

A CONSTITUIÇÃO DA MULTIDÃO NA FILOSOFIA DE ANTONIO NEGRI: DOS DUALISMOS CONCEITUAIS À BIOPOLÍTICA MARXISTA

Émerson Pirola¹

RESUMO

Em nosso artigo, nos concentrando na filosofia de Negri (& Hardt), nos preocupamos com a constituição do conceito de multidão e na sua determinação enquanto um conceito de classe através de seus aspectos filosóficos formais e através de seus aspectos ontológicos, políticos e econômicos próprios da contemporaneidade. Desse modo, começamos por algumas das dimensões conceituais mais importantes da multidão: os seus dualismos. São eles: entre *potência* e *poder* (herdados de Spinoza); entre *virtù* e *fortuna* (de Maquiavel); entre *trabalho vivo* e *trabalho morto* (de Marx); entre *poder constituinte* e *poder constituído* (arrancados da tradição do pensamento jurídico). Em seguida desenvolvemos alguns aspectos essenciais para o entendimento da multidão enquanto um conceito de classe social efetivo na composição contemporânea do capitalismo, como o trabalho imaterial e a subsunção real e a biopolítica ou bioprodução, que colocam que toda a vida e toda a sociedade se tornam elemento de valorização do capital. Assim, deparamo-nos com outro dualismo, o entre biopolítica e biopoder, que marca a multidão em seu sentido mais importante, visto que este é um conceito inseparável das análises históricas da transformação do capitalismo.

Palavras-chave: Multidão. Negri. Biopolítica. Trabalho imaterial. Trabalho vivo.

THE CONSTITUTION OF THE MULTITUDE IN NEGRI'S PHILOSOPHY: FROM THE CONCEPTUAL DUALISMS TO A MARXIST BIOPOLITICS

ABSTRACT

In our paper we are concerned, in the context of Negri & Hardt's work, with the constitution of the concept of multitude and its determination as a concept of social class through its formal and philosophical aspects and through its unique ontological, political and economic aspects in contemporary times. Thus, we began with some of the most important conceptual dimensions of the multitude: their dualisms. They are: between power and Power (inherited from Spinoza); between virtue and fortune (Machiavelli's); between living and dead labor (Marx's); between constituent power and constituted power (from the tradition of legal thought). We then develop some aspects essential to the understanding of the multitude as a concept of an effective social class

¹Doutorando em Filosofia. Bolsista da CAPES. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Porto Alegre, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2899-9103>. E-mail: emerson.pirola@acad.pucrs.br

in the contemporary composition of capitalism, such as immaterial labor and real subsumption and biopolitics or bioproduction, which make all life and society the central elements of capital's valorization. Thus we come across another dualism, that between biopolitics and biopower, which marks the multitude in its most important sense, since this concept is inseparable from the historical analyzes of the transformation of capitalism.

Keywords: Multitude. Negri. Biopolitics. Immaterial labor. Living labor.

1 INTRODUÇÃO

O conceito de *multidão* é central na obra de Antonio Negri e Michael Hardt. Desde *Império*, seu *best seller* de 2000, o conceito, juntamente com o que dá título ao livro, se popularizou em meio às teorias e movimentos anticapitalistas. Na sequência da tetralogia iniciada com este livro veio *Multidão* [2004], no qual os autores pretendiam desenvolver melhor o conceito, que já aparecia no primeiro. Enquanto o conceito de *Império*, polêmico, parece ter tido a vida curta, sendo criticado duramente desde seu surgimento e ficando um tanto restrito à obra de seus criadores, o conceito de *multidão* obteve maior sucesso e alcance, sendo utilizado de diferentes maneiras para entender as lutas anti e alterglobalização da virada do milênio e, o mais interessante, diversos processos do início da segunda década, como o *Occupy Wall Street*, a chamada “Primavera Árabe”, os *Indignados* da Espanha ou o Junho de 2013 brasileiro. O conceito, entretanto, é facilmente entendido de maneira demasiado genérica, como aglutinação de sujeitos sociais dispersos em lutas horizontais e descentralizadas. Esse entendimento, ainda que parcialmente correto, chega à confusão por não levar em conta os diversos elementos e dimensões que formam o conceito, sejam elas filosóficas, políticas, jurídicas, econômicas. Além disso, tendo o conceito se tornado largamente famoso apenas em nosso século, com a publicação das obras em parceria de Negri e Hardt, é deixado em segundo plano ou esquecido que o conceito de multidão já está presente explicitamente na obra de Negri desde sua monografia sobre Spinoza na virada dos anos 1980. Atentar para os desenvolvimentos anteriores de Negri pode nos ajudar a um desenvolvimento satisfatório do conceito, efetuando uma genealogia de seu desenvolvimento, inclusive desde antes de sua ativação.

Como eixo de nosso texto procuramos demonstrar como a multidão é um conceito de classe social, que se situa em uma linha de raciocínio marxista, ainda que heterodoxa, movimento essencial para afastá-lo de qualquer entendimento “pós-marxista”. Nesse sentido, o conceito é incompreensível se apartado de uma análise do capitalismo contemporâneo (muito presente nos livros com Hardt), o que também o coloca junto dos desenvolvimentos sobre a biopolítica. Entretanto, ele é igualmente débil se for apartado de seus aspectos “propriamente filosóficos”, desenvolvidos de forma mais satisfatória nos trabalhos de Negri e em discussão com a história da filosofia. Assim, nos preocupamos com a constituição do conceito de multidão através de seus aspectos filosóficos abstratos e através de seus aspectos ontológicos, políticos e econômicos próprios da contemporaneidade, passando pelos dualismos entre *potência* e *poder* (Spinoza); entre *virtù* e *fortuna* (Maquiavel); entre *trabalho vivo* e *trabalho morto* (Marx); entre *poder constituinte* e *poder constituído* (arrancados do pensamento jurídico). Em seguida desenvolvemos as características da multidão na realidade contemporânea. Apresentamos a passagem da centralidade do *trabalho material* para a do *imaterial*, onde a metrópole substitui a fábrica. No mesmo movimento, apresentamos as noções de *subsunção real* e de *biopolítica*, que caracterizam um momento histórico em que o tempo de trabalho e o tempo de vida já não são mais claramente distintos.

