

**UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, INOVAÇÃO
E DESENVOLVIMENTO TECNOLÓGICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE MESTRADO**

DARLAN SILVESTRIN

**O AGIR DA MULTIDÃO E A CONSTRUÇÃO DO COMUM:
UMA LEITURA ÉTICO-POLÍTICA A PARTIR DE NEGRI E HARDT**

CAXIAS DO SUL

2014

DARLAN SILVESTRIN

**O AGIR DA MULTIDÃO E A CONSTRUÇÃO DO COMUM:
UMA LEITURA ÉTICO-POLÍTICA A PARTIR DE NEGRI E HARDT**

Dissertação apresentada como requisito final para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia: Mestrado em Ética, da Universidade de Caxias do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari

CAXIAS DO SUL

2014

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Universidade de Caxias do Sul
UCS - BICE - Processamento Técnico

S587a Silvestrin, Darlan, 1983-
O agir da multidão e a construção do comum: uma leitura ético-política a partir de Negri e Hardt / Darlan Silvestrin. - 2014.
104 f. ; 30 cm

Apresenta bibliografia.
Dissertação (Mestrado) – Universidade de Caxias do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2014.
Orientador: Prof. Dr. Paulo César Nodari

1.Imperialismo . 2. Ética política. 3. Negri, Antonio, 1933-. 4.Hardt, Michael, 1960-. I.Título.

CDU 2.ed.: 327.2

Índice para o catálogo sistemático:

1. Imperialismo	327.2
2. Ética política	172:32
3. Negri, Antonio, 1933-	19NEGRI
4. Hardt, Michael, 1960-	19HARDT

Catálogo na fonte elaborada pela bibliotecária
Carolina Machado Quadros – CRB 10/2236.



UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL

“O agir da multidão e a construção do comum: uma leitura ético-política a partir de Negri e Hardt”

Darlan Silvestrin

Dissertação de Mestrado submetida à Banca Examinadora designada pela Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Caxias do Sul, como parte dos requisitos necessários para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Linha de Pesquisa: Problemas Interdisciplinares de Ética.

Caxias do Sul, 19 de dezembro de 2014.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Paulo César Nodari (orientador)
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Jayme Paviani
Universidade de Caxias do Sul

Prof. Dr. Denilson Luiz Werle
Universidade Federal de Santa Catarina

CIDADE UNIVERSITÁRIA

Rua Francisco Getúlio Vargas, 1130 – B. Petrópolis – CEP 95070-560 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Ou: Caixa Postal 1352 – CEP 95020-972 – Caxias do Sul – RS – Brasil
Telefone / Telefax (54) 3218 2100 – www.ucs.br

Entidade Mantenedora: Fundação Universidade de Caxias do Sul – CNPJ 88 648 761/0001-03. – CGCTE 029/0089530

AGRADECIMENTOS

A Deus, pelo dom da vida.

Aos meus pais Antonio e Gessi, e à minha irmã Danielle, por acreditarem nas minhas escolhas de vida e pelo incentivo constante aos meus estudos.

Aos amigos Cristina, Luciano, Aires e Maria Helena Alves da Silveira, Marlene e Ildo Guzzo, e a Bonifácio e Marisa Basso, pela amizade incondicional e gratuita.

Ao meu orientador Prof. Dr. Paulo César Nodari, pela colaboração, paciência e dedicação nas orientações prestadas para a elaboração deste trabalho e pelas palavras de ânimo nos momentos difíceis.

Ao meu colega Nivaldo Pauletti e aos leigos da Paróquia Santa Fé, pela compreensão referente às ausências no trabalho pastoral e pela colaboração nas atividades para que eu pudesse estudar.

À Capes, pela taxa concedida, sem a qual não teria sido possível a realização deste trabalho.

“A cooperação torna-se uma proposta radical no campo da estética [...] É impossível criar sem cooperar. E a vida perde a graça entre aqueles que se encontram envolvidos na competitividade do cotidiano: os rostos se tornam amargos, a pele enrijece à espreita de todo o susto, os corpos já não dançam mais. Quem vive competindo já perdeu todos os mapas das festas. A participação em uma festa conseguimos com um corpo leve e desarmado. Como é feia a vida de quem só sabe competir. Como é horrorosa a solidão.”

Romualdo Dias

RESUMO

O objetivo desta dissertação é analisar, por um viés ético-político, o pensamento dos autores contemporâneos Antonio Negri e Michael Hardt a partir da trilogia *Império*, *Multidão* e *Comum*. A questão filosófica subjacente a toda investigação é como o agir da multidão e a construção do comum contribuem para a construção de uma sociedade mais justa e solidária? A partir de uma pesquisa bibliográfica, o presente trabalho dissertativo está articulado em três capítulos: I) O Império: uma nova governança mundial; II) A Multidão: um novo sujeito ético-político; III) O agir ético da multidão: a construção do comum. Com a referida estrutura, trata-se, pois, de apresentar a hegemonia do capital como o novo poder soberano, pois a soberania imperial, de acordo com a análise feita por Negri e Hardt, à luz das considerações de Foucault, procura exercer um domínio biopolítico sobre as pessoas, criando subjetividades baseadas no individualismo e no consumismo, capazes de alimentar o próprio sistema capitalista hegemônico e de enfraquecer as formas cooperativas de vida e de trabalho. Nesse cenário, por meio da tecnologia, o trabalho material parece se tornar cada vez mais imaterial, baseado na troca de informações em modelos de rede. Dessa nova configuração e maneira de refletir sobre o trabalho surge a multidão, um movimento de movimentos no qual as singularidades agem de forma cooperativa, trocando saberes e afetos para reconstruir a sociedade, trocando a competição pelo princípio ético da cooperação, inventando novas formas de vida e enchendo de significado os espaços que foram esvaziados pela cultura do individualismo e da competição. O agir ético da multidão procura construir o comum, isto é, distribuir de forma mais equitativa e justa o que é produzido por todos. No eixo filosófico formado por Maquiavel, Espinosa e Marx, Negri e Hardt encontram o fundamento para pensar o ser a partir de sua imanência e realidade histórica e política, aberta e em constante construção, e, por conseguinte, liberta de dogmatismos e de transcendentalismos. Um ser sempre aberto e em potência para agir diante de tudo o que possa impedir a conservação de sua existência. Por fim, tenta-se, portanto, mostrar como, para Negri e Hardt, o princípio ético da cooperação, que marca o agir da multidão, compreende um ser com uma subjetividade liberta de qualquer determinação e capaz de criar uma sociedade mais justa e solidária.

Palavras-chave: império, multidão, comum, cooperação, agir ético.

ABSTRACT

This thesis aims analyzing, in an ethical-political line, the thought of the modern authors Antonio Negri and Michael Hardt through the trilogy *Empire*, *Multitude* and *Commonwealth*. The implicit philosophical question in every inquiry is how the multitude acting and the construction of the common contribute for constructing a society more fair and supportively? After a bibliographic research, this work was divided in three chapters: I) The Empire: a new global governance; II) The Multitude: a new ethical-political individual; III) The multitude ethical acting: building the common. With the referred structure, the capital hegemony is presented as the new sovereign power, as the imperial sovereignty, according to Negri and Hardt's analysis, in light of Foucault's considerations, seeks exerting a biopolitical domain over people, creating subjectivities based on individuality and consumerism, capable of feeding the hegemonic capitalist system itself and decreasing the cooperative forms of living and working. In this scenery, through technology, material work seems to become even more immaterial, based on information sharing at network models. From this new arrangement and way of reflecting about working emerges multitude, a move of movements in which singularities act cooperatively, sharing knowledge and warmth to reconstruct society, replacing competition with the cooperation ethical principle, creating new ways of life and filling in spaces emptied by individualism culture and competition with meanings. Multitude ethical acting seeks for constructing the common, i. e., sharing by the equal and fairest way what all produce. In a philosophical line formed by Maquiavel, Espinosa and Marx, Negri and Hardt find basis to think about the being from its immanence and political historical reality, open and in a continual construction, and, thus, free from dogmatisms and transcendentalisms. An always open being with power to act in face of anything that might restrain preserving its existence. Finally, it's tried, thus, to show how, for Negri and Herdt, the cooperation ethical principle, which sets the multitude acting, comprehends a being with subjectivity free from any determination and capable of creating a fairer and more supportive society.

Key-words: empire, multitude, common, cooperation, acting ethical.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1 O IMPÉRIO: UMA NOVA GOVERNANÇA MUNDIAL E CORRUPÇÃO DA ONTOLOGIA.....	12
1.1 A NOVA SOBERANIA MUNDIAL: O IMPÉRIO.....	13
1.2 O IMPÉRIO: UMA SOBERANIA SEM TERRITÓRIO DELIMITADO.....	22
1.3 O CONTROLE BIOPOLÍTICO E A CORRUPÇÃO DA ONTOLOGIA.....	28
2 A MULTIDÃO: UM NOVO SUJEITO ÉTICO-POLÍTICO.....	41
2.1 O CONCEITO DE MULTIDÃO A PARTIR DE NEGRI E HARDT.....	42
2.2 A <i>VIRTÙ</i> E O PODER CONSTITUINTE.....	55
2.3 O DESEJO E A <i>POTENTIA</i> DA MULTIDÃO.....	60
2.4 O TRABALHO IMATERIAL E O <i>GENERAL INTELLECT</i>	66
3 O AGIR ÉTICO DA MULTIDÃO: A CONSTRUÇÃO DO COMUM. Erro! Indicador não definido.....	70
3.1 OS PRIMEIROS EVENTOS DA MULTIDÃO.....	71
3.2 A SOCIEDADE EM REDE: A COOPERAÇÃO COMO PRINCÍPIO ÉTICO.....	81
3.3 O COMUM E SUA CONSTRUÇÃO: O PROJETO ÉTICO DA MULTIDÃO.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	102

INTRODUÇÃO

Fazer filosofia, segundo a obra “O que é filosofia”, de Gilles Deleuze e Felix Guatarri (2010), é a arte de criar conceitos. Eles são criados para que o ser humano possa compreender e organizar a realidade, permitindo que seu olhar se abra para os acontecimentos que permeiam a existência. Funcionam, assim, como uma lente para que o homem possa enxergar não somente o que está pronto, mas o que está acontecendo (SANTIAGO, 2014, p. 29). A vida social na contemporaneidade assume velocidade de transformação de si própria cada vez mais acelerada. A fim de poder compreender a dinâmica subjetiva que está por detrás dessas transformações, fazem-se necessários conceitos para apreendê-la.

Nesse sentido, o século XXI – imerso no que se chama de pós-modernidade ou, para a filosofia negrihardtiana, a era da hegemonia biopolítica – oferece um leque imenso de possibilidades para criar e reinventar novas formas de vida social, erguendo a bandeira com a inscrição: “outro mundo é possível”. Dentro desse contexto, o filósofo italiano Antonio Negri, marxiano contumaz e pertinaz leitor de Espinosa, e o teórico literário norte-americano Michael Hardt, com a sua trilogia *Império*, *Multidão*: guerra e democracia na era do Império e *Comune: oltre il privato e il pubblico*, sem tradução para o português, pretendem lançar uma reflexão acerca da situação mundial de globalização do Capitalismo e oferecer uma luz sobre a possibilidade de construção de uma nova sociedade, baseada na cooperação em rede como princípio ético do agir da multidão, por meio da qual se produz o *comum* e dele participa, usufruindo dos bens que a própria humanidade produz.

A proposta do presente trabalho é, pois, apresentar: os conceitos-chave dessas três obras de Negri e Hardt; as filosofias das quais são devedores na construção de seus pensamentos e suas reflexões sobre a possibilidade de construção de uma democracia mais participativa, tema este de todo interesse para a filosofia política e para a ética.

O vocabulário conceitual criado por esses dois autores permite à filosofia captar, enxergar coisas novas que estão acontecendo e compreendê-las na dinâmica da transformação social desde um ponto de vista ético e político, e ainda, de modo particular, a subjetividade que está por detrás do trabalho, explorada pela biopolítica e, ao mesmo tempo, compreendida como poder da vida. A reflexão da filosofia política, hoje, não pode mais passar ao largo dos conceitos elaborados pela filosofia negrihardtiana, pois corre o risco de não compreender toda a dinâmica da vida social nestes tempos.

Neste sentido, este trabalho acadêmico tem como objetivo geral analisar o pensamento negrihardiano em torno de três principais conceitos, *império*, *multidão* e *comum*, referentes, respectivamente, às obras da trilogia que levam o mesmo nome, sob um viés ético e político, para apresentar como a filosofia dos autores concebe uma sociedade mais justa e solidária e como ela poderia ser construída. Diante disso, o problema de fundo a ser enfrentado é *como o agir da multidão e a construção do comum podem contribuir para que este projeto, ético e político, possa de fato ser realizado*.

Para tal propósito, este trabalho está articulado em três capítulos, a fim de apresentar e desenvolver os três conceitos. O primeiro capítulo, intitulado “O Império: uma nova governança mundial”, apresentará a primeira obra, *Império*, a qual foi publicada no Brasil a partir da versão da língua inglesa, no ano de 2004. A original, em inglês, publicada nos Estados Unidos, data de 2000. Nesta primeira parte do trabalho, apresentar-se-á o conceito de *império* como uma nova soberania, não mais dos Estados-Nação, mas das grandes empresas e corporações capitalistas mundiais. Essa soberania não tem território nem limites delimitados, como também não tem um centro único de comando. O poder soberano está distribuído entre as redes do capital, o qual passa a exercer o poder do soberano nessa nova configuração mundial, segundo os autores Negri e Hardt (2004).

Para governar, o *império* utiliza uma poderosa máquina de produção de subjetividade. Por meio do biopoder, ele procura produzir a vida social. Para esse assunto, os autores se valem da reflexão de Foucault (2010) a fim de mostrar como o poder exerce controle sobre a vida das pessoas e as condiciona ao comando de ordem. Um exemplo do funcionamento dessas engrenagens pode ser percebido pela “disneyzação da sociedade”. Os parques *Disney*, por meio do *marketing* e da propaganda, e da forma como conduz seus visitantes dentro dos parques, produz neles subjetividade e necessidades para que realizem o que faz o *império* lucrar, isto é, para que consumam. Quanto mais consumo, mais dinheiro para o *império*. Assim, demonstra seu poder de controle e vigilância, como também a força de polícia, a qual está sempre tentando descobrir e eliminar um inimigo desconhecido que pode ameaçar a paz necessária. Tal controle é exercido para que a estabilidade da soberania imperial não seja abalada.

É nesse cenário de comando global, por meio de redes de poder que, segundo Negri e Hardt (2004), surge um novo agente político, a saber, a multidão, tema do segundo capítulo. Esse capítulo tem como referencial de base a obra *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, publicada no Brasil em 2005, e traz por título “o conceito de multidão” em Negri e Hardt. Primeiro, apresentar-se-á o conceito de *multidão*, conjunto de singularidades que não admite representação alguma, constituindo-se como um movimento incomensurável, isto é, um

movimento de movimentos sem uma coordenação central, mas organizado por meio de redes de comunicação e cooperação linguística e afetiva. Tal movimento tem clareza de que, para problemas globais, a ação reparadora também deve ser global. Procurar-se-á, no pensamento de Maquiavel, a força que brota dos desejos do povo e o peso de suas influências nas decisões governamentais, para a condução do governo e de políticas que atendam às reivindicações da multidão.

No realismo político maquiaveliano, Negri e Hardt encontram inspiração para pensar o realismo político da multidão e sua total imanência. Em Espinoza, por sua vez, os autores encontram o desejo de vida diante de qualquer coisa, o qual apresenta o homem como um ser que faz todo o possível para garantir sua sobrevivência. Em Marx, encontra-se a fundamentação da multidão e de sua potência pela realização do homem no trabalho sensível, que se dá socialmente, não de modo isolado, apresentando-se como imaterial e ou cooperativo e revelando-se por meio da linguagem. O saber se torna nômade e passa a criar redes de cooperação entre os trabalhadores, integrando as singularidades.

Por fim, o terceiro capítulo, intitulado “O agir ético da multidão: a construção do comum”, tratará da temática da terceira obra da trilogia de Negri e Hardt, *Comune: oltre il privato e il pubblico*, tradução italiana publicada em 2010, do original em inglês *Commonwealth*, publicado em 2009 no Estados Unidos. Ainda não há tradução para a língua portuguesa. Na referida obra, os autores retomam as outras duas e apresentam a noção de *comum* como produto da ação da *multidão*, um *comum* que está para além do público e do privado. Não ao público do Estado e não ao privado do capitalista ou pessoa física e jurídica, mas um *comum* a todos e que é produzido pela cooperação das singularidades.

Em alguns eventos ocorridos, tais como em Seattle e Gênova, Negri e Hardt percebem que é possível fazer *multidão*. Ela nasce com os protestos do povo de Seattle, em 1999, contra a reunião da Organização Mundial do Comércio. No ano seguinte, os protestos contra a reunião do G-8, em Gênova, ilustram o poder-fazer da multidão usando de toda tecnologia informacional disponível para se articular, que é a grande questão, ou seja, a constituição da multidão numa sociedade em rede, a fim de poder agir globalmente, como os tentáculos do império; e só então terá força para justamente agir. O local, estando articulado em rede com outros locais, ganha força para ter importância e ser ouvido.

Para que essa articulação possa ocorrer, os autores introduzem o conceito de *amor* como um conceito político, capaz de oferecer a verdadeira força para que as pessoas possam cooperar entre si, produzir e usufruir do *comum*; um além do comum natural, como bens naturais que a humanidade tem desde sempre, mas também um comum que é produção de

conhecimentos, serviços, linguagens. O agir cooperativo, ou a experiência política da amizade, afeta o corpo, afeta a subjetividade das pessoas, é responsável pela produção do comum, que reinventa a vida e globaliza o produto desse mesmo agir.

Os conceitos de *império*, *multidão* e *comum*, como apresentados por Negri e Hardt, são recentes. Há poucos comentários sobre esses escritos, tampouco há muitas críticas, o que de certa forma parece limitar a própria reflexão do tema, fazendo-se necessário um esforço no sentido de buscar nos filósofos estudados por esses autores uma maior compreensão de suas teorias, para ampliar a própria reflexão sugerida por Negri e Hardt, como em outros também.

É importante notar que o agir da multidão, um agir ético-político, possibilita e potencializa efetivar outro rumo para a globalização do capital, criando um outro mundo possível, globalizando a cooperação que produz o comum, e no qual todos possam desfrutar desse comum produzido pela humanidade, motivada pela força do amor.

1 O IMPÉRIO: NOVA SOBERANIA MUNDIAL E CORRUPÇÃO DA ONTOLOGIA

O mundo é quase todo dividido, e o que resta dele está sendo conquistado e colonizado. Pensar nessas estrelas que vemos à noite sobre nossas cabeças, nesses vastos mundos que jamais alcançaremos. Eu anexaria os planetas, se pudesse, penso muito nisso. É triste vê-los tão claros e apesar disso tão distantes.

Cecil Rhodes

O pensamento de Cecil Rhodes, um grande colonizador britânico do final do século passado, expressa muito bem o espírito reinante naquela que parece ser a nova soberania mundial, o *império*: anexar tudo o que é possível, ou dominar tudo o que é possível. Os autores Negri e Hardt (2004) defendem que o capital, devido ao grande desenvolvimento da tecnologia e da informação, parece se colocar acima da soberania dos Estados-Nação, com poder de governança mundial.

O primeiro capítulo deste trabalho pretende, assim, entender essa nova configuração mundial à qual os autores em questão denominam “império”, uma nova soberania, sem limites fixos e territórios delimitados, mas com limites virtuais, tendo como território todo o planeta a ser conquistado. A soberania parece se deslocar dos Estados-Nação para as grandes corporações financeiras. O poder está localizado em suas redes pelo mundo inteiro. O domínio dessa soberania, o *império*, se dá pela reprodução de uma subjetividade capaz de alimentar o sistema financeiro pelo individualismo e pelo consumo, excluindo do cenário das preocupações o outro, gerando uma multidão de excluídos do sistema. Pessoas que se tornam cada vez mais individualistas, sem preocupações sociais, éticas e políticas, distantes de qualquer forma de cooperação, a esse processo dar-se-á o nome de “corrupção da ontologia”, pois se compreende o ser como cooperação. Assim, o mundo do império é marcado pela competição, estimulada para que o sistema possa preservar sua existência.

Nesse sentido, o pensamento de Foucault será importante para compreender como o biopoder e a biopolítica investem sobre a vida, a controlam e a reproduzem. O interesse do capital, ou do poder imperial, não será outro senão o controle da vida, ou a formação de corpos dóceis que mantenham a harmonia necessária para que essa soberania possa governar. Assim, império e controle biopolítico parecem ser sinônimos de uma realidade hegemônica, a era da biopolítica.

1.1 A NOVA SOBERANIA MUNDIAL: O *IMPÉRIO*

A globalização do capital e a exploração da mais-valia¹ parecem ter alterado toda a ordem geopolítica mundial. Nas últimas décadas, parece ser possível perceber que o controle do território e das pessoas não está mais nas mãos de uma nação, como pretendia realizar a soberania do Estado-Nação. Ele parece ter se deslocado para os tentáculos do capital, transcendendo o poder de um país e tornando-se mundial. Parece ser visível, nesse sentido, um deslocamento de soberania feito pela força da globalização da mais-valia, e esse deslocamento recebe o nome de “crise da soberania”.

Na época do imperialismo, na qual se destacam Portugal, Espanha e Inglaterra no século XVI, o poder estava claramente sob o controle do rei, ou do monarca soberano, a quem eram atribuídos, inclusive, poderes transcendentais. Ele era responsável pelo programa de expansão de seus territórios e capital, como no caso das colônias no continente americano, também por conduzir a economia e a vida de seu império como um todo, numa soberania geométrica. Tudo é bem definido. Os limites são claros. O poder é central e visível a todos, com direito a ter um exército para manter a paz, controlar a ordem e garantir o desenvolvimento da economia. Ademais, o Estado moderno tem um povo com uma identidade própria e forte, com um acentuado espírito nacionalista. O povo se caracteriza, por sua vez, pela homogeneidade de cor, raça, cultura, com uma identidade própria, na qual cada pessoa passa a ter a identidade desse povo. Na nova soberania, a imperial, a categoria de *povo* dá lugar, segundo Negri e Hardt (2004) à de *multidão*, uma constituição de identidades híbridas que não se anulam no grupo, de singularidades que formam o corpo da *multidão*, objeto de estudo do segundo capítulo.

O poder de mando está localizado no monarca soberano, como propôs Hobbes (1974). Os anseios e desejos comuns das pessoas são como que passados para o soberano, por meio de um contrato. Hobbes (1974) propõe um estado de natureza no qual todos possuem igualdade natural de poder. Permanecendo nesse estado, os indivíduos podem rumar à autodestruição e conseqüente anulação desse direito de exercer os direitos que cada um possui. Então, para garantir a sobrevivência, os civis devem concordar, por meio de um pacto social ou contrato, em transferir a um soberano o poder de governar, para que seus próprios poderes não sejam anulados, mas garantidos.

¹ Por *mais-valia* compreende-se o “valor produzido pelo trabalhador que é apropriado pelo capitalista sem que um equivalente seja dado em troca. Não há, aqui, uma troca injusta, mas o capitalista se apropria dos resultados do trabalho excedente não pago.” (BOTTOMORE, 1988, p. 228).

Diz-se que um estado foi instituído quando uma multidão de homens concorda e pactua, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens. (HOBBS, 1974, p. 111)

O Estado forma-se, pois, pelo pacto, ou pelo contrato no qual a multidão transfere seu poder a um representante. E, ao fazê-lo, sua participação no processo de governança refere-se apenas ao consentimento para o pacto. Depois, quem decidirá, será o representante eleito. Tem-se uma unidade e uma identidade de governo. Um povo governado por uma única pessoa. Essa forma de organização, do *uno governar*, parece deixar de lado a participação, como que anulada pela representação. O representante eleito, o soberano, ou assembleia de homens, concentra todo o poder de cada um dos homens que o elegeu como seu representante para defender-lhe a vida e garantir sua sobrevivência. O poder de vida ou morte está em suas mãos.² O soberano não obedece a ninguém, a não ser a si mesmo. Ele é o Estado e o legislador. Assim, ele se constitui como um poder terreno, transcendental e absoluto, como escreve o próprio Thomas Hobbes: “O maior dos poderes humanos é aquele que é composto pelos poderes de vários homens, unidos por consentimento numa só pessoa, natural ou civil, que tem o uso de todos os seus poderes na dependência de sua vontade” (HOBBS, 1974, p. 57). A esse respeito, Hardt e Negri (2004, p. 101) comentam:

A proposta de Thomas Hobbes, de um governante soberano definitivo e absoluto, um Deus na terra, desempenha papel fundamental na moderna construção de um aparelho político transcendente. [...] A transição fundamental é alcançada mediante contrato – um contrato totalmente implícito, anterior a toda ação ou opção social – que transfere todo poder autônomo da multidão para um poder soberano que se situa acima dela e que a governa. [...] De acordo com Hobbes, os desejos isolados dos diversos

² Em relação a essa questão, vale destacar o seguinte: “Aproximando-se mais ainda da ideia de biopolítica, Foucault aborda as mudanças no direito de morte e o poder sobre a vida no último capítulo de *Vontade de saber*: o primeiro momento foi o privilégio que o soberano teve sobre o direito de vida e morte de seus submetidos, que o pai de família romano tem sobre seus filhos e escravos. O segundo momento foi o exposto pelos teóricos clássicos: o direito de vida e morte foi atenuado na medida em que deixou de ser a forma principal de ação do soberano; Foucault considerou que, concomitante à perda da primazia do confisco, houve a incitação, o reforço, o controle, a vigilância, a majoração e a organização das forças submetidas. O poder de morte apresenta-se, a partir de tal situação, como complemento e como situação-limite do poder de majoração e exercício sobre a vida. Neste espírito, o princípio de poder matar para viver tornou-se a estratégia dos Estados nacionais e deslocou a existência para uma questão biológica, não para uma questão jurídica: 1) o genocídio tornou-se uma questão de poder exercido sobre a vida, a espécie, a raça, isto é, dos fenômenos de toda uma população; 2) a pena de morte foi dificultada na medida em que a gestão sobre a vida se multiplicou eficazmente. Estes dois casos mostram a importância da ideia de biopolítica em Foucault: ela expressa um contexto no qual declina o poder de causar a morte e ascende o poder de causar a vida, no qual se desqualifica a morte e fixa o poder sobre a gestão da vida”. (ESTEVEZ, A. *Biopolítica segundo Foucault e Agamben*. Disponível em <http://intranet.fainam.edu.br/acesso_site/fia/academos/revista5/7.pdf> Acesso 31.07.2014).

indivíduos convergem e são representados pelo desejo do soberano transcendente. A soberania é definida, dessa maneira, por transcendência e representação, dois conceitos que a tradição humanista propusera como contraditórios.

No momento em que os desejos das singularidades convergem para o desejo do soberano, a participação da *multidão* ou sua potência é absorvida e neutralizada por esse processo contratualista e representativo. Assim, o contratualismo e a representação absorvem e inibem a participação da multidão no governo, não admitindo o múltiplo, mas apenas o uno como governo de muitos. O soberano e a soberania moderna têm um poder transcendente no sentido de ser um poder terreno absoluto sem Deus, como propunha Hobbes (1974), pois todo o poder das pessoas é passado ao soberano para ele poder governá-las. Negri e Hardt percebem, nesse sistema, uma crise da modernidade, no sentido de ser uma forte reação ao humanismo, herança do período do renascimento, dominando a imanência e ao mesmo tempo usando-a para construir outra forma de soberania. Assim eles escrevem:

O projeto contra-revolucionário de resolver a crise da modernidade desdobrou-se nos séculos do iluminismo. O desafio básico desse iluminismo foi dominar a idéia de imanência sem reproduzir o dualismo absoluto da cultura medieval construindo um maquinismo transcendental capaz de disciplinar uma multidão de sujeitos formalmente livres. (NEGRI; HARDT, 2004, p. 96)

A representação, na qual o poder das pessoas é transmitido ao soberano, torna-se a expressão da dominação da imanência e da constituição desse transcendentalismo³. A soberania moderna aparece, segundo os autores acima citados, como forma de esvaziamento da imanência descoberta pelo homem no período do humanismo renascentista, e que adentra os primórdios da modernidade. Ela se constitui para absorver toda a imanência e coordenar um processo de controle de qualquer foco de manifestação da multidão, governando por meio de um contrato, no qual os indivíduos delegam seus poderes a um soberano, a um representante. Além disso, substituiu-se a transcendência tradicional de comando pela transcendência como função

³ Por transcendentalismo Negri compreende o seguinte: “O que **Foucault** sempre refuta, em todos os recantos da sua obra, é o transcendentalismo, as filosofias da história que não aceitam colocar em jogo todas as determinações do real diante da rede e do conflito das forças subjetivas. Por transcendentalismo, em suma, entendo todas as concepções da sociedade que pretendem poder avaliá-la ou manipulá-la de um ponto de vista externo, autoritário. Não, isso não é possível. O único método que nos permite o acesso ao social é o da *imanência absoluta*, da invenção contínua da produção de sentido e dos dispositivos de ação. Como os outros autores importantes de sua geração, **Foucault** também tem de acertar contas com todas as reminiscências do estruturalismo – isto é, com a fixação transcendental das categorias epistemológicas por ele prescritas (hoje, este erro se reproduz com uma certa renovação do naturalismo que acontece na filosofia e nas ciências humanas e sociais...)” (NEGRI, Antonio. Uma contribuição sobre Foucault: entrevista com Antonio Negri. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/14906-uma-contribuicao-sobre-foucault-entrevista-com-antonio-negri>> Acesso em: 31.07.2014).

reguladora do *império*. Mais tarde, com a ascensão da classe burguesa e a revolução industrial, o terreno estará preparado para o desenvolvimento do Capitalismo e o surgimento do *império*.

Com o declínio do poder dos Estados-Nação e a globalização da exploração da mais-valia, Negri e Hardt percebem sintomas desse processo de transição da soberania, na qual o capital configura uma nova ordem mundial.

Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 12).

Esta é a grande tese da obra “Império” de Negri e Hardt: *O império é a nova soberania*⁴. Parece ser uma síntese atualizada e apropriada sobre o processo da globalização da economia e do Capitalismo como tal. Eles procuram apresentar uma análise do real, do que está aí, e isso se torna interessante na medida em que apresentam os pontos que os levam a considerar a realidade como tal, isto é, a nova soberania mundial. A economia entra em um processo de autonomização, passando a regular a vida política e social e a se posicionar como um governo mundial, em detrimento do político⁵.

O efeito imediato é a incompatibilidade radical entre metas econômicas e fins sociais e políticos. Esse processo se revelou um processo de concentração crescente do saber, do ter e do poder ameaçando a autonomia, a liberdade e a soberania das pessoas e dos povos, o que tem como resultado que a economia mundial continua crescendo com custos ecológicos e humanos muito altos. (OLIVEIRA, 2010, p. 227)

Não é que o político desaparece, mas, sim, sua autonomia. As metas econômicas deixam de estar direcionadas a programas sociais ou de bem-estar e se voltam para os lucros exigidos pelos fluxos financeiros dos organismos financeiros. Assim, parece haver um deslocamento do poder de mando do governo soberano para esses organismos nacionais e supranacionais, relacionados com as grandes empresas e corporações financeiras espalhadas por todo o globo e que passam a influenciar no governo dos Estados-Nação. E esse processo de concentração de saber, ter e poder é a grande chaga que o próprio *império* produz em seu interior, gerando uma multidão de pobres e excluídos, negando qualquer perspectiva ética.

⁴ Em uma obra escrita apenas por Negri, ele apresenta mais claramente o conceito de soberania: “a soberania é o controle da reprodução do capital e, portanto, o comando sobre a proporção do relacionamento de forças (trabalhadores e patrões, proletariado e burguesia, multidões e monarquia imperial) que o constitui”. (NEGRI, 2003a, p. 50)

⁵ É o que Höffe denomina de “fatalismo econômico”, ou seja, a economia passa a definir não só os meios como também os fins da vida social. (OLIVEIRA, 2001, p. 137).

Nesse sentido, o pensamento de Oliveira também apresenta as ideias de Negri e Hardt, os quais as sintetizaram e as conceituaram com o nome de *império*:

Certamente, a globalização significa, em última instância, uma nova forma da acumulação e de regulação do capital, que agora se constitui, em sentido pleno, como sistema mundial, com uma capacidade de ação cada vez mais independente em relação aos estados nacionais, o que se visibilizou, em primeiro lugar, pela internacionalização dos fluxos financeiros, possibilitando a interpretação da globalização como uma dinâmica voltada para a valorização do dinheiro, já que o capitalismo tornou-se um processo atomizado do dinheiro e das finanças, paralelo à geração de renda pela produção. (OLIVEIRA, 2001, p. 89)

É a partir dessa nova forma de organização do capital, ou da substituição da política pela economia, que as questões devem ser feitas, pois é essa nova forma que irá ordenar toda a vida social, cultural, política das pessoas, não só localmente, mas, sobretudo, globalmente. Será o mercado quem coordenará todos os processos da vida social e política. A questão é o poder, de controle e vigilância, que os fluxos de capital, por meio dos grandes organismos financeiros, passam a ter.

