a produtividade do ser e sua tendência como causa eficiente da politicidade. Segundo Espinosa, as origens do Estado não se apreendem entre as lições da razão, mas “devem ser deduzidas da natureza ou da condição comum dos homens”, reiterando a comunalidade constitutiva dos corpos políticos.

O discurso jurídico espinosano, segundo o qual se tem tanto direito quanto potência, está assim em plena conformidade com sua ontologia.⁹⁷ Por isso o direito será ele também expressão do desejo – sai de cena o dever ser, entram o que poderíamos chamar de “querer ser”, “poder ser” e/ou “fazer ser”. O que não implica, como vimos no capítulo 2, em consenso pacífico, comunalidade utopicamente conciliadora, mas em conflitividade⁹⁸: porque os seres humanos estão submetidos à natureza, às paixões mais que à razão, não são um império dentro de um império (a natureza), e também por isso não poderão ser um império dentro *do império* (a soberania global).

A conflitividade dos desejos, no entanto, de forma alguma faz com que deixem de ser expressão da potência e direito. A esse respeito, Negri afirma que “o estado natural é um cenário antagonístico e a autonomia dos sujeitos nele se apresenta como antagonismo, violência, confronto de autonomias, de ‘*cupiditates*’, quando não simplesmente

⁹⁶ Cf. Negri, *A anomalia selvagem*, p. 222.

⁹⁷ Conforme Espinosa afirma no *Tratado político*, “se, portanto, a potência pela qual as coisas naturais existem e agem é a própria potência de Deus, é fácil compreender-se o que seja o direito natural. (...) Cada coisa tem por natureza tanto direito quanto potência a existir e agir: já que a potência pela qual cada coisa natural existe e age não é outra coisa senão a própria potência de Deus, que é absolutamente livre”. *Apud ibidem*, p. 250.

⁹⁸ Subseção “Esse obscuro objeto da organização”.

te de ‘*libidines*’, contrapostas”.⁹⁹ Mas não é dialética a solução espinosana, como uma síntese conciliadora entre desejos que se opõe entre si e se negam. Encontramos, na leitura de Negri, um deslocamento: com a constituição espinosana, a solução, em vez de pacificar, “abre-se ao risco da construção do ser”, a um antagonismo constitutivo. Com isso, prossegue,

a autonomia do sujeito se abrandar, deve se abrandar na relação inter-humana. Mas “se dois homens concordam e conjugam suas forças, aumentam sua potência e em consequência também seu direito sobre a natureza”, então “quantos mais se juntam nessa relação, tanto maior será o direito que todos adquirirão juntos”. Essa passagem é fundamental: a dimensão coletiva desloca o processo antagonístico do ser. A *multitudo* não é mais uma condição negativa, mas a premissa positiva do constituir-se do direito.¹⁰⁰

Ora, quando foi a *multitudo* vista como condição negativa do constituir-se do direito? Com Hobbes, por exemplo. Segundo Hardt e Negri, agora em *Império*, Hobbes distinguia claramente povo e 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”.¹⁰¹ O conceito de “povo” é um recurso típico do Estado-nação de instauração do poder numa figura externa à multidão. A pluralidade de seres humanos e suas diferenças não são vistas pelos filósofos “burgueses” (Descartes, Hobbes, Rousseau, Kant e Hegel são exemplos que aparecem aqui e ali na obra de Hardt e Negri) como positivas, capazes de uma ação conjunta, de instaurar o direito. Sua multiplicidade precisa ser reduzida à unidade de um poder soberano, conforme vimos no capítulo 1.

Espinosa oferece a Negri o oposto disso, ao conceber uma democracia não mistificada nem transcendente, uma democracia materialista, como “política da *multitudo* organizada na produção”.¹⁰² Com isso, sai de cena também o contrato social individualista; “a física substitui qualquer hipótese voluntarista”.¹⁰³ Um direito fundado no ser, não no dever ser, na organização, e não na ordem, é um direito de composição, de aumento crescente de potência, de uma potência cada vez maior e que, se é excessiva, o é somente com relação aos limites a ela impostos de fora e os quais cumpre superar. Tornar-se multidão aumenta a potência e o direito, fortalece a vida. Temos portanto um discurso jurídico distinto daquele da cessão de poderes. “A dimensão constitutiva”, en-

⁹⁹ Negri, *A anomalia selvagem*, p. 251.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ Hobbes, *De cive*, apud Hardt e Negri, *Império*, p. 120.

¹⁰² Negri, *A anomalia selvagem*, p. 24.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 252.

fatiza Negri, “é dada então no horizonte da *multitudo*. A *multitudo* se tornou uma essência produtiva. O direito civil é a potência da *multitudo*. O contrato é substituído pelo consenso, o método da individualidade pelo da coletividade”.¹⁰⁴

Em resumo: se não há contrato nem transferência de poderes, não há transcendência nem autonomia do político; o poder se subordina à potência social da *multitudo*, que é “constitucionalmente organizada”. Essa constituição se dá por composições de força e por conflitividade. Com isso, Espinosa seria antcapitalista e antiburguês, ao rechaçar o Estado da acumulação e afirmar o direito de resistência e a autonomia. Anarquia?, pergunta-se Negri. “Pelo contrário: Espinosa tem uma concepção absoluta de constituição”.¹⁰⁵ A filosofia política se torna pela primeira uma vez teoria das massas:

A crise do Renascimento deixa como herança seu significado laico e democrático, mostrando a dimensão de massa como problema histórico da revolução. Estes significados são anotados por Espinosa na constituição do movimento estrutural da *multitudo*. Representam um desejo desta: do governo absoluto, da absolutez da liberdade. A absolutez racional de uma relação material das massas com elas mesmas.¹⁰⁶

Apesar de todo elogio, Negri precisará fazer uma ressalva, para nós da maior importância: “Para ser compreendido”, afirma ele, “Espinosa precisa que se deem novas condições reais: só a revolução coloca essas condições. (...) A potência do pensamento espinosista tem a medida universal de seu florescimento dentro dessa atualidade da revolução”.¹⁰⁷

“Novas condições reais”

Afirmar o processo ascendente de constituição e de composição de potências e insistir que a liberdade se dá como libertação de situações concretas não são o bastante. Afirmar que o desejo, como motor ontológico do mundo, é o mesmo que o trabalho vivo é uma proposição que, por si só, vale tanto quanto afirmar o oposto. O que precisamos nos perguntar é: em que medida essa ontologia espinosana é a “filosofia do futuro”? Por que ela é adequada ao nosso tempo? Em outras palavras: para que serve o discurso metafísico que vimos analisando? A julgar pela ressalva de Negri que acabamos

¹⁰⁴ *Ibidem*.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 258-259.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 266.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

de ver, parece que a atualidade da revolução torna Espinosa compreensível. Qual revolução? A de 1968. Como vimos, resultaram dela as transformações do trabalho, de maneira que emergiu, gradativamente, a produção biopolítica, na qual todas as forças vitais são postas a trabalhar.

Podemos ver, a título de exemplo, como a dinâmica da conjugação de potências aparece como forma de trabalho contemporânea se consultarmos outro estudo sobre o atual estágio do capitalismo. Estamos nos referindo a *O novo espírito do capitalismo*, de Luc Boltanski e Ève Chiapello, obra publicada em 1999 como resultado de uma pesquisa realizada pelos autores naquela década na França. Curiosamente, o texto aborda os mesmos tema, espaço e tempo da pesquisa realizada por Negri, Corsani e Lazzarato, que teve como resultado a publicação, em 1996, de *Le bassin de travail immatériel (BTI) dans la métropole parisienne*. Boltanski e Chiapello partem da observação de fenômenos como o crescimento de aplicações financeiras desregulamentadas, de multinacionais e de flexibilização/precarização do trabalho, em contraste com o estado do capitalismo na década de 1960, em que o crescimento do capital era reduzido e os salários tendiam a um incremento cada vez maior. No entanto, diferentemente da pesquisa de Negri e seus colegas, feita em termos de *con-ricerca*, os franceses tomam como objeto os *novos discursos sobre a gestão do trabalho* surgidos com o “pós-fordismo”, a fim de compreender o sistema de justificações que é capaz de engajar os sujeitos envolvidos num modo de produção tão absurdo como o capitalismo, uma vez que a mera coerção não é suficiente.¹⁰⁸

O capitalismo, como modo de produção, afirmam Boltanski e Chiapello, não se confunde com seu *espírito*. Por “espírito do capitalismo” eles entendem “ideologia”, não no sentido dado pela “vulgarização marxista” de “discurso moralizador voltado a velar interesses materiais e incessantemente desmentido pelas práticas”, mas no sentido proposto por Louis Dumont: um “conjunto de crenças compartilhadas, inscritas em instituições, implicadas em ações e, portanto, ancoradas na realidade”.¹⁰⁹ Distinto do próprio capitalismo, o espírito muda de tempos em tempos, conforme o sistema econômico passa por crises e críticas, atualizando-se sempre a fim de sensibilizar simultaneamente

¹⁰⁸ Boltanski e Chiapello oferecem uma “definição mínima” do capitalismo como “exigência de acumulação ilimitada de capital por meios formalmente pacíficos”. Cf. *O novo espírito do capitalismo*, p. 35-38.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 33.

a moral, no aspecto mais geral, e a ética, ao propor modelos particulares de ação.¹¹⁰ Os autores tomam como objeto o conjunto dos novos discursos sobre organização do trabalho, dirigido a gestores, porque seriam estes os primeiros a precisar de justificativas e convencimentos morais a fim de colaborar com o capitalismo (enquanto os trabalhadores manuais, em razão de suas necessidades materiais e baixos salários, engajam-se forçosamente). São os executivos, “novos heróis da economia”¹¹¹, que gerem e reproduzem a máquina do lucro, e para eles o capitalismo deve apresentar-se como um sistema que promove o “bem comum”, isto é, o da empresa, dos empregados e da região geográfica em que a empresa se situa, e mesmo o bem individual, estimulando a autorrealização e a “liberdade de ação”.¹¹²

Em sua pesquisa, Boltanski e Chiapello se deparam com um novo espírito do capitalismo, um novo conjunto de legitimações. A avaliação é feita a partir da categoria de “cidade”, que funciona para eles como modelo de ordenação social: a cidade do fordismo e do taylorismo era uma “cidade industrial”, enquanto, na nova configuração do capital, temos uma “cidade em redes”. Cada tipo de “cidade” tem um espírito próprio, isto é, critérios de justiça e de grandeza, parâmetros que avaliam o grau de pertencimento dos homens e mulheres que nela vivem e trabalham. Assim, por exemplo, “atividade” é o critério da cidade em redes, e não as horas trabalhadas, substituindo a distinção entre trabalho e vida que operava na cidade industrial. Isso porque, numa cidade em redes, um sujeito que empenhou mais esforço e dedicação a seu trabalho, que permaneceu ativo, pode ser reconhecido como “grande”, e aliás deve sê-lo, uma vez que, nesse caso, temos como medida de grandeza sua atividade incessante, seu “investimento”, isto é, o sacrifício da vida e de toda estabilidade em favor do trabalho. Casamento, vocação, profissão fixa, neste caso, tornam-se aqui empecilhos para a grandeza, e o “nômade” é o tipo ideal, por abrir mão de toda rigidez e fixidez.¹¹³ Dado que a grandeza pode ser adquirida e perdida, decorre daí um princípio de justiça ou de equivalência geral, pois, em tese, todos podem ser grandes. Consequentemente, temos também uma antropologia, que é a da *capacidade humana de conectar-se*, uma necessidade universal que se põe

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 46. Numa abordagem razoavelmente similar à da hipótese operaísta, Boltanski e Chiapello afirmam que foi a crítica ao trabalho massificado que promoveu as mudanças nas formas de trabalhar que levaram ao pós-fordismo.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 85.

¹¹² Cf. *ibidem*, pp. 46 e segs.

¹¹³ O principal sacrifício, segundo Boltanski e Chiapello, é o da própria personalidade – “a imagem do camaleão é tentadora”. *Ibidem*, p. 158.

anteriormente a fome, libido e aprendizagem. Quanto mais se conecta, mais digno é o humano. A rede permite ao ser humano ser simultaneamente livre (autônomo) e comprometido.

A descrição desse novo espírito tem um teor fenomenológico muito similar ao da produção biopolítica que vimos no capítulo 1. Uma longa passagem parece comprová-lo:

O intuito de valer-se de *novos filões de competências* nos trabalhadores até então submetidos à divisão do trabalho, favorecendo seu maior empenho, também levou a aumentar o seu nível de exploração. A exploração, de fato, foi reforçada pelo emprego de capacidades humanas (relacionamento, disponibilidade, flexibilidade, envolvimento afetivo, engajamento etc.) que o taylorismo, precisamente por tratar os homens como máquinas, não procurava ou não podia atingir. Ora, essa sujeição das qualidades humanas põe em xeque a separação consagrada pelo direito entre trabalho e trabalhador. O que o trabalhador põe em jogo na tarefa depende cada vez mais de capacidades genéricas ou de competências desenvolvidas fora da empresa e por isso mesmo é cada vez menos mensurável em termos de horas de trabalho, o que ocorre com um número cada vez mais elevado de assalariados.¹¹⁴

Contudo, se por um lado a fenomenologia das novas forças de produção é similar, por outro o teor crítico é muito distinto. Todo o novo discurso do trabalho apresentado e criticado por Boltanski e Chiapello lembra muito a formação da *multidão* elogiada por Hardt e Negri: conexões, agenciamentos, envolvimento afetivo, aumento de potência, abertura dos corpos, apagamento das fronteiras entre vida e produção. Os autores franceses, na sequência da citação anterior, chegam mesmo a mencionar um consultor pioneiro da instalação dos círculos de controle de qualidade que teria afirmado que “os patrões nem podiam imaginar o que um operário era capaz de fazer”.¹¹⁵

Ou seja, exatamente como o corpo para Espinosa. A atividade profissional num mundo em redes é realizada a partir de encontros e conexões temporários. A rede, por si mesma, no entanto, não é índice de grandeza da cidade; os *projetos* cumprem esse papel. O projeto, afirmam os autores, é o pretexto das conexões (dos encontros compatíveis), ele permite retenções e acúmulos para que não haja somente fluxos que dissolvem tudo a cada momento. O resultado dos projetos funciona, nesse contexto, como prova, e a distribuição de grandezas é aberta – como é o corpo. Dado que são as capacidades humanas, a vida que é posta a trabalhar, a separação entre lazer e trabalho se torna se-

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 177.