2 MULTIDÃO E DUALISMOS

A obra de Negri é povoada de dualismos conceituais. Seus desenvolvimentos sobre ontologia e filosofia política possuem, à primeira vista, uma fórmula simples, na qual um dualismo é posto e toma-se como “positivo” um de seus termos. Dessa forma, na série de dualismos *potência-poder*, *virtù-fortuna*, *trabalho vivo-trabalho morto*, *poder constituinte-poder constituído*, e ainda, *biopolítica-biopoder*, os pares são concebidos em oposição e toma-se o primeiro polo de cada par como “positivo” – como adjetivando a multidão contra os poderes do comando e da opressão. Essa forma básica de entender os dualismos negrianos não está de todo errada, mas é deveras simplista. Deste modo, explanamos sobre os diferentes dualismos que se articulam na base da formação conceitual da multidão, sobre como seus polos funcionam e sobre se é possível quebrar-los. Para um pensamento que propõe-se não

dialético, como o de Negri, a centralidade conceitual de dualismos é um risco, visto que a solução dialética da tensão dual está sempre à espreita. Negri, porém, trata seus dualismos de outra maneira.

2.1 A MULTIDÃO ONTOLÓGICA – POTÊNCIA E PODER

Começamos por o que chamamos, provisoriamente, de “dualismo ontológico”: entre potência e poder, na esteira de Spinoza. As noções de poder e potência, aqui, são ontológicas em um sentido de teoria generalíssima, que estará presente em quase toda a obra de Negri – como ele enfatiza, “Spinoza é a ontologia” (2016b, p. 124).

Uma primeira aproximação das noções de poder e potência pode ser feita através da definição de Deus ou da Substância dada por Spinoza: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (2014, p. 29). Deus é concebido imanentemente em relação às coisas, como causa de si e das coisas ou da natureza. Dessa forma, não há diferença entre Deus e natureza, como haveria em uma concepção transcendente de Deus, como causa externa ao mundo. Aqui, ao contrário, em uma ontologia radicalmente imanente, Deus e Natureza são termos intercambiáveis – “*Deus sive Natura*”; “Deus ou natureza” (2014, p. 152). Como coloca Timothy Murphy, a partir da concepção spinozista de Deus Negri nega qualquer transcendência ontológica, e, “dessa forma, priva Deus de qualquer poder soberano de comando na mesma medida em que iguala Deus com a eficiente potência causal da natureza²” (2011, p. 122. Tradução nossa). Portanto, fica claro que um Deus transcendente seria o da primeira forma mencionada por Murphy, um poder sobre o mundo, de criação, modificação ou intervenção, e, de outro lado, a concepção imanentista de Deus, de certa forma, joga o “poder” de Deus para dentro do mundo, transformando, assim, Deus em pura potencialidade imanente à natureza. A potência infinita de Deus é o que é e o que faz a natureza, através da potência expressada

² No original consta: “and thus deprives God of the sovereign Power [in Latin *potestas*, *potere* in Italian] of command even as it equates God with the efficient causal power [in Latin *potentia*, *potenza* in Italian] of nature” (MURPHY, 2011, p. 122). Como Hardt explica em sua tradução de *L'anomalia selvaggia* para o inglês, nesta língua não há tradução efetiva para diferenciar *potere* de *potenza*. Por isso, no inglês, após a tradução efetuada por Hardt, é tradicional o uso de “Power” para se referir a “potere”/“*potestas*” e de “power”, para se referir a “potenza”/“*potentia*” (HARDT, 1991). No português temos os diferentes termos “poder” e “potência”. No francês, igualmente, usa-se os termos “pouvoir” (poder) e “puissance” (potência).

pelos modos finitos que povoam o mundo. Dessa forma, a potência pode ser definida como a capacidade de uma coisa singular, uma singularidade, agir no mundo, o que mentes e corpos singulares podem fazer.

A leitura de Spinoza efetuada por Negri é marcada por uma preocupação em articular a ontologia e a política do primeiro: Negri (1991) afirma haver o que chama de “duas fundações” na obra de Spinoza, que cortam a *Ética*. Haveria entre os livros II e III da *Ética* uma “cesura do sistema”. Nesse momento Spinoza interrompe a escritura do livro para escrever o *Tratado Teológico-Político*: segundo Negri, a preocupação com a crítica da religião, visto que criticar a religião era fazer política (1993), coloca Spinoza diretamente envolvido com as questões da contingência histórica e com o debate sobre as fundamentações das formas de organização política próprias da época (Hobbes desenvolveu sua tese contratualista por volta do mesmo período). A “segunda fundação” do pensamento de Spinoza acaba por ser uma nuançada reformulação da própria ontologia da primeira fundação, na qual a identidade entre Deus e Natureza e a potencialidade estendida às singularidades é radicalizada substancialmente, formando o que Negri chama de uma *ontologia constituinte*. Na “primeira fundação” a relação entre Deus e os modos era concebida à maneira neoplatônica, através da mediação entre os modos finitos e a potência infinita de Deus efetuada pela teoria dos atributos (pensamento e extensão), o que resultava em uma concepção emanacionista do funcionamento de Deus-Natureza³. Os modos são concebidos como “emanados” ou “decaídos” da potência causal de Deus, o que afirma uma espécie de transcendência a partir da mediação, pelos atributos, entre Deus e modos. Na segunda fundação, porém, a invasão pelos corpos e afetos humanos que sofre a ontologia de tom neoplatônico do panteísmo da primeira leva Negri a afirmar que há, agora, uma ontologia *produtivista*: o “ser” é *imediatamente* o que a potência dos modos *produz*. Em certo sentido é a partir da descoberta da potência política da multidão que Spinoza reformula sua concepção da potencialidade de Deus em termos de imediatidade e produtividade. As singularidades, na medida em que são potência de Deus ou da Natureza, produzem Deus ou Natureza – “o ser não é somente encontrado, [...] mas é atividade, potência, não há somente Natureza,

³ É essa a crítica efetuada por Hegel a Spinoza, a de emanacionismo orientalista. Segundo Negri (1993; 2016b), portanto, Hegel não chegou a perceber a segunda fundação. Hardt vai em uma direção similar (1996).

há uma segunda natureza, natureza da causa próxima, ser construído” (NEGRI, 1993, p. 142). Essa “ontologia constituinte”, produtivista, da “segunda fundação”, é coroada pelo último texto de Spinoza, o *Tratado Político*, que coloca no mesmo pé política e ontologia, multidão e potência.