Esses organismos passam a acumular muito capital, a ponto de influenciar nas decisões políticas de um Estado, o qual passa a ser como que refém das especulações financeiras, pois sua economia e política, embora ainda tenham de cuidar do que lhes diz respeito no seu território, necessitam estabelecer regulamentações, a fim de estar de acordo com o fluxo do capital. Trata-se de um sistema mundial de economia, com fluxos de capital internacionalizados em grandes redes de poder e de transações comerciais. A globalização como que configura, assim, um novo ordenamento geopolítico pela força do dinheiro desses organismos nacionais e internacionais.

Observando a história no período moderno, de modo particular a partir do século XVIII com a revolução industrial, a riqueza está fundamentada no trinômio capital, terra e trabalho. A riqueza era gerada pelo trabalho, na fábrica ou na terra. O capital era como que fixo, nacionalizado, territorializado. Entretanto, com a globalização, ultrapassou as fronteiras nacionais, gozando de flexibilidade e mobilidade. São os próprios mercados internacionais que parecem assumir sua função reguladora, não mais os estados. Então, observam-se processos como a privatização do capital nacional e a liberação do comércio internacional (OLIVEIRA, 2001, p. 271).

O processo de globalização do capital foi possível graças a dois fatores, aos quais Santos denomina “tirania da informação” e “tirania do dinheiro”. A partir do século XX, o

desenvolvimento da técnica foi surpreendente. O maior impacto foi no âmbito da comunicação, com os computadores e a rede mundial, a internet.

Em nossa época, o que é representativo do sistema de técnicas atual é a chegada da técnica da informação, por meio da cibernética, da informática, da eletrônica. Ela vai permitir duas grandes coisas: a primeira é que as diversas técnicas existentes passam a se comunicar entre elas. A técnica da informação assegura esse comércio, que antes não era possível. Por outro lado, ela tem um papel determinante sobre o uso do tempo, permitindo, em todos os lugares, a convergência dos momentos, assegurando a simultaneidade das ações e, por conseguinte, acelerando o processo histórico. (SANTOS, 2011, p. 25)

Não se pode negar, de fato, que a comunicação acelerou o processo histórico. A facilidade e a rapidez da informação permitiram o fluxo internacional do capital e a interconectividade das empresas e entre as empresas. Da mesma forma que a comunicação acontece em rede, de modo simultâneo e mundial, o capital também passou a agir da mesma maneira.

A técnica da informação permitiu que o capital fosse administrado do interior das próprias empresas e que seu fluxo fosse mundial⁶. O próprio capital passou a utilizar os avanços da comunicação de forma intensa. Isso expressa duas características importantes: a informação se alastra por todo o globo e, de forma invasora, permite o fluxo global do dinheiro; outra grande tirania apontada por Santos (2010). Por meio de suas redes, o capital, utilizando-se de grandes fluxos financeiros mundiais, pode, finalmente, atuar e fazer dinheiro para além dos limites do Estado-Nação, que parece já não mais possuir controle efetivo sobre suas moedas.

Nas condições atuais de economia internacional, o financeiro ganha uma espécie de autonomia. Por isso a relação entre a finança e a produção, entre o que agora se chama economia real e o mundo da finança, dá lugar àquilo que Marx chamava de loucura especulativa, fundada no papel do dinheiro em estado puro. Este se torna o centro do mundo. É o dinheiro como, simplesmente dinheiro, recriando seu fetichismo pela ideologia [...] E a finança move a economia e a deforma, levando seus tentáculos a todos os aspectos da vida. Por isso, é lícito falar de tirania do dinheiro. (SANTOS, 2011, p. 44)

A questão proposta por Negri e Hardt, para falar de nova soberania, é essa autonomia do financeiro que chega a se constituir como um novo poder soberano, ou um deslocamento da figura de poder do representante eleito para as intrincadas redes de poder dos organismos financeiros⁷. As duas tiranias, da informação e do capital, parecem ser o grande motor do

⁶ Aqui se pode estabelecer uma crítica ao pensamento dos autores em questão. Embora a realidade possa ser fluída, ainda persistem as estruturas que regulam o próprio capital, não deixando que assumam essa fluidez de maneira tão radical como Negri e Hardt parecem advogar no império (BORON, 2006, p. 45).

⁷ A grande obra “Império”, de Hardt e Negri (2004), apresenta uma original filosofia econômica, como também social e política, de caráter bastante especulativo e programático, da qual Boron, um grande crítico do pensamento

império. Elas são responsáveis pelo alastramento de seu domínio por todo o globo e carregam junto toda a sua perversidade, gerando uma multidão de pobres e excluídos, acabando com os laços de solidariedade entre as pessoas, pois se foca na competitividade desenfreada e no dinheiro como o grande deus do *império*. Oliveira (2001, p. 73) comenta: “Assim, esse novo deus do homem proclama a produção da mais-valia como o único e o último sentido da vida dos homens. No entanto, o capital é um deus estranho, pois só vive à custa da vida dos homens”.

Nesse sentido, para Negri e Hardt (2004), o poder do *império* se caracteriza pela corrupção, ou pela ruptura de toda e qualquer relação ontológica. A soberania imperial consegue se estabelecer graças à corrupção, que esvazia de sentido e cooperação as pessoas e os lugares, para introduzir todos e tudo em um único modo de pensar e viver; o sentido existencial do império, o valor das coisas e a dignidade das pessoas são dados pelo dinheiro e pelo poder aquisitivo e ou financeiro de cada um.

Os avanços tecnológicos e os fluxos de dinheiro pelo mundo modificaram radicalmente as formas de vida no planeta, de modo particular o mundo do trabalho, principalmente a partir da década de 1970, passando do fordismo-*taylorismo* para os modelos pós-fordismo e pós-*taylorismo*, contribuindo grandemente para a formação do *império*. Assim, as enormes fábricas, com milhares de operários, foram aos poucos substituídas por fábricas menores e altamente automatizadas, com menos operários, porém altamente especializados. A ciência e a tecnologia se transformaram em forças produtivas.

Vinte anos de reestruturação das grandes fábricas levaram a um estranho paradoxo. Com efeito, foi contemporaneamente sobre a derrota do operário fordista e sobre o reconhecimento da centralidade de um “trabalho vivo” sempre mais intelectualizado, que se constituíram as variantes do modelo pós-fordista. Na grande empresa reestruturada, o trabalho do operário é um trabalho que implica sempre mais, em diversos níveis, capacidade de escolher entre diversas alternativas e, portanto, a responsabilidade de certas decisões. O conceito de interface, utilizado pelos sociólogos da comunicação, dá conta dessa atividade do operário. Interface entre diferentes funções, entre as diversas equipes, entre os níveis de hierarquia. Como prescreve o novo *management* hoje, é a alma do operário que deve descer na oficina. É a sua personalidade, a sua subjetividade, que dever ser organizada e comandada. Qualidade e quantidade de trabalho são reorganizadas em torno de sua imaterialidade. (LAZZARATO; NEGRI, 2013, p. 49)

Nesse novo cenário, o que manda é a tecnologia da informação, aliada à técnica, cada vez mais aprimorada, o que mudou completamente esse mundo do trabalho. O trabalhador precisa cada vez de informação, para executar as tarefas que lhe competem, e de interação com outros operários, para trocas de informação, transformando-se, assim, em trabalho imaterial. O

dos autores, não menciona em suas críticas. Não menciona também a questão de uma nova teoria do valor ou as não menos importantes transformações do mundo do trabalho referidas no conceito de “trabalho imaterial” (BORON, 2006, p. 105).

trabalhador necessita também adquirir autonomia para tomar decisões e cuidar dos processos fabris, altamente especializados, automatizados e tecnologizados. Desde esse ponto de vista, o mundo do trabalho, em sua configuração atual, acaba se tornando um mundo de produção de subjetividades dentro do império. A massa de trabalhadores, por meio da cooperação que o trabalho exige, torna-se assim uma “intelectualidade de massa”; conjugação de trabalho imaterial e força de trabalho, dois aspectos do que constituem o que Marx denominará “*general intellect*”. A exploração no mundo do trabalho imaterial é a exploração da cooperação e ou da subjetividade do trabalhador, a qual tende a ser dominada e comandada pelas grandes empresas, tendo em vista o aumento de seus montantes.

No *império*, como tudo se refere à exploração da mais-valia, de modo tal que a tirania do dinheiro acaba se tornando a grande religião oficial e universal, pois ultrapassa e rompe com todas as barreiras nacionais e da própria vida humana, historiciza-se e toma conta da vida como um todo.

O outro, seja ele empresa, instituição ou indivíduo, aparece como um obstáculo à realização dos fins de cada um e deve ser removido, por isso sendo considerado uma coisa. Decorrem daí a celebração dos egoísmos, o alastramento dos narcisismos, a banalização da guerra de todos contra todos, com a utilização de qualquer que seja o meio para obter o fim colimado, isto é, competir, e se possível, vencer. (SANTOS, 2011, p. 60)

Essa religião imperial prega o individualismo e a obtenção de lucro como caminho para a felicidade, de forma tal que parece ser esse o seu objeto de culto. Opera uma verdadeira “sacralização” das coisas, desde o ponto de vista da religião⁸. Aqui parece haver um paradoxo, dado que Webber trata da dessacralização do mundo ou do desencantamento. Mas não o é, pois parece se tratar, realmente, de tornar sagradas as coisas, para que passem a ser adoradas e dignas

⁸ “Segundo o direito romano, sagradas ou religiosas eram as coisas que pertenciam de algum modo aos deuses. Como tais, eram subtraídas ao livre uso e ao comércio dos homens, não podiam ser vendidas, nem penhoradas, cedidas ao usufruto ou encarregadas de servidão. Sacrilégio era todo ato que violasse ou transgredisse esta especial indisponibilidade que as reservava exclusivamente aos deuses celestes (e eram então chamadas propriamente de “sagradas”) ou inferiores (neste caso, chamavam-se simplesmente “religiosas”). Esse consagrar (sacrare) era o termo que designava a saída das coisas da esfera do direito humano, profanar significava ao contrario restituir ao livre uso dos homens. “Profano”, podia escrever assim o grande jurista Trebazio, “diz-se, em sentido próprio, daquilo que, de sagrado ou religioso que era, e restituído ao uso e a propriedade dos homens”. É possível definir religião, nesta perspectiva, como aquilo que subtrai coisas, lugares, animais e pessoas do uso comum e as transfere para uma esfera separada. Não só não há religião sem separação, mas toda separação contem ou conserva em si um núcleo genuinamente religioso. O dispositivo que realiza e regula a separação e o sacrifício: através de uma série de rituais minuciosos, diferentes segundo a variedade da cultura, que Hubert e Mauss pacientemente inventariaram, o sacrifício sanciona em cada caso a passagem de alguma coisa profana para o sagrado, da esfera humana para aquela divina. Mas aquilo que foi ritualmente separado pode ser restituído pelo rito à esfera profana. A profanação e o contradispositivo que restitui ao uso comum aquilo que o sacrifício havia separado e dividido”. (AGAMBEN, 2014).

de respeito e veneração, tal como o valor e/ou o significado que passam a adquirir pelo processo de sacralização empreendido pelo Capitalismo.

Sua ação consiste em “coisificar” a vida humana de tal modo que o seu valor na sociedade passe a ser seu poder aquisitivo ou de consumir. Deixa de ter dignidade e passa a ter valor. Nesse sentido, o *império* está na dependência dessa subjetividade para sobreviver. Necessita de um *individualismo* cada vez maior, de uma *cultura* na qual a pessoa leve em consideração a satisfação de suas necessidades e consoma de forma exacerbada, de um *narcisismo* cada vez mais profundo, ao ponto do outro perder sua importância para vida. Pensar o outro e no outro deixa de ser questão ética no império. Assim, essa “religião” gera a corrupção das relações fraternas entre os seres humanos, fragmentando-as pela competitividade e pela exclusão do sentimento de solidariedade humana, comprometendo a vida social. Esse processo de substituição de política pela economia, que passa a regular os mercados, e dos quais os Estados-Nação passam a ser reféns, torna-se um fim em si mesma.

Postula-se, também, um novo arranjo jurídico, com um direito internacional, dado que o movimento da *multidão* passa a se dar em todo o planeta, sendo, portanto, necessário um direito que ultrapasse os limites nacionais, para dar conta dessa nova realidade da globalização, como escreve Negri e Hardt (2004, p. 29):

Desde o começo, portanto, o Império põe em movimento uma dinâmica ético-política, que jaz no coração do seu conceito jurídico. Esse conceito jurídico envolve duas tendências fundamentais: a primeira delas é a noção de um direito afirmado na construção de uma nova ordem que envolve todo o espaço daquilo que era considerado civilização, um espaço ilimitado e universal; a segunda é a noção de direito que abrange todo o tempo dentro de seu fundamento moral. O Império exaure o tempo histórico, suspende a história, e convoca o passado e o futuro para dentro da própria ordem ética. Em outras palavras, o Império apresenta a sua ordem como algo permanente, eterno e necessário.

Trata-se de um direito que postula uma racionalidade baseada na razão instrumental, com um direito global, uma jurisprudência global, ou com um espaço ilimitado e universal, tendo como função fazer valer contratos, resolver conflitos e buscar a paz para manter a ordem dentro do *império*, num tempo sempre no presente, dado como eterno, que desconhece passado e projeções, e, assim, impõe-se como único e necessário.

O direito de arranjo internacional traz consigo o direito de polícia, a fim de intervir diretamente com o uso da força quando necessário. Assim, o *império* age onde for necessário. A Guerra do Golfo parece ter mostrado claramente o direito que senhores imperiais têm de intervir em outros territórios, ressuscitando o conceito de *guerra justa*, antes como agressão

justificada diante de um sinal de ameaça à soberania e, agora, no *império*, como justificável em si mesma, para manter a ordem e a paz a qualquer custo, obviamente sustentada por interesses financeiros.

1.2 O IMPÉRIO: UMA SOBERANIA SEM TERRITÓRIO DELIMITADO

Antes de se abordar o conceito de império segundo os autores estudados, Negri e Hardt, faz-se necessário apresentar a noção clássica desse conceito para se perceber em que aspectos distinguem-se da formulação proposta por eles. Não se tratará de fazer uma descrição histórica da evolução do conceito, mas de destacar as nuances entre a concepção clássica e a atual, proposta por Negri, segundo a qual, na atualidade, o conceito apresenta diferenças em relação ao conceito clássico de império.

Era o império um Estado-território. Este, como concebem os autores, não é mais um Estado vasto. Os limites da vastidão são quebrados. O território do império passa a ser o planeta. Os limites geográficos são suspensos e, como se verá na sequência, é a própria vida humana o grande limite a ser conquistado e dominado, e sobre a qual exerce sua supremacia. O próprio poder é descentralizado do soberano para as redes de poder dos grandes organismos financeiros, empresas, bancos, corporações.

O modelo clássico de império, que assim aparece na história, é o romano, como tantos outros. O império romano possuía um vasto território conquistado, de Roma até o Oriente. Os limites territoriais eram claramente definidos, de um marco até outro, no espaço em que se exercia o governo imperial. A figura do imperador, como o centro do poder, era muito clara, distinta e visível. A ele se prestava culto como a um deus. A religião do império era o culto ao imperador, o que lhe garantia obediência e servilidade dos súditos.

Aos povos conquistados era permitido manter sua cultura e organização social. Essa conquista implicava no domínio de um povo sobre outros povos. O império romano mantinha sua unidade, por meio de uma organizada rede de poder e controle, em meio à diversidade étnica e cultural dos povos conquistados. A Roma importava a cobrança e o pagamento dos impostos. Nesse sentido, aparecem três grandes características dos impérios: a conquista do território, como questão militar; a cobrança de tributo, como questão econômica; e a questão cultural, como dominação de um povo sobre o conquistado.

Junto com a concepção de *soberania* e *império* está a de “imperialismo”, entendida como uma política expansionista, tanto territorial quanto política, econômica e cultural sobre outros povos. Talvez, sua expressão mais concreta seja o colonialismo, exercido na

modernidade pelos Estados-Nação europeus, como Portugal, Espanha e Inglaterra, delimitando territórios, extraindo deles matérias-primas e cobrando seus tributos, bem como colonizando-os com suas culturas.

A questão, a saber, é: o *império*, na concepção de Negri, também é imperialista? Embora críticos de Negri e Hardt, como Atilio Boron, possam se posicionar contra, afirmando que é uma inconsistência do conceito de império negar o imperialismo, o *Império*, como concebido pelos autores, não é mais imperialista, como outrora fora os Estados-Nação. Boron (2002, p.14) critica Negri da seguinte forma:

A globalização, em suma, consolidou a dominação imperialista e aprofundou a submissão dos capitalismos periféricos, cada vez mais incapazes de exercer um mínimo de controle de seus processos econômicos domésticos. Esta continuidade de parâmetros fundamentais do imperialismo – não necessariamente de sua fenomenologia, é ignorada na obra de Negri e Hardt, e o nome de tal negação é império.

É claro que a globalização acelerou o processo de dominação do capital. Não há dúvida que esse processo contribuiu para que nações capitalistas fortemente desenvolvidas, como os Estados Unidos, pudessem disseminar e ou impor sua cultura, pretendendo-se colonizadores dos territórios que pudessem “colonizar”; mas não seriam eles mesmos, enquanto país, uma expressão do próprio Capitalismo, com suas redes de poder, a propor essa forma de ação, e ação imperialista?

Boron (2002) parece não ter compreendido a linha de raciocínio de Negri e Hardt. O imperialismo dependia de territórios delimitados, limites claros, divisas conquistadas e estabelecidas. Com a crise de soberania dos Estados-Nação, esses limites ainda existiam, mas não mais como algo a ser conquistado por outra nação como fora nos tempos modernos, deixando de serem materiais para serem virtuais, essa é a questão. Nesse sentido, Negri e Hardt (2004, p. 12) explicam:

Entendemos império, entretanto, como algo completamente diverso de imperialismo. As fronteiras definidas pelo moderno sistema de Estado-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 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 de suas fronteiras.

O *império*, na compreensão de Negri e Hardt, adquire novas nuances e não pode ser confundido com o imperialismo dos antigos Estados-Nação, os quais mantinham um centro de

poder e controlavam a expansão territorial por meio dos próprios limites territoriais definidos e alargados por novas conquistas, consistindo num domínio do próprio em territórios conquistados. A nova compreensão de *império* proposta pelos autores não tem fronteiras delimitadas e centro claro de poder: “O Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 12).

Não se sabe onde começam nem onde terminam os limites do *império*. Os limites territoriais não são físicos, são virtuais. Essa noção, de ser um “aparelho de descentralização e desterritorialização” é fundamental para a compreensão do conceito de *império* e do funcionamento da nova soberania, a imperial. Um aparelho supõe peças, engrenagens e ou mecanismos organizados e ordenados para um determinado fim. Os mecanismos desse grande aparelho estão localizados nos organismos financeiros, que fazer funcionar as engrenagens para movimentar o fluxo do capital pelo globo, extraíndo cada vez mais lucro. Assim, sua soberania ocorre nas margens, com fronteiras flexíveis e identidades híbridas e fluidas. É um processo que busca abocanhar sempre mais territórios, governar cada vez mais pessoas e a vida social como um todo, de modo a deixar de lado noções como *centro e periferia*, *primeiro mundo* ou *terceiro mundo*, ficando apenas a distinção *pobres e ricos*. Segundo Hardt e Negri (2004, p. 14), “antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo civilizado”. Essa concepção de *império* busca realizar o controle direto e efetivo sobre a vida humana, um controle biopolítico⁹.

O Império não só administra um território com sua população, mas, também cria o próprio mundo que ele habita. Não apenas regula as interações humanas como procura reger diretamente a natureza humana. O objetivo do seu governo é a vida social como um todo, e assim o Império se apresenta como forma paradigmática de biopoder. (HARDT; NEGRI, 2004 p. 15)

O território, para a soberania imperial, torna-se importante, pois é o local onde os dispositivos de controle exercerão o poder econômico para movimentar a economia, criando o mundo necessário, o ambiente necessário, para que os fluxos de capital não sejam interrompidos, mas aumentados. Um ambiente no qual as pessoas conduzam sua existência num clima de paz e harmonia, e, acima de tudo, pensem em sua felicidade e bem-estar, consumindo

⁹ Conforme ESTEVES, A. Biopolítica segundo Foucault e Agamben. Disponível em <http://intranet.fainam.edu.br/aceso_site/fia/academos/revista5/7.pdf> Acesso em: 31.07.2014.

produtos e bens de serviço. Os dispositivos¹⁰, assim, são de extrema importância, porque tem uma função estratégica no sentido de ordenar essa nova soberania e de criar uma situação favorável para que possa existir e se manter.

De acordo com Agamben (2014, p. 15), “o dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo”. São aqui entendidos não só de maneira virtual, como a linguagem ou os discursos, mas também como as instituições e organismos financeiros. Assim, o dispositivo é a rede que esses organismos estabelecem sobre o território conquistado. O foco da soberania imperial é, pois, a vida humana, sobre a qual esses dispositivos agem subjetivando-a para exercer seu controle. Sabe que tem condições de vigiá-la e controlá-la, ou melhor, de criá-la para sustentar-se. O território torna-se importante porque é nos seus limites, ainda que virtuais, que a soberania imperial se encontra enraizada. Para compreender melhor essa importância, destaca-se a conceituação de território feita por Santos (2011, p. 97):

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e um conjunto de sistemas de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em território deve-se, pois, de logo entender que se está falando em território usado, utilizado por uma dada população. Um faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem. A ideia de tribo, povo, nação e, depois, de Estado nacional decorre dessa relação tornada profunda.

O território é um lugar repleto de significados, de vida e de vivências, com valores e cultura próprios, criados pelas pessoas que nele deitam suas raízes. O *império*, por sua vez, não tem um território definido, mas vai conquistando os limites territoriais nos quais acontece a adesão ao seu modelo e vai propondo seus valores, sua cultura, seu estilo de vida. Conquista os limites nos quais as pessoas o aceitam e tornam-se multiplicadoras do seu modelo. Nesse sentido, o *império* toma posse da terra e das pessoas que vivem nos seus domínios de poder.

¹⁰ “Se "positividade" é o nome que, segundo Hyppolite, o jovem Hegel dá ao elemento histórico, com toda a sua carga de regras, ritos e instituições impostas aos indivíduos por um poder externo, mas que se torna, por assim dizer, interiorizada nos sistemas das crenças e dos sentimentos, então Foucault, tomando emprestado este termo (que se tornara mais tarde "dispositivo"), toma posição em relação a um problema decisivo, que é também o seu problema mais próprio: a relação entre os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico, entendendo com este termo a conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder. O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar tais elementos. E nem mesmo o de enfatizar a conflito entre estes. Trata-se para ele antes de investigar os modos concretos em que as positivities (ou os dispositivos) atuam nas relações, nos mecanismos e nos "jogos" de poder” É a partir dessa concepção de relações, mecanismos e jogos de poder constituintes do império que Negri e Hardt refletirão. (AGAMBEN, 2014).

Ele consegue conquistar e definir as relações de trabalho, trocas materiais e espirituais que acontecem num determinado território. Ao mesmo tempo em que toma conta de todo território possível, o *império* também o fragmenta, criando guetos e separações abissais entre pobres e ricos. “Talvez a característica fundamental da soberania imperial seja que seu espaço é sempre aberto” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 186).

Esse conceito de soberania é totalmente imanente e inclusivo, não exclusivo. Um espaço sempre aberto e em constante abertura e reforma, para poder incorporar o novo que é conquistado. Funciona porque tem a abertura como sua grande marca. Adquire essa eficácia porque se constitui em redes de poder, e são justamente as redes capazes de adotar tal dinâmica e de permitir a expansão imperial, não imperialista.

A soberania dos Estados-Nação modernos era concebida num espaço limitado, vigiado e controle por um centro de poder, do soberano. Na nova soberania não há o limitado. Ela se encontra no limite, sempre flexível e em perene expansão. Pode-se dizer que os espaços públicos foram removidos da vida localizada. Assim, o poder encontra seu lugar na constante expansão de seu território buscando adesões e consentimentos. Esse desmantelamento das fronteiras leva à formação de identidades híbridas, pois a população mundial passa a circular pelo território global.

É nessa dinâmica que aparece toda a perversidade da administração imperial. Primeiramente, o *império* admite toda e qualquer diferença em seu território, seja cultural, econômica, de raça, cor, orientação sexual, para poder diferenciá-las, segregá-las e, num segundo momento, torná-las engrenagem de sua maquinaria, pela corrupção ontológica que realiza¹¹. Por *império* entende-se, nesse sentido, um *não lugar*, ou seja, um lugar desterritorializado, sobre o qual se desenvolve a soberania da força do capital, demonstrada por redes de poder, que controlam autoritariamente o desenvolvimento e globalização do capitalismo e/ou a realização exterior da mais-valia na sociedade global. É a economia que se torna o grande soberano, quase como que instituído pelos seus eleitores, os consumidores frenéticos, e tudo está na sua dependência, de modo particular a política¹².

¹¹ Afirma Bauman (1999, p. 8): “Ser local num mundo globalizado é sinal de privação e degradação social. Os desconfortos da existência localizada compõem-se do fato de que, com os espaços públicos removidos para além do alcance da vida localizada, as comunidades estão perdendo a capacidade de gerar e negociar sentidos e se tornam cada vez mais dependentes de ações que dão e interpretam sentidos, ações que elas não controlam”.

¹² Nessa perspectiva, quem passa a dar as regras não são mais os Estados-Nações, mas, antes de tudo, os fóruns supranacionais do capital, representados por paraestatais como se assiste, por exemplo, na Europa onde quem dá as ordens é a Troika – União Europeia (UE), Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Central Europeu (BCE). O que vale é o comando do mercado e não mais do Estado. A política passa a ser subordinada pela economia – de cerne rentista. O núcleo central da globalização é determinado pelo mercado que desestrutura a sociedade do trabalho (Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/513597-conjuntura-da-semana>

A soberania imperial passa a ser exercida pelas instituições financeiras que se organizam na forma de redes mundiais de circulação do capital. Não tem um centro claro de comando. Ele está espalhado por todo o globo. As grandes empresas, detentoras de capital transnacional, instituições financeiras como o Banco Mundial ou o Fundo Monetário Internacional (FMI) e os bancos centrais dos países acabam se tornando o grande soberano, configurando o mercado financeiro mundial, movido pelo consumo de produtos, bens e serviços. Nesse sentido, Baumam (2001, p. 86) corrobora claramente o mesmo pensamento de Hardt e Negri (2004):

O mercado de consumo de produtos, deve-se admitir, constitui um soberano peculiar, bizarro, totalmente distinto daqueles que são conhecidos dos leitores dos tratados de ciência política. Esse estranho soberano não tem agências executivas ou legislativas, e muito menos tribunais de justiça – considerados a parafernália indispensável dos soberanos autênticos examinados e descritos nos livros-texto de ciência política. Em consequência, o mercado é por assim dizer, mais soberano do que os soberanos políticos, muito mais promovidos e ávidos por autopromoção, já que, além de apresentar as sentenças de exclusão, não permite apelação.

Às vezes, recorrendo informações provindas da empiria, como a citada acima, do sociólogo Baumam, pode-se perceber o que as categorias filosóficas apresentadas pelo vocabulário conceitual de Negri e Hardt pretendem expor como instrumento de leitura da realidade. A grande questão que se coloca é que os autores, ao proporem essas questões e esse vocabulário, estão imersos no mundo ocidental, eurocêntrico e por vezes norte-americano, não chegando a alastrá-lo para somar a esse “global” também o mundo oriental.

O poder que o mercado, ou os mercados adquirem, parece tornar-se autônomo e superior ao poder do soberano e de seu estado. A economia ultrapassa a política. Portanto, tudo parece estar sob o perverso jugo do capital, que se transformou num monstro insaciável, capaz de devorar tudo e todos para se alimentar. O Estado talvez não se tenha tornado mais fraco no *império*, pois o declínio da soberania dos Estados-Nação não significa que a soberania como tal tenha declinado. O Estado parece se fortificar, tornando-se mais ágil e presente no seu território para estar a serviço da economia, elaborando políticas que favoreçam os interesses capitalistas, geralmente sacrificando os interesses da população (SANTOS, 2011). Assim, o *império* depende da ação local dos estados para sustentar sua soberania, pois é no local que o seu global se concretiza.

O novo paradigma mundial – de uma soberania sem limites definidos, de pluralidade e multiplicidade – aponta, segundo Negri e Hardt (2004), para a consolidação da soberania imperial. A nova soberania, a do *império*, governa sob a força do capital. É esse o grande soberano a governar, não mais um país, mas a todos os limites possíveis. “Agora se pode, de alguma forma, falar numa vontade de unificação absoluta alicerçada na tirania do dinheiro e da informação produzindo em toda parte situações nas quais tudo, isto é, coisas, homens, ideias, comportamentos, relações, lugares, é atingido”. (SANTOS, 2011, p. 51)

O *império* se expande, portanto, por todo o mundo, com uma vontade absoluta de tudo conquistar, de modo perverso, parecendo, num primeiro momento, eliminar qualquer perspectiva de debate ético sobre a existência humana no seu interior. O poder das redes de poder é monstruoso, com potencial capacidade de incorporar o que se distancia ou se contrapõe. Qualquer território se torna funcional e necessário, apto e disponível para a unificação perversa forçada pelo capital. Parece querer anexar e controlar territórios, indivíduos, relações sociais, trocas materiais e imateriais. Santos (2011) pontua, acertadamente, ao escrever que a vontade perversa do *império*, de tudo conquistar para si, atinge o ser humano. Essa é a palavra certa, atinge, tocando o ser humano de modo a ele quase se tornar vulnerável à ação desse poder, ou mais especificamente, biopoder.

É pelo território não se limitar mais, como na soberania moderna do século XVI, a limites precisos, que o império consegue governar. Seus limites agora passam a ser virtuais e expansivos. Assim, o império se sustenta nesse paradoxo: o espaço aberto e em constante expansão e sua contínua reterritorialização. O limite parece ser a fronteira da liberdade humana a ser conquistada e absorvida pelas redes de poder. O limite do território na soberania imperial é o limite do próprio corpo, pois o foco desse governo soberano é conquistar a subjetividade de cada corpo. Por isso, uma soberania sem território limitado.

1.3 O CONTROLE BIOPOLÍTICO E A CORRUPÇÃO DA ONTOLOGIA

Para poder governar, a soberania imperial utiliza uma pesada estrutura de poder e controle para produzir o ser social, acompanhar e controlar a consciência das pessoas e os seus próprios corpos. Ela quer comprometimento com a reprodução de um estilo de vida que esteja concorde com esse estilo desenvolvido e meticulosamente pensado pelo *império*, a fim de que ele possa se desenvolver em harmonia. Como escreve Negri e Hardt (2004, p. 33), “a primeira obrigação do Império, portanto, é ampliar o domínio dos consensos que dão apoio a seu próprio poder”.

O consenso das pessoas é vital para o funcionamento do império. Sua ampliação aumenta gradativamente com a docilização dos corpos; reflexão esta de Foucault (2001), apresentada na obra “Vigiar e Punir”, não menos importante para as questões às quais Negri e Hardt se propõem. Um corpo dócil é um corpo com baixa, ou talvez, com nenhuma possibilidade de resistência ou rebelião contra o poder, ou no caso do *império*, contra o Capitalismo.

O *império* necessita de corpos e cérebros que o aceitem e o nutram por suas redes de poder. O mando imperial se desenvolve como possibilidade de controle e reprodução ontológica do *império*. Esse processo encontra sua fundamentação no pós-estruturalismo francês com Foucault, que faz uma análise sobre o poder. A sociedade de controle ou a sociedade imperial de hoje é precedida pela sociedade disciplinar. Foucault (2001) observa que a sociedade disciplinar é constituída por uma série de mecanismos e instituições sociais que produzem e controlam os costumes e os hábitos das pessoas e suas práticas produtivas. Depois dessa sociedade disciplinar, surge a sociedade de controle, baseada numa rede de dispositivos¹³ de poder disciplinar, como a escola, a universidade, a família, a igreja, a fábrica que expressa o conceito de normalidade quanto ao agir em sociedade.

O *império* é caracterizado por esse novo modelo, que se baseia na sociedade de controle, uma sociedade de biopoder¹⁴, e se realiza totalmente no plano imanente. O material se torna virtual e passa a ocupar consciências e corpos mediante a comunicação, a linguagem e as atividades especialmente desenvolvidas por essa sociedade. O poder ultrapassa as paredes de uma instituição e se encontra espalhado e ramificado em todos os lugares da sociedade em geral. “O poder só pode adquirir comando efetivo sobre a vida da população quando se torna função integral, vital, que todos os indivíduos abraçam e reativam por sua própria vontade”. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 43). Assim, biopoder e sociedade de controle expressam aspectos centrais do conceito de *império*.

¹³ De acordo com os escritos de Foucault, destacam-se duas noções importantes sobre dispositivo, contidas na obra *Ditos e Escritos*, utilizadas pelo *Vocabulário de Foucault* para apresentar o verbete *dispositivo*: “1) O dispositivo é a rede de relações que podem ser estabelecidas entre elementos heterogêneos: discursos, instituições, arquitetura, regimentos, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, o dito e o não dito. 2) O dispositivo estabelece a natureza do nexo que pode existir entre esses elementos heterogêneos.” (CASTRO, 2009, p. 124). Ainda, para uma maior compreensão sobre o conceito de dispositivo e sua genealogia, ver Agamben (2014).