¹¹⁵ *Ibidem*.

cundária. Importa ao trabalhador não estar sem projetos, arranjar encontros com o objetivo de sempre estar produzindo. “Como o projeto não tem existência fora do encontro (...) a atividade por excelência consiste em inserir-se em *redes* e explorá-las para romper o isolamento” – como na passagem do estado de natureza ao civil – “e ter chances de encontrar pessoas ou de relacionar-se com coisas cuja proximidade é capaz de gerar um projeto. (...) A vida é concebida como uma sucessão de projetos”, na qual mesmo as relações afetivas se enquadram.¹¹⁶ A prova de grandeza, afirmam,

adota forma diferente no regime de deslocamento: assume a aparência de um *encontro* durante o qual os seres se confrontam sob um número limitado de aspectos, sem que a força em jogo na prova seja qualificada, de tal modo que a cada prova estão em jogo sua permanência e sua possibilidade de *persistir* duradouramente. Nesse regime, a prova pode ser definida como o momento em que *um ser*, encontrando uma *resistência*, decide persistir *modificando-se*, ou seja, deslocando sua energia para *compor com outros seres*, a fim de tirar vantagem de uma *diferença* que lhe seja favorável, ainda que mínima.¹¹⁷

Por deslocamento, Boltanski e Chiapello se referem às constantes transformações que as provas e os projetos sofrem em seu desenvolvimento, fruto da pretendida flexibilidade espaço-temporal desejada pela revolução de 1968 e das mudanças que se seguiram:

A libertação é concebida acima de tudo como liberação do desejo oprimido de ser outro; de não ser aquele cujo projeto foi concebido por outros (pais, professores etc.); de ser aquele que se deseja ser, no momento em que o desejo, o que deixa aberta a possibilidade de uma pluralidade de identificações adotadas do modo como se adota um estilo (um *look*) e, por conseguinte, de escapar de vínculos identitários de nação, região, etnia e, sobretudo (pelo menos de meados do século XIX a meados do século XX), da família, entendida na maioria das vezes como ‘burguesa’ ou ‘pequeno-burguesa’. (...) partida, desapego, viagem, perambulação, estar à deriva no anonimato de grandes cidades, transformação, traição, afirmação de uma origem usurpada, teatro (lugar por excelência da multiplicação das identidades), mistificação, conspiração, malandragem, submundo (onde podem ser vividas vidas paralelas).¹¹⁸

¹¹⁶ Cf. *ibidem*, pp. 141-142.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 341 (grifos nossos).

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 435. Confirma-se, em contraposição, o que Hardt e Negri afirmam sobre a mobilização do comum (sobre o que voltaremos adiante): “A qualquer momento que se entre numa região onde germina uma forte revolta, logo nos chamam a atenção os hábitos comuns em matéria de vestimenta, gestos e formas de relacionamento e comunicação. Jean Genet, por exemplo, observou que o que caracterizava os Panteras Negras era primordialmente um *estilo* – não apenas o vocabulário, as cabeleiras afro e as roupas, mas também um jeito de andar e uma postura corporal, uma presença física. Esses elementos de estilo, contudo, são apenas sintomas dos sonhos, desejos, estilo de vida e potencial comuns que são mobilizados num movimento” (*Multidão*, p. 276).

Tudo isso pode ter sido atendido, mas trata-se de apenas um lado das reivindicações e críticas intensificadas a partir de 1968. Segundo Boltanski e Chiapello, houve naquele momento *dois tipos de crítica* ao capital industrial: *estéticas* e *sociais*. Lutou-se por uma vida mais autêntica, pela realização de aspirações “mais humanas”, e contra o egoísmo e o rompimento de vínculos sociais presentes no capitalismo industrial. O trabalho comunicacional e imaterial realizaria, assim, as aspirações estéticas de 1968. As críticas sociais, no entanto, não foram atendidas, pois o capitalismo, como fonte de opressão (dominação do mercado sobre a liberdade), de misérias e de desigualdades permanece aí. E não só não foram atendidas como foram desarmadas a partir do momento em que o capital absorveu a crítica estética. Nesse sentido, Boltanski e Chiapello oferecem uma “crítica da crítica”, demandando uma renovada crítica social perante o novo espírito do capitalismo. Por isso o teor pouco amigável quando descrevem as novas formas de trabalho, que, se não atingem diretamente a ontologia espinosana, atingem à sua apreensão por Deleuze, quando este faz a defesa do nomadismo, das conexões, da composição de seres.

E, poderíamos acrescentar, também atingem Negri (que, diferentemente de Deleuze¹¹⁹, não é citado em *O novo espírito do capitalismo*). Por quê? Ora, ao desconfiar do trabalho comunicacional, por não ter atendido totalmente às críticas de 1968, Boltanski e Chiapello acabam atingindo o elogio que Negri e Hardt fazem, como veremos adiante, do *comum*, em torno de que orbita toda a fenomenologia das conexões, da comunicação, do convívio, da composição e mesmo da constituição (tenhamos em mente o uso do prefixo “co-”). Afirmam os franceses, de forma crítica, que “num mundo conexionista, portanto, os seres têm como preocupação natural o desejo de *conectar-se* com os outros, de *relacionar-se*, de estabelecer *elos*, para não ficarem isolados”¹²⁰, insinuando certa antropologia decalcada da ontologia das composições.¹²¹ Em muitos aspectos, é justamente esse o processo de formação da *multidão* de que fala Negri em *A anomalia selvagem*. “Assistimos mais uma vez ao desenvolvimento constitutivo da *multidão*: o mó-

¹¹⁹ Por exemplo, Boltanski e Chiapello identificam em Deleuze o filosofema das redes a serviço de “uma crítica ao ‘sujeito’ (...) e também de uma crítica de tudo o que era denunciável como ‘ponto fixo’, remis-sível, por exemplo, ao Estado, à família, às Igrejas e, mais geralmente, a todas as instituições”. *O novo espírito do capitalismo*, p. 182.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 143 (grifos nossos).

¹²¹ A bem da verdade, os autores se referem a Durkheim quando localizam tal antropologia: “de fato, na antropologia durkheimiana, os seres humanos são impelidos por desejos sem freios” (*ibidem*, p. 428). Tal referência, contudo, assim *no geral*, apresenta similaridades com a ontologia produtivista centrada no desejo tal como lido em Espinosa por Hardt e Negri.

vel antagônico específico que opera para o deslocamento é o ‘medo da solidão’. O estado de natureza é aspirado pela situação de medo e solidão: mas o medo de solidão é algo mais que apenas medo, é ‘desejo’ da *multitudo*, da segurança como *multitudo*, da absolutez como *multitudo*”.¹²²

A despeito da polêmica que se pode estabelecer entre a crítica da crítica operada por Boltanski e Chiapello e o elogio das novas formas de trabalho feita por Negri com Hardt tendo em vista a organização das lutas, o ponto ao qual queremos chamar a atenção aqui é a pertinência da metafísica espinosana na leitura do capitalismo contemporâneo. Ora, se mesmo autores que se colocam em postura crítica com relação às novas formas de trabalho e sua pretensa força transformadora aceitam uma fenomenologia de composição de seres que remete à ontologia de Espinosa, então se torna mais aceitável a convergência entre desejo e trabalho vivo, entre ontologia e produção. Se a acatássemos apenas a partir de Hardt e Negri, talvez nos fosse muito conveniente. Através de um ponto de vista outro, descompromissado desta tradição filosófica, quisemos nesse ponto reforçar a tese indicada pelos autores do nosso estudo.

Poderia surgir, neste momento, uma questão de método, uma dúvida entre alternativas. Pois não teríamos aí um processo “idealista”, pelo qual o concreto é determinado pelo abstrato, que vem antes dele? Dessa maneira, o desenvolvimento do capitalismo rumo a um biopoder estaria escrito nos céus de uma filosofia especulativa espinosana (e o mesmo poderia ser dito da “previsão” de Marx apontando para a subsunção real). Por outro lado, não se poderia afirmar justamente o contrário, que o desenvolvimento concreto da história, dado por ações concretas, exige um discurso adequado e, neste caso particular, o encontra na ontologia de Espinosa? Esta última alternativa parece mais correta, de acordo com a dinâmica que vimos vendo até agora. Seria o caso, então, de encontrar as semelhanças entre a Holanda “anômala” de Espinosa e nosso tempo.

Contudo, essa questão não é de nosso interesse. Do ponto de vista prático da organização, a passagem que importa é a da ontologia para a política, *não como concretização do abstrato, mas como revezamento entre teórico e prático*, já afirmados a propósito de Deleuze e Negri há pouco. Isto é, não adianta insistirmos nos termos gerais e abstratos do conceito de *multitudo* se não compreendermos como se organiza e se forma a *multidão*, esse monte de gente que vive, trabalha e age em comum, nas malhas da no-

¹²² Negri, *A anomalia selvagem*, p. 221. As aspas de Negri (“medo da solidão”) remetem ao *Tratado político* de Espinosa.

va forma de produção, dita biopolítica. Nesse sentido, acompanhamos Pierre Dardot quando afirma que, se por um lado há uma multidão sociológica ou econômica, por outro a multidão como o sujeito político desejado por Hardt e Negri ainda está por vir, ainda é uma tendência que precisa ser organizada.

Poder-se-ia exprimir a mesma coisa ao se dizer que a multidão no sentido ontológico (ou ontossociológico) é a possibilidade da multidão no sentido político, que ela é a realização de tal possibilidade ou ainda que a multidão no sentido ontológico é “um projeto de organização política”, enquanto que a multidão no sentido político é a construção de tal projeto.¹²³

O estado de natureza da multidão, por assim dizer, prossegue Dardot, não é apolítico ou pré-político, mas já político – faltam-lhe, porém, organização e decisão.¹²⁴ Nesse sentido, cabe a nós agora investigarmos qual a situação política não da *multitude*, mas da *multidão*, fazer a leitura não mais do ontológico mas do político, do trabalho vivo, conforme o concebem Hardt e Negri.

Multidão

Em *Império*, o conceito de multidão não é suficientemente bem explorado. Pelo modo como Hardt e Negri o abordam, é possível entender que se trata de um conceito expandido de proletariado, o sujeito ativo de toda a produção, “uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado pelas normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado”.¹²⁵ É, também, a contraparte do império, a resistência ao capital. Nesse aspecto, *Império* é um livro frustrante: convoca à ação, mas não deixa clara a articulação entre o sujeito convocado e o sujeito a ser produzido. Muitas críticas surgiram nesse sentido e possivelmente em atenção a elas (ainda que não somente a elas) Hardt e Negri redigiram *Multidão*.¹²⁶

¹²³ Dardot, “La multitude peut-elle devenir un sujet politique?”, em Dardot, Laval e Mouhoud, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, p. 26.

¹²⁴ Cf. *ibidem*, p. 93.

¹²⁵ Hardt e Negri, *Império*, p. 71.

¹²⁶ Cf. a entrevista concedida por Negri a Danilo Zolo em *Cinco lições sobre Império*, em especial as páginas 42-44: “ZOLO: Vocês denominam ‘multidão’ o sujeito dessa revolução *dentro* do império. Utilizo a expressão ‘denominam’ com uma intenção crítica: ‘multidão’ é, na minha opinião, um conceito pouco definido, o menos feliz de todo o arsenal conceitual de *Império*. (...) Em vez de encontrar análise, em muitas páginas do seu livro nos defrontamos com enfáticas exaltações do ‘poder da multidão’ – seu poder de ‘ser, amar, transformar e criar’ – e de seu ‘desejo’ de emancipação’ (...). NEGRI: Você tem razão ao observar a falta de uma definição analítica suficiente do conceito de multidão em *Império*. Faça uma autocritica de bom grado, ainda mais que nesse aspecto eu e Hardt estamos trabalhando sem cessar”.

Redigido “à sombra das nuvens da guerra, essencialmente entre 11 de setembro de 2001 e a guerra de 2003 no Iraque”¹²⁷, o livro tem um caráter mais “conceitual” que seu antecessor. “Tenha-se em mente que este é um livro de filosofia”, afirmam os autores, insistindo, como sempre, que um trabalho teórico não pode responder à pergunta “que fazer?” e que dele não se pode esperar que proponha um “programa de ação concreta”:

Acreditamos que à luz dos desafios e das possibilidades de nosso mundo, é necessário repensar os conceitos políticos mais básicos, tais como poder, resistência, multidão e democracia. Antes de embarcarmos num projeto político prático para criar novas instituições democráticas e estruturas sociais, precisamos saber se realmente entendemos o que significa (ou poderia significar) a democracia hoje. Nosso principal objetivo é desenvolver as bases conceituais sobre as quais se possa assentar um novo projeto de democracia.¹²⁸

O fato de um programa de ação concreta só poder ser desenvolvido por militantes em situações políticas determinadas não impede Hardt e Negri de esboçar as linhas da ação política nos termos leninistas que vimos, ou seja, dentro da formação social determinada do império. Isso é feito a partir de um distanciamento da descrição conceitual da *multitudo* e de uma ênfase maior ao que a *multidão* pode fazer, a fim de recuperar aquele “comunismo espontâneo ou elementar” oferecido pelo trabalho imaterial de que vimos em *Império*.¹²⁹

Multidão: dupla face

Encontramos em *Multidão*, de fato, essas “duas maneiras” – ontológica e política – de apreender a multidão. Segundo Hardt e Negri, trata-se de abordar o objeto por suas temporalidades distintas. No primeiro caso, a multidão é tomada, segundo eles, *sub specie aeternitatis*, quer dizer, do ponto de vista da eternidade. Trata-se, sem surpresa, da

¹²⁷ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 17. Apesar da proeminência dos EUA no cenário de guerra global que se instaurou no referido período, o núcleo da argumentação de *Império* não foi alterado pelos eventos, de maneira que seus autores prosseguiram sustentando a formação do império como fim dos imperialismos, declínio da soberania dos Estados-nação e globalização do capital sem centro fixo.

¹²⁸ Cf. *ibidem*, p. 16. Cf. também as conclusões de *Império* (“O único evento que ainda estamos esperando é a construção, ou melhor a insurreição, de uma poderosa organização. [...] Não dispomos de qualquer modelo a oferecer para esse evento. Só a multidão, pela experiência prática, oferecerá os modelos e determinará quando e como o possível se torna real”, p. 435) e de *Multidão* (“Um livro como este tampouco é o lugar para responder a questão ‘Que fazer?’. Isto deve ser decidido concretamente em debates políticos coletivos”, p. 446).