Spinoza, argumenta Negri, em sua teoria política não abandona seus desenvolvimentos ontológicos, mas, pelo contrário, os desenvolve em um campo de pesquisa determinado. Vemos, assim, estes se desdobrarem em sua concepção do direito: “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver” (SPINOZA, 2015, p. 61 [TP, II, 3]). Dessa forma, o direito não é tomado em termos positivistas, mas em termos de afirmação da potência: há tanto direito quanto há potência. Politicamente, isto terá grandes consequências. É a partir da mesma lógica que se desdobra a formação da multidão: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente tem mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos” (SPINOZA, 2015, p. 66 [TP, II, 13]). A potência de uma singularidade sobre a natureza pode ser articulada com a potência de outras. Logo, o direito destas, agindo coletivamente, é aumentado. Se há tanto direito quanto potência, a composição de diferentes singularidades em potência aumenta o seu direito.

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

cada um está sob [o direito]⁴ de outrem na medida em que está sob o *poder* de outrem, e está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força, vingar como lhe parecer um dano que lhe é feito, e, de um modo

⁴ Na edição que utilizamos, onde substituímos por “direito”, consta “jurisdição”. O tradutor, Diogo Pires Aurélio, porém, esclarece que a tradução literal seria “direito”, do latim “juris”, mas que optou pela “infidelidade” por fins outros (em SPINOZA, 2015, p. 65, n. 2). Optamos por substituir por “direito” para acentuar a tese da relação entre potência (e poder) e direito.

geral, na medida em que pode viver segundo seu próprio engenho (2015, p. 65, [TP, II, 9], grifo nosso).

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

Poder e potência são colocados num mesmo plano ontológico de imanência. Entretanto não são duas coisas idênticas: enquanto a potência é produtiva, livre e expansiva, o poder é limitativo e controlador. Não são duas substâncias diferentes, mas a potência é um “poder de” e o poder um “poder sobre” (NEGRI, 2016b, p. 142). Temos aqui o desafio de entender poder e potência de maneira a não quebrar a univocidade imanente do plano das potencialidades colocado pela concepção produtivista de Deus afirmada por Negri. Isso é importante pois na medida em que o poder for concebido como uma transcendência ontológica substancialmente diferente da potência é introduzido no plano de imanência do ser uma divisão: se o poder for transcendente a potência se torna débil⁵. A solução desse problema é colocada como um retorno radical à própria concepção produtivista da potência divina do ser: só a potência é, visto que o ser é produção e só a potência produz.

[A] potência positiva e a potência negativa, o ‘poder de’ e o ‘poder sobre’ não se distinguem de modo algum em Spinoza⁶... Mas isso porquê para ele não existe nenhuma antinomia estática, ou mais simplesmente porque, ontologicamente, *o negativo não existe* (NEGRI, 2016b, p. 142, grifo do autor).

⁵ Negri chega a fazer uma autocrítica em relação a seu primeiro livro sobre Spinoza (1991): “Neste livro, de fato, a tentativa de colocar o máximo possível em relevo o conceito de *potentia* produzia naquele momento o efeito equívoco de apresentá-lo com certa anterioridade com respeito ao conceito de poder. Caso essa anterioridade fosse transferida para a análise dos sistemas jurídicos do mundo contemporâneo, arriscar-se-ia, então, criando novamente certo equívoco, colocar de maneira antinômica, chegando até uma tensão maniqueísta, a relação entre poder constituinte e formalismo da lei. É bom que tal equívoco seja definitivamente superado” (NEGRI, 2016b, p. 144-145).

⁶ Tendo em vista que, por preferência estilística, optamos por “Spinoza”, modificamos o original “Espinosa” da citação. Indicamos em nota quando acontecem modificações decorrentes desta opção.

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

Politicamente, esta acepção desemboca em uma forte crítica dos poderes e da soberania modernas, como na teoria do Estado contratualista, em que o poder soberano é uma transcendência em relação ao povo (ou à multidão). Uma teoria desse tipo só é possível do ponto de vista do poder, concebendo-o não como interno ao plano de imanência, mas como transcendência efetiva. Do ponto de vista da potencialidade difusa da imanência, entretanto, um poder que se coloca como transcendente é uma “projeção ilusória”, projeção, todavia, que não deixa de ter efeitos reais sobre a própria articulação do plano de imanência (NUNES, 2017, p. 134). Para Negri, partindo de sua ontologia constituinte, é impossível não tomar o ponto de vista da imanência, no qual a potência da multidão é o que está na base de todo e qualquer poder:

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

Retornando à concepção do direito “natural” como potência, tendo em vista que a composição de diferentes singularidades com o mesmo fim aumenta tanto sua potência quanto seu direito, abrindo o caminho para a formação da multidão, concluímos que a formação de uma coletividade política, em qualquer que seja a sua forma, *sempre* tem na potência da multidão a sua base. Negri, antes de tomar o ponto de vista do poder estabelecido, da estagnação e limitação externa da potência, busca constituir uma filosofia política que tome a potência como fundamental, em sua constante abertura produtiva, sempre tendo em vista o que as singularidades podem

fazer antes do que o que elas não podem ou não devem. A própria definição de democracia, resgatada de Spinoza por Negri, será a de uma total abertura à potência da multidão, para além da estagnação negativa do comando e da Lei própria da potência tornada poder. Mesmo diante do maior dos poderes, é a potência que impera. Não quer dizer que não há efeitos negativos do poder, mas antes que a potência é irreduzível ao poder, é sempre mais, sempre excedente: onde há “normas de comando”, onde há poder na empreitada de bloqueio e de limitação do desejo produtivo e coletivo, a potência o excede (NEGRI, 2016b, p. 175).