¹⁴ Para definir *biopoder*, Castro, no *Vocabulário de Foucault*, destaca dois pensamentos do próprio Foucault, extraídos da obra *História da Sexualidade I*: “trata-se, definitivamente, da estatização da vida biologicamente considerada, isto é, do homem como ser vivente”. E ainda, “foi um elemento indispensável para o desenvolvimento do capitalismo. Serviu para assegurar a inserção controlada dos corpos no aparato produtivo e para ajustar os fenômenos da população aos processos econômicos.” (CASTRO, 2009, p. 58). O biopoder se preocupa, pois, em produzir e reproduzir a vida, regulando-a, acompanhando-a, e em última análise, administrando-a. Negri e Hardt são devedores de Foucault sobre essa concepção (NEGRI; HARDT, 2004).

O biopoder atua na produção de vida social, gerando subjetividade. Hardt e Negri (2004), ao tratarem a questão da biopolítica¹⁵ na obra *Império*, citam uma importante passagem da obra *O nascimento da medicina social* de Foucault: “o controle da sociedade sobre os indivíduos não é feito apenas por meio da consciência ou da ideologia, sobretudo no corpo e com o corpo.” (FOUCAULT *apud* HARDT; NEGRI, 2004, p. 56). Trata-se de uma nova forma de governo, ou de um entendimento novo do governo sobre a vida: a biopolítica, ou do poder sobre o corpo. Dessa forma, Foucault (2001, p. 26) explica pontualmente esse domínio sobre o corpo ao escrever:

o corpo também está diretamente mergulhado num campo político; as relações de poder têm alcance imediato sobre ele; elas o investem, o marcam, o dirigem, o supliciam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais. Este investimento político do corpo está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica; [...]; o corpo só se torna força útil se é ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso.

O poder toca a vida humana na sua corporeidade biológica e subjetiva, criando-a e recriando-a. Não atua mais de cima para baixo, como nas soberanias modernas com o poder do soberano, mas passa a atuar de baixo para cima, a fim de disciplinar e controlar a própria vida, do corpo da pessoa para a sociedade. Há uma transição das estruturas de poder, do soberano para os mercados, ou para o capital, ou do poder soberano à biopolítica. Exerce sua influência, transformando os próprios corpos das pessoas em subjetividades corrompidas, isto é, ao invés de cooperação e de convivialidade, isolamento e solidão. Nesse sentido, para atender ao mercado, produtores e consumidores são biopoliticamente produzidos e colocados em relação por meio do consumismo. O poder, assim, não se encontra mais concentrado numa pessoa, a do soberano, mas numa rede, a dos organismos financeiros. Enquanto o *soberano* tinha o poder de matar, na biopolítica, ou na soberania imperial, o *poder* deixa viver, a vida lhe interessa, para dela sugar todas as suas energias, a fim de alimentar o sistema.

O poder, enquanto produz, organiza, enquanto organiza, fala e se expressa como autoridade. A linguagem, à medida que comunica, produz mercadorias, mas além disso, cria subjetividades, põe umas em relação às outras, e ordena-as. As indústrias de comunicações integram o imaginário e o simbólico dentro do tecido biopolítico,

¹⁵ “Trata-se de uma forma de poder que aparece no Ocidente por volta do século XVIII e que se ocupa dos corpos dos indivíduos enquanto entidade biológica capazes de adestrabilidade. É um poder que tem poder para dizer como se deve viver, portar-se, muito mais que no sentido de decidir pela vida ou morte dos indivíduos, e sim pela intervenção na maneira de viver.” (CASTRO, 2009, p. 60). O importante é perceber que é na maneira de viver que o poder está de fato interessado, pois a partir disso pode elaborar estratégias a fim de controlar a maneira como as pessoas vivem para poder mantê-las dóceis ou que ajam de forma tal a manter e multiplicar ou sustentar esse mesmo poder, como é o caso do consumo frenético fomentado pelas grandes marcas.

não simplesmente colocando-os a serviço do poder, mas integrando-os, de fato, em seu próprio funcionamento. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 56)

Toda a produção comunicativa tem finalidade ontológica e caminha ao lado da legitimação do *império*. Foi por meio da comunicação que o capital conseguiu tomar conta de todo o globo. A máquina comunicativa tem o poder de anular forças contraditórias que podem surgir no interior da sociedade, para não comprometer sua legitimação, e é talvez o maior meio de efetivação do *império*, funcionando como uma orquestra. Uma nota errada logo é percebida e se tenta corrigir a falha. Ideologias contrárias são logo detectadas e anuladas pela poderosa máquina comunicativa que o constitui. Assim, atua na adequação do corpo o Capitalismo, transformando-o numa máquina não só produtiva, mas também, sobretudo, consumidora de bens e serviços. Nesse sentido, o império atua corrompendo a ontologia, isto é, as possibilidades de interação entre as pessoas, de cooperação e de trocas afetivas. Esvazia sentidos, para criar uma espécie de vácuo existencial que parece só ser preenchido pelo consumo desenfreado.

A ontologia – do grego “ontos”, ser, e “logia”, estudo – diz respeito ao estudo do ser como ser, da sua essência mais profunda, do ser ou do que o constitui como tal, de uma natureza comum a todos os seres. Parece ter, assim, como função, estabelecer ou determinar em que consistem os entes ou em que consiste o ser. Aristóteles a denominou como “filosofia primeira” justamente pela função que se ocupa. Nesse sentido, no pensamento de Negri e Hardt (2004), compreendendo a ontologia como o dizer do ser, encontra-se uma contribuição muito importante para a compreensão das subjetividades atuais quando os autores refletem sobre a corrupção da ontologia. A ontologia diz respeito, de forma implícita no pensamento dos autores, à construção do ser¹⁶, e do ser como capacidade de se relacionar, de cooperar, de intercambiar afeto, enfim, de politicamente amar, sendo, portanto, uma ontologia social, ou do ser social. É um pensamento que funde teoria política e ontologia. Refletem sobre a política a partir da ontologia, do ser como relação cooperativa, por isso abrem um novo caminho para repensar o homem na sociedade globalizada e fragmentada. Essa ontologia é materialista, pois deixa de lado todo e qualquer transcendentalismo para pensar o ser a partir de sua materialidade, na qual acontecem as constelações cooperativas que dispõem o ser dotado de linguagem, de sempre inovar e buscar novas formas de vida e libertação.

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, e que, portanto, o real não pode

¹⁶ É importante ter presente que a ontologia, para Negri e Hardt, é uma ontologia social, ou do ser social, caracterizada pelo trabalho imaterial, pós-fordista, baseado nas relações cooperativas-linguísticas entre as pessoas. Esse assunto será melhor trabalhado no segundo capítulo, no tópico sobre Marx e o *general intellect* da multidão.

ser inventado; existe também a tentativa de trazer, neste discurso, uma perspectiva filosófica do ser em chave constitutiva, adequada àquela teoria alternativa do materialismo na modernidade que foi, por exemplo, típica do espinosismo. Isso nos permite pensar o método dentro de um imaginário de libertação do ser; de um método que, após assumir a expulsão de qualquer transcendência, de qualquer lado de fora, deste cenário do mundo, 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. (NEGRI, 2003a, p.100)

A ontologia é, assim, a ciência da imanência do ser. Nesse contexto, a ontologia não é uma ciência abstrata. Ela envolve o reconhecimento conceitual da produção e reprodução do ser e, portanto, o reconhecimento de que a realidade política é constituída pelo movimento de desejo e pela realização prática do trabalho como valor. A dimensão espacial da ontologia é hoje demonstrada pelos processos multitudinários concretos de globalização do desejo da sociedade humana – ou mais exatamente, de torná-la comum (NEGRI, HARDT, 2004).

Abandona-se qualquer perspectiva transcendental e fundem-se novas perspectivas para o ser a partir de seus desejos de construir o *comum*. O ser é visto a partir de sua potência de construir horizontes. Na e/ou pela imanência, ou na concretude material do ser, os autores encontram as condições necessárias para o agir ético da *multidão*, a partir de baixo, na tentativa de se tornar *poder constituinte* e fazer irromper o *comum*, pela potência do ser, visto a partir de Espinosa, constituindo-se assim uma ontologia materialista da potência.

A partir desse vocabulário conceitual, os autores conseguem elaborar pistas e outras formas de construir novas subjetividades na sociedade globalizada capitalista a partir da ontologia. Na era do *império*, não se pode falar de política ou de querer fazer política, sem levá-la em consideração, pois esse tempo – o do império – trata, particularmente, da tentativa de produzi-la e reproduzi-la. O *império* tira da corrupção da ontologia sua sustentação e legitimação. Mas – como se refletirá no segundo e terceiro capítulos deste estudo – ao mesmo tempo em que pretende criar sua sustentação e legitimação, corrompendo a ontologia, acaba por abrir os caminhos necessários para a construção de uma nova ontologia.

O poder imperial funda-se na ruptura de toda relação ontológica. A corrupção é apenas o sinal de ausência de qualquer ontologia. No vácuo ontológico, a corrupção se torna indispensável, objetiva. A soberania imperial prospera nas contradições multiplicadas à que a corrupção dá origem; ela é estabilizada por suas instabilidades, por suas impurezas e misturas; acalmada pelo pânico e pelas ansiedades que continuamente produz. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 222)

A questão que os autores Negri e Hardt propõem, com sua teoria política, é essa ruptura da relação ontológica como constituidora do *império*, necessitando de pessoas individualistas¹⁷ e consumidoras para poder se manter. A ruptura impede a relação do ser com os seres, as trocas afetivas e cooperativas da *multidão*, ou seja, do vácuo ontológico necessário para produzir subjetividades biopoliticamente dóceis ao poder imperial.

O *império*, ao agir rompendo a relação ontológica, exerce seu poder de mando, numa guerra permanente e, como se verá na sequência, alimentando o próprio sistema pelo poder do consumo. A política, assim, deve se preocupar de modo particular com a corrupção da ontologia para poder pensar a si própria, justamente por ser política, e ir ao encontro de formas a costurar o que é rompido. O projeto de uma nova sociedade não pode prescindir senão dessa via. Assim, a corrupção passa a ser uma degeneração, um processo que segue na contramão da geração de ser.

Uma interpretação fenomenológica de como o *império* age, corrompendo a ontologia, controlando, vigiando e condicionando a vida das pessoas, formando subjetividades, significado de vida, criando necessidades e consumo, é o que Bryman (2007) chama de *disneyzação* da sociedade: “quero simplesmente me referir ao processo por meio do qual os princípios dos parques temáticos Disney estão dominando cada vez mais setores da sociedade dos Estados Unidos e também do resto do mundo” (BRYMAN, 2007, p. 15). Trabalho imaterial cria o mundo do consumo.

Os parques temáticos da Disney são um exemplo, mas não o único, de como o capital se estrutura para explorar a mais-valia e criar um estilo de vida capaz de alimentar a voracidade insaciável do capital e de como funciona a sociedade de consumo, que caracteriza o *império*. Antes de tudo, deve-se pontuar que o capital transforma o próprio homem em mercadoria, como afirma Oliveira:

Aquí emerge a crueza do modo de produção capitalista: o capital literalmente se alimenta de homens. O trabalhador perde sua condição de sujeito, transforma-se em órgão do trabalho enquanto membro do sistema de produção, na medida em que contribui para o processo da valorização de valor. O trabalho humano é reduzido a meio de valorização do valor (2001, p. 60).

¹⁷ “A sociedade capitalista se constrói a partir do indivíduo e de seu desempenho sem ligação essencial com os outros. A sociabilidade é algo acrescentado; por isso, o modo de produção é organizado de tal modo que os bens são apropriados privadamente com a exclusão das grandes maiorias. O indivíduo, e não a comunhão, é a meta desse tipo de sociabilidade” (OLIVEIRA, 2001, p. 76).

No *império*, tudo se refere ao dinheiro. O produto a ser consumido e, acima de tudo, a capacidade para consumir; o valor que o homem tem para o mercado é o critério de sociabilidade na sociedade imperial. Assim, os produtos fabricados pelo homem o submetem à sua perversidade. E nessa sociabilidade, o próprio homem acaba virando mercadoria. E é essa a ideia que a sociedade de consumo apresenta como condição de sociabilidade, de ser aceito na sociedade e, em última análise, de existir no *império*.

A sociedade de consumidores apresenta a felicidade, instantânea e perene, como o seu valor de ouro, relativizando todo o resto em prol do consumo e apresentando-o como condição para o reconhecimento das pessoas como tais. Para isso, trabalha no sentido de tornar seus consumidores sempre insatisfeitos. O objeto comprado ontem, amanhã ou mesmo hoje, já está obsoleto, devendo ser descartado para dar lugar a um novo.

Bombardeados de todos os lados por sugestões de que precisam se equiparar com ou outro produto fornecido pelas lojas se quiserem ter a capacidade de alcançar e manter a posição social que desejam, desempenhar suas obrigações sociais e proteger a autoestima – assim como serem vistos e reconhecidos por fazerem tudo isso –, consumidores de ambos os sexos, todas as idades e posições sociais irão sentir-se inadequados, deficientes e abaixo do padrão a não ser que respondam com prontidão a esses apelos. (BAUMAN, 2008, p. 74)

Esse bombardeamento, realizado pelos meios de comunicação, pela propaganda e *marketing*, cria os atuais e também futuros consumidores, mostrando-lhes o que, de fato, na visão deles, confere sentido à vida pessoal. Assim, consumir torna-se um empreendimento individual, egoísta e desprovido de qualquer laço de relações sociais, no qual o indivíduo mostra como é bem sucedido na sua vida pessoal e financeira. Uma atividade solitária.

Ocupados em ganhar mais dinheiro em função de coisas que crêem precisar para serem felizes, homens e mulheres têm menos tempo para a empatia mútua e para negociações intensas, por vezes tortuosas e dolorosas, mas sempre longas e desgastantes. E ainda menos para resolver seus mútuos desentendimentos e discordâncias. Isso aciona outro círculo vicioso: quanto mais obtêm êxito em materializar a relação amorosa (como o fluxo contínuo de mensagens publicitárias os estimula a fazer), são menores as oportunidades para o entendimento mutuamente compassivo exigido pela notória ambiguidade poder/carinho do amor. (BAUMAN, 2008, p. 154)

O *império* consegue, apesar de todo esse mundo solitário que a sua cultura de consumo gera, fazer com que uma boa parte das pessoas entre nesse mesmo ritmo de vida individualista e consumista, tal como desejado e até mesmo exigido. Esse caráter solitário das pessoas não

está desvinculado do projeto imperial, entretanto parece ser o seu maior resultado e estar profundamente de acordo com o esperado pelo mundo capital.

Nesse sentido, Bryman (2007) reflete que os parques temáticos Disney oferecem elementos para compreender a sociedade de consumo e a maneira que os princípios de venda dos parques temáticos parecem influenciar cada vez mais todos os setores da sociedade, trabalhando com questões cruciais, como controle e vigilância, já apontadas por Foucault e trabalhadas por Negri e Hardt (2004), fundamentais para o bom funcionamento da maquinaria imperial. As pessoas são como que “controladas” para consumir. É despertado nelas o desejo pelo consumo das mercadorias do parque, por meio de músicas, de arte, do visual e pela própria maneira de conduzi-las nas áreas do Parque *Disney*.

Essencialmente, a Disneyzação é consumo. Consumir e, em particular, aumentar a propensão a consumir, é a força motriz da Disneyzação [...]. A Disneyzação substitui a monotonia cotidiana das experiências homogeneizadas de consumo por experiências frequentemente espetaculares. Além disso, a Disneyzação busca remover nos consumidores sua necessidade de satisfazer com frugalidade necessidades básicas, instigando-as a consumir além das meras necessidades. (BRYMAN, 2007, p. 19)

A cultura do consumo reflete todo o aparato do pensamento da Disney. É controlada, vigiada e amplamente desenvolvida nos parques temáticos, nos quais há um controle total sobre os consumidores e os empregados, a fim de sua atuação influenciar os visitantes. Os elementos da *disneyzação*, para fomentar o consumismo, estão estruturados no processo de tematização, consumo híbrido, *merchandising* e trabalho emocional.

A tematização compreende a aplicação de uma narrativa a alguma instituição ou localização física – os parques. A narrativa, geralmente, trata de algum tema épico. Ela proporciona a adição de um simbolismo e significado tal que, sem ele, não seria tão atraente. (BRYMAN, 2007). Isso possibilita ao visitante experimentar sempre novas sensações. Nesse sentido, a economia parece se tornar uma experiência, pois os consumidores buscam serviços e produtos, e são entretidos de forma prazerosa no processo. Cada vez mais *shoppings centers*, restaurantes, lojas, mercados estão trabalhando a tematização de seus ambientes, a fim de formar seus consumidores.

O segundo aspecto do consumo híbrido consiste em fazer com que as pessoas permaneçam no local o maior tempo possível, e consumindo. Para alcançar esse objetivo, a estratégia é oferecer bens e serviços de todos os tipos num único ambiente. Se uma pessoa está em um parque, ali ela deve encontrar hotel, restaurante, *shopping*, lojas, cinema. Ela não pode sair do parque para buscar esses bens ou serviços. Outra estratégia adotada por esses ambientes

é envolver seus visitantes em atividades lúdicas, para que não se sintam passivos, não se cansem e não deixem o ambiente.

O *merchandising* trabalha com a obtenção máxima de lucro sobre uma imagem que muito atraiu o público. De um filme de sucesso, por exemplo, elaboram-se bonecos de pelúcia dos personagens, canecas com logos, estampadas com personagens e todo tipo possível de objeto, como também do parque ou lugar de visitação. Por fim, o trabalho emocional, que se caracteriza por encarar o trabalho dos gerentes e empregados dos parques como uma encenação de teatro, e cada negócio com um palco. Os trabalhadores precisam transmitir emoções profundas aos visitantes. São treinados para sorrir sempre, independentemente da situação, para que não passem outra sensação senão de felicidade, tranquilidade ou acolhimento, e de que estão se divertindo junto com o visitante, e não trabalhando. Conforme Bryman:

A disneyzação envolve controlar nossos movimentos, no sentido de que temos de ser colocados nos contextos corretos para usufruir de nosso destino: consumir [...] Por exemplo, a música de fundo nos corredores do Mall of America é elaborada para transmitir uma sensação de movimento que desestimule as pessoas que pensam em parar ou ficar ociosas, incentivando-as a se encaminhar para áreas do Mall em que as oportunidades de consumo são geradas. (2007, p. 202)

Esse controle funciona como um dispositivo do biopoder capitalista¹⁸. Nesse sentido, com relação ao processo de *disneyzação* da sociedade, Bryman (2007, p. 28) argumenta: “  indispensável lembrar que a *disneyzação* não diz respeito   influencia da Disney, todavia, sim,   difusão dos princípios exemplificados por seus parques temáticos”. Esses princípios se refletem na grande maioria das propagandas das empresas, em seu marketing e na forma de relacionar-se com seus clientes.

Após essas reflexões, fica clara a passagem que se dá entre *ontologia* e *corrupção da ontologia*. Do ser ao ser corrompido tem-se sua capacidade de relacionar-se e importar-se com o outro arrefecida. Trata-se de um ser já desprovido da atitude de reconhecimento, interessada

¹⁸ “Era clássica, era do biopoder, capitalismo: fen menos históricos que não se separam no pensamento de Foucault – biopoder é um elemento sem o qual o desenvolvimento do capitalismo não abre mão na medida em que se faz mister um controle dos corpos no aparelho de produção e um ajustamento dos fen menos populacionais aos processos econ micos. Há exigência de crescimento da produção em compasso com a utilidade e docilidade dos corpos, e assim, métodos de majoração das forç s e da vida são executados para que o desempenho econômico seja eficaz, extraindo dos corpos o máximo de tempo e trabalho e mantendo-os sob perene vigilância – anatomia biopolítica e capitalismo não se desarticulam. Esta dinâmica torna a vida alvo de um imprescindível controle de saber e de poder: ela torna-se objeto de c culos explícitos e entre definitivamente para a história no sentido de ser o destino de técnicas políticas específicas de saber e de poder: os seres vivos são distribuídos nos domínios do valor e da utilidade – estas sociedades que construiu constituições, a partir do século XVIII, que normalizam a vida   uma sociedade, segundo Foucault, normalizadora, efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (ESTEVEZ, A. Biopolítica segundo Foucault e Agamben). Disponível em: <http://intranet.fainam.edu.br/acesso_site/fia/academos/revista5/7.pdf>. Acesso 17.08.2014.

apenas em sua liberdade privada, uma pessoa desprovida de referenciais éticos e sem preocupações com questões sociais, coletivas e quanto mais ambientais. Nesse sentido, a constituição do *império* acaba sendo sua própria ruína. No afã desenfreado da obtenção de lucro, o ser humano está colocando em risco a própria existência do planeta e de si próprio.

A situação do ser humano, diante da corrupção da ontologia, coloca-se como problema ético de primeira ordem. A possibilidade histórica do ser é de um grande colapso social, desmanchando todo o tecido social que mantém a vida possível em sociedade (OLIVEIRA, 2010). Por isso, a ética hoje não pode deixar de levar em consideração essa situação histórica em que o homem se encontra.

Essa situação põe para a humanidade o problema da co-responsabilidade planetária, portanto, de uma responsabilidade ética global o que exige uma macroética da solidariedade histórica em nível mundial, que seja capaz de produzir uma consciência cosmopolita de solidariedade e de recuperar a primazia do político no contexto de um mundo globalizado e ameaçado por um colapso ecológico e social. Dessa mesma situação brota a exigência da pergunta pelos princípios normativos que possam legitimar a obrigação de buscar novas condições básicas para a sobrevivência da raça humana em um planeta habitável e em uma sociedade mundial em que os seres humanos possam ser reconhecidos em sua dignidade; em uma palavra, trata-se de legitimar os fundamentos normativos básicos das estruturas necessárias para uma civilização global. (OLIVEIRA, 2001, p. 176)

Os princípios adotados pela Disney, como vistos acima, difundidos por todo o mundo, parecem expressar claramente como o *império* age por meio do biopoder para produzir necessidades de consumo¹⁹ nas pessoas, objetivando torná-las comprometidas com a cultura imperial e geradoras de lucros para as empresas capitalistas, corrompendo a ontologia. Assim, consumir é exercer a cidadania no *império*. Todo esse processo atua no sentido de legitimar cada vez mais sua soberania, isto é, o poder da força do capital em governar tudo e a todos, atuando como um poderoso dispositivo. Ao mesmo tempo em que a fase atual do capitalismo é caracterizada pela proliferação de dispositivos cada vez mais eficientes, também é pela ilimitada proliferação de processos de subjetivação, cada vez mais eficazes e poderosos, de modo tal que parecem controlar e modelar cada instante da existência humana (AGAMBEN, 2005).

¹⁹ O trabalho imaterial muda a relação entre produto e consumo, ou produção e consumo e consumidor: “A necessidade de consumir, a capacidade de consumir, a pulsão a consumir, não são mais produzidas indiretamente pelo objeto (produto), mas diretamente por dispositivos específicos que tendem a identificar-se com o processo de constituição da comunicação social. A publicidade e a produção da capacidade de consumir, do impulso ao consumo, da necessidade de consumir, transformaram-se num processo de trabalho. O trabalho imaterial produz acima de tudo uma relação social (uma relação de inovação, de produção, de consumo), e somente na presença dessa reprodução a sua atividade tem um valor econômico. Essa atividade mostra imediatamente aquilo que a produção material escondida – vale dizer que o trabalho não produz somente mercadorias mas acima de tudo a relação com o capital” (LAZZARATO; NEGRI, 2013, p. 67).

Foucault (2001) havia identificado o panóptico²⁰ como uma arquitetura que possibilitava a sociedade disciplinar. Trata-se de um dispositivo de poder que consiste numa estrutura circular com uma torre de vigilância no centro. Ao redor, são dispostas celas, ou compartimentos, nas quais o detento, louco, aluno, o trabalhador, pode sempre ser visto sem que perceba que está sendo vigiado e identifique quem o vigia. Esse dispositivo, como escreve Michael Foucault, “automatiza e desindividualiza o poder” (FOUCAULT, 2001, p. 191). É uma maneira de fazer com que a ideia do poder seja uma forma de introspecção, de penetração nos corpos dos indivíduos e esses lhe sejam dóceis. O *império* também tem seu panóptico: o mercado.

Na sociedade imperial, criada subjetivamente pelo *império*, as pessoas já não precisam mais ser mandadas. Elas sabem o que devem fazer. O olho do panóptico já está introjetado no seu ser, que se torna subjetivado pelo poder. Vale ressaltar que o indivíduo que se encontra no panóptico, ou numa estrutura semelhante, acaba dando o máximo de suas forças para agir conforme a disciplina exige, pois ela fixa, imobiliza ou regulamenta os movimentos, conseguindo, assim, extrair o máximo de sua utilidade. O indivíduo, então, torna-se maximamente útil e minimamente resistente. Todas as suas forças são potencializadas para reproduzir e sustentar o sistema. Nesse sentido, sobre o poder do panóptico, Foucault esclarece:

tem um papel de amplificação; se organiza o poder, não é pelo próprio poder nem pela salvação imediata de uma sociedade ameaçada: o que importa é tornar mais fortes as forças sociais – aumentar a produção, desenvolver a economia, espalhar a instrução, elevar o nível da moral pública; fazer crescer e multiplicar. (2010, p. 197)

O panóptico tem o poder de fazer com que a pessoa se sinta constantemente vigiada²¹. Toda essa estrutura se difunde pela sociedade capitalista de forma generalizada, desenvolvendo-se cada vez mais em mecanismos para controle social, da produção e do consumo, calculando e pensando em cada gesto, em cada atitude, para adequar o corpo ao sistema financeiro. Pode-se verificar esses mecanismos no processo de *disneyzação* da sociedade, como um exemplo do que o mercado é capaz de fazer.

²⁰ O panóptico é uma estrutura primeiramente concebida por Bentham, do qual Foucault toma o conceito. Ele não diz se se inspirou no zoológico construído por Le Vaux em Versalhes. Nesse, os elementos não estão espalhados como num parque, mas num pavilhão octogonal, tendo no primeiro andar o salão do rei e, em todos os lados, janelas abertas para as jaulas dos animais. Em seu programa se encontra a preocupação de observar de forma analítica cada espécie, individualizando-a e classificando-a. No panóptico real, o animal é apenas substituído pelo homem (FOUCAULT, 2001).

²¹ “Daí o efeito mais importante do panóptico: induzir no detento um estado de consciente e permanente visibilidade que assegura o funcionamento automático do poder.” (FOUCAULT, 2010, p. 191).

Nesse sentido, o *império* também tem o seu panóptico. É o mercado mundial, explorador, promovedor do consumo desenfreado, sobre o qual o biopoder atua soberanamente. A sociedade de controle se manifesta, assim, na esfera tríplice de comando – econômica, militar e comunicativa – e controla a produção do biossocial de forma que a paz e a ordem necessárias ao desenvolvimento do Império sejam garantidas.

O mercado mundial, com seu fluxo de dinheiro e de informação pelo mundo inteiro, de forma instantânea, espalhado em forma de rede, age de forma global, mantendo o máximo de controle sobre as pessoas, como se estivessem todas dispostas ao redor da torre ou centro do panóptico. Qualquer movimento, como o consumo, é percebido e direcionado por meio de uma poderosa rede de controle, como por exemplo, a própria *disneyzação*, para fazer com que as pessoas consumam e aumentem os montantes das grandes indústrias e corporações capitalistas. Suas câmeras de vigilância, seus olheiros, vigiam constantemente as pessoas. Relações de cooperação e solidariedade não são interessantes para quem necessita centrar sua atenção no consumo de bens e serviços. Então, o marketing e a publicidade precisam estar sempre atentos para produzir consumidores adestrados e fieis ao *império*.

Diante da reflexão realizada até aqui, pode-se propor as seguintes questões: como lidar com esse discurso? Reproduzi-lo? Interrompê-lo? Que resposta se pode dar a esse condicionamento? Primeiramente, o vocabulário conceitual elaborado por Negri e Hardt parecem apresentar com muita clareza a conjectura mundial do mundo e da sociedade capitalista, do seu poder biopolítico e da forma como corrompe a ontologia para manter um estado capaz de reproduzir e sustentar o sistema. Ao apresentar o *império*, a nova soberania mundial, sem território limitado e corruptora da ontologia, está também apontando brechas dentro do sistema que permitem, senão derrubá-lo, superá-lo e ou encontrar novas formas de vida e de subjetividades, mais cooperativas, na sociedade capitalista, a fim de que seja ela mais justa e solidária. Esse processo começa com o agir ético da multidão por meio da construção do comum, objeto de estudo, respectivamente, do segundo e terceiro capítulos deste trabalho.

2 A MULTIDÃO: UM NOVO SUJEITO ÉTICO-POLÍTICO

“Tudo corre, e tudo se hibridiza, sobre a borda do tempo. Diante do vazio, por toda parte, as singularidades assaltam o limite, para construir, comumente, um outro pleno de vida. Nisso consiste a produção biopolítica da multidão, que se distende do cheio para o vazio, para enchê-lo novamente”.

(NEGRI; HARDT, 2003b , p. 183).

No seio na nova organização soberana mundial, o *império*, surge o evento da *multidão* como uma nova forma de organização social e política na busca de construção de outro mundo, liberando-se das amarras e subordinação ao capital. Um movimento de movimentos com o objetivo de encher de significado os espaços esvaziados pela corrupção da ontologia. Essa nova forma de ação social se baseia na construção de uma subjetividade pautada pela cooperação entre as singularidades.

O presente capítulo pretende discorrer sobre o conceito de *multidão* pensado por Negri e Hardt como o conceito mais apropriado para se compreender as múltiplas formas de participação na vida social na contemporaneidade.

A *multidão*, movimento de movimentos, ou singularidades que se hibridizam por meio de cooperação linguística, se apresenta como possibilidade de construção de outra sociedade, mais justa e solidária, pela potência que cada indivíduo tem de entrar em relação com os demais na busca de um comum para todos. Nesse processo, cada um permanece diferente, com sua própria identidade.

No pensamento de Maquiavel, de Espinosa e de Marx, Negri e Hardt encontram um realismo político, imanente e cooperativo, com uma força desmedida, capaz de tornar factível o evento da *multidão*. Percebe-se que as paixões e afetos, que movem o ser humano na preservação de sua existência, carregam consigo toda a potência e força necessárias para que se torne real o projeto de construção de uma nova sociedade, mais justa e solidária, mostrando assim, a multidão como um novo sujeito ético e político. Isto porque a multidão parece deter os meios para produzir em sua mãos. Não mais as ferramentas das fábricas, de posse dos patrões, mas o conhecimento, ou o *general intellect*, ou seja, o conhecimento necessário na era tecnológica para produzir. Esse conhecimento forma o cérebro da multidão. Então, ela tem em suas mãos toda a potência necessária para que o evento aconteça.

2.1 O CONCEITO DE MULTIDÃO A PARTIR DE NEGRI E HARDT

Com o advento e tendência de consolidação do *império*, a forma de agir socialmente parece adquirir novos traços, novas nuances, quanto mais as formas de fazer manifestações, protestos ou de agir politicamente na sociedade civil. Os sindicatos, surgidos para a defesa dos trabalhadores, já não tem mais a mesma força e os trabalhadores na sua maioria não se sentem representados por eles. Diante desse cenário, faz-se necessário inventar novas formas de organização social que liberte o trabalhador da exploração ou que o permite exprimir sua potência produtiva (HARDT; NEGRI, 2005, p. 185).

A filosofia negrihardtiana aponta um caminho teórico capaz de pensar novas formas de organização social por meio do evento da *multidão*. Para Negri e Hardt, o evento da *multidão* não surge como antítese da exploração capitalista, mas como desejo de vida das pessoas, desejo no sentido de poder exprimir sua subjetividade, seu poder de criação, seu trabalho vivo e produtivo. Não é mais só o operário fabril que protesta, todavia, todo cidadão que tem consciência da exploração capitalista, independente da classe a que pertença. Para isso, ao romper com toda representação, a multidão também anula toda transcendência expressa na forma de soberania e afirma uma imanência total e absoluta através da ação construtora do *comum*, ou de sua nova constituição, na qual as singularidades se hibridizam no corpo da multidão e fazem novas experiências biopolíticas, marcadas pelo princípio ético da cooperação e partilha (NEGRI, 2003b). É o ser que emerge com toda sua potencialidade, com todo o seu desejo mostrando seu poder constituinte.

É um novo pensamento que permite compreender os arranjos sociais contemporâneos na era da biopolítica. Na fundação do estado moderno esteve presente a alternativa entre povo e multidão. Prevaleceu o conceito de povo, porém hoje não mais suficiente para dar conta de expressar a realidade (Virno, 2013, p. 9). O debate se reacende em torno do conceito de multidão, que irrompe totalmente, reinventando uma práxis do *comum*, práxis essa que congrega toda a potência do novo agente político que se forma como construção de horizonte, ou como construção de sentido nos espaços esvaziados pela corrupção ontológica.