¹²⁹ Cf. capítulo 1, seção “Que fazer de ‘Que fazer?’, hoje”.

multidão descrita por Espinosa, a multidão que “através da razão e das paixões, na complexa interação das forças históricas, cria uma liberdade que ele chama de absoluta”. Hardt e Negri retomam, aqui, aquela resistência ou vontade de ser contra que é natural ao mesmo tempo em que é artificial, pois é uma liberdade que se bate contra limites e obstáculos historicamente determinados. “De maneira mais precisa”, prosseguem, “talvez fosse melhor dizer, em vez de eternidade, que essa multidão age sempre no presente, um presente perpétuo”. É a multidão *ontológica*.

Por outro lado, há a multidão propriamente histórica, a que vem se formando dando o “surgimento das condições culturais, jurídicas, econômicas e políticas”. Ela resulta das transformações contemporâneas das forças produtivas e, como sujeito político, depende de um projeto e de organização para tornar-se efetiva. É a multidão *política*.

Não devemos esperar, no entanto, que a passagem de uma a outra se dê por completo, que a primeira seja abandonada em favor da segunda. Afinal, como vimos acima, ontologia e política são esferas que não se separam, são imediatamente o mesmo. Esse vínculo continua operando plenamente em *Multidão*:

Essas duas multidões, embora conceitualmente distintas, não podem ser realmente separadas. Se a multidão já não estivesse latente e implícita em nosso ser social, não poderíamos sequer imaginá-la como projeto político; da mesma forma, só podemos esperar realizá-la hoje porque ela já existe como potencial real. Desse modo, quando juntamos as duas, a multidão tem uma estranha temporalidade: sempre-já e ainda-não.¹³⁰

É como a indistinção entre história e natureza: toda natureza é segunda, terceira, enésima natureza, é artificial. É também como o desejo, sempre historicamente determinado, sempre naturalmente potência produtora. Assim é a multidão: “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita, mas estas lhes foram transmitidas assim como se encontram”.¹³¹ A multidão sempre produz o mundo, nas condições em que o encontra. Hoje, ela o faz dentro do império, pelo trabalho biopolítico. Também produzirá o mundo *contra o império*? Retornamos, com isso, à ontologia do presente, às formas de produção, a fim de encontrar o que nele permite produzir o futuro, ou seja, o potencial de transformação imanente ao trabalho imaterial.

¹³⁰ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 285-286.

¹³¹ Marx, *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 25.

Múltiplas abordagens

Nessa dinâmica entre multidão ontológica e política, Hardt e Negri, como vimos, tendem mais ao que ela pode ser do que ao que ela é. Contudo, antes de verificarmos esse potencial, precisamos averiguar outras definições que os autores nos oferecem e que dizem mais respeito à multidão ontológica. Podemos separar essa caracterização em dois grupos, o dos aspectos negativos e o dos positivos.¹³²

No primeiro grupo, Hardt e Negri descrevem a multidão a partir do que ela não é. A multidão não é o *povo*, e dele se distingue por ser múltipla. Vimos acima que Hobbes fazia o elogio do povo, distintamente da multidão, porque aquele tem uma vontade única e pode, por isso, agir como um. Hardt e Negri afirmam da multidão justamente o contrário:

A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única – diferentes culturas, raças, étnicas, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes maneiras de viver; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos.

Será preciso encontrar, assim, o potencial de ação conjunta dessas diferenças singulares múltiplas.

Em seguida, Hardt e Negri distinguem a multidão das *massas*. Pois também elas são marcadas pela indiferença e pela indistinção daqueles que as formam. Segundo os autores, as “massas só são capazes de mover-se em uníssono porque constituem um conglomerado indistinto e uniforme. Na multidão, as diferenças sociais mantêm-se diferentes, a multidão é multicolorida”. A uniformidade das massas está para o capital assim como a identidade do povo está para soberania.¹³³ Além de encontrar o potencial da ação conjunta da multidão, portanto, será preciso fazê-lo sem que suas diferenças internas sejam apagadas.

Por fim, a multidão é distinta da *classe operária*. Seja numa acepção mais estrita, do operário como operário industrial, ou numa mais alargada, como trabalhador assalariado, o conceito de classe operária é excludente: no primeiro caso, deixa de fora os trabalhadores do campo e do terceiro setor, e, no segundo, os trabalhadores domésticos

¹³² Seguimos aqui a ordem de exposição adotada por Valeska Silva em sua tese de mestrado, *A política da multidão: a constituição da democracia do comum no pensamento de Antonio Negri*, em especial o capítulo 3.

¹³³ Cf. Negri, *Cinco lições sobre Império*, p. 164.

e os desempregados. No regime de produção biopolítica, entretanto, o trabalho social é realizado por todas essas figuras. Não há diferença qualitativa entre empregados e desempregados no que diz respeito a serem figuras da produção, e nem linhas divisórias entre trabalho produtivo, reprodutivo e improdutivo.¹³⁴ O desafio da passagem ao aspecto político da multidão cresce, pois será preciso abarcar não apenas uma ação conjunta e irreduzível à unidade, mas toda a produção, seja ela econômica, social ou cultural, nos mais diversos campos.¹³⁵

Um segundo grupo de definições da multidão, desta vez positivas, é apresentado em *Cinco lições sobre Império*. Primeiramente, “a multidão é o nome de uma *imanência*”. Temos aqui o contraste com as ideias transcendentais de povo e de massa que acabamos de ver. A “teoria da multidão”, explica Negri, “exige que os sujeitos falem livremente, e que *não é de indivíduos proprietários* que aqui se trata, *mas de singularidades não representáveis*” – quer dizer, na multidão os sujeitos falam por si, não são subsumidos por um poder que fale em seu lugar ou que, supostamente, os represente. Depois, “a multidão é um *conceito de classe*”. Claro, não mais aquela classe de operários estritamente industriais, mas a de todo o operariado social, o conjunto de todos que produzem e são explorados. A exploração, Negri destaca, se dá sobre a cooperação, é exploração “*não dos indivíduos, mas das singularidades, (...) das redes que compõem o conjunto e do conjunto que compreende as redes*”. Finalmente, “a multidão é o conceito de uma *potência*”. Isso porque essa exploração se dá sobre um conjunto cooperativo de singularidades que produzem para além da medida. Como potência, à maneira proposta por Espinosa, a multidão quer expandir-se e fazer-se corpo.¹³⁶

Com isso, voltamos ao tema da carne como potência de auto-organização da multidão num corpo autônomo e distinto daquele pretendido pelo capital.¹³⁷ Essa passagem da potência inscrita na multidão a um novo corpo social pode ser lida, afirma Negri, também em três linhas: a primeira retoma as lutas da classe operária contra a disciplina industrial moderna, nos termos que vimos no capítulo 1; a segunda reafirma a tendência do trabalho imaterial e o desejo de reapropriação da riqueza socialmente produzida; por último, trata-se de afirmar a liberdade e a alegria que acompanham essa passa-

¹³⁴ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, p. 182. Além disso, como vimos no capítulo 1, subseção “Do trabalho imaterial à produção biopolítica”, o pobre e a pobreza são tomados como potência e condição da riqueza.

¹³⁵ Sobre o que a multidão não é, cf. *ibidem*, pp. 12-14.

¹³⁶ Sobre o que a multidão é, cf. o excurso “Por uma definição ontológica de multidão”, em Negri, *Cinco lições sobre império*, pp. 163-177.

¹³⁷ Cf. capítulo 2, seção “O ‘mais-desejo em *Multidão* e *Commonwealth*”.

gem inovadora (que não vem desacompanhada também de crise e fadiga), que compreende a continuidade (de lutas) e a descontinuidade (de novas formas de luta). No entanto, tal passagem só é possível, enfatiza, mediante a organização, ou melhor, a auto-organização, inscrita no trabalho biopolítico e capaz de tirar de cena os mecanismos da soberania moderna, seja o “povo” como unidade do sujeito, o “contrato” entre indivíduos ou a “representação” do poder, destruindo, com isso, “a ideia moderna de uma comunidade que funcionasse para a acumulação capitalista”:

Assim, uma enorme vantagem do conceito de multidão é que ele afasta todos os argumentos modernos baseados no “medo das massas” e também aqueles relativos à “tirania da maioria”, argumentos que com frequência serviram como uma espécie de chantagem para obrigar-nos a aceitar (e muitas vezes inclusive a pedir) nossa própria escravidão.¹³⁸

Mas como pura potencialidade, como carne, a organização não se dá de maneira imediata. Negri então passa a outra abordagem, agora não do ponto de vista da carne, mas o das “novas formas de vida”, o de *produção de singularidades*. Os processos de produção de mercadoria e de reprodução social, imbricados, são também eles mesmos processos de produção de subjetividade, nos termos da produção biopolítica. E são processos que produzem além da medida, processos criativos que produzem sempre novas singularidades. Processos múltiplos, não unívocos.¹³⁹ A ênfase é dada, assim, à produção de si próprio pelo sujeito ativo, a multidão, para além do capital, o que Negri chama de “produção da consistência da multidão”, pelo que ela se torna sujeito e produto da práxis coletiva.¹⁴⁰

Uma última abordagem oferecida por Negri é a perspectiva do *corpo*, retomando, ainda outra vez, a ontologia espinosana. Diferente da ideia do indivíduo, daquilo que não pode ser dividido, o corpo é ele, já, multidão de composições. A multidão, por sua vez, é multidão de corpos, multidão de multidões. Nenhum corpo está só; “não é possível nem imaginá-lo”.¹⁴¹ Se definirmos o ser humano como indivíduo, tomá-lo-emos como sendo, primordialmente, solitário, só. No entanto, o ser humano existe apenas em relação com outros seres humanos, e em múltiplas relações. Sem a metafísica do indiví-

¹³⁸ Cf. Negri, *Cinco lições sobre império*, pp. 166-167.

¹³⁹ “Hoje”, afirma Negri, “(...) é muito difícil diferenciar a produção de mercadorias e a reprodução social das subjetividades, porque não há novas mercadorias sem novas demandas e tampouco há reprodução da vida sem um desejo singular”. Cf. *ibidem*, p. 168.

¹⁴⁰ Cf. *ibidem*, p. 169.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 170.

duo e do transcendental, o que temos é o ponto de vista do corpo afirmando relações e processos, diferenças internas que não remetem a qualquer medida externa de identidade – e com isso alcançamos a definição daquilo que vem sendo chamado por Hardt e Negri de *singularidade*.¹⁴²

Singularidade e partilha

A multidão é o contrário da redução do múltiplo ao um; é, antes, um “um que é múltiplo”. Mas não um múltiplo de indivíduos. Isso porque as singularidades nela presentes, segundo Rodrigo Nunes, “não são (necessariamente) pessoas, mas podem ser supra (assembleias, coletivos) ou infrapessoais (palavras de ordem, memes). Caso contrário”, conclui o professor, “‘multidão’ ficaria sendo apenas outro nome para a ideia liberal que um todo que é nada mais que a soma dos indivíduos”.¹⁴³

As singularidades, no entanto, não explicam por si sós a organização. Elas remetem imediatamente a outro conceito sem o qual não se poderia compreender a multidão como de produção do ser, qual seja, o *comum* (ou *partilha*, como aparece muitas vezes em *Multidão*).¹⁴⁴ Graças a ele, Hardt e Negri podem afirmar que *a multidão não é apenas uma coleção de singularidades dispersas e múltiplas*; quando se fala em conjunto de singularidades, não devemos entender mera conjunção ou justaposição, mas composição e partilha, que vão desde elementos mais genéricos (“nós compartilhamos corpos com dois olhos, dez dedos nas mãos, dez dedos nos pés; compartilhamos a vida neste planeta”) a mais específicos e situados historicamente (“compartilhamos regimes capitalistas de produção e exploração; compartilhamos sonhos de um futuro melhor”). O comum, além disso, é base e resultado da produção (“estamos constantemente fazendo e refazendo o comum que compartilhamos diariamente”). Daí uma das diversas defini-

¹⁴² Em *Multidão*, Hardt e Negri fazem uma interessante exemplificação (e conceituação) da singularidade. Eles comparam os relatos de viagem à Índia feitos por dois escritores italianos, Alberto Moravia e Pier Paolo Pasolini. Para o primeiro, os europeus são europeus e os indianos são indianos; a diferença é total. Para o segundo, em oposição, os indianos são como os europeus, a seu modo. O que se passa é que, para ambos, a identidade europeia é o padrão de referência, “padrão universal, a medida de todas as semelhanças e diferenças” – eis o eurocentrismo. “Mas a Índia”, sustentam, “não é apenas diferente da Europa. A Índia (e cada realidade local no interior da Índia) é *singular* – não diferente de algum padrão universal, mas diferente em si mesma”. Cf. o excurso “Dois italianos na Índia”, pp. 172-175.

¹⁴³ Nunes, “A organização dos sem organização: oito conceitos para pensar o ‘inverno brasileiro’”, disponível na internet.

¹⁴⁴ O “comum” é um conceito desenvolvido com muito mais ênfase em *Multidão* do que em *Império*.

ções de multidão oferecida por Hardt e Negri: “uma rede aberta de singularidades que se mantém unida com base no que compartilham e produzem em comum”.¹⁴⁵

O conceito de comum é desenvolvido em termos de um “devir comum do trabalho”, presente nas formas de produção do presente. Trabalho intelectual, trabalho cognitivo, trabalho afetivo, trabalho imaterial, enfim, trabalho biopolítico, todos têm o *comum* na base de seus processos de valorização, isto é, nos processos que envolvem, como vimos no capítulo 1, *comunicação*, o fazer-o-comum, fazer-em-comum. Se pensarmos na tendência à hegemonia das novas formas de trabalho, e portanto de lutas, podemos ver que todas as demais se reconfiguram graças a ela e se comunicam sob o aspecto biopolítico. Hardt e Negri oferecem alguns exemplos:

As lutas mais inovadoras dos agricultores, hoje em dia, por exemplo, como as da Confederação Camponesa na França e do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) no Brasil, não são lutas fechadas e limitadas a um único setor da população. Elas abrem novas perspectivas para todos, em questões de ecologia, pobreza, economia sustentável e na realidade em todos os aspectos da vida. É verdade que cada forma de trabalho mantém-se singular em sua existência concreta, e cada tipo de trabalhador é diferente dos demais – o operário da montadora de automóveis do plantador de arroz e do vendedor no varejo –, mas esta multiplicidade tende a inscrever-se num substrato comum. *Em termos filosóficos*, podemos dizer que cada um desses é um modo singular de dar vida a uma substância comum de trabalho: cada modo tem uma essência singular, e no entanto todos eles participam de uma substância comum.¹⁴⁶

Os “termos filosóficos” a que se referem – modos, essência singular, substância comum – remetem, todos, à filosofia espinosana. Em termos de organização da multidão política, no entanto, é preciso encarnar essa discussão nas formas contemporâneas de trabalho. Do ponto de vista das singularidades, dos diversos trabalhos que estão em jogo na produção biopolítica sobre todo o globo, é praticamente impossível fazer uma catalogação de todas as situações. Nesse sentido, é o outro ponto de vista, o da partilha, o do comum, que permite pensar a organização (ainda que em termos formais). Por isso, será preciso encontrar na composição técnica do trabalho contemporâneo em geral as sementes da composição política da multidão. É, portanto, *o comum da produção que nos deve dar as pistas do comunismo*.