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

2.2 A MULTIDÃO POLÍTICA – *VIRTÙ* E FORTUNA

Outra importante fonte filosófica para a constituição do pensamento de Negri e da multidão é a obra de Nicolau Maquiavel, através dos conceitos de *virtù* e de fortuna. Maquiavel, humanista e renascentista, desenvolveu a dualidade entre *virtù* e fortuna como forma de reagir a noções de destino e de sina que imperavam no período medieval. A fortuna, dessa forma, é conceituada, em um primeiro momento, como a força necessária e imprevisível que acomete os humanos desde o exterior e que lhes dá seus caminhos. Entretanto, Maquiavel desenvolve o conceito de *virtù* como uma forma de superar essa noção de sina demasiadamente aterradora: a *virtù* é, então, a capacidade de saber lidar com o imprevisível, com a fortuna, a fim de preservar sua liberdade. Maquiavel, chega, então, no final de *O Príncipe*, a colocar a *virtù* como podendo corresponder em até a metade do que sucede aos humanos. Politicamente, *virtù* é tradicionalmente tomada, a partir de *O Príncipe*, como a capacidade política de um governante alcançar e/ou se manter no poder. A fortuna, por outro lado, é o que acontece a esse governante/político que está fora de seu poder imediato: é a sina ou

a sorte, como inimigos, traições, guerras, revoltas políticas ou acontecimentos naturais. A *virtù*, portanto, é pensada em relação à fortuna, visto que diante de diferentes acontecimentos e em diversas situações o governante precisa saber lidar com as mesmas da melhor forma possível tendo em vista manter a sua posição de poder (SADEK, 2001).

Para Negri a *virtù* é pensada em termos coletivos, em termos da multidão. Dessa forma, a própria noção de “príncipe” é tornada uma categoria formal que corresponde à conquista e à manutenção, através da *virtù*, de uma posição de poder, categoria que não é necessariamente individual, mas que pode ser a posição de uma coletividade, de uma multidão - “A *virtù* impulsionada no tempo por um sujeito coletivo” (NEGRI, 2015a, p. 75). O príncipe, tornado noção formal (o prefácio de *Bem-Estar Comum* é intitulado, justamente, “O Devir Príncipe da Multidão”), precisa então da *virtù* para organizar-se de forma a se precaver ou prevenir em relação à sorte da fortuna. A *virtù* não é, dessa forma, um conjunto de princípios éticos ou políticos, mas uma capacidade maleável sujeita às contingências concretas históricas advindas do campo da fortuna. Enquanto luta perpétua e organização para prevenção dos possíveis ataques da fortuna, a *virtù* é, porém, potência produtiva – não negativa ou reativa, mas é uma afirmação anterior à fortuna. Segundo Negri, nos desenvolvimentos dos *Discursos sobre a Primeira Década de Tito Lívio*, passa-se de uma dialética entre *virtù* e fortuna a uma primazia da *virtù*: “a *virtù* toma a frente: torna-se o princípio crítico fundamental, é por meio dela que a trama teórica é tecida” (NEGRI, 2015a, p. 75). A oposição entre *virtù* e fortuna, que colocava pelo menos metade da determinação dos acontecimentos na força da fortuna, acaba sendo substituída por uma primazia da determinação *possível* pela *virtù*: “quanto mais avançamos, mais temos a impressão de que a efetividade e a fortuna, contra as quais luta a *virtù*, não são irresistíveis nem invencíveis” (2015a, p. 77). A *virtù* deixa de ser reativa ou vinculada ao ocaso da fortuna, mas é constituída positivamente: “capaz de destruir, pouco a pouco, as tradições e o poder que foram consolidados contra a vida” (NEGRI, 2015a, p. 77).

A *virtù*, tornada democrática, é o que dá à multidão seu poder criativo e construtivo. No *Maquiavel* de Negri, “o triunfo da *virtù* depende das pessoas em armas, lutando para expressar seu próprio poder antagonista, e somente elas podem estabelecer, preservar ou derrubar o reinado de um príncipe” (MURPHY, 2011, p. 155).

Tradução nossa). A multidão em armas⁷, organizada virtuosamente, é capaz de derrubar o poder de um príncipe e se tornar o “novo príncipe” (NEGRI, 2015a). A fortuna, nessa acepção coletiva dos conceitos, é tornada a acumulação de poder, comando e riqueza e a estagnação do movimento criativo da *virtù* coletiva. Dessa forma, para Negri, ambos os conceitos dão à obra de Maquiavel uma forte preocupação com a temporalidade política: “*virtù* e fortuna começam a ser definidos como dispositivos distintos de conquista do tempo, como fábricas de subjetividade que seguem o ritmo do tempo” (2015a, p. 45). Quando impera a *virtù* coletiva, democraticamente, a temporalidade é dinâmica e criativa, é um tempo marcado pela inovação política, empurrado pela potência da multidão. Quando impera a fortuna, o tempo é definido pela estagnação e pela acumulação de riqueza e comando pela parte de um poder que intenta se sobrepor à temporalidade criativa da multidão. Dessa forma, o desafio político encarado pela multidão é o de um constante subordinar a fortuna à *virtù*. Tornada a *virtù* uma capacidade coletiva própria da multidão, a relação entre *virtù* e fortuna deixa de ser de oposição maniqueísta e vira uma “síntese produtiva” (NEGRI, 2015a, p. 79) na qual a *virtù* vira agente da fortuna, tornando o que antes era negativo externo em parte constitutiva de um projeto político: agir não apenas contra a fortuna, mas de dentro dela, transformar a efetividade para seus próprios fins – “Existe a ‘boa fortuna’ – aquela que nós construímos, aquela que a *virtù* impõe como nova efetividade” (NEGRI, 2015a, p. 79).

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

⁷“Armas”, aqui, bem entendido, é antes um conceito formal que afirma a necessidade dos meios adequados de enfrentamento do poder do que “armas” em seu sentido cotidiano (arma de fogo, arma branca etc.), ainda que não exclua, necessariamente, estas. Como Negri colocará mais tarde, acompanhado de Hardt, a questão é a de saber quais as armas efetivas em um momento histórico e numa conjuntura política determinados (2014a).