A teleologia materialista do comum entrou em ação. E, exatamente nos momentos em que o domínio celebrava seus mais alardeados sucessos, na mundialização pós-moderna, a genealogia do comum tornava-se tecnologia de amor, e emergia. A destruição da separação entre privado e público, o nomadismo e a flexibilidade da força-trabalho, a configuração do social como estrutura comum (de todas as dimensões biopolíticas), o surgimento da intelectualidade de massa – eis algumas, e só algumas, das potentes prefigurações de um comum animado pelo amor. (NEGRI, 2003b, p. 168)

A ação política da multidão tem como finalidade a construção do comum. Na era da hegemonia da biopolítica, o comum passa, por sua vez, a ser o *locus* da política, para além do privado e até mesmo do público, transcendendo essas duas esferas. Mas essa teleologia adquire uma característica peculiar na filosofia negrihardtiana; ela é sempre aberta. Uma finalidade sempre em construção e livre de qualquer determinismo. Fazer política ou construir o comum depende, nesse sentido, puramente do agir horizontal da multidão, a partir do desejo do comum que está nas singularidades, e manifesto na hibridização do corpo da multidão. Nesse sentido, a teleologia materialista do comum, porque puro poder de agir da multidão, poder de criação e de expressão de trabalho vivo, é despertada por uma força maior que a morte; o amor, que engendra novas formas de vida no terreno biopolítico, reinventando a própria política. Além disso, a intelectualidade de massa, a qual Marx relaciona com o trabalho imaterial, é a verdadeira manifestação da potência da multidão. Um trabalho cooperativo, criativo e produtivo de novas formas de vida e de subjetividades, livres da representação e partícipes da construção do social e do político.

Mas, afinal, o que é *multidão*, esse conceito ao mesmo tempo fascinante e intrigante, que Negri e Hardt propõem como conceito de uma nova forma de vida e de produção de subjetividade que rompe com toda representação e pretende ser geradora de novos horizontes éticos e políticos, empenhando-se na construção do comum, garantindo assim uma sociedade mais justa e solidária? Na obra *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, assim definem a *multidão*:

A multidão designa um sujeito social ativo, que age com base naquilo que as singularidades têm em comum. A multidão é um sujeito social internamente diferente e múltiplo cuja constituição e ação não se baseiam na identidade ou na unidade (nem muito menos na indiferença), mas naquilo que tem em comum. (2005, p. 140)

Os autores compreendem por *multidão* um sujeito social que age em comunhão com outros sujeitos sociais, trocando e colocando, em comum, experiências, informações, afetos, visando à construção do *comum*. É, assim, o nome de uma imanência que irrompe no terreno biopolítico, carregada de potência e de afeto.

Nessa imanência, esse sujeito tem o poder de agir em comum e manter o diferente, diferente. A constituição da multidão deve ser entendida pela sua multiplicidade de formas de vida. Sua diferença não pode ser reduzida à uniformidade, como nas massas, ou a uma identidade comum. Não forma uma unidade ou identidade, ou sua identidade não se dilui no grupo para formar a identidade do grupo. Deixa de ser identidade para se tornar singularidade

(HARDT; NEGRI, 2005, p. 186) pela cooperação e construção do *comum*. O que é posto em evidência é, portanto, o *comum* que existe entre eles por meio da cooperação e da comunicação. E a cooperação é modo pelo qual a multidão se conecta e adquire um corpo. O agente político, na sua singularidade, participa da multidão sem ser produto dele próprio. Assim, cada corpo é uma *multidão*, e quando se hibridizam, tornam-se uma força monstruosa. Esse sujeito social ativo se apresenta, assim, como um sujeito preocupado com o seu agir e com o seu relacionamento com as outras pessoas para construir uma nova sociedade. O conceito introduz a todos num mundo novo dentro da soberania imperial. Ao conjugar desejo e potência, expressa o processo de hibridação das singularidades na constituição de um *telos* capaz de conectá-las, fazê-las expressar sua potência e poder de criação e invenção de novas formas de vida e de convivialidade nessa sociedade marcada pelo consumismo e pela exploração.

É necessário destacar que a multidão difere completamente dos arranjos sociais de massa e povo. A massa, como ensina Elias Canetti (1995, p. 14), teme o contato, a aproximação. Nela, não existe trocas de afetos e muito menos cooperação. Assim ele escreve:

Somente na massa é possível ao homem libertar-se do temor do contato. Tem-se, aí a única situação na qual esse temor transforma-se no seu oposto [...] Tão logo nos entregamos à massa não tememos seu contato. Na massa ideal, todos são iguais. Nenhuma diversidade conta, nem mesmo a dos sexos. Quem quer que nos comprima é igual a nós. Sentimo-lo como sentimos a nós mesmos [...] Talvez essa seja uma das razões pelas quais a massa busca concentrar-se de maneira tão densa: ela deseja libertar-se tão completamente quanto possível do temor individual do contato. Quanto mais energicamente os homens se apertarem uns contra os outros, tanto mais seguros eles se sentirão de não se temerem mutuamente. Essa inversão do temor do contato é a característica da massa.

O que mais chama a atenção é a caracterização das massas feita por Canetti como a inversão do temor do contato. Na massa o homem se livra desse temor, do temor de estar juntos, como se a proximidade lhe fosse ameaçadora. Como se um homem fosse ameaça para outro homem, num estado de natureza destruidor. Por isso busca a maior densidade possível, pois quanto mais densidade, mais compressão uns dos outros, mas igual cada um se sente em relação ao outro. Uns comprimidos pelos outros, como se todos fossem iguais, ninguém teme as diferenças porque elas como que se anulam na compressão entre as pessoas. O homem se torna apenas mais um número que engrossa o próprio corpo da massa, como que perdendo sua própria identidade. Toda diversidade é anulada, e perde-se toda a riqueza e a potência das singularidades.

A multidão tem um sentido completamente diferente. Sua organização é marcada pelo contato entre as pessoas. O seu agir requer cooperação, requer troca de afetos e informações.

Uma das principais características da multidão, o que a difere determinadamente das massas, é a questão do diferente. A singularidade não se torna igual a outra singularidade porque faz parte do movimento. O movimento da multidão não cria uma identidade e impõe a todo o seu corpo, e muito menos cada singularidade suprime suas diferenças e identidade própria para ter aquela do movimento. Ninguém se torna igual. As diferenças se mantêm. O contato com o outro, na multidão, é justamente o que potencializa as diferenças das singularidades. É na multidão que o homem perde o medo do contato, e adquire apreço por estar junto, por cooperar. Ao contrário da massa, o temor do contato é o que a multidão se propõe a combater.

A multidão não é massa, e tampouco pode ser colocada no mesmo nível de classificação de povo. É o seu oposto. O povo é uno e, embora composto de diversos indivíduos e identidades, reduz-se a uma identidade e é representado pelo soberano, o que constitui a negação de toda e qualquer potência, pois está em jogo o contrato, isto é, a transferência mútua de direitos, do povo para o soberano ou seu representante formando justamente uma unidade (Leviatã, I, XIV). Para a fundação do estado e a garantia de sua liberdade e de seus direitos, o povo os transfere para o soberano a fim de garanti-los, mas nesse momento, a potência da multidão é absorvida pela unidade do povo configurada no poder soberano. A *multidão*, ao contrário, mantém-se sempre múltipla e plural e ela representa a si mesma. Não há um representante da multidão, ao contrário do povo. A multiplicidade da multidão, para Hobbes, só pode ser compreendida na unidade da representação (Leviatã, I, XVI), restringindo a própria compreensão do conceito de multidão como o muitos e desorganizado, carente de unidade por não ter representação, e nesse sentido o conceito, como operado pela filosofia negrihardiana, se afasta completamente da concepção contratualista.

A multidão não pode ser compreendida nos termos da contratualidade – e em geral nos termos da filosofia transcendental. No sentido mais geral, a multidão desafia a representação porque é uma multiplicidade, indefinida e não-mensurável. O povo é representado como uma unidade, mas a multidão não é representável, porque é monstruosa em relação aos racionalismos teleológicos e transcendentais da modernidade. (NEGRI, 2003a, p. 126).

Para se pensar o conceito de *multidão* a partir de Negri e Hardt faz-se necessário ir além da filosofia contratualista. Se for pensado a partir da filosofia política até então, multidão será não mais que desorganização e expressão do caos social, sem propostas e organização. O povo é fruto da soberania, a multidão é a negação da soberania, ou rompimento com qualquer forma de representação. É impossível quantificar as singularidades para “medi-las” e representá-las porque se trata de desmedida. O múltiplo escapa da medida. Por isso também

não forma uma unidade como o povo e não tem como ser representada. Esse conceito só pode ser compreendido a partir das transformações pelas quais a sociedade capitalista atravessa, de modo particular, pela emergência de novas formas de trabalho, a saber, o trabalho imaterial, apresentando-se assim como um limite da relação de capital e soberania, porque consiste em pensar o trabalho como imaterial potencializado pelas experiências de partilha e cooperação (NEGRI, 2003a, p.179). As singularidades que compõem o corpo da multidão agem na sociedade sem ter a necessidade de alguém que as represente. São singularidades não representadas. Apesar de ser múltipla, plural, é organizada, em redes descentralizadas, seguindo o mesmo modelo pelo qual o capitalismo funciona no império, isto é, por meio de redes, de forma horizontal, e dessa forma age produzindo o *comum*.

Multidão, portanto, não é povo nem massa. E também não pode ser confundida com classe operária simplesmente, embora seja um conceito de classe (SANTIAGO, 2014). Ela abrange toda singularidade que trabalha e luta contra a exploração capitalista, além do operário da fábrica. Devido o trabalho no *império* basear-se no saber cooperativo, comunicativo e de trocas afetivas, ele se torna imaterial, e assim a *multidão* incorpora a todos, para além do operário fabril, incorpora a todos que trabalham e produzem, a todos que são explorados pelas redes do capital.

É um conceito muito mais abrangente em relação à classe operária, porque engloba todas as singularidades que trabalham, produzem bens e serviço, não só quem está nas fábricas ou empresas, mas todos os que também são descartados dessas e se juntam a uma multidão de descartáveis que cooperam lingüística e afetivamente para produzir algo e sobreviver (NEGRI, 2003a, p. 164). Nesse sentido, o conceito de classe operária hoje, diante das formas de vida contemporâneas, imersas no cenário biopolítico, não dá mais conta da realidade do mundo do trabalho, marcado pela hegemonia do trabalho imaterial. Observando o conceito de multidão do ponto de vista empírico, pensando em quem a compõe, Boron (2002, p. 107), também marxista e crítico de Negri, questiona-se se também fazem parte da multidão os que estão no poder como empresários, paramilitares, esquadrões da morte e os que são explorados, como indígenas, camponeses, negros, mães solteiras, mestiços, idosos, desempregados, miseráveis, excluídos, grupos minoritários.

Chama a atenção Boron colocar a questão se os grupos paramilitares ou esquadrões da morte se configuram ou estão contemplados no conceito de multidão. Parece não levar em consideração que a *multidão* diz sempre respeito a uma atitude de rebeldia e resistência diante da opressão e da exploração capitalista, completamente diferente dos paramilitares ou esquadrões. O agir da multidão tem sempre um caráter libertário, então, essas proposições de

Boron estão fora do contexto em que o conceito pretende se situar. Por outro lado, quando questiona se os camponeses, indígenas, negros, mamelucos, mestiços, mães solteiras, minorias sexuais [...], parece ter mais razão em fazê-lo. Sua crítica num primeiro momento é exagerada, e num segundo, mais pertinente. Será que o que tem em comum, a pobreza, as hibridiza formando o corpo da multidão? Dada sua condição existencial, estão afastadas do trabalho imaterial porque desprovidas, por sua miséria material, dos meios necessários para se enquadrarem nessa realidade do trabalho. Eles não dispõem de próteses de comunicação como celulares ou *tablets*, muito menos estão envolvidas em trabalhos de alta tecnologia que reclamam conhecimento e linguagem apropriadas. Então, Boron tem razão em propor o questionamento.

Dado que o conteúdo fortemente normativo e idealizador do conceito de multidão, isto é sua escassa exemplificação atual, e a pouco crível tese tácita de H&N de que a enorme massa de esfomeados, excluídos e explorados esteja a caminho – caminho gradual e visível, supõe, para o cúmulo, H&N – de converter-se em uma multidão de indivíduos livremente criativos, com efeito, o conceito de multidão tende a perder o conteúdo empírico-sociológico, mas não assim ontológico-normativo (*apud* RUSH, 2006, p. 324).

De fato, não se pode negar o caráter um tanto que idealizador do conceito de *multidão*, isto é, de propor essa cooperação de singularidades, bem como o normativo, isto é, por meio da cooperação linguística do trabalho imaterial as singularidades se hibridizam e formam a multidão. Essa é a “norma”. Parece que para Rush (2006) o conceito não contempla a todos, como os desocupados ou, de modo particular, os pobres, que estão distantes do trabalho imaterial, daí a tendência em perder o conteúdo empírico-sociológico. Porém, é preciso agitar um pouco o caleidoscópio das obras negrianas para perceber o desenvolvimento conceitual que Negri realiza em seus escritos pessoais. Em “Cinco lições sobre o Império (2003a, p. 111), uma obra solo, escreve assim sobre o pertencimento à multidão: “De fato, sabemos que hoje a pobreza é o simples fato de não conseguir dar valor à atividade. Portanto, também o migrante pobre ou excluído é alguém que, de qualquer maneira, possui uma potência a ser expressa”.

Como se pode perceber, para Negri, à revelia de seus críticos, o pobre faz parte da multidão. Ele não está excluído do processo biopolítico de produção de subjetividade que ela empreende. Como a biopolítica compreende a vida como um todo, o pobre não poderia estar do lado de fora. É ele quem mais sofre a exploração da mais-valia na soberania imperial. Sua pobreza também reclama resistência, força e desejo para buscar formas de vida que lhe permitam uma vida melhor. É uma luta ética e por ética, de afirmação do poder biopolítico da

pobreza e do agir da multidão. Revela a potência da ontologia, isto é, o ser é maior, tem mais força que a fortuna da sua miséria (HARDT; NEGRI, 2005, p. 183).

A *multidão*, conjunto de singularidades, pela cooperação, torna-se altamente produtora de subjetividade. Uma subjetividade nova, livre de qualquer representação, que acaba com a relação de biopoder ou dominação-representação e se torna potência, potência constituinte de um novo porvir. Elimina-se, com isso, a relação soberana, baseada no poder e na corrupção das relações cooperativas. É como se fosse um êxodo da soberania. Esse conjunto de dispositivos cooperativos de redes torna-se potência democrática e limite da soberania imperial. Isso quer dizer, segundo Negri (2003b, p. 229) :

Fazer política no biopolítico é, portanto, antes de tudo, resistir e rebelar-se. Mas é, ao mesmo tempo, exprimir um sujeito biopolítico que, tensionando entre pobreza e amor, decide o *telos* comum. Por isso mesmo, ‘fazer política’ é ir embora, sair do domínio do poder do Estado e da ilusão de todo transcendental, para produzir novas temporalidades e novos espaços comuns, cooperativos, sobre a borda do ser e para realizar aquela inovação amorosa que dá sentido ao ser comum (2003b, p. 229).

Fazer política no biopolítico é mergulhar na ontologia do ser social marcado pela cooperação do trabalho imaterial e da produção de excedentes de valor. É a irrupção da teleologia materialista da construção do comum. A política, no mundo biopolítico, consiste numa decisão de romper com a ordem estabelecida e inventar novas formas de relacionalidade ou de viver junto, tendo em vista a transformação que o espaço teve, fazendo referência aqui à aldeia global oriunda do processo globalizatório do capital, como também as “aldeias globais” locais, que estão em contato ubíquo com todo o mundo. E, acima de tudo, resistir à determinação histórica. Não aceitá-la, não aceitar a exploração do capital. Resistir e rebelar-se, assim, para a filosofia negrihardiana, constituem uma grande virtude, um agir ético. Assim, “chamamos de sujeito político aquela multidão de singularidades que se investe na construção do comum” (NEGRI, 2003b, p. 228). A multidão, como visto até aqui, constitui um novo sujeito político, que faz e constrói política no mundo biopolítico a partir de sua pobreza, isto é, de seu desejo por uma vida digna, de colocar em comum o que há de *comum* entre os seres humanos. Esse novo sujeito pode abandonar a representação, ir embora, porque não está mais subjugado a ela, decidiu rebelar-se e resistir, fazendo assim emergir de seu próprio ser toda a sua potência e todo o seu desejo de vida, força proveniente de sua pobreza, e impulsionado pelo amor. O sujeito político é assim uma força imanente, liberto da transcendentalidade, isto é, da medida que aprisionava sua potência de exprimir-se como ser, e imerso na ontologia do social, consegue

inovar criando novos espaços nos quais possa exprimir-se e construir um grande *telos* comum, reconstruindo a vida social onde ela fora negada.

Essa nova ontologia social nos permitiu produzir sujeitos éticos (para dizê-lo com Foucault), sujeitos que se ativam em uma prática diferente do tempo, um tempo que se faz desmedida do ponto de vista de sua mensuração (isto é, vista de fora), ou então excedente (quando o tempo vivido seja visto de dentro, de baixo, daquela construção original do ser que é a nossa vida produtiva (NEGRI, 2003a, p.185).

A multidão se constitui, assim, em um novo sujeito ético e político. O sujeito ético se ativa ou se constitui por sua própria decisão para empenhar-se na construção do comum e em sua libertação da representação. Assim escreve Negri (2003b, p. 117): “O ético é libertação porque é comunicação criativa, produção de subjetividade comum e constituição de temporalidade biopolítica na desmedida do porvir”. O agir ético da multidão consiste justamente nesse liberar-se de toda representação por meio dessa comunicação criativa e cooperativa produtora de novas subjetividades, o que requer hibridização das singularidades. Trata-se de uma ética que não depende somente do indivíduo em si, mas do coletivo. Ele, enquanto tal, carrega a potência da multidão. Porém, só consegue exprimir essa potência, ou o seu trabalho imaterial e cooperativo no movimento da multidão. Trata-se de um sujeito que se constrói a si próprio, de forma autônoma, capaz de decidir a partir de seu próprio ser. Esse sujeito ético-político inova a partir do trabalho imaterial ou da produção imaterial, isto é, da produção de subjetividade, porque esse sujeito é fruto do trabalho imaterial. Por meio da cooperação, característica fundamental da imaterialidade do trabalho, engendra um tempo que não pode mais ser quantificado mas qualificado, e assim excedente, porque subjetivo, transbordando do próprio ser seu desejo, reinventando o próprio tempo e resistindo ao presente. Por isso, desmedida. Tem-se, então, para Negri e Hardt, o nascimento da ética nesse contexto biopolítico do *império*.

Se a consistência do comum se expõe sobre a borda do tempo, a ética é esse entregar-se à desmedida. Portanto, pode-se dizer, genericamente: no palco da inovação do ser, avistamos a transvaliação singularizar-se e dizemos que essa passagem é ética. Se observarmos o palco de baixo, do próprio singular, o ético nasce como produto de uma decisão: é a singularidade que decide sobre o próprio abrir-se, comumente, à desmedida (NEGRI, 2003b, p. 209).

A consistência do comum, produção e produto da multidão, se dá no tempo, no tempo real da vida, por isso a concepção de ética dos autores é interessante, na medida em que se propõe a realçar uma tomada de atitude frente à corrupção da ontologia do ser, do ser social, o que acontece no plano material, no concreto da existência humana, nas relações de exploração do trabalho vivo e produtivo da multidão. “No materialismo, a ética se instaura sobre a ilimitada

produção do comum” (NEGRI, 2003b, p.102). Assim, o agir será ético na medida em que se apresenta como resistência ao presente. E nisso consiste a produção do comum. Ela se dá no tempo presente, não mais no futuro. É um adeus ao pensamento utópico e encarnação de uma práxis criativa. Ela comporta sempre uma “desmedida”, que consiste a impossibilidade de fornecer uma medida para enquadrar e controlar o movimento e a ação desse sujeito, por isso é sempre uma ação “fora de medida”, como também “além da medida” no sentido de que esse novo sujeito ético-político que é a multidão é capaz de agir criando situações imprevisíveis e inimagináveis (NEGRI, 2003a, p. 58). Para se chegar ao sentido ético do agir da multidão, é preciso perceber que há, num determinado momento do agir, um salto qualitativo. Esse momento chama-se transavaliação. É o momento em que ocorre o evento subjetivo da multidão, ou o momento em que as singularidades decidem pela constituição do *comum* como um novo porvir, ou a decisão de abrir-se à desmedida, recusando qualquer tipo de representação e esvaziando as relações soberanas. A transavaliação é o momento no qual a multidão decide e abandona a representação e qualquer forma de poder. Nesse sentido, abrir-se à desmedida, no biopolítico, não é outra coisa senão pura ética, pura produção de subjetividade, carregada de afeto e cooperação como alternativa indispensável para a construção de novas formas de vida, mais justas e solidárias.

O mundo biopolítico é um tecer inesgotável de ações generativas, das quais a coletiva (como ponto de encontro de singularidades) é o motor. Nenhuma metafísica, exceto uma metafísica delirante, pode querer definir a humanidade como isolada e impotente. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 410).

É essa novidade que a biopolítica adquire na filosofia negrihardiana; um motor de encontros, um mundo no qual a cooperação acontece mostrando a potência da vida. É preciso compreender que esta questão é fundamental: à corrupção da ontologia, propõe-se a ação generativa da multidão. A construção da laços sociais entre as pessoas é o que está em jogo no conceito e na ação da multidão. Nesse sentido, o individualismo marcante da sociedade capitalista pode sofrer um grande revés, pois os laços rompidos são reconstituídos, fortalecendo o social, a política e a própria vida. É um combate ao individualismo que exclui as pessoas, que faz com que o outro deixe de ter importância. Isto porque, para a antropologia que Negri e Hardt concebem, o homem é um ser de relações, que não sobrevive vivendo isolado, mas em contato, em cooperação com os demais. Para isso, é preciso a materialidade da vida. Nesse sentido, a *multidão* é um conjunto de singularidades que se hibridizam e se tornam incomensuráveis, fora de qualquer medida, deixando de lado a tradição metafísica ocidental, que detesta o que é

desmedido, conforme entendem Hardt e Negri (2004, p. 377), e irrompem na materialidade construindo cooperação entre as singularidades:

A grande tradição metafísica ocidental sempre detestou o incomensurável. Da teoria de Aristóteles sobre a virtude como medida à teoria de Hegel da medida como chave para a passagem da existência à essência, a questão da medida tem sido estreitamente ligada à da ordem transcendente. Até mesmo a teoria do valor de Marx paga o tributo a esta tradição metafísica: sua teoria do valor é, na realidade, uma teoria da medida do valor. Só no horizonte ontológico do Império, entretanto, o mundo está, finalmente, fora de medida, e aí podemos ver claramente o ódio profundo que tem a metafísica ao incomensurável. Ele deriva da necessidade ontológica de dar à ordem um fundamento ontológico transcendente. Assim como Deus é necessário para a clássica transcendência do poder, a medida é necessária para o fundamento transcendente dos valores do Estado moderno. Se não existe medida, dizem os metafísicos, não existe cosmos; e se não existe cosmo, não existe Estado. Neste arcabouço não se pode pensar o incomensurável, ou melhor, é preciso não pensá-lo. Ao longo da modernidade, o incomensurável foi alvo de uma proibição absoluta, uma proibição epistemológica. Esta ilusão metafísica desaparece hoje, entretanto, porque no contexto da ontologia biopolítica e de suas formações, o transcendente é o que é impensável.

Hardt e Negri rompem com toda essa filosofia da modernidade que não aceita o incomensurável, o que não pode ser medido. A questão da medida é vista como um dispositivo que captura a pluralidade, a diversidade e ou a diferença, as quais não são cabíveis dentro do mensurável porque o transcendem devido sua força e potência. É como se a medida aprisionasse a realidade, compreendida do ponto de vista histórico sempre aberta, dinâmica e plural. Desde os gregos é a medida do cosmos, sua ordem e organização, a fundamentar a organização da própria vida e do estado. O estado moderno fundamenta sua ordem e governo na medida, na delimitação de poderes, território, povo, soberano. Pensando a partir de uma “ontologia biopolítica”, os autores tem razão em propor a questão da desmedida, e não da medida, para refletir sobre a vida na sociedade imperial, biopoliticamente produtora de subjetividade, a qual não comporta medida e não pode ser medida ou mensurada, mas sim pura desmedida, sendo assim a ontologia uma ontologia livre da soberania.

Por isso será necessária uma filosofia capaz de dar conta não da medida, mas da desmedida. Nas teorias modernas do Estado, de Hobbes a Hegel, e de modo particular nesse último, Negri percebe uma filosofia de apologia ao estado, e não de crítica à ordem existente, posicionando-se contrário ao conceito hegeliano de “mediação” (KOHAN, 2013, p. 338). Por isso, trocará a dialética pelo materialismo, pois o estado é representação e mediação, ou seja, é controle da multidão. E se essa questão não for refletida a partir desse aspecto, de controle da multidão por parte do estado, corre-se o risco de não compreensão da posição negriana. Então, sai de cena Hegel, e entra Espinosa, como expressão do surgimento da multidão, contemplando,

assim, filosoficamente, a força e a potência da hibridação das singularidades, sem querer mensurá-la para controlá-la.

Nesse sentido, a *multidão* se situa e se constitui como expressão de um outro olhar da filosofia política na modernidade, nesse além de qualquer medida ou mensuração. Por incomensurável Hardt e Negri (2004, p. 377) compreendem que “os desenvolvimentos políticos do ser imperial estão fora de qualquer medida pré-constituída”. Um projeto político de pura imanência, encarnado no presente histórico, visando à construção de uma via alternativa dentro do *império*. Isso precisa ser compreendido dentro da produção biopolítica, que cria e recria o mundo em toda a sua totalidade. Como é potência de fazer, ou melhor, como a *multidão* se constitui num poder fazer, é sem medida.

A multidão, portanto, além de ser um conceito de classe, de ser um conceito de uma imanência, é também um conceito biopolítico. Nesse sentido, a partir da reflexão desenvolvida até este momento, e fazendo referência ao que foi refletido no primeiro capítulo sobre os conceitos foucaultianos de biopoder e biopolítica, faz-se necessário destacar que o conceito de biopolítica tem um desdobramento particular no pensamento negrihardtiano.

O conceito de biopolítica, como pensado por Foucault, segundo Negri e Hardt²², não consegue dar conta totalmente da realidade como ela se apresenta, sendo assim insuficiente compreende-la apenas como o filósofo francês a concebe, num sentido negativo, como poder sobre a vida, de modo particular quando se apresenta a dinâmica da produção na sociedade biopolítica, e nesse contexto biopolítico no pós-moderno, a biopolítica, segundo Negri e Hardt, mudam, embora o conceito tenha surgido na obra foucaultiana ao tratar da questão da governamentalização, fazendo referência às políticas públicas na área da saúde, natalidade, higiene e alimentação (ANDREOTTI, 2014). Hart e Negri (2004, p. 33-34) assim escrevem:

[...] é preciso [...] perguntar-se o que significa biopolítica quando se entra no pós-moderno, ou seja, nessa fase do desenvolvimento capitalista em que triunfa a subordinação real da sociedade como um todo ao capital. Nesse momento, quando a articulação da sociedade e a da organização produtiva do capital tendem a se identificar, o biopolítico muda de cara: torna-se biopolítico produtivo. Isso significa que a relação entre os conjuntos demográficos ativos (a educação, a assistência, a saúde, os trabalhadores, etc) e as estruturas administrativas que os percorrem é a expressão direta de uma potência produtiva. A produção biopolítica nasce da conexão

²² Negri e Hardt fazem uma severa crítica ao pensamento de Foucault no que tange às questões sobre o biopoder e a biopolítica: Não parece, entretanto, que Foucault jamais tenha tido êxito em afastar seu pensamento da epistemologia estruturalista que orientou sua pesquisa desde o início. Por epistemologia estruturalista queremos dizer a reinvenção de uma análise funcionalista do domínio das ciências humanas, um método que efetivamente sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica de reprodução cultural e social. De fato, se nessa altura tivéssemos de perguntar a Foucault quem ou o que impele o sistema, ou melhor, o que é “bios”, sua resposta seria inefável, ou não haveria resposta. O que Foucault não entende, finalmente, é a dinâmica real de produção na sociedade biopolítica (HARDT; NEGRI, 2001, p. 47).

dos elementos vitais da sociedade, do meio ambiente ou do Umwelt nos quais estão inseridos, e considera não que o Estado é o sujeito dessa conexão, mas, ao contrário, que o conjunto das forças produtivas dos indivíduos e dos grupos se torna produtivo à medida que os sujeitos sociais se vão reapropriando do conjunto. Nesse âmbito, a produção social é completamente articulada através da produção de subjetividade.

O pensador francês reflete, a partir das políticas governamentais entre o fim do século XVIII e início do XIX como a vida foi se tornando cada vez mais interesse do poder. A governança deixa de se preocupar meramente com as questões territoriais e passa a olhar para a população como um todo, daí a emergência de políticas para a gestão da saúde, higiene, alimentação, natalidade e sexualidade²³ e início de uma normatização da vida da população para controlá-la. Nesse sentido, o império plasma uma sociedade de controle total sobre a vida. Mas é justamente sobre esse controlar a vida que se abre perspectivas de agir ético da multidão, porque se o império quer controlá-la, é devido à sua força ou à sua potência, e ou à capacidade criadora da potência. E então a multidão se apresenta, por meio do trabalho imaterial, decidida e desmedida em construir o comum e em libertar a subjetividade do assujeitamento e subsunção do capital. A partir desses aspectos, a multidão precisa ser compreendida como um conceito biopolítico e a biopolítica compreendida como “poder da vida”, ou biopotência, ou então biopolítica afirmativa. Para chegar a essa concepção, a filosofia negrihardiana fará uma separação, ausente em Foucault, de biopoder e biopolítica. Biopoder é o poder sobre a vida, e biopolítica, o poder da vida. E Foucault, ao focar o biopoder, parece não conseguir contemplar a dinâmica da produção na sociedade imperial e biopolítica e a crise presente nessa mesma dinâmica, a crise da corrupção da ontologia. A crise se apresenta, aqui, como possibilidade de mudança porque abre brechas na realidade para a criação de novos horizontes porque leva as singularidades a decidir-se pela própria vida e a encontrar caminhos para viver.

Pelbart²⁴, ao refletir sobre a filosofia negrihardiana, compreendeu bem a arquitetura do *império*. Compreendeu bem que o poder se encarrega da produção e reprodução da vida na sua totalidade. O poder aqui entendido como biopoder. A sociedade de controle invade os corpos e atravessa todas as relações sociais, de forma que a subsunção ao capital parece como que englobar toda a vida. Mas percebe também, compreendendo positivamente Negri e Hardt, o paradoxo existente na sociedade imperial de controle. Esse paradoxo se apresenta na medida em que, ao mesmo tempo que os dispositivos de controle pretendem produzir e reproduzir a

²³ Para um aprofundamento sobre essa questão, vale a pena conferir o seguinte artigo: ESTEVES, Anderson Alves. Biopolítica segundo Foucault e Agamben. Disponível em: <http://intranet.fainam.edu.br/acesso_site/fia/academos/revista5/7.pdf> Acesso 17.08.2014.

²⁴ Filósofo brasileiro e ensaísta. É professor na PUC-São Paulo.

vida por meio das redes do poder, acaba por criar uma pluralização e uma singularização que escapa do próprio controle. Segundo Pelbart (2011, p. 83):

A própria noção de vida deixa de ser definida apenas a partir dos processos biológicos que afetam a população. Vida agora inclui a sinergia coletiva, a cooperação social e subjetiva no contexto de produção material e imaterial contemporânea, o intelecto geral. Vida significa inteligência, afeto, cooperação, desejo.

Nessas palavras Pelbart apresenta o que se poderia chamar de uma inversão semântica da biopolítica no pensamento de Negri e Hardt, ou então, um verdadeiro antagonismo. A luta não é mais dialética, mas antagônica. É a potência da vida que se coloca contra o poder sobre a vida. Na virtualidade molecular da multidão está concentrada toda a sua força de resistência e potência constituinte. Ao varrer os limites territoriais, deixar os espaços lisos e as singularidades conectadas por meio do trabalho imaterial, o próprio *império* parece ter gerado suas forças desestabilizadoras. A vida passa assim a mostrar seu poder de afetação ao que é contrário à sua própria manifestação enquanto tal e em repúdio a todas as formas de controle que desejam capturar e moldar seu desejo.

Nesse momento, quando a articulação da sociedade e a da organização produtiva do capital tendem a se identificar, o biopolítico muda de cara: torna-se biopolítico produtivo [...] Nesse âmbito, a produção social é completamente articulada através da produção de subjetividade (HARDT; NEGRI, 2004, p. 33).

Por isso a biopolítica, em Negri e Hardt, se define afirmativamente como potência da vida, ou como poder da vida, ou ainda com biopotência, e se apresenta como um contrapoder frente ao poder contemporâneo imperial. É esse o importante desdobramento que o pensamento de Foucault tem na filosofia negrihardtiana. Mas as bases dessa fundamentação ainda precisam ser melhor exploradas. Por isso, faz-se necessária uma incursão pelo pensamento de Maquiavel, Espinosa e Marx para perceber nesse eixo teórico alternativo da modernidade, alternativo porque deixa de lado a grande tradição moderna que vai de Hobbes a Hegel para tratar das questões de política, o poder constituinte que tem a multidão, carregada de afetos e potência hibridizada pelo trabalho imaterial e pela cooperação.