¹⁴⁵ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 174-175.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 170 (grifo nosso).

Comum

Já destacamos que não encontraremos nos textos de Hardt e Negri qualquer programa de ação concreta, mas sim balizas para a prática. No entanto, sempre que chegamos perto do aspecto político da organização da multidão, percebemos que o ontológico não foi deixado de lado. Não é diferente com o caso do comum, que nos remete tanto às formas contemporâneas de produção quanto ao conceito de noções comuns que vimos com Espinosa. É importante termos em mente que, com isso, nos situamos na convergência do ontológico com o político, do natural e do histórico, do sempre-já e do ainda-não – ainda-não que precisa tornar-se *agora-sim*. Essa passagem será posta pelos autores, em *Commonwealth*, em termos de *decisão*: como pode a multiplicidade agir em comum, agir como um, sem se deixar sucumbir sob uma identidade fixa?

O devir-Príncipe da multidão

Vimos que as novas formas de produção e a multidão ontológica dos operários sociais podem ser vistas como *carne* e que essa carne pode, por um lado, assumir a forma pretendida pelo capital global ou, por outro, organizar-se num corpo autônomo, num tipo de “cuidado de si” da multidão. A multidão, ao dar-se corpo, é organização, é produção de si mesma. Ela rejeita fechar-se e dar a si mesma uma forma definida; antes, forma um corpo monstruoso, já que é pluralidade, e não conformidade, de desejos. “Organizações tradicionais”, insistem Hardt e Negri, “baseadas na unidade, liderança central e hierarquias não são nem desejáveis nem efetivas”.¹⁴⁷

Em *Commonwealth*, publicado em 2009, os autores procuram esclarecer a convergência entre produção biopolítica e organização. Assim como os livros anteriores da trilogia, este não traz qualquer programa de ação concreta, e é definido pelos autores como um projeto ético de ação dentro e contra o império. Na investigação da potência da multidão e de suas práticas, Hardt e Negri têm por objetivo descrever seu “devir-Príncipe”, ou seja, “o processo da multidão de aprender a arte de autogoverno e de inventar formas democráticas duradouras de organização social”.¹⁴⁸ Essa democracia é possível em virtude do comum, cujo conceito é desta vez exposto em dois níveis: trata-

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 166.

¹⁴⁸ *Ibidem*, pp. vii-viii.

se tanto da riqueza natural comum do mundo – o ar, a terra, os frutos do solo – quanto, e mais importante, o comum da produção social – saberes, linguagens, códigos, informações, afetos “e assim por diante”. Não há separação, como já vimos, entre o natural e o humano; antes, pelo trabalho se definem as diferentes maneiras do ser humano viver nesse mundo comum. “Na era da globalização”, afirmam, “questões de manutenção, produção e distribuição do comum nesses dois sentidos e em abordagens tanto ecológicas quanto socioeconômicas se tornam crescentemente centrais”.¹⁴⁹

O comum, no entanto, nem sempre está disponível de forma transparente – uma vez que é privatizado, fica difícil enxergá-lo. A alternativa à privatização não será oferecida por Hardt e Negri, no entanto, em termos de estatização. Privado e público (de gerência estatal) são duas faces da mesma moeda, a *propriedade*, e diante deles o comum não é um terceiro termo, mas a única alternativa: de um lado a propriedade (pública ou privada), de outro o comum. Comunismo, portanto, será outra coisa que estatização¹⁵⁰, e o projeto ético de Hardt e Negri é o de recuperação do conceito de comunismo mediante a expansão da potência comum.

Apesar da privatização e da acumulação capitalistas constantes, o comum é cada vez mais requerido como fonte de valorização. “O capital, é claro, não é uma pura forma de comando, mas uma relação social”, afirmam, “e depende, para sua própria sobrevivência, de subjetividades produtivas que lhe são internas mas antagônicas”. Isto é, o capital depende do trabalho criativo do comum, precisa das redes sociais que produzem o comum e em comum, e todo bloqueio delas é bloqueio dos processos de valorização que o sustentam. O trabalho biopolítico e a produção do comum, por sua vez, privatizados e controlados, estão enredados não numa produção social livre, mas em *dispositivos*, “aparatos ou mecanismos materiais, sociais, afetivos e cognitivos de produção de subjetividade”.¹⁵¹ Se por um lado isso reafirma a produção de subjetividade como terre-

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. viii.

¹⁵⁰ “No jargão jornalístico, hoje o comunismo é provavelmente [*likely*] usado para significar controle estatal centralizado da economia e da sociedade, uma forma totalitária de governo próxima do fascismo. Às vezes, quando um conceito é assim corrompido, parece que se deve abandoná-lo e encontrar outro modo de denominar o que desejamos. Mas, ao contrário, neste caso ao menos, achamos melhor lutar pelo conceito e insistir em seu sentido próprio. Num nível puramente conceitual, poderíamos começar a definir o comunismo da seguinte forma: o que o privado é para o capitalismo e o público para o socialismo, o comum é para o comunismo”. *Ibidem* p. 273.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. x. Como vimos no capítulo 2, as indústrias de comunicação colonizam o imaginário, de forma que não se pode pensar numa comunicação pura e livre da captura da racionalidade instrumental nem, conseqüentemente, numa pureza das ações políticas. Em *Commonwealth*, os autores atentam a isso ao falar de *formas corrompidas do comum*.

no da luta¹⁵², por outro a ênfase agora se dá justamente na produtibilidade das subjetividades: a luta por autonomia da produção de subjetividade será luta não pelas identidades, mas pelo vir-a-ser dos sujeitos.

Surge aí o primeiro dos aspectos do projeto ético do devir-Príncipe, justamente o *devir*, o vir-a-ser presente na produção de subjetividade, como autonomia da produção de si da multidão. O devir-Príncipe, com isso, ganha a significação de “um projeto que repousa inteiramente na imanência da tomada de decisão dentro da multidão”¹⁵³, de maneira que a multidão decide o que quer se tornar a partir de seu desejo de livrar-se do capital (cujas decisões repousam em certa “transcendência” do império¹⁵⁴).

O outro aspecto do projeto ético anunciado é o *Príncipe*, que nos remete diretamente a Maquiavel. Em *Commonwealth*, Hardt e Negri, reafirmando a figura do “pobre” como potência¹⁵⁵, apresentam uma crítica à *propriedade como sinônimo de riqueza*. Esse embate entre potência e propriedade os reconduz a um embate entre Maquiavel e Hobbes. Este último, novamente, é apresentado como porta-voz da redução do múltiplo à unidade do povo. Desta vez, no entanto, Hardt e Negri afirmam que por trás dessa unidade esconde-se o proprietário, já que, muitas vezes, no discurso político inglês do século XVII, do qual Hobbes foi um expoente, quando se fala em “povo” quer-se, na realidade, dizer “proprietário”, de forma que a multidão de pobres é excluída desse conceito.¹⁵⁶ Maquiavel, em contrapartida, já havia enfatizado o papel político desse “outro lado”. A pobreza, segundo a leitura que Hardt e Negri fazem de Maquiavel, não faz parte da natureza humana, é resultado, um resíduo da apropriação empreendida pelo capital então nascente. “Ficai todos nus, e vereis que somos semelhantes”, segundo a fala de

¹⁵² Conforme vimos no capítulo 2, seção “Desejo e consumo”.

¹⁵³ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. xiii.

¹⁵⁴ Em *Império*, o exercício de poder imperial, por ser exercício de biopoder, é sempre descrito como sendo imanente. Em *Commonwealth*, a ênfase na biopolítica é tão forte que o império quase parece ser “não-imanente”, um estranho que surge depois do processo de produção para vampirizar o valor produzido, e apenas nesse sentido falamos em “certa transcendência”. Hardt e Negri chegam mesmo a afirmar que “o capital, assim, captura e expropria valor mediante a exploração biopolítica do que é produzido, em certo sentido, *externamente* com relação a ele. Não é uma coincidência que, conforme a produção biopolítica se torna hegemônica, os economistas usem com maior frequência a noção de ‘externalidades’ para compreender o acréscimo e decréscimo de valor. Uma população bem escolarizada, eles dizem, por exemplo, é uma externalidade positiva para uma corporação operando em um país específico, assim como uma população sem educação é uma externalidade negativa: a produtividade da corporação aumenta ou diminui em razão de fatores completamente externos a ela” (p. 141).

¹⁵⁵ Conforme vimos no capítulo 1, subseção “Do trabalho imaterial à produção biopolítica”.

¹⁵⁶ Negri já apontava para essa ligação entre indivíduo e proprietário em Hobbes no prefácio da edição italiana de *A teoria política do individualismo possessivo*, de C.B. Macpherson, afirmando que o individualismo se vinculava a uma sociedade crescentemente burguesa. Cf. “Prefazione all’edizione italiana” em Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese*.

um plebeu florentino insurreto reproduzida por Maquiavel; “e se nos vestirmos com as vestes deles, e eles com as nossas, vereis que, sem dúvida, nós pareceremos nobres, e eles não nobres; porque somente a pobreza e a riqueza nos desigalam”. Dado que esse “resto” não é só vitimado ou indignado, mas também portador de uma potência comum, ele resiste e a luta se torna necessária. Toda riqueza e poder dos ricos e poderosos foram obtidos com fraude e força, e louvadas com o nome de “ganho”. Por isso mesmo, afirmava então Maquiavel, não há cabimento em envergonhar-se da violência dos tumultos – era chegada a hora “de não só vos libertardes deles [dos ricos], mas também de vos tornardes tão superiores a eles que eles tenham mais queixas e temores de vós do que vós deles”.¹⁵⁷

É, contudo, em *O poder constituinte* Negri investiga com maior atenção a potência da plebe em Maquiavel. Segundo Timothy S. Murphy, uma das pretensões de Negri nessa obra, publicada originalmente em 1992, era a de mostrar como todos os grandes momentos revolucionários da modernidade – revoluções inglesa, estadunidense, francesa e russa – são tributários do pensamento de Maquiavel. Especialmente nos *Discursos*, Negri encontra um pensador favorável aos tumultos, à ação política constituinte da multidão. A plebe é lá apresentada como contrapeso dos patrícios, sem o que não há democracia, apenas governo corrompido. A esse propósito, Murphy, citando Negri, nos informa que

Se *O Príncipe* pode ser (mal) lido como um manual para a manutenção do poder monárquico, os *Discorsi* de Maquiavel, inversamente, “não serão outra coisa senão a demonstração de que o único conteúdo da forma constituinte é o povo, que a única constituição do príncipe é a democracia”.¹⁵⁸

Maquiavel, como sabemos, trata dos diversos tipos de principado – entendido tanto como a instituição política quanto como a atividade de governo – na península itálica de sua época. Dentre as formas por ele comentadas, são os “principados novos” que Negri afirma serem os mais importantes. Produzido pela *virtù* armada, “o principado surge como princípio constituinte”.¹⁵⁹ É nesse sentido que podemos encontrar uma primeira definição do príncipe apresentada por Negri, ainda que metafísica: o principado como “princípio do poder”, “potência em ato”, “princípio de determinação da muta-

¹⁵⁷ Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, pp 52-55. Maquiavel é citado aqui a partir da edição brasileira (Maquiavel, *História de Florença*, pp. 185-186).

¹⁵⁸ Murphy, *Antonio Negri*, p. 155. O trecho entre aspas foi citado a partir da edição brasileira de *O poder constituinte* (p. 100).

¹⁵⁹ Cf. Negri, *O poder constituinte*, p. 78.

ção”¹⁶⁰; ou, ainda, “o príncipe não pode ser outra coisa senão uma nova potência, um novo paradigma, uma diferença ontológica”.¹⁶¹ Com a mutação, forma-se um sujeito novo, cujo ponto de vista traz consigo o de uma nova ciência (ou novo paradigma), vinculada a uma nova potência. A plebe insurreta é esse sujeito novo; suas armas, esclarece Negri, “são a dinâmica da constituição do principado, não somente em tempos de guerra, mas também em tempo de paz, que organizam a cidade e a dispõem à *virtù*”.¹⁶²

A *virtù*, por sua vez, “é o trabalho vivo” (e consequentemente é remetida ao desejo e à potência).¹⁶³ É a partir dessa assimilação que o processo constitucional, isto é, a potência de mutação e instauração do novo, torna-se um “jogo entre sujeitos produtivos”. Jogo não, combate: “o governo já é exclusivamente aquilo que dele havia feito o príncipe novo: furor e ordem, ímpeto da *virtù*, capacidade criadora. O governo é corpo combatente”.¹⁶⁴ Nesse sentido, vemos a multidão tornar-se princípio constitutivo, em termos muito próximos daqueles que vimos Negri articular em *A anomalia selvagem*. Para não estacionarmos em um campo estritamente ontológico, é preciso outra vez pôr a ênfase no aspecto produtivo da questão, o do trabalho vivo:

É no caráter imediato e na espontaneidade criativa do trabalho vivo que o poder constituinte decifra a própria capacidade de inovação, é no caráter imediato e cooperativo do trabalho vivo que o poder constituinte encontra sua massificação criadora. É preciso considerar com atenção este núcleo de trabalho vivo, esta tensão criadora que ao mesmo tempo é política e econômica, produtora de estruturas civis, sociais e políticas, constituinte.¹⁶⁵

Novamente, precisamos retomar o trabalho do presente, a produção biopolítica, para encontrar a potência de principado que as novas formas de trabalho oferecem, ou seja, para descobrir quais armas se apresentam à *virtù* da multidão contemporânea, pois é ela que precisa tornar-se príncipe.