2.3 A MULTIDÃO ECONÔMICA – TRABALHO VIVO E TRABALHO MORTO

O terceiro dualismo encontrado no trabalho de Negri e fundamental na construção do conceito de multidão, o entre trabalho vivo e trabalho morto, é resgatado de Marx. Em seus desenvolvimentos da crítica da economia política Marx utiliza os termos para fazer uma distinção entre dois modos em que se apresenta o trabalho no processo de produção capitalista. Sumariamente, esse processo de trabalho se dá da seguinte maneira: o trabalhador vai ao encontro da produção possuindo sua força de trabalho, cujo valor de uso é a capacidade de produzir valor(es) de uso: casacos, alfinetes etc. – produtos que possuem utilidade para determinados fins. O valor de uso, portanto, é definido *qualitativamente*. O capitalista, por outro lado, leva ao processo de produção os meios de produção: máquinas, ferramentas e matérias primas próprias para a produção de determinados produtos. Nesse processo, é através da união entre a força de trabalho do trabalhador e os meios de produção do capitalista que os produtos são finalmente concebidos. Entretanto, se ao final do processo tivéssemos apenas valores de uso não estaríamos diante de uma situação de produção capitalista: falta o processo de valorização. Para o capitalista, o valor de uso não é importante (ou tem um valor subordinado), sendo-lhe importante o valor de troca. Este é o valor envolvido na troca de um produto por outro (na compra-venda, através da mediação do dinheiro), o que faz com que produtos tão heterogêneos quanto um casaco e quinhentos alfinetes possam ser trocados entre si. O valor de troca, portanto, é definido *quantitativamente*: não importa o valor de uso da coisa trocada, o que importa é que, na troca, ambos os produtos possuam o mesmo valor quantitativo. É aqui que aparece a importância do trabalho para a teoria de Marx. Marx se pergunta: o que torna possível que coisas tão diferentes possam ser trocadas entre si? O que dá um mesmo valor a produtos que aparentemente não possuem nada em comum? A resposta de Marx (herdada de David Ricardo) é a de que a substância comum entre esses diferentes produtos, entre esses diferentes valores de uso, é, justamente, o trabalho. Dessa forma, é através de uma quantidade igual de tempo de trabalho destinado à fabricação de determinados produtos que ambos terão um valor igual. Ambos o casaco e os alfinetes podem ser trocados entre si pois ambos contêm a mesma quantidade de tempo de trabalho despendido para sua produção – digamos, 4 horas. No mesmo sentido, o valor de uso

que possui a força de trabalho, ou seja, o de produzir outros valores de uso, é pago pelo capitalista em termos de valor de troca: se o trabalhador levou 4 h para produzir um casaco, ele será pago por essas 4 h, que igualam o valor do casaco. O próprio trabalho, enquanto substância do valor, envolve tanto os produtos do trabalho quanto o próprio tempo de trabalho, na forma de valor de troca, visto que o último é definido, justamente, pelo tempo de trabalho⁸. Entretanto, ainda não chegamos ao ponto central da descoberta de Marx. Se o capitalista entra com os meios de produção e o trabalhador com a força de trabalho e, no final deste processo temos produtos com valor de troca definidos pelo tempo de trabalho despendido em sua produção, e, simultaneamente, o capitalista paga ao trabalhador o valor do tempo de trabalho despendido, o processo se fecha sem que ao capitalista sobre valor algum. Porém, como atenta Marx, esse não é o caso: a motivação do capitalista e o movimento do capital é definido, justamente, pela busca do lucro e de valor, de *mais-valor*. É essa a descoberta fundamental de Marx – antes a da existência do mais-valor do que do valor-trabalho enquanto substância comum da troca. O que é o mais-valor, então? O movimento antes descrito, em que o capital paga ao trabalhador pelo tempo de trabalho despendido, é apenas aparente, e é mostrado falso pela descoberta do mais-valor: a origem do lucro do capitalista passa pelo mesmo processo de produção que descrevemos, mas a diferença fundamental é a de que, ao trabalhador, não é pago todo o tempo de trabalho despendido. Se o trabalhador leva 4 h para produzir o casaco e é pago por essas 4 h, na prática, ele trabalhará 8 h e produzirá, justamente, 2 casacos (os números aqui são arbitrários, apenas indicadores da diferença, fundamental na produção capitalista, entre tempo de trabalho pago [trabalho necessário] e a jornada de trabalho em sua inteireza) – o valor pago ao trabalhador é apenas uma parte do valor produzido, a outra sendo a apropriação, pela parte do capitalista, do valor gerado pelo tempo de trabalho não pago (trabalho excedente ou mais-trabalho), o mais-valor. O salário pago pelo capitalista ao trabalhador não é um pagamento integral do tempo de trabalho: não poderia o ser. É diante desse processo

⁸ Colocamos apenas um desenvolvimento sumário da teoria de Marx, que consideramos necessário e suficiente para nossos fins. Entretanto, é importante ter em mente que o “tempo de trabalho” que a teoria do valor refere não é individual, mas uma média social. Dessa forma, se um trabalhador produz um alfinete em 2 h e outro trabalhador o faz em 4 h não será o caso, por óbvio, de afirmar que o produto do trabalho do segundo vale mais. Ficando com esse exemplo simples, o valor definido pelo “tempo de trabalho socialmente necessário”, nos faz concluir que o valor do alfinete é o relativo a 3 h de trabalho, sendo esta a média entre os dois trabalhadores.

de produção e valorização que os conceitos de trabalho morto e trabalho vivo se fazem presentes⁹.

Trabalho vivo é o nome utilizado por Marx para definir a força de trabalho, seu poder de criar valor: “O trabalho é o fogo vivo, conformador; a transitoriedade das coisas, sua temporalidade, como sua conformação pelo tempo vivo” (MARX, 2011, p. 288). Essa capacidade do trabalho vivo, porém, no processo capitalista de valorização, é subordinada ao trabalho morto: “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2015, p. 307). Essa forma de denominar o capital enquanto “trabalho morto” é bastante indicativa de um *modus operandi* do pensamento de Negri (e do operaísmo¹⁰ em geral): o de tomar as categorias da economia política sempre de uma maneira dúplice. “As aparentemente unificadas categorias da economia política ocultam e, ao mesmo tempo, indicam uma tensão antagônica. Toda categoria é dual: divide-se em duas ‘lógicas’, dois ‘sujeitos’” (ALTAMIRA, 2008, p. 438). Assim sendo, da mesma forma que o “trabalho morto” pode ser dito capital, o “trabalho vivo”, quando se toma o ponto de vista do capital, é chamado “capital variável”, a *quantidade* de valor pago ao trabalhador pela sua jornada de trabalho (salário). Mas, no sentido contrário, “em última instância, nenhum capital contém qualquer coisa além de trabalho” (MARX, 2011, p. 426). Os termos trabalho morto e trabalho vivo, portanto, são marcas de uma radical tomada de posição do lado do trabalho contra o capital.