2.2 A VIRTÙ E O PODER CONSTITUINTE

A multidão se apresenta, conforme refletido até este ponto, como um novo sujeito ético e político. Um movimento de movimentos, um conjunto de singularidades irreduzíveis a uma

identidade ou a qualquer forma de representação. É um estilo de ser cooperativo que carrega consigo toda a potência de um corpo para agir, potência essa desmedida e incomensurável, seguindo, na expressão negrihardiana, a “flecha do tempo” que rasga a inércia do tempo e se lança no sentido de construir novos horizontes de vida, ou então, uma nova democracia, mais participativa que representativa, tendo sempre presente o comum, ou a efetivação de uma sociedade mais justa e solidária. Nesse sentido, a multidão também tem a sua “virtù” para agir, e a virtù da multidão, pela hibridação dos corpos e pela potência que cada corpo tem de, hibridizando essa potência, formar o poder constituinte, à revelia do poder constituído. Assim, ao analisar o pensamento maquiaveliano, Negri e Hardt percebem que nos escritos do florentino se encontram princípios do poder constituinte da multidão, compreendendo a política como um constante inovar.

Durante a Renascença, período entre os séculos XIV e XVI, a Europa e de modo particular a Itália, passa por um período de profundas transformações culturais. Descobre-se o sujeito com potência para se construir a si mesmo e a sua história. É a época das grandes navegações e circulação de bens. A Itália está marcada pela divisão de poderosas cidades que são como que pequenos estados, guerreando entre si pela hegemonia e controle. Nesse cenário, surge o florentino Nicolau Maquiavel (1469-1527), trazendo inovações para a política e à forma de governar. Segundo Bignotto (2005, p. 124), talvez o mais proeminente estudioso brasileiro de Maquiavel, ele passa a analisá-la e teorizá-la a partir de fatos concretos, reais, elaborando, assim, um realismo político, ou uma política totalmente imanente, tendo como interesse demarcar o campo das ações humanas como o verdadeiro campo da política. A filosofia negrihardiana parte desse pressuposto. E é nesse realismo, ou então nessa imanência do pensamento político que percebe a necessidade da política romper com o pensamento moderno tradicional²⁵ e evocar suas raízes imanentes e renascentistas.

A análise que Negri e Hardt fazem do pensamento maquiaveliano é feita de modo particular a partir da obra “O Príncipe” (1973), na qual os autores percebem o interesse de

²⁵ Aqui pode-se evocar duas críticas que Negri faz a Hanna Arendt e a John Rawls. Arendt, ao contrapor a Revolução Americana à Francesa. Contra o terror jacobino, coloca a constituição da liberdade americana salvaguardada pelo corpo político constituído. Ao proceder assim, num primeiro momento reconhece a potência do poder constituinte, mas ao mesmo tempo, após procurar e identificar o princípio, o abandona. Nesse sentido, a potência foi institucionalizada, e aí ela deixa de ser poder constituinte para ser poder constituído, o que anula toda a sua força. Segundo Negri, essa força permaneceu aberta na Revolução Francesa, que construiu uma nova ordem, expressa na “Declaração dos Direitos”, mobilizando interesses morais na construção da democracia. Assim, o político se coadunou com o social, não separou-se dele (NEGRI, 2002, p. 27-33. Ver também GUIMARAENS, 2004, p. 106-109). Também Rawls, para Negri, ao formular sua teoria sobre a justiça, anula toda a potência por colocá-los debaixo do princípio da justiça configurada então como expressão do poder constituinte. “A obediência a princípios previamente estabelecidos arrefece a criatividade do poder constituinte e enfraquece sua força” (NEGRI, 2002, p. 14-15. Ver também GUIMARAENS, 2004, p. 120-122).

Maquiavel pelo principado e pelo príncipe a governar, e no governar, não apenas conquistando um principado, mas mantendo-se no poder. E é nesse jogo de poder que está em questão a relação entre multidão e potência, ou então, o poder constituinte. Para compreender a reflexão de Negri e Hardt sobre Maquiavel, ajuda o que escreve Aída Quintar (2014):

O Príncipe, sustenta Negri, é um conjunto de contradições e pontos de partida de sendas interrompidas, que, ao mostrar a procura pelo Príncipe de soluções para a crise embora saiba que não vai encontrá-las, põe em evidência que o interesse maior de Maquiavel é a própria crise.

“O Príncipe” (MAQUIAVEL, 1973), conforme compreendem os autores em questão, é ele mesmo um elemento importante de configuração da nova forma de fazer política ao ter que saber orientar o poder constituinte diante do constituído, permanecendo sempre um jogo de forças. Ele mesmo, por ser “responsável” pela configuração do novo principado, se torna uma potência produtiva e criativa de novos ordenamentos, não só sociais mas também jurídicos. Assim, ao conquistar um principado e governá-lo, o príncipe se encontra diante de uma tensão irresoluta, constante. Embora Maquiavel, ao longo da obra, procure soluções para a governança, não as encontra, mas apresenta a crise da realidade política imanente. A crise passa a ser uma constante no plano político e vista positivamente. Como os desejos e aspirações do povo também mudam com o passar do tempo, o príncipe deve ter a habilidade de acompanhar essa dinâmica. Daí a necessidade da inovação constante. Se a política se apresentar como um dispositivo pré-concebido, com ideias prontas e transcendentais, o príncipe não conseguirá acolher e atender os desejos do povo. Ao mesmo tempo que o príncipe necessita acolher os desejos da multidão, também necessita governar e fazer prosperar o principado. Essa tensão, ou então esse constante inovar da política, alhures a todas as formas instituídas e pré-concebidas, acaba por se tornar um verdadeiro dispositivo de governo, mantendo essa tensão sempre aberta e produtiva. A política não se dá mais por princípios preconcebidos ou por leis instituídas e válidas para todos os principados em todas as épocas. O agir da multidão força constantemente a sua inovação. E assim será concebida a política por Negri e Hardt, em constante inovação, irresoluta, um conhecimento e prática abertos e dinâmicos. A influência política de Maquiavel para a teoria da multidão revela-se, assim, na tensão que existe entre as forças sociais e políticas na condução do governo, tensão essa na qual Negri e Hardt percebem a emergência do desejo de multidão. Maquiavel (1973), ao tratar da forma de conquista e manutenção de um principado, escreve:

Quem se torna príncipe mediante o favor do povo deve manter-se seu amigo, o que é muito fácil, uma vez que este deseja apenas não ser oprimido. Mas quem se tornar príncipe contra a opinião popular, por favor dos grandes, deve, antes de mais nada, procurar conquistar o povo. Ser-lhe-á fácil isso, uma vez que se tenha ocupado em protegê-lo. E como os homens, quando recebem benefícios de quem só esperavam mal, se obrigam mais para com o benfeitor, torna-se o povo logo mais seu amigo do que se o príncipe houvesse sido levado ao poder por favor seu. Isso pode ser conseguido pelo príncipe de muitas maneiras, das quais não se pode traçar uma regra certa porque elas variam conforme a circunstância. Deixá-la-ei de parte, por isso. Concluirei somente que é necessário a um príncipe que o povo lhe vote amizade, do contrário, fracassará nas adversidades (*O Príncipe*, IX).

O príncipe necessita do povo para fazer um bom governo e manter-se no governo. Precisa ter o povo como amigo, e não como força contrária, pois do contrário o ele acaba se tornando uma grande fortuna na vida do príncipe e seu governo estará comprometido. Tanto o que se refere à conquista quanto a resistência e a manutenção no poder por parte do príncipe nasce da variabilidade dos desejos do povo, sendo que o que pode servir de apoio ao príncipe num dia, pode destruí-lo no outro (BIGNOTTO, 2005, p. 124). Nesse sentido, o príncipe precisa perceber que seu poder se origina dos desejos da multidão, que quer se ver livre de qualquer forma de opressão e de tirania, e ter seus desejos realizados, e deve saber também adaptar-se às situações mais diversas. Não é que o povo possa fundar um principado, ato que cabe ao príncipe, mas a conservação da fundação depende deste considerar os desejos da multidão. O príncipe precisa da amizade do povo, do contrário fracassará.

Maquiavel reflete, assim, de forma inovadora e de modo particular o que o príncipe deve fazer para conquistar e, sobretudo, manter-se no poder a partir de observações da própria ação humana, desconsiderando qualquer externalidade no processo reflexivo da política. Para manter o poder, o príncipe deve agir, portanto, com virtude. A *virtù* se refere à qualidade do homem sábio e designa a força e astúcia que ele tem, bem como a rapidez na execução da ação, tendo em vista, a escolha dos meios para poder dominar as circunstâncias. Nesse sentido, Negri (2002, p. 140) afirma que: “o desejo é o elemento, a força e o impulso positivos – o desejo é a *virtù*”. De forma antagônica, a fortuna é o impulso negativo, a inércia do instituído e do estabelecido válido para todos os tempos. Em contrapartida, príncipe virtuoso deve agir diligentemente, e isso em força da *virtù* que existe no povo, o qual exige leis e governança segundo suas paixões e desejos, de forma tal que o principado só avança se o príncipe os levar em consideração na hora de tomar suas decisões. O bom governo carece da amizade do povo, pela força de sua potência. E o príncipe será tanto mais virtuoso quanto mais levar em consideração tais desejos. Assim:

[...], quanto mais comunicativa é a *virtù*, mais ela se torna problemática. Manifesta-se como potência, mas como potência crítica. Constrói ser, mas um ser que não se encerra. Mas não é justamente este o princípio da democracia? Nós poderíamos responder afirmativamente, mas em Maquiavel as condições são outras: a abertura da potência constitutiva não resulta da força da multidão, da dimensão e da natureza de seu projeto, mas dos obstáculos que se opõem à potência. (NEGRI, 2002, p. 136).

Maquiavel, na interpretação de Negri, não constrói uma dialética de forças entre *virtù* e fortuna, mas sim um verdadeiro antagonismo de luta a ser vencido pela multidão. A *virtù* precisa superar a fortuna, essa é a barreira a ser superada. E somente a materialidade da *virtù* poderá realizar tal obra. São os obstáculos oponentes à potência da multidão que a levam a tomar uma decisão e agir. O que impede a multidão de ser sujeito aqui e agora é toda a política derivada de transcendentalismos, organizada de forma vertical, ou em última análise, toda forma de representação. Assim, a *virtù*, segundo Guimaraens (2004, p. 53) atua como um dispositivo na obra de Maquiavel, permitindo a preservação do corpo político e os espaços comuns, mantendo a multidão salva dos ataques da fortuna. E é resultado também, a *virtù*, de contrapoderes, ou seja, o poder do príncipe não é absoluto, depende das circunstâncias do povo. Nesse sentido, Maquiavel escreve: “Conclui-se daí que um príncipe prudente deve cogitar da maneira de fazer-se sempre necessário aos seus súditos e de precisarem estes do Estado; depois, ser-lhe-ão sempre fiéis” (O Príncipe, IX). Revela-se, assim, o poder do povo na condução da república, que não é outro, senão o poder e o desejo da multidão de construir uma democracia participativa. Por isso, para a filosofia negrihardiana, política e ontologia se fundem. Quando o povo pega em armas e se rebela, também ele acaba por tornar-se poder constituinte. Ela, a *virtù*, se torna desejo de luta, de luta pela vida, impossível de ser negada. Esse desejo está na base da vida, e é o que impulsiona o poder constituinte, apresentando-se como se fosse seu propulsor. Quando menos se espera, ela emerge e revela toda sua força. Por isso o espaço da república é o espaço aberto no qual o povo pode participar da construção da democracia.

Assim, a *virtù*, em Maquiavel, adquire o caráter de potência, e potencializando-se, torna-se poder constituinte. O poder, assim, é poder constituinte, capaz de criar o corpo da multidão e de instituir, juridicamente, uma nova sociedade, com novas leis, novas normas, novos valores, com instituições democráticas nas quais as decisões e a governabilidade acontece de forma horizontal, em rede. Vale lembrar que Maquiavel não nomeia ou conceitua o poder constituinte, o que não significa que não trabalhe ou opere com tal conceito. A tensão entre *virtù* e fortuna, ou então entre imanência e transcendência, estão na raiz do conceito em sua originalidade. O exercício da *virtù* implica sempre confronto com a fortuna, e a *virtù*, por sua vez, também não deixa de despertar a força contraditória da fortuna (BIGNOTTO, 2005, p.

143). Mas o conceito de poder constituinte também é conceito de uma crise, como bem recorda Guimaraens (2004, p. 126), crise entre o desejo constante de transformação e os poderes instituídos. De forma muito simples, o poder constituinte é o poder de constituir o novo, de inovar constantemente a política e a forma de governar, um eterno devir, nunca encerrado, nunca pronto, mas sempre aberto para o novo, para novos desejos. Neste momento, faz-se necessário destacar, então, o que escreve Negri (2002, p. 123), em sua definição:

A cada dia novas providências [...] Mesmo que se trate, na racionalidade do intuito que as justifica, da destruição das tropas derrotadas ou da repressão exemplar da multidão (a repressão dos *baccanali* e *venefiche*). A violência do exemplo, neste comentário, não tem nada de assustador – ao contrário, ela nos reconduz ao princípio. Este princípio é o poder constituinte, sua abertura permanente, sua renovação, e a possibilidade de manter multidão e exército em ação. Aqui se revela então o segredo de O Príncipe, aqui são dadas respostas às questões do Livro das Repúblicas, aqui se manifesta o princípio da reforma da Renascença – a liberdade só pode permanecer aberta e construtiva, só pode opor-se ao domínio tirânico e à corrupção, à igreja e à fortuna se ela própria for o príncipe, o poder constituinte em ato. O príncipe é a democracia – esta é a reforma da Renascença. O problema da Maquiavel não será jamais o de terminar a revolução: para ele, a constituição é sempre abertura do processo revolucionário da multidão.

Poder constituinte é conceito, portanto, de uma nova visão da política, inaugurada por Maquiavel. Conceito de abertura e expansão e de construção de horizontalidades. O ser vai se construindo a partir de sua ação, fundando uma ontologia histórica e constitutiva. Maquiavel torna problemática, como já visto, a relação entre virtù e fortuna. Só um sujeito absoluto pode colocar-se diante do poder absoluto. Só a multidão é capaz de constituir-se nesse sujeito e só nela o poder constituinte pode se encarnar. E este ser se encontra no trabalho vivo da materialidade, na ontologia da multidão. O poder constituinte é, assim, um ser potente, que constrói um ser que não se encerra, mas que sempre se abre a novas experiências democráticas.

A democracia, que em última análise não é mais que o próprio comum, tomado de um ponto de vista radical, para Maquiavel, conforme compreendida por Negri e Hardt (2004), deve ser construída de modo a potencializar o comum, como ele afirma, evidenciando uma ciência política com base no imanente. Nos *Discorsi* (I, 55), Maquiavel assim escreve sobre a democracia: “deve-se então constituir uma república onde exista – ou onde se introduza – uma grande igualdade, constituindo-se pelo contrário uma monarquia onde exista grande desigualdade. Do contrário, o resultado se mostrará canhestro e efêmero”. Por isso a *virtù* é sempre problemática, porque sempre constrói ser, e um ser plenamente aberto, livre da corrupção da ontologia, e estando livre da corrupção, sua potência está liberada para criar multidão e agir, instaurando um novo tempo, um novo horizonte, aquele da participação e da cooperação em vista do comum. O tempo, nesse sentido, é recriado pela multidão. Não é mais

cronológico, é puro *Kairós*, ou seja, é o ritmo no qual as redes de cooperação são constituídas pelo agir virtuoso da multidão a fim de formar um grande poder constituinte capaz de engendrar uma nova ordem política e social, baseada na ética da cooperação e da participação do corpo da multidão (NEGRI, 2004, p. 62).

2.3 O DESEJO E A *POTENTIA* DA MULTIDÃO

Em meados dos anos 1970, Negri é preso pelo governo italiano acusado de subversão política. O ócio do cárcere lhe permitiu mergulhar no pensamento espinosano e sistematizar e conceituar suas reflexões sobre “alternativas da modernidade” oriundas da sua própria ação política na Itália junto do operáismo²⁶. Negri procura estudar a vida do trabalhador da fábrica e as transformações pelas quais passa, e os problemas da corporeidade em duas linhas: na relação entre o homem e a máquina e nas relações subjetivas de cooperação, tendo como viés a ontologia. Ao se deparar com Espinosa, o marxiano Negri encontra um pensamento forte capaz de fundamentar suas pesquisas, a partir na ontologia espinosana.

O tempo que Negri passou na prisão lhe permitiu para que, posteriormente, com Hardt recorressem ao pensamento do um filósofo do século XVII, Baruch de Espinosa (Amsterdã – 1632-1677) no qual, juntamente com Maquiavel e Marx, traçam um outro eixo para a filosofia política, a partir de uma outra via da modernidade, alternativa a Descartes, Hobbes e Hegel, e esquecida pelo transcendentalismo, e, se quiser também, pelo contratualismo. Na filosofia espinosana eles percebem que o desejo torna-se potência, que possibilita *a constituição da multidão*, e aponta uma alternativa para a vida na sociedade capitalista; a vida em comunidade, buscando potencializar o desejo de construir a felicidade a partir do comum e em comum. Faz-se necessário um pensamento filosófico que afirme a potência da multidão, e que não a neutralize nos conceitos de soberania, contrato ou representação. E essa potência será espinosana. A transcendência torna-se pura imanência, por isso, uma imanência selvagem e desmedida, e diante do desejo de vida das pessoas, aparece com uma força extravagante, com capacidade para construir assim, uma democracia não mais representativa e nem direta, mas

²⁶ Trata-se de um movimento político italiano, de orientação marxiana, surgido no final da década de 1950. Seus principais representantes e teóricos foram Antonio Negri, Mario Tronti e Raniero Panzieri. Sua principal característica era o renovamento do pensamento marxiano diante das transformações do pós-guerra e das transformações das relações de produção, observando fundamentalmente o poder subjetivo da classe operária. Assim, a reação do capitalismo (reativo) se deve pela ação da classe operária (ativa). Para o operáismo, é a luta de classe que altera o capitalismo. Por volta dos anos 1970, o operáismo se transforma na “Autonomia Operária” ou “autonomismo”, baseado no poder autônomo do operário que não depende mais de representação para reivindicar seus direitos.

determinantemente participativa.

Para Espinosa (*apud* Rizk, 2006), Deus é a única substância que existe, e tudo existe a partir de Deus, que é imanente, donde deriva toda a potência e tudo o que existe, sendo que essa substância envolve tudo o que existe. E a noção mesma de Deus só tem sentido a partir do que é infinitamente infinito, ou seja a natureza, que determina a existência dos seres e das coisas. A substância, para Espinosa (1979), torna-se imanente e se expressa nos modos; na natureza e no homem, que carrega consigo toda a potência da substância. Assim, pela unicidade da substância, torna-se compreensível a relação entre o infinito e o finito. Mas Espinosa ainda precisa explicitar como da substância procedem os infinitos modos. Então, apresenta a noção de “atributo”, isto é, “por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*Ética*, I,III). O atributo ajuda o intelecto a perceber a essência da substância, a perceber na coisa finita a potência da coisa infinita que nela está. Nesse sentido, Hadi Rizk, ao comentar o pensamento de Espinosa, escreve:

[...] a potência infinita, à medida que é uma causa produtora de efeitos, não é separável de todas essas coisas nas quais ela existe ao agir. Toda coisa, de fato, parece ter de Deus uma parte da potência infinita e é essa parte que constitui a sua própria potência. Assim, se pode adiantar que, ao afirmar o seu ser, a coisa finita exprime a força do infinito (2006, p. 22)

É nesse pensamento espinosiano que Negri e Hardt encontram toda a potência da multidão. Pela coisa finita carregar a potência da coisa infinita, eles percebem o poder de potência que a multidão carrega consigo. Por isso, um poder selvagem, anômalo, sem limites.

É uma filosofia que renovou os esplendores do humanismo revolucionário, pondo a humanidade e a natureza no lugar de Deus, transformando o mundo num território de prática e afirmando a democracia da multidão como a forma absoluta da política.. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 95)

Negri encontra na filosofia de Espinosa um caminho aberto para a renovação do pensamento filosófico ou para pensar alternativas para a modernidade, para pensar a multidão. O ser, em Espinosa, é um ser aberto, em constante construção. Então, a política adquire outro sentido. Também está em constante construção. A ética deixa de ter finalidades ou causalidade externa, mas parte do próprio ser espinosano, do seu *conatus*. Nesse sentido, ainda na obra *Ética*, Espinosa fornece elementos imprescindíveis para a compreensão da teoria da multidão, elementos sobre os quais Negri e Hardt constroem um novo pensamento, uma nova proposta

de governança, buscando na completa imanência, a razão de trilhar um caminho comum entre os seres humanos, politicamente falando. Espinosa afirma:

A ética é uma ontologia universal, uma lógica e uma antropologia. Uma ontologia universal, porque é a teoria do Ser; uma lógica, porque a Teoria do Ser é a explicitação da inteligibilidade deste Ser; uma antropologia, porque define o ser humano. Se conhecer é conhecer pela causa, o homem só poderá ser conhecido se forem explícitas as causas de sua essência, de sua existência e de sua ação. A causa de sua existência singular é a existência de outros homens singulares que o produzem. A causa de sua essência é Deus: o homem é uma modificação (modus) dos atributos divinos, pensamento e extensão. A causa de sua ação é seu desejo. É no exame do problema do desejo, das paixões e da liberdade do homem que o termo Ética se esclarece. (ESPINOSA, 1979, p. 337).

O desejo, compreendido como potência de afirmar a vida, desperta ação humana. E o desejo maior do homem é o de conservar-se, manter-se vivo. O esforço para conservar o ser é o fundamento da virtude para Espinosa. Quanto mais o homem se esforçar pela conservação de sua vida, tanto mais ele será virtuoso (*Ética*, IV, proposição XX). A virtude nada mais é, pois, que potência. O termo maquiaveliano *virtú* aparece, nesse sentido, no pensamento do racionalista Espinosa, como *cupiditas*. Ao refletir sobre poder e potência em Espinosa, levando em consideração a importância política das paixões e dos afetos, Visentin comenta:

A imaginação e a afetividade desempenham, pois, uma função decisiva para o nascimento de uma associação política, não como marcas de uma realidade intolerável, da qual é necessário fugir (como entende Hobbes), mas como forças capazes de produzir diretamente modificações na estrutura de uma coletividade. Por isso, mesmo depois do nascimento de um Estado, os afetos humanos continuam produzindo consequências políticas, dando vida tanto a relações de colaboração entre os indivíduos quanto a conflitos de poder entre os indivíduos ou entre facções em luta (2005, p. 150).

Vivendo juntos, os homens confrontam as suas paixões uns contra os outros, gerando separação e briga, pois há choque de desejos. Para viver e manter-se, evitando a destruição, ele precisa constituir um comum entre si, o que deve ser levado em conta na comunidade humana. Os homens podem concordar em viver em comum. Por isso, o homem deve fazer uso de sua razão e procurar o bem de todos (*Ética* IV). Essa noção de comum é conhecida pela razão. Tal noção não define nenhuma coisa singular ou individualidade, mas sim, e é isto que interesse de modo particular à filosofia negrihardtiana, um sistema de relações de conveniência e de concordância entre as partes de um todo. É uma experiência de concórdia, conhecida pela razão e transparecida pelos afetos e desejos (CHAUÍ, 2003, p. 245). Segundo o próprio Espinosa (*Ética*, IV, XII), aos homens é útil que estreitem os laços com outros homens e cultivem a amizade. Um homem depende do outro homem. Para a multidão, trata-se puramente de geração,

isto é, de criação de subjetividade e de sentido, ou em outros termos, de construção do tecido social e enfrentamento da corrupção da ontologia, enfrentamento este tão necessário para combater a destruição da vida realizada pelo *império*. Espinosa acrescenta que “a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam a potência de agir no corpo.” (*Ética*, III, proposição XII). Assim, o *cupiditas* emerge como algo sem medida e que impulsiona o homem a agir. Esse esforço para preservar a existência é denominado *conatus*, ou também pode ser entendido como o “esforço para permanecer indefinidamente na duração” (CHAUÍ, 2003, p. 307), e o agir significa apropriar-se de tudo o que possa favorecê-lo. Nesse sentido, o homem se define como potência para agir. É essência do corpo e da mente (*Ética*, III). Também é preciso compreender a unidade do real que se estabelece em Espinosa. Em termos de causalidade, não há uma causalidade do corpo sobre o espírito, mas do corpo e do espírito, simultaneamente. A causalidade é a mesma para as duas esferas (BOVE, 2010, p. 29). E a multidão, nesse sentido, se encontra nessa essência. No corpo o *conatus* é apetite e na mente o desejo ou a percepção do apetite. Neste sentido, a essência do homem, para Espinosa, é o desejo. O *conatus* é potência atual, não virtual. Potência para agir no presente e expressão ética do ser. Por isso a multidão deixa de lado toda utopia, e parte para a construção de uma nova sociedade no tempo presente, reinventando a história e a política. Não é mais sonho de um outro mundo possível, mas do mundo que pode de fato ser construído pela sua ação no presente. Marilena Chauí (2003, p. 305), talvez a melhor especialista brasileira da filosofia espinosana, opera com uma noção importante para tratar do *conatus*, a de “pressão ambiental”. Na ação, o *conatus* se encontra fortalecido, ao contrário da paixão, que o enfraquece, pois os homens passam a discordar uns dos outros. O fortalecimento advém da percepção do que possuem em comum e em que concordam. Assim, a pressão ambiental, como causa externa, coloca o *conatus* em movimento. O agir ético da multidão decorre dessa pressão ambiental. A corrupção da ontologia coloca o ser em ação para garantir sua duração e evitar sua morte. Nesse sentido, é preciso destacar que o *conatus* aparece como causa eficiente interna. A natureza é causa do que se passa no interior e exterior do homem. Não há mais finalismo na ética espinosana, a despeito de toda uma tradição segundo a qual o homem age tendo em vista os fins ou por causas finais (CHAUÍ, 2011, p. 86). Por isso, para a filosofia negrihardiana, a espinosana é anômala, e selvagem, e também subversiva. O *conatus* aparece assim, na ética espinosana, entendido também como força, como o fundamento da virtude (CHAUÍ, 2011, p. 96). E o será também para Negri e Hardt. A força que coloca o ser em ação para se preservar da corrupção da ontologia é a grande virtude.

O homem tendo, pois, liberdade, a qual consiste na proximidade plena de si consigo mesmo, ou seja, a identidade de si consigo mesmo, conhecendo suas paixões e desejos, pode viver e construir uma sociedade democrática e participativa. Seguindo esse raciocínio, deve-se acrescentar o que Espinosa (1973) escreve no *Tratado político*:

Se duas pessoas concordam entre si e unem as suas forças terão mais poder conjuntamente e, conseqüentemente, um direito superior sobre a Natureza que cada uma delas não possui sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham posto as suas forças em comum, mais direito terão eles todos. (II, § 13).

É justamente nesse concordar e unir as forças, em torno de um comum, que Negri e Hardt (1993) percebem, a partir de Espinosa, a potência que reside na *multidão*, uma potência sem medidas, e nisso se sustenta a possibilidade de construção da própria *multidão*. E a *multidão* não tem outra forma, senão ser união de forças para construir outra governança sobre a terra. Uma *multidão* de pessoas tem mais poder de impacto que um pequeno grupo, ainda mais, quando fortemente unidas em torno de um comum. Esse poder que reside na concórdia entre os homens é extremamente útil para a sua conservação e o cuidado da *res publicae*. Esse cuidado implica em não deixar que o governo se torne uma tirania e as decisões sejam tomadas à revelia do povo. De acordo com Espinosa (1973):

Acrescentamos que sem mútua cooperação os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Chegamos, portanto, a essa conclusão: que o direito natural, no que respeita propriamente o gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser quando os homens têm direitos comuns, terras que podem habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segundo uma vontade comum. Efetivamente, quanto maior for o número dos que, reunindo-se, tenham formado um corpo, tanto mais direitos usufruirão, também, em comum. (*TRATADO POLÍTICO*, II, § 15).

A *multidão* surge dessa mútua cooperação entre os homens. E é por meio dessa forma de relacionamento entre os homens que podem eles viver uma vida boa. Vivendo em comum, aumentam as chances de usufruir do próprio comum. É para isso que a *multidão* trabalha. Negri (1993), ao ler Espinosa, percebe que a saída para outras formas de convivialidade na era da hegemonia biopolítica depende dessa noção de *comum*. Essa cooperação linguística e imaterial, que acontece por meio de trocas de saberes e afetos, emerge do meio da *multidão* com uma força monstruosa, e possibilita ao homem a construção de direitos e bens comuns a todos. A democracia, da construção desse *comum*, torna-se absoluta. Espinosa (1973):

Passo agora ao terceiro estado, que é inteiramente absoluto e a que chamamos democrático. A diferença entre este Estado e o aristocrático consiste, principalmente, já o dissemos, em que, neste último, depende unicamente da vontade e da livre escolha da assembleia suprema que este ou aquele se torne patrício; ninguém tem, portanto, hereditariamente, o direito de sufrágio e o de aceder às funções públicas. (TRATADO POLÍTICO, XI, § 1).

É nessa forma absoluta de governo que Negri e Hardt estão profundamente interessados, um governo que parta da vontade do povo, que seja constituído pelo povo, e não, por meritocracia. E quando todos participam do governo do estado, então, a democracia torna-se absoluta. Ao refletir esse pensamento de Espinosa, eles escrevem:

Em oposição às disposições da monarquia e da aristocracia, que só podem continuar sendo formas limitadas, Espinosa define a democracia como a forma absoluta de governo, porque na democracia toda a sociedade, a multidão inteira, governa; de fato, a democracia é a única forma de governo na qual o absoluto pode ser realizado. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 205)

Negri e Hardt, ao lerem Espinosa, percebem que a democracia é um governo absoluto e a forma por meio da qual se torna absoluto no sentido de que é o povo que a constitui. Todos os cidadãos tomam parte na condução do governo, não apenas um grupo ou representantes eleitos. Ali, então, a *multidão* encontra condições e terreno para se enraizar. Movido por seus afetos, o homem tem o desejo de manter sua vida e ser feliz. Unindo-se aos demais, em torno de um *comum*, de forma cooperativa, parece poder encontrar uma nova forma de viver em sociedade.

Assim, a ontologia do ser espinosano (SANTIAGO, 2014, p. 31) será a ontologia necessária para o evento da multidão. A filosofia espinosana, ao estabelecer a conexão entre potência e multidão, apresenta o ser como construção atual de novas formas de vida. No terreno biopolítico, tem-se, então, todo o terreno teórico preparado para o agir ético da multidão a partir da cooperação das singularidades, ou da expressão da potência do ser.

2.4 TRABALHO IMATERIAL E *GENERAL INTELLECT*

No final da década de 1970, o pensamento europeu de esquerda se encontra num momento profundo de revisão de seus paradigmas marxianos, de modo particular em Paris, na França. Os velhos sindicatos e os partidos parecem não mais ser os grandes defensores dos trabalhadores e como que se tornam obstáculos para o desenvolvimento das lutas operárias, deixando de lado táticas como as insurreições e a inflexibilidade contra a opressão aos trabalhadores. Louis Althusser, então, convida Antonio Negri, teórico e militante do movimento

autonomista operário italiano, para proferir um ciclo de conferências sobre uma obra pouco conhecida de Karl Marx (2011), os “*Grundrisse*”, mais conhecidos pelo seu subtítulo: “Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política”. Uma grande parte da esquerda vinha aprofundando um processo de ruptura com os partidos de esquerda justamente porque esta postura visava revisitar o pensamento marxiano para, no plano teórico, encontrar novos postulados que sustentassem as lutas de classe diante das novas composições do mundo do trabalho. Nessas conferências, Negri apresenta uma leitura original de Marx, situando-se para além de Marx, de modo tal que se denominarão “Marx além de Marx”, e resultantes numa obra de mesmo título. A interpretação dos *Grundrisse* por Negri, para o qual essa obra representa a síntese do desenvolvimento teórico de Marx (NEGRI, 2003c, p. 36) representa a abertura de uma janela para, não deixando de lado todo o referencial marxiano de luta de classe, ir além dele para poder incorporar as novas lutas operárias que pareciam não se expressar como antítese ao capitalismo. O grande objetivo de Negri será recuperar a potência revolucionária contida neste referencial teórico. Na realidade, o paduano está em busca de fundamentar uma nova subjetividade, a subjetividade revolucionária da multidão. Então, a partir dessa obra original de Negri surge o conceito de trabalho imaterial, e dos *Grundrisse* de Marx, o conceito de *general intellect* como dois conceitos fundamentais para compreender o pensamento negriniano nesta esfera, a qual será a da subjetividade que resgata toda a potência do ser (GURGEL; MENDES, 2012).