¹⁶⁰ “Mutações” é a palavra utilizada por Maquiavel que Negri lê como “revolução”, como “substância da historicidade”, remetendo-a, assim, à hipótese operaísta. *Ibidem*, p. 58.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 75.

¹⁶² *Ibidem*, p. 81.

¹⁶³ Cf. *ibidem*, p. 109. Ainda: A *virtù*, como potência de um sujeito coletivo, “se organiza como efetividade – não como necessidade sofrida, nem como objetividade perdida, mas como projeto de uma razão coletiva (assim como de um corpo coletivo)” (p. 110); “*Virtù* não pode ser paixão construtiva se não for *cupiditas et amor* (...)” (p. 119); “o desejo é a *virtù*. (...) O desejo, e somente ele, constitui o fundamento da possibilidade da *virtù*” (pp. 140-141).

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 101.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 54.

Os poderes do comum

Retornando aos textos da trilogia, vemos que essa capacidade da multidão para a ação em comum está dada nas próprias formas contemporâneas de trabalho. Segundo Hardt e Negri,

a produção biopolítica toma lugar e só pode tomar lugar no terreno do comum. Ideias, imagens e códigos são produzidos não por um gênio solitário nem por um mestre com apoio de seus aprendizes, mas por uma vasta rede de produtores cooperativos. O trabalho tende a ser cada vez mais autônomo com relação ao comando capitalista, e os mecanismos do capital de expropriação e controle tornam-se freios que obstruem a produtividade. A produção biopolítica é uma orquestra marcando o passo sem um regente, e tornar-se-ia silente caso alguém subisse no púlpito.¹⁶⁶

O modelo da orquestra sem regente apresentada em *Commonwealth* é apenas um numa série de outros em que a multidão aparece como essa capacidade de produção sem comando externo. Em *Multidão*, os autores referem-se a ela como “inteligência de enxame”. Visto de fora, um ataque disseminado em rede, como o de abelhas, por exemplo, pode parecer disforme, espontâneo e anárquico, por não apresentar centro de comando. Quando visto de dentro, porém, sua organização “racional e criativa” se revela. E não é somente a abelhas, formigas e cupins que a inteligência de enxame é atribuída, mas também aos modelos de tecnologia de informação. Hardt e Negri referem-se às pesquisas então recentes (o livro saiu em 2004) sobre inteligência artificial, que postulavam que a maior parte dos problemas iniciais surgidos nesse campo se dava pelo fato de que os desenvolvedores haviam partido da premissa de que a inteligência se baseia numa mente individual. Esses problemas, contudo, foram superados ao se reconhecer que “a inteligência é fundamentalmente social” e baseada na comunicação. Quando a capacidade coletiva de inteligência é levada para o campo que importa, o dos humanos – que, diferentemente dos animais, não são sempre os mesmos e apresentam comportamentos distintos e criativos –, ela cresce significativamente.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 173.

¹⁶⁷ Cf. Hardt e Negri, *Multidão*, pp. 130-133. É interessante notar que os autores podem partir do exemplo animal, “natural”, uma vez que o homem não vive na natureza como um “império num império”, ou seja, está tão submetido às mesmas leis da natureza quanto as abelhas e as formigas, por exemplo. Aqui também temos o contrário de Hobbes, que nega que os vínculos entre os seres humanos possam ser naturais – “como as abelhas e as formigas, que vivem socialmente umas com as outras” – sendo por isso sempre artificiais (cf. *Leviatã*, cap. XVII, p. 104).

Um terceiro modelo de que Hardt e Negri lançam mão para enfatizar a capacidade de ação coletiva da multidão, muito próximo da inteligência de enxame e das redes de informação da inteligência artificial, é o do próprio cérebro humano. A vantagem que a figura do cérebro apresenta frente ao modelo animal e ao infotecnológico é que o cérebro é ao mesmo tempo mente e corpo, é a ferramenta do trabalho intelectual posto diretamente em uso na produção biopolítica. As pesquisas realizadas por neurobiologistas, afirmam Hardt e Negri, põem em xeque o modelo cartesiano de mente autônoma e substância pensante, pois indicam que

corpo e mente são atributos da mesma substância, e que interagem constantemente em pé de igualdade na produção da razão, da imaginação, do desejo, das emoções, dos sentimentos e dos afetos. O próprio cérebro, além disso, não funciona seguindo um modelo centralizado de inteligência dotada de um agente unitário. O pensamento pode ser mais bem entendido, ensinam-nos os cientistas, como um acontecimento químico ou a coordenação de bilhões de neurônios num padrão coerente. Não existe ninguém que toma uma decisão no cérebro, e sim um enxame, uma multidão que age coordenadamente.¹⁶⁸

Outros modelos são ainda apresentados por Hardt e Negri – a construção da linguagem, sempre multitudinária, e o desenvolvimento de softwares em redes de código-fonte aberto.¹⁶⁹ Para que o argumento não fique apenas no plano da metáfora, Hardt e Negri imediatamente levam o modelo para o campo das redes de produção. Nessa passagem, os autores querem que a produção econômica em comum deixe de ser apenas um modelo para a decisão para tornar-se ela mesma produção política em comum.¹⁷⁰ Assim, podem afirmar que *podemos agir politicamente da maneira como produzimos*. Em *Commonwealth*, essa passagem é esclarecida a partir do próprio termo “biopolítica”. Não se trata, insistem, de uma analogia entre a produção econômica e a ação política, “porque as mesmas capacidades postas em jogo, que são necessárias a uma, são suficientes à outra”:

A cooperação de uma vasta pluralidade de singularidades num mundo comum, o foco no discurso e na comunicação e a continuidade interminável do processo tanto baseado no comum quanto resultando no comum. Essa é uma razão para utilizarmos o termo “biopolítico” para nomear essa forma de produção, porque as capacidades e ações econômicas são eles mesmos imediatamente políticos. (...) A política provavelmente nunca foi separável do reino das necessidades e da vida, mas hoje cada vez mais a produção biopolítica é dirigida constantemente à

¹⁶⁸ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 422.

¹⁶⁹ *Ibidem*, pp. 424-425.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 424.

produção de formas de vida. Daí o uso do termo “biopolítico”. O foco na produção da multidão, portanto, nos permite reconhecer o quão sua atividade produtiva é também um ato político de autoprodução.¹⁷¹

Se com isso Hardt e Negri pretendem responder as críticas endereçadas à capacidade da multidão de agir em uníssono, faltar-lhes-ia ainda afirmar a potência do comum de produzir um conteúdo outro que a reprodução do capital, a potência de uma produção dentro e contra. Mas já vimos qual solução oferecem. Se, por um lado, a resistência faz parte do exercício do poder, ou mesmo se ela lhe é anterior, por outro não está condenada a reforçá-lo. No capítulo 2, vimos que essa capacidade está depositada nos excessos da produção biopolítica, no que chamamos de “mais-desejo”, que extravasa as medidas do capital. “Extravasar” pode não ser a melhor tradução para a palavra utilizada por Hardt e Negri em *Commonwealth* – *overflow*, que poderia ser traduzida também como “transbordamento –, pois o “extra” indica um fora que, com a subsunção real, não mais existe. Não é de fora que vem o “evento” (a revolução); não há qualquer messianismo defendido por Hardt e Negri. Ao contrário, é no terreno de produção de subjetividade, como vimos insistindo, de luta para a formação do corpo da multidão, que pode nascer um evento de um novo tipo. “Eventos biopolíticos”, afirmam os autores, “residem nos atos criativos da produção do comum. Há algo realmente misterioso no ato de criação, mas é um milagre que se dá dentro da multidão todos os dias”.¹⁷²

Lutas

As capacidades produtivas do operário social, sem organização, não garantem que haverá eventos biopolíticos. Como vimos, os modelos verticalizados e centralizados de organização não são adequados às composições técnica e política contemporâneas. “O fazer da multidão [*making the multitude*] é assim um projeto de organização democrática objetivando a democracia”, afirmam Hardt e Negri, insistindo na convergência entre meios e fins.¹⁷³ Nesse sentido, podemos voltar àquela concepção espinosana de democracia como forma mais natural de governo, na medida em que, nela, não há cessão de poder, e os indivíduos conservam sua potência natural (de maneira que o desejo,

¹⁷¹ *Idem*, *Commonwealth*, pp. 174-175.

¹⁷² Cf. *ibidem*, p. 176.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 363.

como esforço consciente de aumento de potência, tende naturalmente à democracia). A questão da organização se torna: como governar (ou devir-Príncipe) de modo a conservar e ampliar a potência de todos?

A singularidade contra a identidade

Um primeiro caminho sugerido por Hardt e Negri nesse sentido é dar ênfase ao plano das singularidades. Isso se dá em desfavor do conceito de identidade, “instrumento de repressão e mistificação capitalista”¹⁷⁴, mediante o qual, como vimos, as diferenças da multidão são reduzidas à unidade de um povo ou de uma nação. Na base da identidade está a propriedade – o negro como propriedade do branco, a mulher como propriedade do homem. Mais ainda, a identidade é a propriedade que cada um tem sobre si mesmo – Hardt e Negri nos lembram que Locke já havia afirmado que “todo homem tem propriedade sobre sua própria pessoa”.¹⁷⁵

No entanto, se a identidade é uma arma da “república da propriedade”, é também uma arma que pode ser voltada contra ela – desde que se vá além. Muitos movimentos sociais estão ancorados em políticas de identidade, como, por exemplo, as lutas das mulheres e dos negros, que nesse sentido são lutas contra o estatuto de propriedade subjacente a suas identidades. Para que essas lutas possam “ir além”, sem que se limitem a apenas transferir o título a outros proprietários, Hardt e Negri vão sugerir três tarefas para as lutas identitárias. A primeira é a afirmação da identidade, a fim de tornar visíveis as violências que cada uma delas sofre e, portanto, as hierarquias sociais que ainda permeiam a sociedade (nesse sentido, a afirmação vai contra os discursos de que as diferenças já foram superadas e a sociedade é tolerante, não-racista, não-machista e assim por diante). É preciso reapropriar-se da identidade. Com isso, Hardt e Negri estabelecem um paralelo com a tarefa operária de expropriar os expropriadores. Como segundo passo, os autores sugerem passar da indignação à rebelião: não apenas tornar visíveis as desigualdades, é preciso também emancipar as identidades submetidas – tarefa aqui paralela à tomada do poder estatal das lutas comunistas operárias.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 320.

¹⁷⁵ *Apud ibidem*, p. 326. Na tradução brasileira, lemos: “O homem, sendo senhor de si próprio e proprietário de sua pessoa e das ações ou do trabalho que executa, teria ainda em si mesmo a base da propriedade” (Locke, *Segundo tratado sobre o governo*, §44, p. 57).

Neste ponto, a luta não pode parar. Os dois primeiros momentos andam juntos, mas podem (ou deveriam, para Hardt e Negri) dar um passo adiante. Pois não bastam a emancipação e a luta pelo reconhecimento. A afirmação de uma identidade como propriedade de certos sujeitos arrisca-se a se recomodar nas estruturas da república da propriedade, ou seja, a repetir o papel de redução das diferenças internas presentes naquela identidade a uma mesmidade: como exemplo, poderíamos afirmar que as mulheres são diferentes entre si, mas as diferenças se tornam invisíveis sob a identidade “mulher”. A “identidade” pela qual se luta traz o risco, assim, de tornar-se uma noção comum corrompida, não inclusiva, fechada. Hardt e Negri, porém, afirmam que é preciso superar essa luta por emancipação – a liberdade de ser quem você é – e alcançar a *libertação* – a liberdade de determinar o que você pode se tornar, que substitui a identidade por uma singularidade partilhada. Também nessa terceira tarefa os autores sugerem um paralelo com a luta operária – trata-se da recusa do trabalho, reproposta como recusa da identidade emancipada. Não se trata de uma abolição de si, mas da produção de si em termos outros.¹⁷⁶

Temos, assim, a substituição de um princípio ontológico estático (o que é) por outro, dinâmico, produtivo (o vir a ser). Essa afirmação da potência é democrática nos termos espinosanos, pois as singularidades conservam sua potência natural, não a transferem a uma figura que as transcenda. Eis o conteúdo democrático do reforço das singularidades. Além disso, vemos que a luta por libertação se enraíza diretamente naquele terreno apontado por Hardt e Negri, o da produção da subjetividade, em que cada uma delas poderá determinar sua própria produção, sua própria diferença. A multiplicidade de uma singularidade se reforça: diferente diante de outra singularidade, diferente dentro de si, diferente ao longo do tempo.

Cabe perguntar, no entanto, se as lutas por singularidade se comunicam entre si ou se são lutas particularizadas. “Em que medida conflitos de etnia, classe, gênero e sexualidade estão de acordo e em que medida entram em desacordo uns com os ou-

¹⁷⁶ A recusa do trabalho, como vimos no capítulo 1, nunca foi uma recusa da produção e da inovação, mas das relações que configuram as classes. A classe operária lutou contra sua *condição* de classe. Michael Hardt chega mesmo a oferecer um paralelo entre as lutas por libertação e os pensamentos de Tronti e de Nietzsche: “Se o trabalhador tem que alcançar um ponto de afirmação genuína, de autovalorização, o ataque tem que ser dirigido à ‘essência’ (...). ‘Para lutar contra o capital, a classe trabalhadora deve lutar contra si mesma enquanto é capital (...) Luta dos trabalhadores contra o trabalho, luta do trabalhador contra si mesmo enquanto trabalhador’ (Tronti). O trabalhador atacando o trabalho, atacando a si mesmo enquanto trabalhador, é uma bela maneira de compreender: ‘o homem que quer perecer e ser superado’ de Nietzsche”. (Gilles Deleuze, p. 85).

tros?””, questionam-se Hardt e Negri. Os conflitos, segundo eles, podem se intersectar, e a base para que isso aconteça é o comum – o que não garante um encontro pacífico. As singularidades de uma luta podem entrar em atrito: as hierarquias de classe dividem gêneros e etnias, as hierarquias étnicas dividem classes, e assim por diante. As agendas de cada singularidade, por sua vez, também podem subordinar outras agendas: a luta de classes, por exemplo, por vezes relegou às mulheres um papel de subordinação. “A análise das intersecções demonstra, apesar disso, que a articulação e o paralelismo [entre singularidades] não são automáticos, mas devem ser conquistados”.¹⁷⁷ Cada singularidade desenvolve e exerce uma linguagem que lhe é própria, mas que ao mesmo tempo pode ser traduzida a fim de encontrar a intersecção com outras lutas. Essa tradução é processo coletivo de construção do comum, é *comunicação*. Nenhuma luta terá sucesso se conduzida apenas no seu próprio terreno. A composição de diversas lutas num corpo mais forte, multitudinário, é a proposta.