Tendo em vista que o valor nada mais é do que fruto do trabalho, fica claro que o próprio capital e o que ele leva até o processo de produção não são mais do que trabalho: trabalho morto. Os meios de produção, máquinas e matérias primas, colocados pelo capitalista, são valor acumulado anteriormente, através da exploração pelo mais-valor, transformados em meios de produção para produção futura. As máquinas e matérias primas são já valor consolidado, objetivado na forma de meios de trabalho, mas não deixam de ser trabalho em uma forma cristalizada. O trabalho

⁹ Para escrever esse parágrafo nos baseamos em (MARX, 2015; HARVEY, 2013).

¹⁰ O operaísmo italiano foi um movimento teórico e político de esquerda radical que atuou entre os anos 1960 e 1970, tendo como ruptura e continuidade a chamada *autonomia operária*. É o principal berço teórico de Negri. Dentre os principais nomes do “(pós-)operaísmo” (NUNES, 2007), além do próprio Negri, estão Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna, Silvia Federici, Massimo Cacciari, Romano Alquati. Para uma sucinta apresentação do operaísmo, bem como da autonomia: (COCCO, 2013a, p. 39-45); e para uma introdução mais desenvolvida: (ALTAMIRA, 2008, p. 115-218).

vivo continua latente no trabalho morto (nas máquinas e matérias primas), que, quando é colocado pelo capitalista no processo de produção *precisa* do trabalho vivo para produzir e reproduzir seu valor na forma de um novo produto:

A capacidade de conservar valor ao mesmo tempo que adiciona valor é um dom natural da força de trabalho em ação, do trabalho vivo, um dom que não custa nada ao trabalhador, mas é muito rentável para o capitalista, na medida em que conserva o valor existente do capital (MARX, 2015, p. 284).

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

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

Nos aproximamos, assim, da importância que o trabalho vivo terá na conceituação da multidão. Visto que só o trabalho vivo produz, aquém e além da

captura pelo processo de valorização capitalista, e o trabalho vivo é vivido pelos trabalhadores engajados no processo de produção, em confronto com a constante transfiguração da criatividade qualitativa do trabalho vivo na objetivação quantitativa do valor do capital, Negri introduz a importância da categoria de subjetividade nesse processo. É a subjetividade do trabalho vivo encarnado que, radicalmente, se opõe ao processo de produção-valorização capitalista enquanto tal:

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

A negação do valor em sua forma capitalista é, no mesmo movimento, negação da exploração e negação do comando imposto pelo capital (mais-valor), que reduz a potência do trabalho vivo aos critérios capitalistas. A liberação do trabalho não é apenas o fim da exploração do trabalho, o pagamento “justo” do tempo de trabalho (objetivo que Negri imputa ao socialismo [2016c; GUATTARI; NEGRI, 2017]), mas uma liberação da produção em um sentido constituinte, que é própria do trabalho vivo, mas está constantemente sendo bloqueada pelo capital. Retomando nossos desenvolvimentos sobre Spinoza, podemos dizer que “o capital é uma espécie de poder mundano que funciona separando a potência do que esta pode fazer¹¹” (ALTAMIRA, 2008, p. 440). Como coloca Lazzarato, ocasional coautor com Negri,

o conceito de ‘produção’ é um conceito metaeconômico. [...] A ‘descoberta’ científica de Marx diz respeito ao conceito de ‘trabalho vivo’ e de ‘força de trabalho’ [...] Marx encontra o elemento subjetivo, político, comunicativo [...] no interior do conceito de ‘trabalho vivo’ (2013, p. 90-1).

O trabalho vivo, portanto, é ontológico: é produção para além da produção de valor ao capital – é produção em um sentido amplo, social, desejante, ainda que o capital tente constantemente trazê-lo para dentro de seu processo de valorização. Como coloca Negri a conceituação de Marx sobre a força produtiva do trabalho vivo

¹¹Citação modificada. Como este texto é traduzido do espanhol, no qual não há dois termos diferentes para a tradução de “*potestas*” e “*potentia*” (sendo ambas traduzidas por “poder”), a tradução ao português do texto de Altamira fica um pouco confusa. No livro que utilizamos consta: “o capital é uma espécie de *potestas* mundana que funciona separando o poder (*potentia*) do que este pode fazer” (ALTAMIRA, 2008, p. 440).

“não diz respeito apenas ao modo capitalista de produção; refere-se, principalmente, a todo o campo materialista, isto é, ao mundo. Na verdade, a produção constrói o mundo” (2003b, p. 85).

O conceito de trabalho vivo é constitutivo de mundo, é produção de mundo, para além da valorização e da objetivação pelo trabalho morto. Como coloca Guimarães, “o trabalho vivo representa, no discurso de Negri, a expressão, no âmbito da produção material, do conceito de inovação maquiaveliano e da ideia de potência de Spinoza” (2016, p. 148). Portanto, resta passarmos ao dualismo negriano que, de certa forma, coroa os três “pólos positivos” que vimos até agora em um processo político constituinte.

2.4 PODER CONSTITUINTE E SOBREPOSIÇÃO DOS DUALISMOS

Os três termos “positivos” que vimos até aqui, *virtù*, potência e trabalho vivo, formam a base de outro termo que constitui um polo de um dualismo negriano: o de poder constituinte (MURPHY, 2011, p. 122). Em *O poder constituinte* (2015a), Negri efetua uma crítica ao modo como a filosofia do direito tradicionalmente lida com os termos. Partindo de uma leitura ontológica e materialista dos conceitos o autor critica a tradição maior do pensamento político por sempre ter encerrado o poder constituinte no poder constituído, tornando o segundo um resultado fixo e fechado que, a partir de sua constituição, prescindem do primeiro. Todas as linhas maiores do pensamento jurídico-político moderno fariam essa operação, como o contratualismo, o positivismo e o constitucionalismo. Nesse sentido, a concepção de direito como potência é fundamental na definição do poder constituinte na medida em que este, enquanto noção do campo do direito, é arrancada do constitucionalismo e do contratualismo no ato de uma afirmação material que vai além da forma positivada¹². É importante tomar a diferença fundamental da abordagem de Negri: nos pensamentos que encerram a ordem política no poder constituído há um fechamento da normatividade política no âmbito do constituído (da constituição) e uma conseqüente separação entre o social e o político que acaba por tornar inviável a potência política do social; Para Negri, por outro lado, não é o constituído que encerra o político e a norma, mas o poder