O homem aparece em Marx como um indivíduo capaz de atividade sensível emancipadora²⁷ que acontece por meio do trabalho vivo, imaterial²⁸, que se baseia na cooperação linguística e na troca de saber. É visto como um ser social que, em relação concreta com o meio produz uma mundaneidade histórica e concreta. Isso porque a existência humana não se dá de forma solitária, mas sobretudo em relação com os outros, em sociedade.

O ser humano é, no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν, não apenas um animal social, mas também um animal que somente pode isolar-se em sociedade. A produção do singular isolado fora da sociedade – um caso excepcional que decerto pode muito bem ocorrer a um civilizado, já potencialmente dotado das capacidades da sociedade, por acaso perdido na selva – é tão absurda quanto o desenvolvimento da linguagem sem indivíduos vivendo juntos e falando uns com os outros. (MARX, 2011, p. 39).

²⁷ Cf. VIEIRA, Zaira Rodrigues. *Atividade sensível e emancipação humana nos Grundrisse de Karl Marx*. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/conifes/anais/FES/fes0102.htm>> Acesso em: 01 mai. 2012.

²⁸ Por “trabalho imaterial” Negri e Hardt compreendem o seguinte: “Como a produção de serviços não resulta em bem material e durável, definimos o trabalho envolvido nessa produção como *trabalho imaterial*, ou seja, trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação” (2004, p. 311).

Marx não consegue compreender o trabalho e ou a produção, senão, imersa no social. Na atividade sensível o homem se realiza plenamente como um ser social e se livra de determinações, aumentando a possibilidade de se interligar com os que trabalham junto com ele. Trata-se de afirmar e potencializar as capacidades intelectuais, sociais e produtivas dos indivíduos. Para Marx (2011), não existe trabalho e indivíduo isolados e separados do social. O próprio indivíduo passa a ter consciência de seu papel e de seu potencial. Torna-se dono e construtor de sua história. A subjetividade cooperativa passa a reinar. O trabalhador, nesse estágio, se torna cada vez mais autônomo, pois o conhecimento necessário para produzir, em meio à tecnologia, depende cada vez mais de si próprio.

Nesse contexto surge um dos conceitos mais importantes dos *Grundrisse*, *General Intellect*. Embora seja fruto do desenvolvimento capitalista de produção, aparece como grande arma da *multidão*, porque é fruto de conhecimento e cooperação. Seu caráter é biopolítico em potência criadora, onde o saber se mistura com a produção e a produção passa a depender do saber que está no cérebro da *multidão*. Esse conceito aparece claramente no famoso “Fragmento sobre as máquinas”, contido nos *Grundrisse*:

A natureza não constrói máquinas nem locomotivas, ferrovias, telégrafos elétricos, máquinas de fiar automáticas etc. Elas são produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana sobre a natureza ou de sua atividade na natureza. Elas são órgãos do cérebro humano criados pela mão humana, força do saber objetivada. O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o saber social geral, conhecimento, deveio força produtiva imediata e, em conseqüência, até que ponto as próprias condições do processo vital da sociedade ficaram sob o controle do intelecto geral e foram reorganizadas em conformidade com ele. Até que ponto as forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da práxis social, do processo real da vida. (MARX, 2011, p. 589).

Negri e Hardt leem os *Grundrisse* não como uma obra de crítica à economia, mas sob o viés da política, buscando encontrar nessa obra um marco referencial para a construção de uma subjetividade para a *multidão*, e a encontram de modo particular a partir da citação acima. Uma subjetividade com capacidade de expandir-se de forma autônoma e cooperativa. A partir deste famoso “Fragmento sobre as máquinas”, percebe-se que para Negri (2003c) a criação de valor, a despeito dum marxismo ortodoxo, acontece por meio da tecnologia e do conhecimento, o que sem dúvida revela a potência do trabalhador. O meio para a produção, isto é, o conhecimento para poder operar as tecnologias, está em seu cérebro. Alguns comentadores (GURGEL, MENDES, 2012) acreditam que Negri e Hardt negligenciam o vínculo ideológico entre o produtor e a sociedade capitalista ao situar no *general intellect* como marco para a

fundação de um sujeito ético e político revolucionário, a multidão. Todavia é preciso salientar que este trabalhador, a partir do referido conceito, como que se liberta do vínculo ideológico. É preciso recordar que neste contexto, o trabalho aparece como geração, combatendo a corrupção da ontologia. Então, o trabalhador está liberto da alienação.

Se decidirmos que no *General Intellect* o sujeito é poderoso, porque nômade e autônomo; que aqui, portanto, a cooperação ganha no mercado; que a teleologia do comum se impõe à do indivíduo e do privado – eis que tomamos partido a favor do corpo do *General Intellect*. É uma constituição que nasce da militância de homens construídos no trabalho imaterial e cooperativo, decididos a viver como associação subversiva. (NEGRI, 2003a, p 216).

O *general intellect* é um saber que pertence à *multidão*. O trabalho se torna cada vez mais trabalho imaterial, e a força de trabalho se transforma em *general intellect*. E esse em um novo sujeito, liberto de qualquer mediação que troca a competição selvagem pela cooperação. Ele não sofre mais a subsunção do capital. Constitui o cérebro da *multidão*, de suas singularidades e está totalmente voltado para gestar a cooperação entre os agentes políticos, produzindo uma nova subjetividade e enchendo de significado os lugares nos quais o poder imperial os esvaziou. Como também não se pode deixar de fazer referência, nesse sentido, ao pensamento espinosano, pois o homem busca organizar sua vida a fim de preservá-la, e no contexto da hegemonia do biopolítico conforme compreendido pela filosofia negrihardtiana, o *general intellect* é uma das maiores expressões de cooperação e auto-organização.

Como diz Negri, a recusa do trabalho torna-se, pois, o ponto de vista do trabalhador, o caminho de liberação e do comunismo. O novo sujeito social criaria para si (constitui) uma nova forma de poder que, não mais sustentada no valor de troca e na representação, abre-se a perspectiva da auto-valorização expansiva e coletiva. Deste modo, diante de um novo modo de produção, a perspectiva de disputa pelo controle do aparelho de Estado, através de instrumentos representativos como partidos e sindicatos, ao que parece, não mais se coloca, pois a auto-valorização tenderia à auto-organização comunal. (GURGEL, MENDES, 2012).

A atitude de recusa é uma grande expressão do agir ético da multidão. Recusa as mediações e institui no tempo o poder da cooperação. O trabalho no *império*, conforme compreendido por Negri e Hardt, pois, se torna cada vez mais um modelo de trabalho comunicacional, devido ao conhecimento-linguagem se sobrepor às atividades laborais e dar-se em forma de redes de cooperação, e o trabalhador se torna cada vez mais independente da máquina capitalista, a qual exerceria a função de vigilância e controle externos à produção. Parece tratar-se de uma revolução sem revolução. O trabalhador não deseja mais tomar o lugar

do padrão. Ele simplesmente se organiza em comunidade, cria e produz, porque é constituído pelo *general intellect*. E a relação de produção cada vez menos subordinada ao capital, e o capital a ser definido pelo trabalho imaterial e pelo *general intellect*. Por esse caminho a multidão encontra a subjetividade que necessitaria para de fato se constituir e agir, fundando um novo sujeito revolucionário, capaz de auto-organizar-se e dar início aos projetos da multidão. “O autogoverno da multidão é a máquina comum do intelecto geral, logo, subjetividade revolucionária”. (NEGRI, 2003a, p. 227). Trata-se do desenvolvimento de uma subjetividade nova, capaz de auto-organizar-se e governar-se, e por isso, deixa de lado as mediações institucionais. É nesse terreno que emerge a ética da multidão. Nessa leitura aberta que faz do pensamento marxiano, a filosofia negrihardtiana recupera a subjetividade da multidão, já presente nesse pensamento mas ofuscada pelo ortodoxismo. *General intellect*, é, portanto, para a filosofia negrihardtiana, subjetividade. A subjetividade da multidão é constituída por esse intelecto caracterizado por cooperação linguística entre as singularidades. Dessa cooperação nasce a ética e a política. E a possibilidade de novos horizontes para se pensar o social e uma nova sociedade.

3 O AGIR ÉTICO DA MULTIDÃO: A CONSTRUÇÃO DO COMUM

“O comum se anima e subjetiviza quando nasce da relação criativa entre pobreza e amor. É por isso que, para nutrir o desejo do comum, é necessário ser ou fazer-se pobre; assim como, para construir o comum, é necessário amar”.

(NEGRI, 2003b, p. 147)

A rede pela qual o poder age e a necessidade de compartilhar informações e ou linguagens para produzir dentro do *império* leva ao surgimento da *multidão*, dum movimento de movimentos preocupados em construir horizontes de vida e de sentido onde ele é negado, contrapondo à corrupção, a geração de vida e de sentido. Para Negri e Hardt (2005), apenas a *multidão*, na era da hegemonia biopolítica, por meio do princípio ético da cooperação, tem essa possibilidade, porque hibridiza as singularidades e forma o próprio corpo da multidão.

Mas o agir da *multidão* e o seu grande projeto ético, a construção do comum, resultante da cooperação das singularidades como princípio ético, que compartilham a existência, apresenta-se como um longo caminho a percorrer e o centro da reflexão apresentada neste capítulo. Os primeiros eventos da multidão parecem indicar pistas: agir em redes de cooperação, por meio da troca de saberes. Essa ação leva à produção do comum, ou seja, conhecimentos, saberes, afetos, linguagens e informações, ou, em outro sentido trabalho imaterial. A *multidão* necessita de uma força capaz de movimentar esse motor: o amor, entendido por Negri e Hardt (2005) como um conceito político capaz de compor as singularidades na multidão. O pobre, em sua miséria, exprime toda a sua potência para garantir a própria vida. Assim, ama e busca o que é comum para perseverar na existência. Esses elementos parecem ser necessários para que a *multidão* possa se constituir e construir o *comum*, reinventando novas formas de vida dentro do império, na era da hegemonia da biopolítica. A cooperação, compreendida como princípio ético da multidão, coloca o ser em resistência diante do presente, e instaura, aqui e agora, para além do privado e do público, o comum, como resultado da ação ética da multidão. O amor, como força do pobre em buscar o comum, movimenta a multidão e instaura outros mundos possíveis. O *comum* parece tornar factível uma sociedade que distribua melhor as riquezas, de forma justa e solidária. Eis o seu projeto ético.

3.1 OS PRIMEIROS EVENTOS DA MULTIDÃO

É possível refletir sobre ética na era da hegemonia biopolítica, era na qual a corrupção da ontologia como forma de governo da soberania imperial parece colocar toda a potência da multidão sob uma redoma intransponível e sugar-lhe todas as forças? Ainda é possível um agir ético numa realidade dominada pela exploração do capital sobre os mais fracos? Não se pode negar que a ética é um dos grandes eixos da reflexão filosófica no seu todo. E se apresenta sempre como um caminho reflexivo sobre o agir humano. Nesse sentido, embora não seja normativa ou não necessariamente incida diretamente no campo da prática, pode auxiliar na compreensão de novas atitudes que possam contribuir para aumentar a qualidade das próprias ações.

Originariamente, a palavra “ética” provém do grego “ethos”. Num primeiro momento, tem como significado o de “morada”, e posteriormente, o de caráter, o qual o indivíduo adquire ao longo de sua existência. A presente reflexão neste trabalho se apropria deste significado, isto é, da compreensão da ética como “filosofia moral”, ou, como já mencionado, como reflexão

sobre a ação humana, ao passo que a moral, do latim “mores”, trata dos costumes, dos códigos morais ou das normas morais (CORTINA; MARTÍNEZ, 2005, p. 20).

É na busca da reflexão sobre o agir humano na era da hegemonia biopolítica que a filosofia negrihardiana se posiciona. Uma reflexão que não deixa de ser, portanto, ética. Se a moral procura respostas para a pergunta “o que devemos fazer?”, a ética procura respostas para a pergunta “por que devemos fazer?” Nesse sentido, Negri e Hardt estão em busca de elementos que favoreçam a construção de um caráter próprio para o agir humano na sociedade imperial. Os autores propõem, talvez não de forma tão explícita, uma reflexão ética a partir da política. Não se pode mais ficar apenas com uma ética aristotélica ou das virtudes, a qual tem como preocupação quais virtudes o indivíduo deve praticar para alcançar a felicidade ou vida boa tanto no nível pessoal quanto comunitário. Mas a ética, pela filosofia negrihardiana, também necessita transcender outras correntes, como a kantiana. Não basta, para a luta por uma sociedade mais justa e solidária na era da hegemonia biopolítica, apenas um indivíduo autônomo ou de boa vontade que haja por dever, cumprindo o imperativo. A ação, nessa realidade, segundo Negri e Hardt (2002), carece do coletivo, do agrupamento dos indivíduos, ou na forma contemporânea da multidão, na qual os indivíduos, cada qual com sua singularidade, se hibridiza em torno da construção do *comum*. Segundo Cortina e Martinez (2005, p. 12), e esta pergunta não é senão a própria provocação da filosofia negrihardiana, na contemporaneidade, esta é a grande pergunta: “quais deveres morais básicos tem de reger a vida dos homens para que seja possível uma convivência justa, em paz e em liberdade, dado o pluralismo existente quanto às maneiras de ser feliz?” A vida dos homens, na era do *império*, tem de ser regida por deveres ligados à constituição da multidão, isto é, à cooperação, a resistência diante do presente, o êxodo da soberania e representação, a insurreição diante da opressão e exploração, e, em última análise, a geração de significado contra a corrupção da ontologia. Esta pergunta ainda traz mais elementos importantes na contemporaneidade. Uma convivência justa, em paz e em liberdade, numa época na qual a multidão circula por todo o globo, pois não há mais território fixo, porque são nômades, pressupõe no mínimo tolerância, e esta virtude se encontra plenamente na multidão, nesse movimento de movimentos em prol do comum.

Nesse sentido, Negri e Hardt (2005), observando alguns movimentos sociais de protesto à globalização capitalista, encontram neles luzes para refletir o evento da *multidão* como um evento ético. São movimentos nos quais emerge uma grande rede de cooperação e de troca de informações. Pessoas desconhecidas, pertencentes a grupos de interesses distintos, entretanto com um objetivo em comum; buscar criar um outro mundo possível, afirmando o ser em toda

a sua potencialidade, ou garantindo que ele possa dar valor à sua produção. A partir do aparato teórico, visto no segundo capítulo, os autores percebem que coisas novas estão acontecendo no plano social e político, e que é preciso novas categorias, como a de multidão, para poder captar toda a multiplicidade da riqueza que a vida contemporânea apresenta. Sua riqueza está justamente nessa multiplicidade de formas de vida que não aceita mais ser reduzida a uma unidade ou a uma representação.

Criada em 1995 na cidade de Nova York para ser voz dos excluídos contra a globalização, o IFG (*International Forum on Globalization*) convocou em novembro de 1999, na cidade de Seattle, protestos contra a Organização Mundial do Comércio que ali se reunia. Seattle foi cenário de uma realidade contestadora plurifacetada, constituindo uma soma de 100 mil participantes que representavam 700 organizações²⁹. Afirmam Negri e Hardt:

Seattle foi o primeiro grande protesto contra o sistema global como um todo, a primeira efetiva convergência das inúmeras queixas contra as injustiças e desigualdades do sistema global, e inaugurou um ciclo de protestos semelhantes. Depois de Seattle, as reuniões de cúpula das grandes instituições internacionais ou globais – o Banco Mundial, o FMI, o G-8 e assim por diante – enfrentariam constantemente protestos dramáticos (2005, p. 362).

A manifestação de *Seattle* interrompeu a reunião da Organização Mundial do Comércio. Os movimentos eram os mais variados, mas com algo em comum; a crítica ao sistema capitalista. Esses manifestantes iniciaram um novo tipo de movimento³⁰, pautado no desejo e na subjetividade das pessoas, isto é, no desejo profundo de tentar criar uma sociedade mais justa e solidária, distribuindo melhor as riquezas que são produzidas, reduzindo a exclusão e a miséria. Mas o que emerge, de modo claro, é a subjetividade dessas singularidades. Cada uma permanece diferente. Elas não adquirem uma identidade e nem uma representação. Embora

²⁹ É nesse quadro que surgiu o povo de Seattle, uma mistura heterogênea de desempregados, anarquistas, minorias étnicas, ecologistas, feministas, gays, defensores de animais, de ruas e parques, grupos violentos como os “Black Blocks”, pacifistas, intransigentes, e tudo quanto se possa imaginar de ideologias e excentricidades (MONTECLARO, Lauro. *A decadência da classe trabalhadora*. Disponível em: <www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/01/305197.shtml> Acesso em: 29 set. 2012).

³⁰ As manifestações realizadas em Seattle levaram os manifestantes a perceber que era necessário continuar o debate e o protesto. Nesse sentido, foi a sementeira para o surgimento de pontos de debate e reflexão como o Fórum Social Mundial, realizado todos os anos em diversos países. O Fórum “é um espaço de debate democrático de ideias, aprofundamento da reflexão, formulação de propostas, troca de experiências e articulação de movimentos sociais, redes, ONGs e outras organizações da sociedade civil que se opõem ao neoliberalismo e ao domínio do mundo pelo capital e por qualquer forma de imperialismo” (*O que é o Fórum Social Mundial*. Disponível em: <http://forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=198.ed_language=1> Acesso em: 01 out. 2005). Além disso, o fórum não possui representação, e menos ainda constitui como uma instituição social ou representativa e não tem nenhum papel governamental. É tão somente um espaço para debates e gestão de ideias, mas de fundamental importância para o encontro das singularidades, e a partir das quais, sim, podem surgir movimentos.

tenha sido convocado pelo *International Forum*, ele não conduziu ou representou o movimento. As ações foram acontecendo por meio da rede de comunicação formada entre os participantes. O movimento reuniu participantes do mundo inteiro, por isso, teve um caráter global, desterritorializado e com fluxo móvel das pessoas. Os participantes ficaram conhecidos como “povo de *Seattle*”.

A verdadeira importância de Seattle estava em funcionar como um centro de convergência para todas as queixas do sistema global. De repente, antigas oposições entre grupos de protesto pareciam simplesmente desaparecer. Durante os protestos, por exemplo, dois grupos mais destacados eram os ambientalistas e os sindicalistas, e, para surpresa da maioria dos observadores, esses dois grupos, cujos interesses eram considerados contraditórios, efetivamente se apoiaram reciprocamente (NEGRI; HARDT, 2005, p. 364).

Aqui se encontra o grande marco referencial para o movimento da “*multidão*”. Seattle mostrou o que é preciso para que o evento da *multidão* aconteça: um ponto de encontro das singularidades para que elas pudessem colocar em comum o que tem em *comum*: seus conhecimentos, suas críticas ao sistema capitalista, a resistência à opressão e à miséria diante da exploração e da concentração das riquezas produzidas, à luta de cada um em vista da construção de outro mundo possível. Enfim, trata-se de um movimento constituído por uma soma de afetos. Pode-se denominar também rede de redes, na qual o singular permanece singular, sem representação, e forma uma *multidão*.

Este modelo já é sugerido pelas técnicas de organização dos manifestantes: os diferentes grupos afins juntam-se ou convergem, não para se unirem num grande grupo centralizado; eles se mantêm diferentes e independentes, mas se juntam numa estrutura em rede. A rede define tanto sua singularidade quanto sua partilha. Seattle demonstrou, de um ponto de vista subjetivo, da perspectiva dos manifestantes, a coerência das listas de queixas contra o sistema global. É esta a mensagem que foi ouvida em todo o planeta e inspirou tantas outras. (NEGRI; HARDT, 2005, p. 365).

Seattle sem dúvida parece ter iniciado novas práticas de resistência e luta pela vida. A recusa a uma representação, a uma centralização da organização do movimento expressa, por outro lado, o próprio desencantamento das pessoas com os governos. As singularidades não se sentem mais representadas pelos governantes. Esse povo despertou a consciência em nível mundial ao queixar-se e protestar contra os efeitos da globalização imperial, de modo particular a exploração dos mais pobres. “O povo de *Seattle* vem se constituindo com práticas de luta contra a privatização do espaço público, contra a comercialização simbólica operada pelas multinacionais produtoras de bens de consumo.” (COCCO; HOPSTEIN, 2002, p. 33). Isso

configura o aspecto fundamental da ação desse povo; lutar para criar outro mundo capaz, no qual o público possa de fato ser público, não de posse do estado ou do capital, mas da multidão. Em última análise, é uma luta para que a ontologia do ser não seja corrompida.

Depois de Seattle, o protesto mais expressivo e que fez emergir os métodos de ação de um movimento de movimentos foi o encontro dos “senhores do mundo”, o encontro do G-8, realizado em Gênova, em julho de 2001. O governo Berlusconi adotou medidas imperiais para proteger essa reunião. Gênova foi sitiada com cobertura militar por terra, mar e ar. As ruas próximas ao Palácio Ducale foram cercadas de policiais, tanques blindados e muros provisórios. Durante o encontro do G-8 foi organizado o Fórum Social Mundial de Gênova para promover os protestos contra o grupo dos sete países mais ricos e a Rússia. Para organizar os protestos, os manifestantes, cerca de 300.000, usaram tecnologia produzida por seus opressores, como *laptops*, celulares e *notebooks*, além, é claro, da internet.

A globalização do capital, em linhas gerais, como compreendem Negri e Hardt, conduz à formação do *império* e à *multidão*. O fenômeno que ocorreu no Fórum Social Mundial de Gênova, por parte da *multidão*, é claro e não do G8, o uso de tecnologia comunicacional para se organizar, em redes, traduziu em atitudes concretas a teoria que sustenta o próprio evento da *multidão*. É um novo tipo de protesto. Todo jovem tinha uma câmera para registrar as cenas e transmiti-las às pessoas, sem deturpações da mídia imperial. Não foi, e parece não ser mais possível impedir o fluxo de informações na rede. Como o intuito não foi entrar em choque com a polícia, as pessoas eram orientadas por esses meios a como se mover para manter a distância do aparato de repressão.

O Genoa Social Fórum (GSF) (sic) realizou o milagre de ter conseguido construir uma representação política unitária e um movimento heterogêneo, mantendo junto associações, centros sociais, sindicatos, ONGs e forças políticas que geralmente entre si, na vida cotidiana, não têm relações de colaboração fecunda. Uma comum capacidade de ação que se fundamenta numa base programática bastante sólida, além de um sentimento comum nas formas de luta: a escolha pacífica, não-violenta e a desobediência civil constituíram um importante e não ideológico ponto de chegada de uma elaboração coletiva. (COCCO; HOPSTEIN, 2002, p. 91).

É uma hibridação de associações, centros sociais, sindicatos, ONGs, com aparentemente segmentos de ação social diferentes mas com uma proposta comum. É essa inovação que o evento da multidão apresenta de forma radical. Seattle e Gênova, assim, constituem o marco referencial de uma outra forma de contestar as consequências da globalização da mais-valia, ou da exploração capitalista. Freá-la seria utópico. Esta já se

constitui um processo irreversível. Não querer, simplesmente, derrubá-la, mas, sim, usar dos recursos que ela própria trouxe para inovar, produzir o novo e modificar a atual situação global é o grande objetivo da multidão. A globalização, assim, se torna a arma ou a ferramenta para a inovação e construção do *comum*. A filosofia negrihardtiana muda a visão sobre os processos globalizatórios. Ao fazer a análise deles, constata que a governança mundial denominada de império apresenta as falhas na sua arquitetura que podem levá-lo a uma profunda reestruturação, recriando o tempo e instaurando o governo da multidão, a qual recusa-se a servir ou ser representada.

As cidades constituem, assim, como que a ágora da multidão. Nas cidades acontece o evento da multidão. São os grandes centros urbanos que concentram a maior parte do *comum* produzido como também a maior concentração de pessoas. Nelas se concentram as grandes fábricas e complexos industriais, onde a economia biopolítica mostra toda a sua força. Na obra *Comune*, Negri e Hardt (2010) desenvolvem uma grande reflexão sobre o papel das grandes cidades para o evento da multidão e a construção do *comum*. Conforme esses autores:

A cidade, bem entendida, não é somente uma construção ambiental constituída por edifícios e estradas, por metrô e parques, por sistemas de eliminação de resíduos e por uma rede de canais para a comunicação, mas, sobretudo, ela é uma vida dinâmica de práticas culturais, de circuitos intelectuais, de redes de afetos e de instituições sociais. Os elementos do comum na cidade não são somente os pré-requisitos da produção biopolítica, mas, também, os seus produtos. A cidade é a fonte do comum e o receptáculo no qual flui. (2010, p. 159).³¹

Muito mais que uma construção material, a cidade é uma construção imaterial. A cidade é um organismo vivo. Ela tem vida. É essa uma grande chamada de atenção da filosofia negrihardtiana para se repensar o próprio ser das cidades e sua importância para a vida social nestes tempos de hegemonia da biopolítica. É o lugar onde a multidão se forma e age, é seu esqueleto e sua espinha. É o ambiente material que contém todos os elementos imateriais para fazer multidão e construir o *comum*. Nela se encontram os afetos, os costumes, os desejos e o *general intellect* necessários. Negri e Hardt trabalham essa questão com o seguinte *slogan*: “A metrópole é para a multidão aquilo que a fábrica era para a classe operária.”³² (2010, p. 251). Na fábrica se localizavam os meios para a produção, sendo esta o ponto de encontro do

³¹ “La città, beninteso, non è solo una costruzione ambientale costituita da edifici e strade, da metropolitane e parchi, da sistemi di smaltimento dei rifiuti e da una rete di cavi per le comunicazione, ma soprattutto, essa è una dinamica vivente di pratiche culturali, di circuiti intellettuali, di rete affettive e di istituzione sociali. Gli elementi del comune nella città non sono soltanto i prerequisiti della produzione biopolitica, ma anche i suoi prodotti. La città è la fonte del comune e il ricettacolo in cui fluisce.” (Tradução nossa).

³² “La metropoli è per la moltitudine cio che la fabbrica era per la classe operaria.” (Tradução nossa).

operariado e as relações de exploração entre empregado e empregador. Da mesma forma, nas grandes cidades. É nelas que se encontram os grandes fluxos de pessoas, as grandes massas de trabalhadores, as grandes indústrias e empresas. Como também, é nas grandes cidades que se localizam as grandes empresas, nas quais trabalho imaterial se desenvolve. Antes, é nelas, nas cidades, que o *império* tenta expropriar a multidão do seu próprio *comum* produzido, onde igualmente se desenvolve a possibilidade de, por meio da cooperação, promover o evento da multidão e instaurar novas formas de governança, tornando a democracia participativa e não mais representativa.

Ao tratar da importância do papel das cidades, Negri e Hardt (2010) destacam a importância do “encontro” entre as pessoas. É a cidade, portanto, o lugar privilegiado para a organização da multidão, pelo fato de favorecer para que as singularidades possam se encontrar, trocar afetos e saberes e se organizar, de forma cooperativa, dando um outro sentido para a vida social, remodelando a existência humana. “Além da imersão no comum produzido, há outra característica que qualifica a metrópole: a imprevisibilidade e aleatoriedade dos encontros ou, dito em outras palavras, o encontro com a alteridade.” (2010, p. 253)³³. Para que as redes de cooperação e trocas de saberes possam ser criadas, faz-se necessário esse espaço, como também ele é necessário para que o movimento tenha visibilidade. Segundo os autores:

A grande riqueza da cidade se revela quando os bons encontros entre as singularidades se traduzem em uma nova produção do comum – quando as pessoas se comunicam reciprocamente os seus conhecimentos e colocam em jogo as suas capacidades para constituir com a sua cooperação alguma coisa de novo. Os bons encontros produzem um novo corpo social que pode fazer muito mais coisas em relação a muitos corpos singularmente tomados. (HARDT; NEGRI, 2010, p. 256)³⁴

A política, para a filosofia negrihardtiana, não está desvinculada do social, mas antes uma esfera em dependência recíproca. Por isso o espaço público da cidade, marcado pelos bons encontros, é de suma importância. A riqueza do encontro se revela nas cidades e é por meio dessa riqueza que a vida política acontece e encontra seu fundamento. Entretanto, Negri e Hardt (2010, p. 256) mesmo escrevem, para se libertar de uma possível ideia de ingenuidade, “nem todos os encontros são obviamente frutuosos [...] Não é nada fácil de tramar, com os outros,

³³ “Oltre all’immersione nel comune prodotto, c’è un’altra caratteristica che qualifica la metropoli: l’imprevisibilità e l’aleatorietà degli incontri o, detto in altre parole, l’incontro con l’alterità” (Tradução nossa).

³⁴ “La grande ricchezza della città si rivela quando i buoni incontri tra le singolarità si traducono in una nuova produzione del comune – quando le persone si comunicano reciprocamente le loro conoscenze e mettono in gioco le loro capacità per costituire con la loro cooperazione qualcosa di nuovo. I buoni incontri producono un nuovo corpo sociale che può fare molte più cose rispetto a molti corpi singolarmente presi.” (Tradução nossa).

relações capazes de promover a comunicação e a cooperação, de criar um novo corpo social.”³⁵ É nas grandes cidades, desenvolvidas, nas quais se concentram grandes riquezas, que o *império* procura segregar as pessoas, colocá-las em movimento contrário a encontros com a alteridade. Desse modo, quem deve promover tais encontros é a própria multidão, por meio de suas redes de cooperação.

Recentemente, mais eventos aconteceram em grandes cidades do mundo, além de Seattle e Gênova. A partir de 2011, com os eventos da multidão na Turquia, na Espanha, e de modo particular, no Brasil, em algumas de suas maiores cidades, como São Paulo e Rio de Janeiro, o cenário biopolítico contemporâneo mostra que a multidão está aí.

O ano de 2011 foi referencial para os estudos sobre os eventos da multidão. Em diversos lugares do mundo explodiram manifestações de todos os tipos, mostrando que algo novo parece estar sendo gestado dentro do mundo capitalista. No Egito, na Praça Tahir, os manifestantes derrubaram uma ditadura. O governo tentou bloquear a internet, a multidão se reinventou e tomou as ruas, derrubando-o. Nos Estados Unidos, manifestantes inconformados com a governança capitalista tomaram Wall Street com acampamentos urbanos, com o chamado “*Occupy Wall Street*”, o que mostra mais uma vez que as cidades constituem fundamentalmente a ágora da multidão como possibilidade para concretizar seu projeto ético. O filósofo e psicanalista contemporâneo Slavoj Žižek, em relação a esse movimento, apresenta a seguinte crítica:

É aqui que o principal insight de Marx permanece válido, talvez mais do que nunca: para ele a questão da liberdade não deveria ser localizada em particular na esfera política propriamente dita [...] a chave para a verdadeira liberdade, em vez disso, reside na rede apolítica de relações sociais, desde o mercado até a família, em que a mudança necessária, se quisermos melhoria efetiva, não é a reforma política, mas a transformação nas relações sociais apolíticas de produção (ŽIZEK, 2012, p. 22).

A reflexão de Žižek é fundamental para compreender a atuação militante do movimento da multidão. Os agentes de todos esses eventos parecem se posicionar não contra o capitalismo, mas à sua gestão, ou à gestão das riquezas, o que ajuda a refletir se a multidão é anticapitalista ou “reformador” do capitalismo. A partir da rede apolítica de relações sociais, embora esse mesmo conceito possa ser discutido, porque para a filosofia negrihardiana a relação social é pura política, o movimento se constitui num poder capaz de pressionar o capitalismo a modificar a gestão do *comum*. As reformas que a multidão tanto anseia por fazer na sociedade

³⁵ “Non tutti gli incontri sono ovviamente fruttuosi [...] Non è per niente facile imbastire con gli altri delle relazioni capaci di promuovere la comunicazione e la cooperazione, di creare un nuovo corpo sociale.” (Tradução nossa).

capitalista começam de baixo, nas relações cooperativas de produção. Por isso também não pode querer a diluição das instituições, sejam elas justas e competentes ou não. Elas são necessárias para que o sistema funcione. Essa reflexão é importante para pensar todo o agir da multidão na construção de uma sociedade alternativa.

Em junho de 2013 o Brasil acompanhou meio sem saber o que estava acontecendo uma verdadeira multidão de pessoas tomando conta das cidades de uma forma talvez nunca vista no Brasil desde os tempos do movimento “Diretas Já” no fim do período ditatorial. Os protestos tinham diversas propostas. Desde o passe livre no transporte público ao fim da corrupção, melhorias na saúde e na educação. As pessoas tomaram as ruas e expressaram seus desejos como forma de resistência ao presente. As manifestações das ruas das cidades brasileiras em junho de 2013 hibridizaram a riqueza da vida e do sentido da multidão. Um evento de cooperação linguística que apresenta a cidade como um projeto de vida política, um espaço no qual as pessoas podem se encontrar e resistir.

Nesse sentido, não são mesmo manifestações voluntaristas. Estão muito bem calcadas num projeto em formulação multitudinária, ainda que seja hoje um projeto caleidoscópico e bastante confuso. Como não seria, se a própria ideia de organização política mudou nos últimos tempos? (CAVA, 2013, 46).