As instituições do comum

Há, como sempre, ressalvas. “A tomada democrática de decisão”, afirmam Hardt e Negri, “transforma os conflitos de identidade paralelos numa intersecção insurrecional, num evento revolucionário que compõe as singularidades numa multidão. Essa definição é correta, mas constrangedoramente ingênua”.¹⁷⁸ Onde há pluralidade, frequentemente há cacofonia, dificuldades enormes no processo de resolução dos conflitos internos à multidão. Como então estruturar a decisão da coletividade?

A resposta será dada a partir de um esclarecimento sobre as intersecções das singularidades. Em primeiro lugar, não se trata de formar alianças ou coalizões que, no fundo, mantêm separadas entre si as singularidades, como blocos fechados que voltam a ser identidades. A articulação das singularidades deve ser vista, antes, como processo de composição, de formação de um novo comum, no qual as partes saem transformadas, mais potentes, e a decisão é tomada tendo em vista a formação e o desenvolvimento desse comum. Ou seja, a decisão deve “pôr em movimento uma proliferação de singularidades que são compostas pelos encontros duradouros no comum”.¹⁷⁹

¹⁷⁷ Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, pp. 340-341.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 349.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 350.

A fim de que a durabilidade dos encontros seja garantida, *instituições* se fazem imprescindíveis. Hardt e Negri nos oferecem três traços que as definem:

As instituições são baseadas no conflito, no sentido de que estendem a ruptura social operada pela revolta contra os poderes dominados e são abertas ao dissenso interno. As instituições também consolidam hábitos, práticas e capacidades coletivas que designam uma forma de vida. As instituições, finalmente, são abertas no sentido em que são continuamente transformadas pelas singularidades que a compõem.¹⁸⁰

Dessa forma, as instituições tomariam a forma do comum. Elas não se confundem com a própria organização; são ferramentas suas.¹⁸¹ O potencial delas, outra vez, é encontrado na própria produção biopolítica, que gera cooperação, autonomia em relação ao mando e redes horizontais de trabalho. A ênfase aqui deve ser posta no “potencial”, desta vez no sentido de que *não há, ainda, revolução em marcha*. “Perceber tal potencial”, insistem Hardt e Negri, “por meio de organização e ações políticas, significaria levar adiante os conflitos revolucionários paralelos através do evento insurrecional de intersecção a um processo institucional de gerenciar o comum”.¹⁸² À medida em que as lutas são levadas adiante pelas instituições do comum, as condições para o “evento biopolítico” se consolidam e já se torna possível avançar nos meios para que se governe a revolução.

Esse governo, por sua vez, deve se dar dentro dessa concepção de democracia, “não no falso sentido que nos apresentam todos os dias os políticos e a mídia, com seus fingimentos de representação, mas no autogoverno ativo e autônomo da multidão”. E o modelo vem, surpreendentemente, das próprias estruturas de governança imperiais, “que comandam sem apoio de uma autoridade política geral para gerir e regular numa forma *ad hoc* e variável”.¹⁸³ Nessa apreensão, a governança deixa de ser uma estrutura normativa unitária e dedutiva e passa a ser pensada como uma estrutura pluralista e plástica,

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 357.

¹⁸¹ Cf. Negri, *The porcelain workshop. For a new grammar of politics*: “Quando falamos em organização, frequentemente nos referimos a ela como uma instituição, isto é, como uma condição que é instituída ao invés de constituinte. Qual é a diferença entre esses dois termos? Na verdade, é difícil precisar a distinção a partir de nossa posição, uma vez que estamos diante de um paradoxo evidente. Potência e poder constituinte devem sempre atravessar instituições. Eles devem pertencer à coerência desta última, à continuidade do sistema operativo que os organiza. (...) Ainda assim, as instituições frequentemente, se não sempre, foram separadas dos modos de vida. Isso significa que elas são, conseqüentemente, separadas da ação da potência e do que chamamos de poder constituinte” (pp. 153-154). Será preciso, assim, repensar as instituições em favor do comum.

¹⁸² Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, pp. 364-365.

¹⁸³ Cf. *ibidem*, pp. 371-372.

gerida não pelo capital, mas pelo comum e em favor do comum, quase como um sistema de *common law* em que a comunidade decide o direito.¹⁸⁴ A referência jurídica aqui não é casual, pois Hardt e Negri afirmam sobre essa concepção de governança que ela

seria um sistema constitucional no qual as “fontes de direito” e seus meios de legitimação se baseiam apenas no poder constituinte e na tomada democrática de decisão. Assim como a insurreição deve se tornar institucional, também a revolução, desta maneira, deve se tornar constitucional, construindo conflito após conflito, em níveis sucessivos que incansavelmente extravasam todo equilíbrio, rumo a uma democracia do comum.¹⁸⁵

Nesse caminho constitucional, as instituições terão papel importante para evitar a corrupção, ao oferecer aquilo que os autores chamam de “treino no amor”. Não se trata nem de uma proposta *hippie* – pois não se nega a violência da revolução – nem mesmo de uma concepção romântica do amor de um casal – pois a família nuclear, posta como norma, é um exemplo de corrupção do comum. Ao insistir no treino do amor, Hardt e Negri querem apenas dizer que o comum só pode se manter aberto e expansivo na medida em que favorece a composição de desejos. O amor, aqui, não é nada mais que a organização do desejo, e seu treino diz respeito a um processo de educação sentimental e política voltado para a democracia da multidão que as instituições deverão manter: do esforço pela liberdade como nível básico da vida, passando pelo desejo como constitutivo do comum, o amor é a consolidação das instituições comuns que formam a sociedade. E justamente porque pode ser corrompido, ele deve ser treinado.¹⁸⁶

A referência ao amor faz parte do projeto de renovação do vocabulário político pretendida por Hardt e Negri. Também no interior dessa proposta, eles encerram *Commonwealth* com um excursus intitulado “Instituindo a felicidade”, em que retomam, do iluminismo, a *felicidade* como objetivo político, não como um prazer passageiro, mas como uma condição duradoura:

¹⁸⁴ Quase como um sistema de *common law*. Cf. Cocco e Negri, *GlobAL*: “Chegamos assim ao nó fundamental da questão que é a da construção de um ‘direito comum’ que vá além do direito privado e do público (que são simples formas diversas de gestão do capital coletivo). Falar em direito comum significa abrir e recompor o espaço da ação das forças singulares da multidão em forma de subjetividade política” (p. 208).

¹⁸⁵ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 374. Cf., ainda, Negri, *The porcelain workshop*: “O que é a governança? É a tentativa de inscrever os conflitos sociais e procedimentos administrativos dentro das mediações específicas, pontuais e singulares do poder soberano. Não estamos tentando apagar a novidade muito real e a ruptura da governança relativa à tradição do governo moderno. Nem estamos tentando reduzi-la simplesmente a uma versão pós-moderna de *Raison d’État* ou de *Polizeiwissenschaft*. O que queremos fazer, ao contrário, é mostrar, mediante a pragmática da governança, o elemento de crise que nos permitirá afirmar o desaparecimento da definição tradicional de governo” (p. 135).

¹⁸⁶ Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 193.

[A felicidade] é um afeto ativo e não passivo. A multidão deve governar a si mesma a fim de criar um estado durável de felicidade (e assim em vez de “pública” nós a chamaríamos de “felicidade comum”). A felicidade não é um estado de satisfação que suprime [*quells*] a atividade, mas antes um estímulo ao desejo, um mecanismo para ampliar e aumentar o que queremos e o que podemos.¹⁸⁷

Assim como o amor, a felicidade não é dada pronta aos seres humanos. Ela é desenvolvimento da tomada de decisão e de autogoverno. Há aí o reconhecimento de que os seres humanos podem aprender, podem ser treinados no amor – portanto, são singularidades que podem vir a ser diferentes. A democracia passa a ser concebida como “um mecanismo de aprendizado, um *dispositif*, que expande essa potência, aumentando não apenas a capacidade mas o desejo de participar no governo”.¹⁸⁸

Com os temas do amor e da felicidade, o argumento se torna mais imagético e metafórico do que prático. Institui-se o comum, governa-se a revolução, constitui-se um mundo novo, um tempo novo. Temos aí um “verdadeiro” fim da história? Não. Apenas o fim da pré-história do ser humano. Se é certo pensar sobre o amanhã, se o desejo tende ao futuro, por outro lado cabe não esquecer que ele é produzido no presente.

A produção do futuro

“Fujam, mas no caminho apanhem uma arma” – afirma Deleuze em citação feita por Hardt e Negri.¹⁸⁹ Se o império é inescapável, por não haver fora, a fuga não pode ser espacial, e deve ser feita, assim, temporalmente – a fuga é para o futuro. Espera-se que as armas apanhadas possam explodir o capital e, de dentro, nos arremessar a um novo tempo.

Ao lado das imagens do futuro, Hardt e Negri recuperam, dentro do contexto das lutas, a felicidade de que falavam os iluministas no século XVIII. Mais do que referir-se ao iluminismo, no entanto, poderíamos falar de uma retomada daquele humanismo que norteia a leitura que Negri faz da modernidade. Mas que futuro é esse que retoma o passado? E que passado é esse que se adequa ao novo paradigma “pós-moderno”?

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 377. É notável o tom prescritivo que *Commonwealth* adquire nessas passagens sobre organização, com muitos usos dos verbos *must*, *should* e *have to*, que remetem diretamente a um tipo de dever.

¹⁸⁸ *Ibidem*.

¹⁸⁹ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 428.

A convergência entre multidão ontológica e multidão política, que tem a produção do comum como meio, fornece ao ser humano – singular e coletivo – o potencial de instituir a felicidade ao decidir sobre si mesmo, ao produzir sua própria subjetividade, ao tomar seu destino em suas próprias mãos, de organizar seu desejo. Trata-se de um novo humanismo¹⁹⁰, para o qual “o homem” deixa de ser uma identidade, uma ideia transcendente, para assumir toda a potência imanente das singularidades. Ao que parece, vivemos ou estamos prestes a viver um novo renascimento. O presente projeta o futuro, um futuro que retoma o passado, um passado de promessas não realizadas. Não à toa, vemos Hardt e Negri deixar de descrever o presente como “pós-moderno” em favor da expressão “altermoderno”, a fim de enfatizar as linhas de pensamento e ação soterradas sob o peso da modernidade hegemônica, a modernidade do capital.¹⁹¹ Linhas, portanto, presentes na modernidade, dentro e contra, de maneira que se trata, assim, de um futuro que se constrói a partir do presente, desse longo presente heterogêneo que se chama “modernidade”. Se é possível uma pós-modernidade – e o é – ela está por fazer, é um futuro que se faz a partir do agora:

Já afirmamos que a organização deve ser entendida como duas coisas. Por um lado, é a capacidade positiva, material e inovadora de construir – uma capacidade que insiste nas dimensões ontológicas do processo de transformação e afirma seu domínio lá. Por outro lado, simultaneamente à abertura da organização rumo ao futuro, é a capacidade de destruir e negar tudo o que difunde morte e que asfixia o antigo mundo. É no seio dessa dinâmica extremamente violenta que decisão e organização são afirmadas.¹⁹²

O presente dá as condições, a organização possibilita o evento, a decisão é a revolução. Se ela rompe com o tempo histórico, por outro lado não cai do céu: “o *clinamen* (...) é a resultante de inúmeras microdecisões”.¹⁹³ Quando fala em *clinamen*, Negri

¹⁹⁰ Que em *Império* é chamado de “Humanismo depois da morte do homem”, conforme vimos no capítulo 2, seção “O desejo em *Império*”.

¹⁹¹ “Altermoderno” diferencia-se de “hipermoderno” (pretensão de levar a modernidade a seu máximo sem romper com ela) e de “pós-moderno” (descrição negativa do presente que afirma a imaterialidade do trabalho e a perda dos valores, desacompanhadas, no entanto, de qualquer afirmação de potência). Em troca, “a altermodernidade constitui um *dispositif* para produção de subjetividade”, e, nesse sentido, está para a produção de singularidades como a modernidade estava para a produção de identidades. Três linhas a definem: o “iluminismo alternativo” de Maquiavel, Espinosa e Marx, as lutas operárias e as lutas contra o colonialismo, imperialismo e dominação racial. Cf. Hardt e Negri, *Commonwealth*, capítulo 2.3.

¹⁹² Negri, *The porcelain workshop*, p. 156. Cf. também Cocco e Negri, *Global*: “Para tornar mais claro o nosso raciocínio, é bom fazê-lo caminhar sobre as próprias pernas. A soberania, o poder soberano, está em crise e se divide (como conceito e como realidade) em uma fase histórica precisa – aquela que vivemos, entre o fim da modernidade e a pós-modernidade. Vivemos em um interregno, como o foi também aquele que caracterizou a passagem da Idade Média à modernidade” (pp. 15-16).

¹⁹³ Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multitudo*, p. 215.

se refere tanto a Epicuro, para quem o mundo seria constituído por uma “chuva” constante e eterna de átomos, quanto a Lucrécio, que a partir dessa descrição define as transformações como intervenções e inclinações que rompem com a estabilidade do fluxo e instauram uma ruptura. Com o *clinamen*, abre-se, assim, um novo tempo. Mas, ao lado da ruptura que acontece, há outra temporalidade que pode e deve ser apreendida, a do *momento da decisão*. Não se trata de um acontecimento impessoal. Hardt e Negri referem-se a essa outra temporalidade pelo nome de *kairòs*, “o momento em que a flecha é atirada pelo arco, o momento em que é tomada a decisão de agir”.¹⁹⁴ Qual o tempo de decidir, de produzir o futuro?