¹²Como coloca Guimarães (2016), a ontologia spinozista transcorre, implícita ou explicitamente, todo o livro de Negri, mesmo que Spinoza enquanto tal não seja tópico específico de nenhuma parte do livro.

constituente da multidão que forma o âmbito político, sempre e constantemente, para além da tentativa de fechamento do processo pela parte do poder constituído (Negri chama esse processo de Termidor, a partir dos acontecimentos da Revolução Francesa, nomeando o momento no qual o poder constituinte do social é encerrado em um poder constituído que, de agora em diante, intenta barrar a força constituinte e se colocar, ele mesmo, como se fosse a fonte do poder). Resgatando o que vimos a propósito da potência e do trabalho vivo, podemos entender melhor a operação do poder constituído: só há potência; só o trabalho vivo produz; entretanto, o poder e o capital tentam se apresentar eles mesmos como a realidade e sua produção, invertendo a relação efetiva, na qual o capital é apenas trabalho morto e o poder é apenas a ausência e a estagnação da potência. O mesmo processo acontece na relação poder constituinte-constituído:

A inversão da relação de causa e efeito entre poder constituinte e poder constituído representa um sinal da crença capitalista na produção de valor pelo capital que, conforme denuncia Marx, é apenas exploração de trabalho alheio e cristalização do trabalho vivo criativo (GUIMARÃES, 2016, p. 147-8).

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

Toma-se o poder constituinte como o ponto de vista da potência, do trabalho vivo e da *virtù*, conjugados em um agir que implica a tentativa de um revolucionamento permanente. Entretanto esses elementos abstratos só fazem sentido quando encarnados materialmente em uma subjetividade que seja capaz de realizá-los. Como Negri coloca, “o poder constituinte é um sujeito” (2015a, p. 337), e esse sujeito é

diretamente relacionado com as determinações históricas e concretas do mundo. Na contemporaneidade, argumenta Negri, o poder constituinte expressa uma potência de algo novo, para além do fechamento pelo poder constituído moderno. Esse sujeito político é concebido em um sentido estritamente materialista, a partir do conceito de multidão e sua composição de classe atual. Como coloca Negri, “*entre multidão e poder constituinte existe, pois, um parentesco totalmente inseparável*” (2003a, p. 157, grifo do autor).

3 MULTIDÃO COMO CLASSE

Multidão, em um sentido genérico, é um sujeito coletivo que subjaz socialmente e age politicamente. Ele é resgatado da filosofia moderna, na qual era tomado, via de regra, como algo negativo, indesejável – exceções sendo Maquiavel e Spinoza. A multidão possui duas dimensões simultâneas: 1) ontológica: trans-histórica e constituinte. É “a multidão do ponto de vista da eternidade” (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 285) – como a condição de possibilidade imanente de um ato que constitui mundo; é a que vimos como perpassando as noções de potência, trabalho vivo e *virtù*; 2) de classe, política: enquanto manifestação histórica na qual se faz necessária uma análise “das condições culturais, jurídicas, econômicas e políticas que hoje tornam possível a multidão” (2014a, p. 286). Dessa forma, “multidão é um conceito spinozano¹³ reativado como conceito de classe” (SANTIAGO, 2014, p. 27-8).

Essas duas formas de multidão não são separáveis: nem a ontológica deve ser concebida de maneira puramente formal, visto que lhe faltaria determinação concreta e tornaria o conceito impotente; nem a histórica pode ser concebida sem o pressuposto ontológico, visto que a primeira só pode ser pensada e realizada a partir de uma configuração que a possibilite. Como colocam Negri e Hardt, “se a multidão já não tivesse latente e implícita em nosso ser social, não poderíamos sequer imaginá-la como projeto político; da mesma forma, só podemos esperar realizá-la hoje porque ela já existe como potencial real” (2014a, p. 286). Antes nos concentramos nos aspectos formais. Trata-se agora de trazer ao conceito maior determinação histórica.

¹³ Modificado.

Definir a multidão como conceito de classe social não aparece sem dificuldades. Tradicionalmente, no marxismo, o conceito de classe explorada no capitalismo é o de proletariado, que foi historicamente *reduzido* à sua expressão concreta como operariado industrial (que os operaístas chamaram de “operário massa”). Tendo como característica o emprego assalariado essa classe era facilmente identificável. Além disso, havia grande identidade cultural e política entre os seus membros: via de regra vinham dos mesmos extratos sociais e prestavam sua jornada de trabalho diária confinados em um mesmo espaço: na fábrica. O que importa notar é a homogeneidade que era ali apreendida, que permitia à classe a característica de lutar como unidade – daí o poder histórico demonstrado pelos Partidos e sindicatos.

A multidão, por outro lado, caracteriza-se por uma heterogeneidade – ela é um amálgama de singularidades diferentes que lutam em comum – “e com singularidades queremos nos referir aqui a um sujeito social cuja diferença não pode ser reduzida à uniformidade, uma diferença que se mantém diferente” (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 139). Lutar em comum, portanto, não é o mesmo que apagar as diferenças, mas preservá-las como forma e força de luta, sem fazer com que as singularidades deixem de ser singulares, mas, simultaneamente, conectando-as em uma coletividade. A multidão, então, deve ser diferenciada do “povo” e da “massa” e é exatamente por seu caráter “diferencial” que ela leva vantagem sobre esses dois. O “povo” é o nome dado pelas formas de soberania à multidão a fim de poder capturá-la, é a submissão da diferença a uma identidade, do múltiplo ao uno – “O povo oferece uma vontade e uma ação únicas, independentes das diversas vontades e ações da multidão, e geralmente em conflito com elas” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 120). Povo foi o conceito mobilizado pelas linhas maiores da teoria política moderna, como o contratualismo hobbesiano. Na acepção da linha soberana do pensamento moderno criticada por Negri, por ver na multiplicidade política da multidão apenas desordem ou caos, “a multidão se apresentava como uma matéria a ser formada, ao invés de como matéria que continha em si um princípio formativo” (NEGRI, 2003a, p. 139). O conceito de massa, por outro lado, é o nome que captura a multidão e dilui as suas singularidades em uma massa amorfa e indiferente. Enquanto na multidão impera a expressão da diferença própria das singularidades que a compõe, “a essência das massas é a indiferença: todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas” (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 13). Sempre que um porta-voz do poder de Estado ou do Capital fala em povo ou em

massa, algo está sendo deixado de fora. Tendo diferenciado a multidão do povo e da massa trata-se de passar aos passos teóricos que a colocam como um conceito de classe. Como a multidão, preservando suas características, pode ser dita um conceito de classe marxista?