O movimento da multidão se afasta de qualquer concepção voluntarista, como também exponteneísta ou naturalista. A experiência política da amizade, a partir da teoria dos afetos de Espinosa, reflexão que será realizada na sequencia, ajudará a compreender melhor essa questão. Trata-se de um movimento gestado, construído, que não aparece assim num toque mágico. É um projeto formado afetiva e cooperativamente, e que tem o poder de reinventar-se constantemente e de inventar a vida política a cada evento, deixando desconcertados quem pensa a vida política e social a partir de esquemas tradicionais. Durante os movimentos de junho, os “*Black Blocs*”, nesse sentido de constante reinvenção, ao usarem máscaras durante os protestos, recusam o pertencimento biopolítico dado pelo rosto. Eles não têm mais rosto, tem apenas o corpo a apresentar como resistência. Sua ação destrói as relações instituídas de poder. O abandono do vínculo jurídico, pela diluição do rosto, ao mesmo tempo em que apresenta a inumanidade do sujeito, apresenta também a potência do seu corpo (CAVA; COCCO, 2014, p. 185).

Os primeiros eventos da multidão, desde Seattle e Gênova, considerados como marcos referenciais, até expressões mais recentes, como o movimento de junho de 2013 no Brasil, ou o *Occupy*, todos esses eventos reforçam a arquitetura da multidão, isto é, como a multidão se

organiza e qual seu projeto. Sua organização se dá pela arquitetura da rede. A multidão é uma rede. Não há uma hierarquia ou um líder central, como também não há uma unidade, mas ela não é desorganizada ou desarticulada. Na rede todos atuam relacionando-se com todos. E o projeto também é dado pela estrutura de rede, isto é, as ideias aparecem simultaneamente na rede, sem um centro de comando que as apresente. Mas todas essas ideias tem um objetivo, um comum a apresentar, a reivindicar e pelo qual resistir. A amizade, entendida como encontro cooperativo entre as pessoas, então, é uma experiência política, e ética, que ocorre nos espaços da cidade, é o que dá sentido ao ser social e o conduz na construção de uma sociedade na qual todos possam participar e ter direito ao *comum*.

É preciso então retornar ao pensamento espinosano para compreender melhor a questão da amizade no agir da multidão a partir da teoria dos afetos (GOMES; JUNIOR, 2013). Espinosa ajuda a compreender que o corpo é definido pela relação com outros corpos, e, assim, afeta outros corpos e é afetado por eles. A amizade tem assim uma qualidade política decisiva para o evento e o agir da multidão. Ao tratar das afecções do corpo, Espinosa escreve esta importante passagem: “O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e, ainda, por outras que não aumentam nem diminuem a sua potência de agir (*Ética*, III, postulado1)”. O que interessa destacar aqui é que o corpo pode ser afetado e afetar de forma a aumentar a potência de agir. E isto implica também no fortalecimento do *conatus*. Os afetos que fortalecem o *conatus* (alegria de estar junto) fundamentam a cooperação da multidão, resultante da união de forças entre os sujeitos (CHAUÍ, 2003, p. 165). A amizade aprofunda os laços entre as pessoas, e aumenta-lhes a alegria em estar juntas. Essa soma de forças produz uma ideia adequada do homem, a condição necessária para passar dos afetos passivos para os ativos. Essa passagem acontece de modo particular pela alegria. E pela alegria o homem inicia um processo no qual nenhum afeto é estranho a sua natureza. Por essa atividade da razão, os homens entram em acordo entre si e experimentam noções comuns a todos. Assim, a amizade é um afeto de alegria, faz bem ao homem e lhe capacita para agir em comum. Os mesmos princípios que favorecem à organização da multidão, animam a conservação do ser em sentido ontológico, e, portanto, a ética.

A experiência da amizade, pela alegria de estar junto, trocar informações, encontrar razões para a existência e querer bem um ao outro, abre o ser para a alteridade. O cuidado de si desperta o cuidado para o outro. Emerge a força da solidariedade e da justiça resistindo a um presente de exploração e servidão. A ética, para Espinosa, pressupõe o comprometimento para cultivar a alegria nas relações, aumentando a potência ou fortalecendo o *conatus* dos outros também. Uma ideia adequada do ser implica, assim, na sua própria manutenção. Nesse sentido,

a razão é a grande auxiliadora nesse processo, pois ajuda o homem a se livrar de falsas paixões e ajuda-o a ter ideias adequadas. Para Espinosa, nisso constitui a ética. Nesse sentido, Gomes e Junior (2013) comentam: “A ética é, assim, uma possibilidade que nasce dos próprios afetos e implica o esforço para estarmos atentos ao nosso corpo e em sintonia com nossos desejos.” A ética abre o homem para a ação. E para Espinosa, a ética implica sempre uma prática, uma maneira de afetar e se deixar afetar, para potencializar o fortalecimento do *conatus*. Saber o que pode o corpo em relação e com relação a outros corpos faz parte da vida ética, e ninguém pode agir em detrimento da preservação de sua existência e da existência dos outros.

A experimentação política da amizade tem como marca a imprevisibilidade e esse caráter processual da criação de modos singulares de relacionamentos e invenção de novas maneiras de afirmação e organização do corpo coletivo. O processo ético-político de Espinosa se inscreve nesse movimento de democracia no ato mesmo de resistência à tristeza e de produção de modos outros de estar no mundo favoráveis à afirmação da potência da multidão (GOMES; JUNIOR, 2013).

A amizade, ao estreitar os laços entre as pessoas, pode gerar-lhes confiança e isso contribuir para a criatividade gerar novas formas de organização social, ou ao corpo da multidão. A experiência da amizade, no contexto da filosofia negrihardiana, é uma experiência profundamente política, e ética ao promover a abertura para a alteridade e o aumento da resistência a tudo o que possa prejudicar sua alegria. Isso só aumenta a potência da multidão em agir. Quanto mais os corpos são afetados pela subjetividade da multidão, mais corpos podem afetar. Da experiência de amizade podem brotar formas de organização da multidão e resistência ao *império*.

O ambiente das cidades, compreendido a partir da teoria espinosana dos afetos, torna-se o local por excelência para que a experiência política da amizade contribua para a invenção de novas formas de encontro e organização do evento da multidão. A amizade contribui para potencializar todo o poder de agir da multidão porque cria laços estreitos e fortes entre as pessoas. É um evento ético e político por excelência.

3.2 A SOCIEDADE EM REDE: A COOPERAÇÃO COMO PRINCÍPIO ÉTICO

Não é mérito apenas da filosofia negrihardiana, mas ela reflete, de modo particular, sobre as grandes transformações do social na era da hegemonia biopolítica. Este parece estar longe de ser, na contemporaneidade, uma estrutura delimitada por uma cultura, códigos morais, ou território ou ser um organismo fechado. O evento da multidão, a partir de seu marco

referencial com o povo de Seattle, mostra que o social é transformado pelos meios de comunicação digital, o que leva ao surgimento de um novo “comunitarismo”, marcado por um “comum digital” (DI FELICE, 2014, p. 27). As pessoas estão cada vez mais conectadas a dispositivos digitais de comunicação. Nesse meio, desenvolvem relações cada vez mais complexas, numa “arquitetura reticular”. A comunicação e a vida social, como mostra a forma da multidão agir, leva a repensar a própria arquitetura da vida social. O social parece adquirir a arquitetura do comum digital, isto é, da rede, horizontal, reticular.

O advento de um comunitarismo em rede baseado em forma de comunicações reticulares e interativas e, portanto, pós-analógicas, nos obriga a pensar um social pós-estruturalista, onde os distintos setores, os diversos grupos, as instituições, as empresas, passam a se sobrepor e a reinventar-se através da contínua interação e conexão. Um comum dinâmico e em contínuo devir, algo diferente da estrutura de um organismo fechado e delimitado feito de um conjunto de órgãos separados e interagentes, um comum aberto e híbrido, perante o qual é necessário repensar a própria ideia de laços sociais. (DI FELICE, 2014, p. 27)

O social precisa ser repensado. Nessa realidade da hegemonia biopolítica, na qual adquire a estrutura da rede, não há mais determinações ou dogmas. A realidade está em perene mutação, com uma dinâmica talvez imprevisível, porque adquire as mesmas nuances da rede. Na rede não há padrões duradouros ou estruturas rígidas, mas a perene mutação. Um contínuo devir. Isso exige uma mudança de postura epistemológica se se quiser refletir o social na contemporaneidade. É a vigência do *general intellect*, o cérebro da multidão que está em ação. É um novo comunitarismo, ou uma nova forma de viver em sociedade. As interações são instantâneas e globais entre os mais diferentes atores num espaço aparentemente aberto e híbrido. O conhecimento, os afetos, as transformações sociais, são oriundas da interação dos atores nas redes. O agir da multidão e o social necessitam, portanto, ser compreendidos a partir de categorias como interação, horizontalidade e hibridação na arquitetura da rede.

Na contemporaneidade, ou na era da hegemonia biopolítica, o sujeito passa a interagir cada vez mais com o social *network*. Ele passa pela experiência de troca de informações e afetos na rede. A vida social é construída a partir de uma experiência sensorial no sentido de sinergia com a tecnologia digital do *smartphone*, *tablet*, *games* e tantos outros meios de compartilhamento de arquivos das redes sociais. Como escreve o Michel Maffesoli (1996, p. 85), grande sociólogo francês estudioso dessas novas formas de vida social, “a experiência tátil passa atualmente através do desenvolvimento tecnológico por meio do qual se desenvolve uma interdependência societária inegável”. A partir de Maffesoli compreende-se que essa experiência sensorial ou tátil que ocorre por meio do contato com a tecnologia e a troca de

conhecimento e paixões, é o que passa a dar significado para as relações sociais. A técnica parece deixar de lado uma função aparentemente instrumental, para conectar atores dispostos a colocar em comum seus saberes, suas experiências, suas paixões e afeto, operando um reencantamento pelo mundo (MAFFESOLI, 1990, p. 88). Se Webber falava do desencantamento do mundo, o agir da *multidão* permite falar num reencantamento do mundo. Portanto, o social, nesse sentido, precisa ser pensado a partir do próprio conceito de *multidão*, isto é, de rede de redes, pois é dessa arquitetura que passa a ser constituído e construído.

O grande desafio que se apresenta à *multidão* é constituir-se como uma grande rede. O movimento de movimentos deve se organizar em um grande *telos*, universal e coletivo, uma rede de redes. Em *Comune*, Hardt e Negri (2010, p. 174) expressam essa problemática, que é mais profunda do que simplesmente filosofar sobre a ontologia da *multidão*: “Em outras palavras, a discussão sobre esses temas deve ser, antes de tudo, deslocada do plano do ser da multidão àquele do tornar-se e do fazer multidão.”³⁶ A *multidão* precisa criar uma linguagem que seja sua e expresse sua caminhada. A subjetividade singular da *multidão* precisa encher de significado, de vida e solidariedade, construindo uma nova democracia, onde o império esvaziou esses significados.

Agora é questão de propor, dentro dessas dimensões, o problema de tornar-se sujeito da multidão. Em outras palavras, as condições virtuais precisam agora tornar-se reais numa figura concreta. Contra a cidade divina, a cidade mundana precisa demonstrar seu poder como aparato da mitologia da razão que organiza a realidade biopolítica da multidão. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 43).

Diante dessas circunstâncias, parece sensato afirmar que a constituição de um *telos* mundial passa, hoje, pelo campo da informação. A propósito, afirmam os autores em questão: “Hoje pensamos cada vez mais como computadores, enquanto as tecnologias de comunicação e seu modo de interação se tornam mais e mais indispensáveis às atividades laborais.” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 312). Utilizam-se, hoje, cada vez computadores, *laptops*, *tablets*, *smartphones*, que permitem acesso à internet e, conseqüentemente a circulação instantânea de informações e conhecimento para a execução das atividades.

Nesse sentido, o conhecimento e as informações parecem se tornar nômades e ser a grande determinação de poder na atualidade. A miríade de informações bem como sua circulação nunca foi tão intensa, complexa e em nível global. Poder-se-ia, inclusive, chamar a essa transformação de *revolução copernicana*, a qual muito se deve por conta da mídia e,

³⁶ “In altre parole, la discussione su questi temi deve essere innanzitutto dislocata dal piano dell’essere della moltitudine a quello del divenire e del fare moltitudine.” (Tradução nossa).

fundamentalmente da internet, a rede mundial de computadores. Fala-se, nos dias atuais, até em infovias do conhecimento, ou seja, vias de informação e conhecimento, e o homem navegando em um ciberespaço. A organização das multidões em rede, nesse sentido, é fundamental, pois

redes são estruturas abertas capazes de expandir de forma ilimitada, integrando novos nós desde que consigam comunicar-se dentro da rede, ou seja, desde que compartilhem os mesmos códigos de comunicação (por exemplo, valores ou objetivos de desempenho). Uma estrutura social com base em redes é um sistema aberto altamente dinâmico suscetível de inovação sem ameaças ao seu equilíbrio. (CASTELLS, 1999, p. 498, v.1).

As redes estão mais livres da censura a que meios como televisão e rádio estão submetidos. São caminhos abertos para a comunicação e tornam as informações instantâneas por toda parte. São mais eficazes para fazer circular informação e construir o *comum*. Negri e Hardt (2005, p. 332) ainda comentam: “Só podemos entender essas formas de expressão social como redes da multidão que resiste ao poder dominante e a partir de seu interior consegue produzir expressões alternativas.” A multidão busca um modelo que lhe permita transitar por dentro do *império*. E da mesma forma que esse está estruturado em poderosas redes de empresas e conglomerados, bancos e instituições financeiras, a *multidão* não pode se furtar de, também, se estruturar da mesma forma, para poder ter corpo. Nesse sentido, sobre as redes, e a forma de compreender o mundo como em forma de rede, Hardt e Negri argumentam:

É que a rede tornou-se uma forma comum que tende a definir nossas maneiras de entender o mundo e de agir nele. E, sobretudo, da nossa perspectiva, as redes são a forma de organização das relações cooperativas e comunicativas determinadas pelo paradigma imaterial da produção. A tendência dessa forma comum para se manifestar e exercer sua hegemonia é o que define o período (2005, p. 191).

Haja vista a cultura da infovia no ciberespaço, que pode difundir uma nova identidade política e social, a identidade do agente político, da singularidade da *multidão* que luta para construir uma nova democracia, baseada não na representatividade e em relações de poder, o que gera corrupção e faz com que as decisões de governo sejam submetidas a interesses financeiros ou particulares, no entanto, a maior participação possível das pessoas nas decisões da governança mundial, organizadas em forma de redes, pode construir um movimento com poder para pressionar as políticas públicas e atender aos desejos da multidão. O objetivo é criar um poder constituinte realmente forte e consistente. Como também, faz-se necessária a construção de uma identidade de resistência. Pode parecer contraditória a formação de um poder constituinte forte, uma vez que se critica o poder político, todavia, a multidão, como proposta política, também, necessita de um poder constituinte que seja capaz de aparecer e se fazer valer,

ou de pressionar os governos para a própria necessidade da multidão. Trata-se de princípios diferentes dos princípios hierárquicos e representativos das instituições sociais, identidade que pode, assim, enfrentá-las. Esse poder se centra na força da cooperação das singularidades e de sua organização em rede. A partir dessa identidade de resistência se constrói uma identidade de projeto, a qual se define pela práxis efetiva dos princípios da identidade de resistência.

A inovação econômica em redes talvez represente um modelo mais claro do processo de tomada de decisão política da multidão. Assim como a multidão produz em comum, assim como ela produz o comum, pode também produzir decisões políticas. Na realidade, na medida em que a distinção entre produção econômica e governo político vai-se esvaindo, a própria produção comum da multidão produz a organização política da sociedade. O que a multidão produz não são apenas bens ou serviços; a multidão produz também e, sobretudo, cooperação, comunicação, formas de vida e relações sociais. (NEGRI; HARDT, 2005, p. 424).

A segmentação social produzida pelo capital faz surgir à necessidade de se criar uma identidade política e econômica, que se manifeste na rede, não só porque é na rede que se encontra a produção do *comum*, mas, porque é o lugar que pode dar visibilidade para a produção cooperativa da *multidão*. Nesse sentido, parece que a maior fonte de significado para Castells (1999) se encontra nos “paraísos comunais”, ou seja, espaços geográficos delimitados onde se cria e se sustenta uma identidade através da cultura, nação e religião.

Enquanto na modernidade a identidade de projeto fora constituída a partir da sociedade civil (como por exemplo, no socialismo, com base no movimento trabalhista), na sociedade em rede, a identidade de projeto, se é que se pode desenvolver, origina-se a partir da resistência comunal. É esse o significado real da nova primazia da política de identidade na sociedade em rede. (CASTELLS, 1999, vol. 1, p. 28).

A comuna, compreendida como comunidades com identidade de resistência, baseadas na cooperação, tem o poder de resistir e se insurgir contra o biopoder imperial, desestruturando-o progressivamente porque enche de significado os espaços vazios, devolvendo alegria ao ser ao libertá-lo da servidão. O desafio maior é potencializar as identidades de projeto de modo que se organizem e se integrem através de movimentos em redes. Somando as lutas de cada comuna com outras comunas, por regiões, depois nações, continentes e globo, elas podem se tornar colossais, fazendo emergir toda a potência da *multidão*. Assevera Castells (1999, v. 2, p. 425):

Os agentes que dão voz a projetos de identidades que visam à transformação de códigos culturais precisam ser mobilizadores de símbolos. Devem atuar sobre a cultura da virtualidade real que delimita a comunicação na sociedade em rede,

subvertendo-a em função de valores alternativos e introduzindo códigos que surgem de projetos de identidade autônomos.

A possibilidade de mediar a comunicação nas redes permite que ela se torne a ágora da multidão. E a rede deve ser o canal de comunicação e encontro da multidão. Afirma Lévy (2003, p. 62): “O uso socialmente mais rico da informática comunicacional consiste, sem dúvida, em fornecer aos grupos humanos os meios, reunir forças mentais para construir coletivos inteligentes e dar vida a uma democracia em tempo real.” Assim, a identidade política também se define pela contribuição que os agentes políticos dão à resolução dos problemas. “O ciberespaço cooperativo deve ser concebido como um verdadeiro serviço público.” (LÉVY, 2003, p. 64). A democracia, quando acentua a representação, na compreensão da filosofia negrihardiana, parece ir ao encontro da soberania imperial porque diminui a participação direta das singularidades nas decisões, o que talvez seria possível hoje, por exemplo, por meio do ciberespaço. Eis como com Lévy essa ideia pode ser corroborada:

Já um dispositivo de democracia direta em tempo real, no ciberespaço, permitiria a cada um contribuir de maneira contínua para a elaboração e o aperfeiçoamento dos problemas comuns, para a abertura de novas questões, para a formulação de argumentos, para enunciar e adotar posições independentes umas das outras sobre grande variedade de temas. Os cidadãos desenhariam juntos uma paisagem política qualitativamente tão variada quanto quisessem, sem ficar limitados de saída por grandes separações molares entre partidos (2003, p. 65).

Não se tem a ilusão de congregar, absolutamente, todas as pessoas do mundo, mas simplesmente que se torne uma governança mundial e englobe o maior número de pessoas possível. E este é o grande desafio: unir singularidades e torná-las constituintes, capazes de forçar o rumo das decisões, como fazia a tribuna na república romana. E para esse fim, o ciberespaço parece ser o melhor e mais eficaz meio. Uma democracia direta, hoje, seria possível pela rede mundial de computadores? E quem ainda não tem acesso, estaria impedido de participar do processo democrático de construção da sociedade? Esses parecem ser alguns dos tantos questionamentos abertos e que ainda necessitam de muita reflexão.

Mas, retomando a reflexão inicial na qual foi exposto que a partir do conceito de multidão na era da hegemonia biopolítica o social precisa ser repensado, faz-se necessário refletir sobre uma possível atualização da ética. A ação humana passa a ser mediada, em grande parte, pelo ambiente virtual ou pelos espaços de interação nas redes sociais, *blogs* e sites. Os laços sociais são tecidos a partir desses ambientes. Como refletir sobre a ação humana a partir da hibridização de atores ou de singularidades na rede? Essa ação adquire novos contornos,

novas nuances, revelando a emergência de uma nova racionalidade já apontada nos conceitos de *virtù da multidão*, potência e *general intellect*. A ação que está pressuposta nestes conceitos é a cooperação como um princípio ético do agir da multidão. A ética, na era da hegemonia biopolítica, dá-se a partir da cooperação das singularidades em constante hibridação horizontal nas redes que são constituídas pela multidão. Por isso a noção de princípio enquanto orientador da ação e indicador dos passos a serem dados para a criação de possibilidades para o coletivo, como também pode assumir a conotação de finalidade da ação (ABDALA, 2002, p. 18). É pela cooperação como princípio ético que a multidão se posiciona contra a corrupção da ontologia e luta pela construção do comum e resiste ao presente, dando início a um novo processo civilizatório. A *multidão*, assim, se coloca contra a competição, tão marcante na sociedade capitalista. Ao invés de competir, as pessoas começam a cooperar e reinventar a vida, antes marcada pelo individualismo. Daí a busca de uma nova racionalidade como proposta de preservação da própria existência, para lembrar do conceito espinosano de *conatus*. A busca de uma nova racionalidade, a da cooperação, visa substituir a racionalidade vigente da troca, sempre competitiva, mediada sobretudo pelo mercado. Nesse sentido, escreve Mauricio Abdala (2002, p. 54), “a troca competitiva tem como meta final o ganho. É o retorno que define esse tipo de troca. Não há relação de complementaridade, como o termo troca pode sugerir, mas de pura aquisição”. A partir dessa noção, o campo para a acumulação e exploração está todo aberto. É o ganho que importa e passa a qualificar o ser humano. Dessa realidade decorre também o individualismo. A competição é a meta. Não há espaço para a cooperação. O outro é visto como inimigo que precisa ser vencido. É a regra do mercado. Diante dessa realidade, da competição e do mercado como princípio fundamentador, parece que a civilização se encontra diante de uma crise que pode estar chegando ao seu ponto máximo, comprometendo a própria existência humana e forjando a busca de novas formas de convivência, produção e sociabilidade.

Uma racionalidade fundada no princípio da cooperação deverá ter como consequências o equacionamento das principais crises vividas pela humanidade e a conformação de uma outra presença no mundo, que, além de garantir a sobrevivência da espécie, ira estabelecer a hegemonia de uma nova visão de mundo (ABDALA, 2002, p. 112)

Nessa linha de pensamento, não estaria presente a exploração da multidão e a exclusão de milhares de pessoas do sistema produtivo. A sociedade estaria subsumida à cooperação. Trata-se de uma outra forma de se fazer presente no mundo. O individual e o coletivo passam a estar integrados. É uma nova visão do ser humano, de sociedade e de mundo. Não é nenhuma

novidade que o ser humano necessita repensar sua forma de viver. O planeta terra parece estar chegando no seu limite. As riquezas naturais estão ficando cada vez mais escassas. E a vida cada vez mais ameaçada. Toda essa crise precisa ser revista. Ao mesmo tempo, ela indica caminhos justamente para se pensar formas diferentes de viver e produzir. Contemporaneamente, parece que a melhor forma é a cooperativa. Uma nova forma de agir que está em jogo. Parece ser quase utópico, mas é a possibilidade de se iniciar outras formas de vida nas fendas das crises que a soberania imperial apresenta. O outro não é visto mais como inimigo, mas como complementaridade. A sociedade, assim, estaria não mais sob a subsunção do capital ou da soberania imperial, mas sim do princípio ético da cooperação. A arquitetura da rede aqui adquire toda a importância, porque a sociabilidade passa a ser marcada por uma cultura do encontro entre as pessoas.

3.3 O *COMUM* E SUA CONSTRUÇÃO: O PROJETO ÉTICO DA MULTIDÃO

Os primeiros eventos da *multidão* já começaram. A irrupção de novas formas de vida deixa a esfera da utopia para se tornar fato, para existir. O agir cooperativo das singularidades permite a formação da multidão. Ela se forma tendo em vista a execução de um projeto, isto é, a construção do *comum*, compreendido aqui como o projeto ético da multidão.

A *multidão* transcende qualquer movimento ou organização social tradicional. Todavia, sua ação não produz caos ou desordem, e esse movimento de movimentos no qual se constitui a multidão não é um caos ou desordenado. Ela, por sua vez, procura uma outra configuração política e social, como também, ética, para a vida humana. Essa configuração está implicada na produção direta do *comum*.

Até este momento se apontou frequentemente que a *multidão* tem como objetivo construir uma nova forma de vida e democracia, baseada na produção do “*comum*”. Mas, afinal, o que é de fato esse *comum*? Na obra *Commonwealth*, traduzida para o italiano com o título “*Comune: oltre il privato e il pubblico*” e ainda sem tradução para a língua portuguesa. Para Hardt e Negri,

Com o termo “comum” entendemos, em primeiro lugar, a riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todos os dons da natureza – que nos textos clássicos do pensamento político ocidental é frequentemente caracterizada como a herança de toda a humanidade para partilhar juntos. Por comum se deve entender, com maior precisão, tudo aquilo que se obtém da produção social, que é necessário para a

interação social e para o andamento da produção, como os conhecimentos, as linguagens, os códigos, as informações, os afetos e assim por diante (2010, p. 8).³⁷

É nesse *comum* que Hardt e Negri estão interessados. É essa a proposta da *multidão*. Fazer retornar ao *comum* o que é comum de toda a humanidade. Os bens ou recursos naturais, como água e os produtos da terra, como os alimentos, desde sempre são comuns a toda a humanidade. Embora sejam comuns, milhões de pessoas ainda passam fome, seja por má distribuição de renda, carência ou falta de condições para adquiri-los. Mas, além desses bens, que deveriam ser direito de todos, é no resultante da produção *comum*, ou da atividade sensível, como serviços, informações e conhecimentos, que os autores estão preocupados. Mas o comum também aponta para aspectos importantes para a vida social na era da hegemonia biopolítica que é a troca de conhecimentos, linguagens, códigos, informações e, acima de tudo, afetos, produzidos pela cooperação das singularidades, e explorados pela corrupção da ontologia.

Esses bens têm uma produção cada vez mais abundante e cada vez mais controlada ou privatizada. O que resulta de produção *comum* é tornado privado ou privatizado, como que os separando do comum de quem os produziu e que poderia estar em comum, com livre acesso, sem direitos autorais ou privados, sem concessões ou permissões, ou então, que o acesso fosse mais fácil, seja em termos financeiros ou burocráticos. Trata-se, pois, de uma proposta que transcende, por exemplo, a máxima utilitarista: “a maior felicidade para o maior número de pessoas possíveis”. A *multidão*, nesse sentido, propõe e trabalha com a construção de um novo horizonte, para além do capitalismo e do próprio socialismo. Nem privado, no capitalismo, nem público, do socialismo, mas *comum* a todos, que não pertença a pessoas jurídicas ou ao Estado, porém a todos, abrindo assim um novo espaço para a ação política, repensando a economia e a forma de viver juntos em sociedade. O *comum*, assim, é pode ser possível graças à criatividade da *multidão* em criar e produzir e distribuir de maneira mais equitativa aquilo que é produzido. É neste sentido que o agir da *multidão* pela construção do comum, o que acontece pelo princípio da cooperação, pode construir uma sociedade mais justa e solidária. É claro que não se pode ter a impressão de que o movimento da *multidão* queira acabar com o papel das instituições, ou então com a força e a criatividade da iniciativa privada. O objetivo do agir cooperativo na construção do *comum* é tornar o que é produzido em comum melhor distribuído.

³⁷ “Con il termine comune intendiamo, in primo luogo, la ricchezza comune del mondo materiale – l’aria, l’acqua, i frutti della terra e tutti i doni della natura – che nei testi classici del pensiero politico occidentale è sovente caratterizzata come l’eredità di tutta l’umanità da condividere insieme. Per comune si deve intendere con maggior precisione, tutto ciò che si ricava dalla produzione sociale, che è necessario per l’interazione sociale e per la prosecuzione della produzione, come le conoscenze, i linguaggi, i codici, l’informazione, gli affetti e così via.” (Tradução nossa).

De acordo com Hardt e Negri (2013), a produção econômica hoje é fruto cada vez mais da produção imaterial, da cooperação linguística e afetiva entre os indivíduos. É uma produção biopolítica, potente e poderosa. E nessa produção reside a potência da *multidão*. Ela oferece todos os meios para o movimento da multidão acontecer, ou seja, todas as tecnologias necessárias. Conseguir vencer a ideia fixa dos economistas e políticos de que é possível construir o *comum* e redistribuir melhor as riquezas, torna-se o grande desafio. De acordo com Hardt e Negri (2004, p. 380), é no trabalho que reside toda a potência da *multidão*:

O trabalho aparece simplesmente como o poder de agir, que é ao mesmo tempo singular e universal: singular na medida em que o trabalho tornou-se o domínio exclusivo do cérebro e do corpo da multidão; e universal na medida em que o desejo que a multidão expressa no movimento do virtual para o possível é constantemente constituído como uma coisa de todos. Só quando se forma o que é comum pode ocorrer à produção, e pode a produtividade subir [...]. O poder de agir é constituído por trabalho, inteligência, paixão e afeto num lugar para todos.

Como o trabalho na contemporaneidade parece assumir a predominância da imaterialidade, isto é, do *general intellect*, que nada mais é que a subjetividade cooperativa da multidão, ele expressa toda a potência e nessa potência todo o poder do agir da multidão. As singularidades se juntam com outras singularidades por meio do trabalho imaterial e formam o corpo da multidão, capaz de se expressar como “evento” nas ruas das cidades. O trabalho constitui assim, por ser produção, o palco onde começam as hibridizações das singularidades. Já na primeira obra da trilogia, *Império*, Hardt e Negri (2004) apresentam uma possível proposta de construção do comum, não oferecendo receitas, entretanto apontando caminhos do que se poderia fazer em nível global, dado que a multidão é global, e hoje a mobilidade humana também, como também o poder de agir.

Movimento autônomo é o que define o lugar próprio da multidão. Cada vez menos os passaportes e documentos legais serão capazes de regular movimentos através das fronteiras. Uma nova geografia é estabelecida pela multidão à medida que os fluxos produtivos de corpos definem novos rios e portos. As cidades da terra se tornarão de imediato grandes depósitos de humanidade cooperativa e locomotivas para a circulação, residências temporárias e redes de distribuição em massa de ativos humanos (NEGRI; HARDT, 2004, p. 421).

Olhando a realidade atual, constata-se não com dificuldade a mobilidade humana por todas as partes do mundo ou nas cidades. A mobilidade humana sempre existiu, no entanto, hoje de maneira especial, com um *império* sem fronteiras, tende a aumentar e tornar-se cada vez mais dinâmica e rápida. A mesma se dá não só de apatriados ou refugiados, fugindo de

guerras ou adversidades climáticas em busca de garantir a sobrevivência, mas também aos milhares que circulam pelo planeta em busca de melhores condições de trabalho. Essas pessoas carregam consigo o desejo de viver. Apropriam-se ou reapropriam espaços e constituem-se como sujeitos ativos. Para onde se dirigem e aonde chegam, as pessoas determinam novas formas de cooperação para escapar da corrupção ontológica e reinventar a vida. A multidão é autônoma. Decide por si mesma e como tem posse do *general intellect*, não está na dependência de comando superior e muito menos presa a um território, o qual, como visto no *império*, é virtual. O lugar que se pode apontar como lugar da multidão é a cidade, ou todas as cidades, pois é para elas que ocorre, mas também nelas não se fixa, movimenta-se de forma fluida, como na rede. A multidão é nômade, e esse nomadismo, assim, constitui sua capacidade de resistência e de criação de novas formas de vida.

Assim, o projeto da multidão faz emergir o primeiro aspecto político de reivindicação da multidão, com o objetivo de subverter os limites do tradicional e construir uma nova realidade: o direito a uma cidadania global porque cada singularidade tem como território os limites virtuais, e não mais apenas físicos, do planeta. De acordo com os autores em questão, Hardt e Negri (2004, p. 424): “Com efeito, essa demanda política insiste na pós-modernidade do princípio constitucional fundamentalmente moderno que vincula direito e trabalho, e por isso contempla com a cidadania o trabalhador que cria o capital.” O objetivo da multidão, assim, é reformar o *status* jurídico para que acompanhe as transformações econômicas, das quais o *império* necessita para viver. Seria um reconhecimento oficial, por parte do Estado, da mobilidade humana e de sua produção. A força produtiva da *multidão* se constitui em novo proletariado, não classe operária, que recebia salário pelo trabalho realizado na fábrica. Nesse novo proletariado estão todos os que trabalham ou não, empregados ou desempregados. Mas no contexto biopolítico do *império*, a produção do capital diz respeito à produção e à reprodução da própria vida social. Assim, o trabalho acontece para além dos muros da fábrica. E, nesse contexto, as singularidades trabalham em toda parte e o dia todo, inovando e instaurando um novo tempo, aqui e agora. Um tempo onde reina a cooperação e a geração de vida. Aqui surge uma segunda demanda da multidão: o direito a um salário e ou renda para todos. Da mesma forma em que a cidadania se estende para todos, por sua vez, a renda chamar-se-ia de “renda de cidadania”, dado que cada pessoa é membro da sociedade e teria direito a fazer parte da partilha do *comum* do qual também é produtora (HARDT, NEGRI, 2004, p. 427).