Essa é uma das perguntas que não são respondidas por Hardt e Negri, pois diz respeito a um programa de ação concreta que só a multidão organizada pode responder. O senso de oportunidade, todavia, é fundamental. Pois não basta termos as flechas biopolíticas, é preciso saber como e quando empregá-las – “sabendo portá-la, toda ferramenta é uma arma”, é o que lemos na primeira epígrafe de *Império*.¹⁹⁵ Se vamos utilizá-las, vale lembrar o ensinamento de Maquiavel:

É preciso agir como os seteiros prudentes, que, para atingir um ponto longínquo, miram em altura superior à do ponto escolhido. Não fazem isso, obviamente, para ver a flecha alcançar aquela altura; servem-se da mira elevada somente para acertar com segurança, muito mais abaixo, o local desejado.¹⁹⁶

¹⁹⁴ Hardt e Negri, *Multidão*, p. 446. Cf. ainda Negri, *Kairòs, Alma Venus, Multidão*: “*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. É um presente, mas um presente singular e aberto. [...] *Kairòs* é a modalidade do tempo através do qual o ser se abre, atraído pelo vazio que está no limite do tempo, e decide preencher este vazio. (...) Se a consciência percebe o *kairòs* de modo ambíguo, como ‘o ser em equilíbrio’, como ‘uma lâmina de barbear’, ou como o instante no qual o ‘arqueiro lança a flecha’, *kairòs* será, então, a inquietude da temporalidade” (pp. 43-44).

¹⁹⁵ A citação feita por Hardt e Negri é um verso extraído da canção “My I.Q”, de Ani DiFranco.

¹⁹⁶ Maquiavel, *O Príncipe*, capítulo VI, p. 55.

Considerações finais

Partimos de dois pontos. O primeiro deles, de conteúdo: a história não se encerrou, está aberta para que a façamos continuamente, para que transformemos o mundo, e fomos aos escritos de Hardt e Negri para encontrar um discurso sobre a possibilidade, ou melhor, a potência de ação política específica do presente. O segundo, de método: a aplicação dos “princípios” de Hardt a seu trabalho com Negri, mediante a qual podemos dizer que alcançamos um resultado similar ao dele – um aprendizado em filosofia. *Um aprendizado* em filosofia, entre tantas outras possíveis; um aprendizado *em filosofia*, entre tantos outros possíveis. Aqui, portanto, a história também não acabou, de modo que, ao término destas “considerações finais”, haverá um ponto não tão final assim. Outros aprendizados e outras filosofias nos aguardam.

E outras *ações*. Portanto, cabe repetir a pergunta: que fazer? Trata-se também, como vimos, do livro que precisa ser reescrito, que é reescrito pela multidão e seus desejos. Ora, afinal de contas, o que significa isso? Aqui vai o tradicional resumo da dissertação que costumamos encontrar nas conclusões: vimos com Hardt e Negri que, em primeiro lugar, o mundo é movido por lutas, lutas movidas por desejo. As lutas, por sua vez, são mais eficazes quando são organizadas da mesma forma que o trabalho. Assim, vale a pena conferir a composição técnica da produção para, então, ter-se um aprendizado da composição política mais adequada às lutas. Hardt e Negri o fizeram, e encontraram a produção social, biopolítica, o trabalho cognitivo, afetivo, imaterial, como se queira chamar, como forma mais avançada de produção de valor e, portanto, de organização das lutas. Nesse tipo de trabalho, “terciário”, cuja dinâmica absorve e transforma os demais tipos – o “primário” (camponês e extrativista) e o “secundário” (industrial) – o trabalho vivo é central: a vida se torna sujeito e objeto do trabalho e do poder; a vida é produtora e produzida. Sua força motriz é – e aqui Hardt e Negri lançam mão de uma aproximação entre Marx e Espinosa – o desejo. Mas “a afirmação do trabalho vivo não é o suficiente se não abrir em torno disso o ponto de vista da ação, da construção, da decisão”, afirma Negri.¹ Demos então um passo adiante. “Como organizar o desejo?”, perguntam-se, e nós os seguimos nesta pesquisa. Pois bem, o desejo, nos ensina Espinosa, é a potência vital de todo ser (ou de todo ser humano, pelo menos), “vontade de vi-

¹ Negri, “Twenty theses on Marx. Interpretation of class situation today”, em Casarino, Karl e Makdisi, *Marxism beyond Marxism*, p. 171.

ver” acompanhada de consciência. Vontade não como mera falta nem como ideia, mas como produção de si, movimento. Potência que quer mais potência, potência que busca compor-se com outros desejos a fim de tornar-se ainda mais potente. Ou seja, que busca uma organização que a favoreça e favoreça as demais forças que compõem com ela. É claro que, uma vez sujeito a paixões, o ser desejante pode errar, pode ter por objeto o que não lhe aumenta a potência. O desejo não é uma base pura, imaculável, para a ação; ele precisa ser treinado para a democracia. Democracia? Sim. Democracia é o arranjo ou a organização em que todas as “partes” desejantes têm um aumento de sua potência, em que elas se conservam e se fortalecem, diferentemente de outros arranjos em que alguns desejos se fortalecem a partir da destruição e extermínio de outros. Democracia é a organização de uma multidão de desejos distintos, irreduzíveis a uma ideia exterior a eles. Ela mesma, portanto, não é uma ideia, mas um fazer, uma produção, favorecida pelos modos de produção do presente. O círculo se fecha: da produção à organização, da organização à produção. Fim do resumo.

Não é nossa intenção, todavia, construir círculos. Que fazer, então? Assim como os livros de Hardt e Negri não oferecem um plano de ação concreta – muito honestamente, podemos afirmar –, também nós não o podemos fazer. Reformulemos a questão – o que fazer a partir dessa descrição de mundo? Não podemos estacionar nas formulações apresentadas; “desejo”, “potência”, “trabalho vivo” não podem ser tomados simplesmente como móveis de fé ou como conceitos a partir dos quais o mundo se move. Mesmo lidos como *nomes comuns*, serão apenas palavras se permanecerem em sua grande generalidade. O mesmo pode ser dito do “comum”: afirmar que o trabalho se tornou comum, em todo o globo, é tão genérico quanto pouco prático. Felizmente, o comum vem acompanhado do *singular*, e é o singular que pode dar maior concretude às lutas do comum. O desejo singular, a potência singular, a inserção singular do trabalho vivo. O comunismo, assim, só existe junto a um “singularismo”. Tudo isso fica claro em Hardt e Negri, mas eles não podem aprofundar em cada singularidade realmente existente. Nós, todavia, podemos encontrar nossa singularidade, produzi-la.

Cumpriria perguntar, assim, por nossa singularidade. Quem somos nós – brasileiros, paulistas, paulistanos, estudantes, professores, condôminos, sindicalizados, desempregados, profissionais liberais? Dado o perigo da *identidade*, reformulemos: o que podemos fazer como brasileiros, paulistas, etc.? Antes, ainda: como operar o recorte? Qual o tamanho de uma singularidade? Como determiná-la (se bem que, por definição,

ela não é dada a términos)? São perguntas cruciais que precisam ser levadas adiante. Porque se é nossa forma de trabalhar que vai formar nossa luta, importa saber como estamos inseridos no sistema de produção biopolítico. Afinal, a singularidade dos carvoeiros que extraem o carvão para o “Churrascão da gente diferenciada” não é a mesma daquela dos trabalhadores intelectuais que organizaram o evento e dele desfrutaram; e também não serão os mesmos desejos nem as mesmas habilidades postas em cena por uns e outros numa organização multitudinária. O conhecimento singular do trabalho singular das singularidades se apresenta, por isso, como tão importante quanto o reconhecimento da produção do comum, para que ele possa de fato incluir em si todas as diferenças que o mundo do trabalho produz. Produzir carros como se fosse um serviço não é o mesmo que produzir um “conceito” publicitário, que não é o mesmo que extrair minério para a produção dos *gadgets* que nos conectam em rede, que não é o mesmo que servir café ou colher soja transgênica (que é também produção de uma forma de vida). Produzir aqui não é produzir como lá: o Brasil não é a Europa, ainda que tenha seus quistos de primeiro mundo; assim como São Paulo não é o Brasil, tampouco a Europa não é o Brasil, mesmo se pensarmos nas *banlieues* francesas. O que podem eles e o que podemos nós? Nosso trabalho, nossa vida contam. Não podemos ficar soterrados sob um trabalho social de menor valor, *morlocks* para os *elóis* do norte global com seu trabalho social de maior dignidade. Em que medida essa hegemonia, lá surgida, não acaba sendo, de fato, a reproposição da dominação de um hemisfério sobre outro – como se a luta dentro e contra o capital mais avançado se impusesse sobre e colonizasse a luta dentro e contra o capital menos avançado? Qual nosso papel, portanto, nessa rede global de produção de valores imateriais e na luta contra ela? Se por um lado, como vimos na introdução, a mutação é a forma de verdade, por outro *também o conceito de mutação muda*, seja pela prudência, seja pelas armas.² Novamente, portanto, quem somos nós? Quais nossas armas? Nossa singularidade conta, tem que contar.

É bem verdade que Negri não deixa de ver nossa singularidade – por nossa, queremos dizer latino-americana, com certa ênfase para o Brasil. Em *GlobAL: biopoder e lutas numa América Latina globalizada*, escrito em parceria com Giuseppe Cocco e publicado em 2005, os autores se esforçam por fornecer uma história panorâmica da atual situação da classe trabalhadora na América Latina. Ao mesmo tempo, criticam boa parte dos estudos já feitos nesse mesmo sentido que terminam por sugerir às lutas cami-

² Cf. Negri, *O poder constituinte*, p. 58.

nhos nacionalistas e/ou desenvolvimentistas (e, ainda, com ênfase em procedimentos dialéticos). Tudo isso estaria fadado ao insucesso; os malefícios do desenvolvimentismo já são, afinal, bem conhecidos. Essa crítica, por outro lado, não vem desacompanhada de elogios a militâncias que absorvem o aspecto biopolítico da produção em favor das próprias lutas. A partir desses elogios, Cocco e Negri podem oferecer a elas um ponto de vista “mais adequado” para o presente, um ponto de vista operaísta, de um operaísmo renovado. Para ficarmos no âmbito do Brasil, veremos, por exemplo, os autores situarem nosso país não apenas no império, mas também na história das lutas que o produziram:

Quando essas lutas [estudantis, em 68, e urbanas, propiciadas pelo êxodo rural na década de 1970] atravessarem a relação salarial, como foi o caso da periferia industrial de São Paulo (o ABC paulista), isso não acontecerá mais no terreno limitado da burocracia dos sindicatos corporativos, mas no terreno da autonomia operária, ou seja, da constituição de novas formas de ação direta. Com base nessa retomada operária radicalmente inovadora, vai se constituir no Brasil a experiência do Partido dos Trabalhadores (PT), isto é, de um partido que associa a esquerda e os movimentos dentro de uma dinâmica de rede que antecipa em vinte anos formas de mobilização que vão se realizar no ciclo de lutas antiglobais, entre Seattle e Gênova.³

Os movimentos dos jovens em geral e dos jovens negros das periferias e favelas, em particular, revelam uma nova subjetividade. Sua dinâmica de luta forma-se no cruzamento dos comportamentos de resistência e das redes sociais de produção: neste cruzamento, sem nenhuma nostalgia do Estado neo-escravista e corporativo, transforma-se o espaço público em espaço do trabalho em comum. Os movimentos culturais, assim como as redes de cursos, administrados em autogestão, para a universalização do acesso dos negros e dos pobres às universidades ‘públicas’ (na realidade, ‘estatais’) convergem na construção de um espaço comum de resistência e produção que constrói alteridade seja em relação ao Estado, seja em relação ao mercado e deslocam a retórica consensual dos direitos do homem para o terreno ético dos modos de existência de homens dotados de direitos: assim, resistem ao presente criando.⁴

Poder-se-ia dizer que temos aí a leitura – a “subsunção”, diriam outros – de fenômenos nativos feita por uma lente estrangeira. Todavia, não é o caso nem o espaço de polemizar sobre esse ponto. Já aceitamos algumas premissas de Negri. O que podemos fazer a partir delas? É claro que não é um punhado de exemplos que vai responder à questão. É preciso investigar mais profundamente os diversos exemplos, ou melhor, as diversas singularidades, em sua organização e composição umas com as outras. O pró-

³ Cocco e Negri, *GlobAL*, p. 156.

⁴ *Ibidem*, p. 57.

prio Negri o sabe: o que se abre com suas obras é a necessidade de pesquisa – só se pode lutar se se pesquisar, conforme vimos nos projetos de “Lênin em Nova York”. E isso não porque a pesquisa e a teoria venham antes, mas porque elas precisam ser feitas na prática, lado a lado com as lutas. Somente assim a afirmação de que “sem teoria revolucionária não há prática revolucionária” ganha o mesmo sentido de “sem prática revolucionária não há teoria revolucionária”, e por isso vemos que o papel do pesquisador, do “intelectual”, resta modificado ao final da trilogia de Hardt e Negri: “o intelectual é e só pode ser um militante, engajado como uma singularidade entre outras; embarca num projeto de copesquisa com vistas à produção da multidão [*making the multitude*]”.⁵

Nesse sentido, somente outras pesquisas, ou melhor, copesquisas, pesquisas militantes, *con-ricerche* – e mesmo outros aprendizados e outras filosofias –, podem dar seguimento ao que aqui expusemos. Não se trata de partir do zero, uma vez que esses trabalhos já vêm sendo feitos e não existe nenhum motivo para dispensá-los. Tampouco se trata de relê-los sob o ponto de vista aqui desenvolvido, mas de, com eles, compor novos conhecimentos que ajudem na organização de nossos desejos singulares.

Ao virar o olhar para nós mesmos, a fim de afirmar nossa singularidade e a potência do nosso trabalho, talvez percamos Hardt e Negri de vista. É um risco. Ao mesmo tempo, não é risco nenhum. Não somos destinados a permanecer ao lado de Hardt e Negri. O que importa não é estar com eles, mas que eles estejam conosco. É o que eles mesmos afirmam sobre Marx⁶: precisamos deixar de segui-lo, ultrapassá-lo, desenvolver novos métodos para, ao fim, encontrá-lo. Talvez seja esse o Hardt-e-Negri possível: Hardt e Negri para além de Hardt e Negri. Se ao cabo de pesquisas, por parciais que sejam, os reencontrarmos, tanto melhor. Serão bons companheiros.

⁵ Hardt e Negri, *Commonwealth*, p. 118.

⁶ Cf. *idem*, *Multidão*, “Excurso 1: Na trilha de Marx” (pp. 189 e segs.).