Percorrendo esse caminho, a *multidão* tem como uma terceira demanda a construção de um grande *telos*, com direito à “reapropriação” do conhecimento e dos meios para produzir o conhecimento, de modo particular o que o socialismo defende, que o proletariado tome posse

dos meios de produção de modo particular das máquinas utilizadas no processo. “A multidão não apenas usa máquinas para produzir, mas também se torna cada vez mais maquinal, enquanto os meios de produção são progressivamente integrados às mentes e aos corpos da multidão” (NEGRI; HARDT, 2004, p. 427). De certa forma, a multidão já se reapropriou dos meios de produção na era da hegemonia biopolítica, pois é de sua posse o *general intellect*. O problema é paradoxal, porque mesmo de sua posse, ainda persistem sistemas como o *copyright* ou direitos autorais que impedem um uso comum daquilo que para produzir, necessitou de algum tipo de cooperação.

A linguagem e o conhecimento necessitam criar corpo, a fim de constituir uma rede de comunicação, organizada em aparatos comunicativos que escapem do controle que o Império exerce sobre esses aspectos. O que for construído pela linguagem precisa se tornar duradouro, de modo tal que humano e máquinas se hibridizem, e o novo proletariado possa ter delas o controle. Assim, o *telos* precisa tornar-se coletivo no sentido de ser um lugar de encontro das singularidades para formar um poder constituinte, que congrega, lembrando Espinoza, toda a potência da *multidão*. E é desse *telos* que vem toda a sua imaginação e a criatividade para construir um novo horizonte político, e, acima de tudo, uma nova soberania, liberta do conceito de representação, de povo e limites definidos, de modo tal a organizar um novo espaço para viver, focado na construção e desfrute do *comum*.

A natureza biopolítica da produção social contemporânea [...] não só torna impossíveis as velhas formas de representação, como torna possíveis novas formas. Esta nova possibilidade biopolítica é que precisa ser encarada; enquanto não o for, a carência de representação continuará a corromper a sociedade global (NEGRI, HARDT, 2005, p. 372).

Essa é a grande questão: a natureza biopolítica da produção social contemporânea, ou trabalho imaterial, apresenta as ferramentas necessárias para o evento da multidão. A representação não representa mais. Emerge-se, pois, mais uma vez a questão já acenada. Aparece de novo o no górgio a ser desfeito é como tornar concreta tal reforma, ou seja, como de fato fazer *multidão* e construir o *comum*. A potência do movimento da *multidão* está aí. A produção social contemporânea, baseada em trocas de saber e cooperação, em redes, pode não oferecer receitas, mas pode apontar caminhos e luzes para tornar concreto o projeto da *multidão*.

Uma segunda reforma, em nível global, para melhorar o sistema de governança, diz respeito aos direitos humanos e à justiça, no sentido de que tanto o direito como justiça possam valer para todos e não serem coagidos ou dependentes dos Estados-Nação. Eis como se posicionam Negri e Hardt (2005, p. 375):

Para serem ativados em nível global, os princípios universais de justiça e direitos humanos terão de assentar-se em instituições fortes e autônomas. Seria lógico, então, propor a ampliação do projeto de Tribunal Penal Internacional, conferindo-lhe jurisdição global e poderes coercitivos, talvez vinculados às Nações Unidas.

Junto com essa proposta, sempre em nível global, os autores defendem a criação de uma comissão da verdade internacional e de caráter permanente. Essa comissão teria a nobre função de analisar e julgar crimes e injustiças históricas, além dos limites nacionais, cometidos contra povos e comunidades.

Negri e Hardt ainda apontam reformas no sistema econômico mundial que favoreceriam e atenuariam a pobreza, mas mais que isso, elas tratariam mais da causa que do efeito. São propostas para um nível macro, que impactariam no cotidiano das pessoas e da vida social. Uma alternativa seria a criação de uma taxa sobre transações internacionais e a destinação dessa renda aos países para investirem na redução da pobreza. Isso ajudaria os países a controlar sua economia e a volatilidade dos mercados financeiros, segundo Tobin, mentor de tal proposta, a chamada “Taxa Tobin” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 380). Porém, Negri e Hardt defendem que o montante oriundo dessa taxa seja destinado a um fundo global democrático e não aos Estados-Nação, pois estes nem sempre estão interessados em ouvir os clamores de seu povo e reduzir a pobreza. Talvez a proposta mais ousada seja a quebra, ou mudança nas leis de patentes e ou *copyright*, poderosas formas de controle político e econômico sobre a produção comum da *multidão*.

Naturalmente, seria necessário encontrar outros mecanismos sociais para compensar a criatividade dos autores, artistas e cientistas, mas não há motivo para presumir que a criatividade dependa da promessa de grandes lucros. Autores, artistas e cientistas com efeito ficam muitas vezes indignados quando corporações enriquecem à custa de sua criatividade, mas de maneira geral não se sentem compelidos a criar meramente pela perspectiva de enriquecimento. Seja como for, deve ficar claro que cada uma dessas propostas tem o objetivo de reduzir o controle político e econômico, através de mecanismos como as patentes e o *copyright*, não só porque é injusto limitar o acesso a esses bens, mas também porque os controles impedem a inovação e restringem o desenvolvimento econômico. (HARDT; NEGRI; 2005, p. 382).

Todas essas reformas na realidade são reformas biopolíticas, fazendo referência à reflexão sobre Foucault, tal como Negri e Hardt entendem, desenvolvida no primeiro capítulo. Todo o movimento da *multidão* bem como essas propostas de reforma, carregam consigo o caráter ontológico dos movimentos sociais, que não pode ser negado. E é esse caráter o motor constituinte capaz de convocar a *multidão* para desenvolver uma sociedade alternativa, pós-capitalista e pós-socialista.

O agir da *multidão* visa à construção do *comum*, e construir o *comum* é fazer *multidão*. Os dois estão intimamente tão ligados e torna-se difícil separá-los. O evento da *multidão*, os encontros das singularidades em torno de um *comum*, ou as trocas cooperativas, comunicacionais e afetivas que acontecem nesses nós, produzem o *comum*. E para produzi-lo, faz-se necessário a atividade da *multidão*. O governo de todos, que na verdade é o governo da *multidão*, ou de uma democracia absoluta, propõe que um outro mundo é possível, liberto do conceito moderno de soberania, segundo o qual só o “uno” pode governar, alguém deve governar e decidir. Não o governo do “uno”, mas, de todos, radicalmente.

O agir da *multidão* e a construção do *comum* constituem a proposta alternativa que Negri e Hardt apresentam para a corrupção da ontologia. Essa proposta está baseada na participação das pessoas, e no agir cooperativo, para que possam gozar do *comum* que é produzido e reduzir a pobreza e a exploração capitalista, engendrando novas formas de vida, de convivência e de cooperação, afetando outras pessoas para que também passem a agir de forma cooperativa. O trabalho é árduo. As comunas, e ou organizações, comunidades, entidades, ONGs, enfim, todas as singularidades que formam a *multidão*, necessitam se auto-organizar em uma grande rede de cooperação e de trocas comuns, em nível global, para poder ter força e mudar o mundo sem tomar o poder Hardt e Negri afirmam:

A tarefa consiste em descobrir um caminho em comum, envolvendo homens, mulheres, trabalhadores, migrantes, os pobres e todos os elementos da *multidão*, para administrar o legado da humanidade e dirigir a produção futura de alimentos, bens materiais, conhecimento, informação e todas as outras formas de riqueza (2005, p. 392).

Essa é a grande tarefa: descobrir os caminhos para tornar a *multidão* um poder constituinte. Uma força poderosa capaz de levar as pessoas ao envolvimento na rede colaborativa que forma a *multidão* e é capaz de fazer com que suas decisões tenham força política e econômica. Na obra *Multidão*, e, posteriormente, na obra *Comune*, de forma mais aprofundada, Negri e Hardt apontam qual deve ser essa força transformadora: o amor.

“As pessoas hoje em dia parecem incapazes de entender o amor como um conceito político, mas é precisamente de um conceito de amor que precisamos para apreender o poder constituinte da *multidão*.” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 439). Apostam no amor como um conceito político mais forte que a morte. O projeto político da *multidão* encontra no amor dos pobres e excluídos toda a força que necessita para movimentar-se. Sem essa força, as singularidades, os movimentos, comunidades, enfim, permanecem no seu lugar, sem capacidade de se agrupar em rede para formar a *multidão*.

O ponto de partida que as práticas dos pobres nos permitem descobrir é que o amor é um processo de produção do comum e de produção de subjetividade. Esse processo não é só um meio para a produção dos bens materiais ou outras necessidades, mas um fim em si. (NEGRI; HARDT, 2010, p. 185).³⁸

Esse amor, que Hardt e Negri apresentam como o elo da *multidão*, e sua força, é um amor produtivo, do *comum* e da subjetividade que a *multidão* cria, plena de sentido de vida, de novos horizontes cooperativos. É um amor liberto de todo romantismo, fantasia, ou sentimentalismo, compreendendo-o como potência produtiva em sentido econômico e filosófico:

O amor, enquanto gera a produção de redes afetivas, esquemas de cooperação, subjetividade, é um poder econômico. Concebido dessa forma, o amor não é, como foi muitas vezes descrito, uma experiência espontânea ou passiva. Não é algo que nos acontece como um evento que chega misticamente não se sabe de onde. O amor é ação, um evento biopolítico, planejado e realizado em comum. (NEGRI; HARDT, 2010, p. 185).³⁹

O amor afeta os corpos. Desinstala da passividade. A singularidade faz a experiência política da amizade ou da cooperação e abandona o individualismo, resultado da corrupção da ontologia. O amor tem esse poder de unir os corpos. Na produção biopolítica, a produção *comum*, fruto do amor, consequência do amor, está intrinsecamente ligada à produção econômica, de forma tal que torna-se difícil diferenciar uma da outra, ou estabelecer limites. Isso está diretamente ligado com o *general intellect*. Assim, Negri e Hardt compreendem o amor como potência econômica, e, em sentido filosófico, como potência ontológica porque qualifica o ser:

O amor é um poder produtivo também em sentido filosófico – produtivo de novo ser. Quando nos empenhamos na produção de subjetividade, que é um ato de amor, não criamos simplesmente novos objetos ou novos sujeitos no mundo. Estamos produzindo um mundo novo, uma nova sociabilidade. O ser, em outras palavras, não é um fundo imutável sobre o qual se realiza a vida, mas uma trama viva de relações sobre as quais temos o poder de intervir. O amor é um evento ontológico na medida em que, criando novo ser, marca uma ruptura com o que existe [...] O ser é um outro modo para dizer que isso é absolutamente comum, recusa ser privatizado ou trancafiado e permanece aberto a todos. Não é possível uma ontologia privada.

³⁸ “Il punto di partenza che le pratiche dei poveri ci permettono di scoprire è che l’amore è un processo di produzione del comune e di produzione di soggettività. Questo processo non è soltanto un mezzo per produrre dei beni materiali o altre necessita, ma un fine in sè.” (Tradução nossa).

³⁹ “L’amore - in quanto genera la produzione di reti affettive, schemi di cooperazione, soggettività, è una potenza economica. Concepito in questa chiave, l’amore non è, come è stato spesso dipinto, un’esperienza spontanea o passiva. Non è qualcosa che ci capita come un evento che giunge misticamente da chissà dove. L’amore è azione, un evento biopolitico, pianificato e realizzato in comune.” (Tradução nossa).

Afirmar que o amor é ontologicamente constitutivo, significa simplesmente que ele produz o comum. (2010, p. 186).⁴⁰

É essa potência criadora do amor que interessa para a *multidão*, essa capacidade de gerar novas subjetividades, rompendo com padrões e determinações de subjetividades construídas pelo *império*, focadas na concorrência, na competitividade, no individualismo e no consumo desenfreado. O amor, como potência criadora da *multidão*, gera, por sua vez, subjetividades e produz relações voltadas para a cooperação e a construção do comum. Mas Hardt e Negri (2010, p. 196) percebem, também, que junto com o amor existe o mal, e o compreendem da seguinte forma: “[...] Consideramos o mal como a corrupção do comum que interrompe seja a sua produção, seja a sua produtividade.”⁴¹ Por isso, a *multidão* luta para combatê-lo. Ou seja, ela luta para evitar sua corrupção, que se dá por meio da criação de sentido, de subjetividade, por meio da cooperação na rede.

O amor, portanto, é o motor ontológico da *multidão*. Ele é responsável por compor, agregar em rede, as singularidades, formando o corpo da *multidão*. Como também, se converte em força de combate ao mal, provocando rebelião e êxodo do *império*. E, em consequência, o amor é responsável por fazer *multidão*. Entrementes, não basta fazer *multidão* e ter eventos da *multidão*. É preciso adquirir o hábito do agir cooperativo.

Os êxitos do amor e a realização do comum em instituições e formas sociais duradouras não têm nada a ver com o espontaneísmo ou o inatismo. A vida do amor deve ser apreendida. Novos costumes devem ser formados mediante a organização coletiva dos desejos: um processo educativo ao mesmo tempo sentimental e político. Os costumes e as práticas que se consolidaram em novas instituições sociais constituirão a nossa natureza humana que se transformou. (NEGRI; HARDT, 2010, p. 200).⁴²

⁴⁰ “L’amore è una potenza produttiva anche in senso filosofico – produttiva di nuovo essere. Quando ci impegnamo nella produzione di soggettività, che è un atto d’amore, non creiamo semplicemente nuovi oggetti o nuovi soggetti nel mondo. Stiamo producendo un mondo nuovo, una nuova socialità. L’essere, in altre parole, non è un sottofondo imutabile sulla base del quale si svolge la vita, quanto un trama vivente di relazioni su cui abbiamo il potere di intervenire. L’amore è un evento ontologico nella misura in cui, creando nuovo essere, segna una rottura con ciò che esiste [...] L’essere è un altro modo per dire che ciò è assolutamente comune, rifiuta di essere privatizzato o recintato e rimane aperto a tutti. Non è possibile una ontologia privata. Affermare che l’amore è ontologicamente costitutivo, significa semplicemente che esso produce il comune.” (Tradução nossa).

⁴¹ “[...] consideriamo il male come la corruzione del comune che blocca sia la sua produzione sia la sua produttività.” (Tradução nossa).

⁴² “I successi dell’amore e la realizzazione del comune in istituzioni e forme sociali durature non hanno nulla a che fare con lo spontaneismo o l’innatismo. La vita dell’amore deve essere appresa. Nuovi costumi devono essere formati mediante l’organizzazione collettiva dei desideri: un processo educativo al contempo sentimentale e político. I costumi e le pratiche che si sono consolidate in nuove istituzioni sociali costituiranno la nostra natura umana che si è trasformata” (Tradução nossa).

Para poder de fato combater o mal, como compreendido por Negri e Hardt, como corrupção do amor e do comum, é necessário mais que eventos da multidão. Esses são fortes, mas podem correr o risco de ser localizados e passageiros. A cooperação, ou a formação do corpo da multidão, necessita se tornar um hábito, ou seja, cultivar o hábito de viver de forma cooperativa, trocando saberes e afetos, em rede, para poder reinventar a vida.

Parece ser a experiência política da amizade, ou o princípio ético da cooperação, sempre recorrendo a Espinosa, pois Negri é dele um contumaz leitor, que afeta de forma determinante os corpos. Quem passa pela experiência da cooperação, age de forma diferente. Age cooperando. Nesse sentido, é o pobre, ou então o fazer-se pobre que abre espaço na existência do ser para que ele experiencie esta necessidade. Para poder sobreviver, necessita de partilha, e necessita partilhar. É o caminho para a construção do *comum*.

O agir da multidão e a construção do comum, portanto, é um ato de amor. Não qualquer amor, romântico ou idílico. Mas um amor potente e criativo, capaz de despertar as pessoas para novas formas de vida. O amor potencializa a produção biopolítica, na medida em que a cooperação afetiva e de conhecimentos é levada a termo. Aí, a produção do comum se efetiva e a democracia, por ser um governo de participação absoluta, torna-se absoluta. É o desejo da multidão, que congrega um amor mais forte que a morte.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O conjunto de singularidades, que é a multidão, representa o grito da própria vida de milhares e milhares de pessoas no mundo inteiro que desejam uma sociedade melhor, mais justa e equitativa para todos. Multidão é a imanência dessa vida na era da hegemonia biopolítica; é um processo totalmente enraizado na realidade do *império*, para garantir a vida, para construir relações de cooperação, minando as redes de individualismo e desestruturando-o. O projeto da multidão, pois, não é utópico nem fundamentalista, como o de querer acabar com a globalização do capitalismo, como propõem alguns movimentos radicais *no global*, contrários à globalização, muito menos se colocar como revolucionária, mas, sim, como agente de transformação da sociedade através da experiência política da amizade ou da cooperação, que afeta os corpos e pode dispô-los a cooperar e a agir de forma ética a partir desse princípio.

Parece plausível afirmar que a articulação dos movimentos em um grande movimento global se dá na formação de redes mundiais interconectadas, nas quais a comunicação é facilitada e circula por todos os pontos ao mesmo tempo. Essa interconexão acontece por meio da rede mundial de computadores; a internet, a qual possibilita que centenas de milhares de pessoas, conectadas nas redes da multidão, possam tomar consciência de um assunto, e, a partir disso fazer sua deliberação. E é a ferramenta de constituição da multidão. Mas se percebe que está sendo aviltada, a multidão deixa a rede e invade as ruas, formando outra rede. Assim, a multidão é uma rede de redes, ou movimento de movimentos.

O grande desafio é a articulação em nível global para a ação global. Atitudes isoladas dentro do Império logo são engolfadas por ele e não produzem resultados. Essas atitudes devem tomar conta do espaço e do tempo, reinventando-os. Estar em todo lugar, atenta e prestes para articular-se e agir. Esse é sem dúvida o maior desafio para a teoria de Negri e Hardt, fazer com que as pessoas cooperem e se organizem em rede para cooperar e colocar em prática o projeto da multidão; a construção do comum. Como aconteceu em Seattle e em Gênova, e em junho de 2013 no Brasil, de modo particular, pode-se dar em outros lugares e sobre outros temas, como a ecologia ou assuntos relacionados à bioética, por exemplo. A potência da multidão está em ser um movimento de movimentos, uma rede de redes. Pessoas ou movimentos, aparentemente sem nada em comum, como ativistas ambientais, associações de *gays* e lésbicas, sindicatos os mais variados, movimentos *hippies*, todos unidos por uma causa comum, chamar a atenção dos mais ricos sobre a exploração dos mais pobres. Nesse sentido, o conceito de multidão, como concebido pelos autores, tem o mérito de englobar as pessoas em torno de um comum, independente de suas aspirações, e deixá-las com sua identidade própria. Na multidão, o

diferente permanece diferente. É um conceito que acolhe todas as diferenças, sejam elas quais forem, para potencializar a produção do comum a fim de construir um novo jeito de viver e conviver, uma sociedade alternativa. Então mais uma vez a filosofia negrihardtiana parece trazer uma contribuição importante, porque o conceito de multidão é também uma expressão de reconhecimento das mais diversas subjetividades, como também expressão de virtude de tolerância, tão necessária na contemporaneidade em que as pessoas circulam por todo o planeta.

Todavia, quando o império se coloca diante dos olhos, parece ser quase impossível formar um movimento de movimentos diante do controle e da vigilância que o biopoder exerce sobre as pessoas. Nesse meio, construir uma subjetividade biopolítica, ou fundamentar uma nova subjetividade para o agente político, que é a multidão, como quer Negri e Hardt, torna-se uma meta difícil de ser alcançada. A força do império é muito grande. Seu panóptico, o mercado mundial, é muito atento ao grau de consumo de seus súditos ou do valor de mercado que as pessoas possuem. O funcionamento desse panóptico visa capturar informações da vida dessas pessoas e desenvolver campanhas ou circular informações no sentido de criar necessidades para que consumam. Manifestações aqui e ali logo são neutralizadas e deletadas da história, e as pessoas ocupadas com o espetáculo do consumo parecem estar pouco preocupadas com problemas sociais ou políticos.

Nesse sentido, os próprios autores reconhecem que o aspecto mais difícil de fazer multidão e construir o comum está em levar as pessoas a cooperarem, a se decidirem constituindo, assim, uma grande rede de cooperação em torno do globo. Reunir movimentos, grupos, associações, sindicatos, pessoas, em uma grande rede para reivindicar, exigir e pressionar os governos para que atendam às propostas da multidão.

Na obra *Comune*, os autores extrapolam a filosofia política e apresentam o amor, que deve ser entendido como um conceito político. Um amor capaz de inflamar as pessoas pela sua ação no presente em vista de um futuro, e que se desdobra em ética e política. Um amor gerador de sonhos e ideais e que seja capaz de construir horizontes e desejos. Diante da corrupção realizada pelo império, como compreendida por Negri e Hardt, como destruição da ontologia, ou destruição de relações do ser, pode-se entender a relevância que este conceito, assim compreendido, pode ter para as sociedades atuais a partir da teoria dos afetos de Espinosa. Afetar os corpos com a cooperação para que cooperem é o grande desafio. Nesse sentido, está excluído do evento da multidão qualquer espontaneísmo ou naturalismo. É fruto da razão que conhece o que é realmente útil e necessário ao ser e prepara o evento.

A temática acima faz emergir uma questão não menos discutida, a da educação. Como os próprios Negri e Hardt apontam na obra *Multidão* e, depois, em *Comune*, para que o processo

de fazer multidão e construir o comum possa ser acelerado, as pessoas precisam ser educadas para cooperar tendo em vista um objetivo ou uma necessidade maior do que apenas a de um grupo isolado, todavia, a temas que dizem respeito a toda a humanidade, como direito a uma vida digna ou uma cidadania global, exemplos de demanda da multidão apresentados pelos autores, como poder-se-ia pensar em tantos outros, do ponto de vista da ética aplicada, como o acesso a terapias medicinais a todos. Educar as pessoas para um “amor humanitário” parece ser o grande desafio. Levá-las a deixar de lado uma menoridade kantiana e a assumir uma autonomia de ação parece ser necessário. É preciso que as pessoas desenvolvam atitudes de cooperação para que essas se transformem num hábito cotidiano. Não há receitas de como fazer multidão, mas parece que as luzes apontadas, da dimensão de como desenvolver o hábito da cooperação, e depois essa em rede, por meio do espaço virtual e das tecnologias informacionais existentes, parece ser um caminho a ser desbravado.

A cooperação linguística e afetiva, como o que dá unidade para a multidão, aparece na trilogia de Negri e Hardt não somente relacionada à filosofia política, sendo que a multidão é um agente político, mas pode ser vista, acima de tudo, ressaltando-se aqui, do ponto de vista da ética, questão que pode ser levantada a partir do presente estudo. Cooperar é ético. Aqui se compreende a preocupação dos autores quanto à produção biopolítica da multidão, produção essa baseada na cooperação entre as pessoas. É essa cooperação que é capaz de romper com os laços do individualismo que o biopoder produz.

Negri e Hardt são devedores de Foucault, Maquiavel, Espinoza e Marx para a elaboração de todas essas questões. Dentre todas essas, é relevante ressaltar a busca de Negri e Hardt, por um outro Marx, livre do marxismo, como se encontra nos *Grundrisse*, essa obra pouco conhecida e que também traz presente a questão da cooperação no trabalho, ou seja, o trabalho é trabalho social, porque o trabalhador não desempenha sozinho suas funções, ele está em dependência de outros para executar suas funções. Aqui valeria um aprofundamento do “Fragmento sobre as Máquinas”, o coração dos *Grundrisse*, para aumentar e aprofundar a reflexão sobre a temática da cooperação no nível do trabalho e que impacta no social. A partir das reflexões filosóficas propostas por esses autores, talvez uma das maiores contribuições da filosofia negrihardtiana seja o resgate da subjetividade e da potência do ser que recusa a representação; a política como um constante devir e reconstrução do espaço e do tempo. Tudo está em movimento, a história, a política e a construção do ser que não se encerra em si próprio mas sempre aberto a novas experiências. A ética aparece aqui como o ato de decidir e resistir ao presente e abandonar toda e qualquer situação ou política que corrompa a ontologia.

A questão levantada por Negri e Hardt na sua trilogia *Império, Multidão e Comune* sobre a possibilidade de construção de uma nova sociedade parece ser possível pela formação da multidão. A cooperação em rede pode ganhar corpo e tamanho necessários para desencadear o processo. Na sociedade atual, propor grandes debates e apontar sonhos e horizontes para quem tudo parece ser líquido, torna-se urgente e necessário. Multidão é o nome, pois, de uma imanência que carrega consigo a força do desejo pela vida, a força da paixão em bem viver, não só para o individual sobretudo para o coletivo. E mostra que os seres humanos dependem uns dos outros para viver. A rede tem o poder de unir diversos e múltiplos pontos, capazes de cooperar entre si em todo o globo. As pessoas necessitam de um amor político capaz de fazê-las sair de si mesmas, de seu mundo egoísta, e lutar por um comum a todos. Parece ser, pois, o amor a força motriz a formar um grande telos capaz de potencializar a construção de “um outro mundo possível”.

Ao apresentar e refletir sobre a filosofia negrihardtiana, esta dissertação buscou apresentar conceitos importantes que permitem olhar a contemporaneidade com uma lente aumentada, mas sem prejuízo da qualidade da imagem. É claro que talvez muitos aspectos poderiam ter sido mais desenvolvidos ou aprofundados, todavia, as referências apresentadas sem dúvida oferecem todo o aporte teórico necessário para que isso possa ser desenvolvido em estudos posteriores.

O agir da multidão e a construção do comum, tendo como princípio ético do agir a cooperação, não só instaura novas experiências de vida na contemporaneidade, reinventando o social e o político, como também instaura uma existência que é completamente marcada, no mais profundo do ser, porque é afetado pela cooperação, pela estética. Qual estética? A estética da multidão. Como é belo agir de forma cooperativa. É uma possibilidade de recriar a vida onde ela é explorada. Não há como dizer que o agir cooperativo da multidão não seja belo. Ele afeta o corpo e leva a cooperar.

REFERÊNCIAS

- ABDALA, Maurício. **O princípio da cooperação**: em busca de uma nova racionalidade. São Paulo: Paulus, 2002.
- AGAMBEN, Giorgio. **O que é um dispositivo**. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/12576>> Acesso em: 27 jun. 2014.
- ANDREOTTI, Bruno. **Biopoder, biopolítica e multidão**: uma análise do desdobramento conceitual de Foucault em Antonio Negri. Disponível em: <<http://periodicos.uniso.br/ojs/index.php?journal=reu&page=article&op=view&path%5B%5D=645>> Acesso em: 10 maio 2014.
- ARRIGHI, Giovanni. **Linajes imperiales**: sobre Imperio, de Michael Hardt y Antonio Negri. Disponível em: <<http://www.revistachiapas.org/No14/ch14arrighi.html>> Acesso em: 10 maio 2013.
- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização**: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.
- _____. **Vida para consumo**: a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- BIGNOTTO, Nilton. **Maquiavel Republicano**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005..
- BORON, Atilio Alberto. **Império e imperialismo**: uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri. Buenos Aires: Clasco, 2002.
- BOVE, Laurent. **Espinosa e a psicologia social**: ensaios de epistemologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica/Nupsi-USP, 2010. Coleção Invenções Democráticas.
- BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- BRYMAN, Alan. **A disneyzação da sociedade**. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.
- CANETTI, Elias. **Massa e poder**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- CARLOS, Newton. **De Seattle a Gênova**. Disponível em: <http://jbonline.terra.com.br/destaques/forum_social_2002/noticias_art_5.html> Acesso em: 13 set. 2012.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 4. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- _____. **A sociedade em rede**. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTRO, Edgard. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- CAVA, Bruno. **A multidão foi ao deserto**: as manifestações no Brasil em 2013. São Paulo: Annablume, 2013.

_____; COCCO, Giuseppe (Orgs.). **Amanhã vai ser maior**: o levante da multidão no ano que não terminou. São Paulo: Annablume, 2014.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

_____. **Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

COCCO, Giuseppe; HOPSTEIN, Graciela (Orgs.). **As multidões e o império**: entre globalização da guerra e universalização dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CORTINA, Adela; MARTÍNEZ, Emilio. **Ética**. Tradução de Silvana Cobucci Leite. São Paulo: Loyola, 2005.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **O que é a filosofia**. Tradução de Bento Prado Júnior e Alberto Alonso Muñoz. 3. ed. Rio de Janeiro: ed. 34, 2010.

DI FELICE, Massimo. O comum digital: as dimensões conectivas e o surgimento de um novo comunitarismo. **Revista Pastoral**, São Paulo, n. 300, p. 25-34, 2014.

ESPINOZA, Baruch de. **Ética**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores: 17).

ESPINOZA, Baruch de. **Tratado político**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores: 17).

ESTEVES, Anderson Alves. **Biopolítica segundo Foucault e Agamben**. Disponível em: <http://intranet.fainam.edu.br/aceso_site/fia/academos/revista5/7.pdf> Acesso 17.08.2014.

FÓRUM SOCIAL MUNDIAL. **O que é o fórum social mundial**. Disponível em: <http://www.forumsocialmundial.org.br/main.php?id_menu=198.ed_language=1> Acesso em: 29 set. 2005.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

GUIMARAENS, Francisco de. **O poder constituinte na perspectiva de Antonio Negri**: um convite muito além da modernidade hegemônica. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

GOMES, Livia Godinho Nery Gomes; JÚNIOR, Nelson da Silva. Experimentação política da amizade a partir da teoria dos afetos de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**: estudos sobre o século XVII. São Paulo, n. 27, p. 39-58, 2013.

GURGEL, Clarisse; MENDES, Alexandre Pinto. **Negri, leitor de Marx**: trabalho imaterial e multidão. Disponível em: <<http://www.ibict.br/liinc>> Acesso em: 15 out. 2012.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. 6. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **Multidão**: guerra e democracia na era do império. Rio de Janeiro: Record, 2005

_____. **Comune**: *oltre il privato e il pubblico*. Milano: Rizzoli, 2010.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. São Paulo: Abril, 1974. (Os Pensadores:14).

KOHAN, Néstor. **El imperio de Hardt e Negri**: más allá de modas, “ondas” y “furores”. Disponível em: < <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/teoria3/kohan.pdf>> Acesso em: 10 ago. 2013.

LAZZARATO, Maurizio; NEGRI, Antonio. **Trabalho imaterial**: formas de vida e produção de subjetividade. 2. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2013.

LÉVY, Pierre. **A inteligência coletiva**: por uma antropologia do ciberespaço. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **A transfiguração do político**: a tribalização do mundo. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores: 9).

_____. Discorsi. In: NEGRI, Antonio. **O poder constituinte**: ensaio sobre alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MARX, Karl. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858. Esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.

MENEZES, Manuel. **A biopolítica enquanto potência da vida**: contrapoder e os biopoderes contemporâneos. Disponível em: <www.interacoessimt.com/index.php/revista/article/download/226/233> Acesso em: 10 jun. 2014.

MONTECLARO, Lauro. **A decadência da classe trabalhadora**. Disponível em <www.midiaindependente.org/pt/blue/2005/01/305197.shtml> Acesso em: 29 set. 2012.

NEGRI, Antonio. **A anomalia selvagem**: poder e potência em Spinoza. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

_____. **O poder constituinte**: ensaio sobre alternativas da modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. (Coleção Política das Multidões).

_____. **5 lições sobre império**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

_____. **Kairós, alma vênus, multítudo**: nove lições ensinadas a mim mesmo. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

_____. **Marx oltre Marx**. Roma: Manifestolibri, 2003c.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Desafios éticos da globalização**. São Paulo: Paulinas, 2001. (Coleção Ética e Sociedade).

_____. **Ética, direito e democracia**. São Paulo: Paulus, 2010 (Coleção Ethos).

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2011.

QUÍNTAR, Aida. **A potência democrática do poder constituinte em Negri**. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451998000100008> Acesso em 15 jul. 2014.

RIZK, Hadi. **Compreender Spinoza**. Petrópolis: Vozes, 2006.

RUSH, Alan. **A teoria pós-moderna do Império (Hardt&Negri) e seus críticos**. Disponível em: <<http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100601034801/18Rush.pdf>> Acesso em: 20 ago. 2013.

SANSON, Cesar. **Conjuntura da semana: civilização e barbárie**. A reestruturação regressiva e o abandono do sonho da igualdade. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/513597-conjuntura-da-semana-civilizacao-e-barbarie-a-reestruturacao-regressiva-e-o-abandono-do-sonho-da-igualdade>> Acesso em: 17 set. 2012.

SANTIAGO, Homero. Um conceito de classe. **Cadernos Espinosanos**: estudos sobre o século XVII. São Paulo, n. 30, p. 24-48, jan-jun 2014.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. 19. ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.

VIEIRA, Zaira Rodrigues. **Atividade sensível e emancipação humana nos Grundrisse de Karl Marx**. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/conifes/anais/FES/fes0102.htm>> Acesso em: 01 mai. 2012.

VIRNO, Paolo. **Gramática da multidão: para uma análise das formas de vida contemporânea**. São Paulo: Annablume, 2013. (Coleção Políticas da Multidão).

VISENTIN, Stefano. Poder e potência em Espinoza. In: DUSO, Giuseppe. **O poder: história da filosofia política moderna**. Petrópolis: Vozes, 2005.

ZIZEK, Slavoj. O violento silêncio de um novo começo. In: HARVEY, David (Org.). **Occupy: movimentos de protesto que tomaram as ruas**. São Paulo: Boitempo, 2012.