Bibliografia consultada

- Alquati, Romano. “Documenti sulla lotta di classe alla FIAT”. Em *Quaderni Rossi*, Roma, nº 1, 1961.
- Altamira, César. *Os marxismos do novo século*. Tradução por Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- Arendt, Hannah. *The human condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Balakrishnan, Gopal (org). *Debating Empire*. Londres: Verso, 2003.
- Balestrini, Nanni. *Queremos tudo*. Tradução por Fátima Lory. Lisboa: Fenda, 1989.
- Barros, Sérgio Paes de. *A promoção da qualidade de vida para os trabalhadores: discurso, poder e disciplina*. Dissertação (Mestrado) em Psicologia Social. Instituto de Psicologia da USP, São Paulo. 2010.
- Bascetta, M; Bonsignori, S.; Petrucciani, S; Carlini, F. (org). “Italia 1960-1981: un laboratorio político de la lucha de classes en la metrópoli capitalista”. Tradução para o espanhol por Luis Peña Morero e Francisca Sánchez Peirot. Em Negri, Antonio. *Los libros de la autonomía obrera. Antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*, pp. 339-377.
- Boltanski, Luc e Chiapello, Ève. *O novo espírito do capitalismo*. Tradução por Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.
- Borón, Atilio A. *Império & imperialismo: uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*. Tradução por Lilian Koifman. Buenos Aires: Clacso, 2002.
- Caffentzis, George. “Immeasurable value?”. Em Lamarche *et al.* (org.), *Reading Negri*, pp. 101-125.
- Callinicos, Alex. “Antonio Negri and the temptation of ontology”. Em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2: Revolution in theory*, pp. 169-197.
- Casarino, Cesare; Karl, Rebecca E; Makdisi, Saree. *Marxism beyond marxism*. Nova York: Routledge, 1996.
- Chauí, Marilena. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.
- Chiavenato, Idalberto. *Gestão de Pessoas: o novo papel dos recursos humanos nas organizações*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

- Cocco, Giuseppe. “Introdução”. Em: Lazzarato, M. e Negri, A. *Trabalho imaterial: formas de ida e produção de subjetividade*, pp. 32-46.
- Cocco, Giuseppe e Negri, Antonio. *GlobAL: biopoder e lutas em uma América Latina globalizada*. Tradução por Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- Cocco e Pilatti, “Introdução: Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão”. Em Negri, *O poder constituinte*, pp. I-X.
- Comitato operaio de Porto Marghera. “A recusa do trabalho”. Tradução por Homero Santiago. Em *Cadernos de Ética e Filosofia Política* 19, 2/2011, pp. 259-265. São Paulo: Humanitas.
- Corsani, Antonella; Lazzarato, Maurizio; Negri, Antonio. *Le bassin de travail immatériel (BTI) dans la métropole parisienne*. Paris: Éditions L’Harmattan, 1996.
- Macpherson, Crawford B. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo di Hobbes a Locke*. Tradução para o italiano por Silvana Borutti. Milano: ISEDI, 1973.
- Dardot, Pierre. “La multitude peut-elle devenir un sujet politique?”. Em Dardot, Pierre; Laval, Christian; Mouhoud, El Mouhoub, *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*, pp. 23-95.
- Dardot, Pierre; Laval, Christian; Mouhoud, El Mouhoub. *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*. Paris: Éditions La Découverte, 2007.
- Del Re, Alissa. “Feminism and autonomy: itinerary of struggle”. Tradução para o inglês por Arianna Bove. Em Murphy, Timothy S. e Mustapha, Abdul-Karim. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*, pp. 48-72.
- Deleuze, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. Tradução por Peter Pál Pelbart. 2ª edição. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- _____. *Desejo e prazer*. Disponível na internet em http://pt-br.protopia.wikia.com/wiki/Desejo_e_Prazer . Consultado em 24/06/2012.
- _____. *Espinosa: Filosofia prática*. Tradução por Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- Deleuze, Gilles e Guattari, Felix. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. Tradução por Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- Deleuze, Gilles e Parnet, Claire. *Diálogos*. Tradução por José Gabriel Cunha. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2004.

- Dosse, François. *Gilles Deleuze e Félix Guattari: biografia cruzada*. Tradução por Fatima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2010.
- Dreyfus, Hubert L. e Rabinow, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*. Tradução por Vera Portocarero e Gilda Gomes Carneiro. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- Dyer-Witherford, Nick. “Cyber-Negri: General Intellect and immaterial labor”, em Murphy, Timothy S. e Mustapha, Abdul-Karim. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*, pp. 136-162.
- Engels, Friedrich e Marx, Karl. *A ideologia alemã*. Tradução por Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- Espinosa. *Ética*. Tradução por Tomaz Tadeu. 3ª edição, bilíngue. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- Fonseca, Thiago Silva Augusto. “Negri, Hardt e a dialética hegeliana”. *Cadernos Espinósanos*, São Paulo, n. 30, jan-jun 2014, p.173-191.
- Foucault, Michel. *O Dossier. Últimas entrevistas*. Organização de Carlos Henrique de Escobar. Tradução por Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.
- _____. “Os intelectuais e o poder”, em *Microfísica do poder*, pp. 69-78.
- _____. *Microfísica do poder*. Tradução por Roberto Machado. 20ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. “O sujeito e o poder”. Em Dreyfus e Rabinow, *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica*, pp. 273-295.
- Fukuyama, Francis. *The end of history?* Disponível na internet em <https://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>. Consultado em 25/03/2015.
- Gentili, Dario. *Italian Theory. Dall’operaismo all biopolitica*. Bolonha: Il Mulino, 2012.
- Ginsborg, Paul. *Storia d’Italia dal dopoguerra a oggi*. Turim: Einaudi, 2006
- Goddard, Michael. “From the *multitude* to the multitude: the place of Spinoza in the political philosophy of Antonio Negri”, em Lamarche *et al.* (org.), *Reading Negri. Marxism in the age of Empire*, pp. 171-192.

- Guattari, Felix e Negri, Antonio. *Communists like us. New spaces of liberty, new lines of alliance*. Tradução para o inglês por Michael Ryan. Nova York: Semiotext(e), 1990.
- Hardt, Michael. *The art of organization*, tese de doutorado, disponível na internet em <http://people.duke.edu/~hardt/Dissertation.html> . Consultado em 23/05/2012.
- _____. *Gilles Deleuze: um aprendizado em Filosofia*. Tradução por Sueli Cavendish. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.
- Hardt, Michael e Negri, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- _____. *Império*. Tradução por Berilo Vargas. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.
- _____. *Multidão*. Tradução por Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- _____. *O trabalho de Dioniso: para a crítica do Estado pós-moderno*. Tradução por Marcello Lino. Juiz de Fora: Editora UFJF – Pazulin, 2004.
- Hardt, Michael e Virno, Paolo. *Radical thought in Italy: a potential politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Hobbes, Thomas. *Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Tradução por João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Kohan, Néstor. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*. Madri: Campo de Ideas, 2002.
- Kuhn, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Tradução por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. 5ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- Lamarche, Pierre. “Selling a Revolution: Negri, Bataille, and the Arcana of Production”, em Lamarche *et al.* (org.), *Reading Negri*, pp. 57-74.
- Lamarche, P., Rosenkrantz, M. e Sherman, D. (org.). *Reading Negri. Marxism in the age of Empire*. Chicago and La Salle: Open Court, 2011.
- Lazzarato, Maurizio e Negri, Antonio. *Trabalho imaterial: formas de ida e produção de subjetividade*. Tradução por Monica de Jesus Cesar. 2ª edição. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.
- Lênin, Vladimir Ilich. *Que fazer? A organização como sujeito político*. Tradução por Rubia Prates Goldoni. São Paulo: Martins, 2006.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre o governo*. Tradução por E. Jacy Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

- Maquiavel, Nicolau. *História de Florença*. Tradução por MF. São Paulo, Martins Fontes, 2007.
- _____. *O Príncipe*. Tradução por Olívia Bauduh. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- Marx, Karl. *O Capital. Livro I*. Tradução por Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *O 18 de Brumário de Luís Bonaparte*. Tradução por Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. *A workers' inquiry*. Tradução não creditada. Disponível na internet em <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1880/04/20.htm> . Consultado em 12/05/2013.
- Murphy, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and the multitude*. Cambridge: Polity, 2012.
- Murphy, Timothy S. e Mustapha, Abdul-Karim. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*. Londres: Pluto Press, 2005.
- _____. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2: Revolution in theory*. Londres: Pluto Press, 2007.
- _____. “Introduction: a free man’s wisdom...”, em *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2: Revolution in theory*, pp. 1-4.
- Negri, Antonio. *A anomalia selvagem: poder e potência em Espinosa*. Tradução por Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- _____. *Cinco lições sobre Império*. Tradução por Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. “Crisi dello Stato-piano”, em *I libri del rogo*, pp. 17-65.
- _____. *De volta*. Tradução por Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- _____. *Il dominio e il sabotaggio*, em *I libri del rogo*, pp. 245-301.
- _____. *La differenza italiana*. Roma: Nottetempo, 2005.
- _____. “É possível ser comunista sem Marx?”. Tradução por Barbara Szaniecki. *Lugar comum*, Rio de Janeiro, nº 31, maio-dezembro de 2010, pp. 33-41.
- _____. *Empire and beyond*. Tradução para o inglês por Ed Emery. Cambridge: Polity Press, 2008.
- _____. *Fabbriche del soggetto. Profili, protesi, transiti, paradossi, passaggi, sovversione, sistemi, potenze: appunti per un dispositivo ontologico*. Disponível na internet em <http://www.generation-online.org/p/pnegri> . Consultado em 26/08/2012.

- _____. “Un intellettuale tra gli operai”, em Sacchetto, Davi e Sbrogiò, Gianni. *Quando il potere è operaio*, pp. 140-150.
- _____. *Kairòs, Alma Venus, Multitudo: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Tradução por Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- _____. *I libri del rogo*. Roma: Derive Approdi, 2006.
- _____. *Los libros de la autonomía obrera. Antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*. Tradução para o espanhol por Marta Malo de Molina Bedelón e Raúl Sanchez Cedillo. Madri: Alkal, 2004.
- _____. *Marx oltre Marx*. Roma: Manifestolibri, 1998.
- _____. “Partito operaio contro il lavoro”, em *I libri del rogo*, pp. 67-133.
- _____. *O poder constiuinte: ensaios sobre as alternativas da modernidade*. Tradução por Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- _____. *The politics of subversion. A manifesto for the twenty-first century*. Tradução para o inglês por James Newell. Cambridge: Polity Press, 1989.
- _____. *The porcelain workshop. For a new grammar of politics*. Tradução para o inglês por Noura Wedell. Los Angeles: Semiotext(e), 2008.
- _____. “Prefazione all'edizione italiana”. Em Macpherson, Crawford B. *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo di Hobbes a Locke*, pp. 13-22.
- _____. “Proletari e Stato”, em *I libri del rogo*, pp.135-194.
- _____. “Rileggendo Hegel, filosofo del diritto”, em Tessitore (org.), *Incidenza di Hegel*, pp. 251-270.
- _____. *Trentatre lezioni su Lenin*. Roma: Manifestolibri, 2004.
- _____. “Twenty theses on Marx. Interpretation of class situation today”. Tradução para o inglês por Michael Hardt. Em Casarino, Karl e Makdisi, *Marxism beyond Marxism*, pp. 149-180.
- _____. “Valeur-travail: crise et problèmes de reconstruction dans le post-moderne” (fevereiro de 1992). Disponível na internet em <http://www.multitudes.net/Valeur-travail-crise-et-problemes/> . Consultado em 23/10/2012
- Nunes, Rodrigo. “A organização dos sem organização: oito conceitos para pensar o ‘inverno brasileiro’”. *Le Monde Diplomatique Brasil Online*, 23/08/2013. Disponível na

- internet em <http://www.diplomatique.org.br/acervo.php?id=3036> . Consultado em 24/08/2013.
- Panzieri, Raniero. “Sull’uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo”, em *Quaderni Rossi*, nº 1, pp. 53-72.
- Quaderni Rossi*, Roma, nº 1, 1961.
- Quaderni Rossi*, Roma, nº 5, abril de 1965.
- Read, Jason. “The *potentia* of living labor: Negri and the practice of philosophy”. Em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2: Revolution in theory*, pp. 28-51.
- Revel, Judith. *Dicionário Foucault*. Tradução por Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.
- Sacchetto, Davi e Sbrogiò, Gianni. *Quando il potere è operaio*. Roma: Manifestolibri, 2009.
- Santiago, Homero. “Apresentação da tradução: A recusa do trabalho (a experiência revolucionária de Porto Marghera)”. Em *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, nº 19, 2/2011, pp. 249-257. São Paulo: Humanitas.
- _____. *Entre servidão e liberdade*. 200f. Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.
- _____. “Superstição e ordem moral do mundo”, em *Entre servidão e liberdade*, pp. 100-134.
- Sersante, Mimmo. *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*. Verona: Ombre corte, 2012.
- Silva, Maria Aparecida de Moraes *et al.*, *Do karoshi no Japão à birôla no Brasil: as faces do trabalho no capitalismo mundializado*. Revista Nera, Presidente Prudente, ano 9, nº 8, pp. 74-108, jul/ dez. 2006.
- Silva, Valeska S. Rodrigues. *A política da multidão: a constituição da democracia do comum no pensamento de Antonio Negri*. 121 folhas. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Fevereiro de 2014.
- Tessitore, Fulvio (org.). *Incidenza di Hegel: studi raccolti in occasione del secondo centenario della nascita del filosofo*. Napoli: Morano, 1970.
- Toscano, Alberto. “Always Already Only Now: Negri and the biopolitical”, em Murphy e Mustapha, *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 2*, pp. 109-128.

- Tronti, Mario. "Lenin in Inghilterra", em *Operai e capitale*, pp. 87-93.
- _____. *Operai e capitale*. 4ª ed. Roma: Derive Approdi, 2013.
- Weeks, Kathi. "The refusal of work as demand and perspective", em Murphy, Timothy S. e Mustapha, Abdul-Karim. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*, pp. 109-135.
- Wright, Steve. "A party of autonomy?". Em Murphy, Timothy S. e Mustapha, Abdul-Karim. *The philosophy of Antonio Negri. Vol. 1: Resistance in practice*, pp. 73-106.
- _____. *Storming heaven: class composition and struggle in Italian Autonomist Marxism*. Londres: Pluto Press, 2002.