Falar em multidão supõe uma problemática classista – não se trata apenas de uma forma de conceber o poder político no social: “A multidão é um *conceito de classe*” (NEGRI, 2009, p. 15, grifo nosso). Para Negri e Hardt, o conceito de proletariado é definido “como uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado” (2001, p. 71). O conceito de multidão é, assim, o nome contemporâneo do proletariado. O que os autores constatarem na dinâmica da produção capitalista atual é uma diminuição tendencial do tipo de trabalho industrial e fordista que imperava na maior parte do século XX. Dessa forma, o conceito de “classe operária” perde poder explicativo e estratégico. A centralidade do trabalho fabril diminui e o trabalho se abre cada vez mais a formas externas à fábrica e de tipo não industrial – indo do segundo para o terceiro setor (HARDT; HARDT, 2001). Diante deste contexto os autores percebem a necessidade de encontrar um conceito de classe que abarque as novas formas de trabalho e produção. A multidão não deve ser lida como um conceito de ação política e social independente do trabalho e da produção, mas engendrado por e nestes últimos. Na visão dos autores, porém, coerentemente com o que vimos anteriormente, a classe não é meramente econômica, mas, no mesmo movimento, política: “A classe é um conceito político, em suma, na medida em que uma classe é e só pode ser uma coletividade que luta em comum” (2014a, p. 144). Negri é enfático: “Ele é um conceito de classe, baseado no conceito de trabalho, na sua exploração e no seu antagonismo, determinado na exploração” (2016a, p. 175). Assim, deve-se atentar para a estreita relação entre o conceito e o mundo do trabalho. A definição de uma classe social em sentido marxiano passa por dois momentos formalmente distintos: a identificação do modo de trabalho e da correlata posição na relação antagonista (entre explorado e explorador); e a pesquisa sobre esses mesmos sujeitos em suas formas de luta e organização (o que torna possível falar em uma “classe” em sentido próprio). “A classe é determinada pela luta de classes. [...] as classes que importam são as definidas pelos lineamentos da luta coletiva” (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 144). Ou, como colocam, “a multidão baseia-

se não tanto na existência empírica atual da classe, mas em suas condições de possibilidade. Em outras palavras, não seria o caso de perguntar ‘Que multidão?’, mas ‘Que pode vir a ser a multidão?’¹⁴ (2014a, p. 146). Portanto, para a constituição, no duplo sentido conceitual e prático, da multidão, precisamos falar sobre as condições políticas e econômicas que colocam esta possibilidade hoje.

3.1 TRABALHO IMATERIAL

O conceito de *trabalho imaterial* foi introduzido por Negri e Lazzarato em um artigo intitulado *Trabalho imaterial e subjetividade* (em: 2013). Esse texto, como indica Cocco, constitui “um verdadeiro programa de trabalho teórico e empírico” (2013a, p. 32) que, eu acrescento, coloca uma problemática que seguirá a ser desenvolvida nos trabalhos de Negri até hoje. Fazendo uma aproximação do conceito de *general intellect*¹⁵ (o saber científico acumulado que perpassa toda a produção socializada) e da problemática da subjetividade os autores afirmam estarmos diante de uma mudança estrutural no modo de funcionamento da exploração capitalista. Essa nova configuração, chamada de pós-fordista, apresenta-se com as seguintes condições de possibilidade:

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

Fica clara a importância do trabalho intelectual nessa configuração. Porém, é importante notar que a noção de trabalho imaterial não se reduz à de trabalho intelectual, este sendo apenas um de seus aspectos. Trabalho imaterial é definido, posteriormente, como “trabalho que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 311). Nele, além do intelecto, está envolvido o trabalho afetivo, visto que são importantes a produção e

¹⁴No original consta “What can the multitude *become*?” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 105). “Becoming” é a forma que aparece, no inglês, o conceito deleuziano de “devir” [*devenir*], que tem um sentido diferente do que simples “vir a ser” ou “tornar-se”. Essa vinculação, às vezes explícita e às vezes implícita, no uso dos termos relacionados ao conceito se enfraquece no texto em inglês e praticamente se perde na tradução para o português.

¹⁵ Marx utiliza o conceito em inglês, nos *Grundrisse* (escritos em alemão) (2011, p. 589).

a reprodução de relações pessoais entre os produtores e os consumidores. Outro aspecto importante da imaterialização do trabalho é a informatização: com o uso de computadores cria-se um processo de digitalização que, conectado com a internet, faz com que a comunicação produtiva se expresse de maneira mais extensa e intensa (2001, p. 310-5). Dessa forma, todos os elementos do trabalho imaterial passam pela centralidade da comunicação, que, a partir da conexão em rede aumenta substancialmente a socialização da produção.

Quando o trabalho imaterial substitui a centralidade do material o processo de produção capitalista muda conjuntamente. O trabalho material, que tinha na figura do “operário massa” seu avatar produtivo, e na fábrica industrial seu local de produção, deixava uma clara distinção entre tempo de trabalho e tempo de vida (ou tempo livre): o trabalhador tinha uma jornada de trabalho estabelecida e recebia um salário correspondendo a ela. O tempo que ficava fora da fábrica não dizia respeito diretamente ao capital. Quando o trabalho imaterial se torna hegemônico essa distinção tende a se apagar. Por quê? O conceito de trabalho imaterial marca a passagem ao “operário social”; o trabalho sai dos muros da fábrica e se difunde na sociedade, através das práticas produtivas e comunicativas próprias da terciarização. O que é importante perceber é que com a socialização da produção, ou seja, com o trabalho indo da fábrica para a sociedade (“fábrica social”), não é mais possível diferenciar tempo de trabalho e tempo de vida. Como colocam Hardt e Negri, “com o *smartphone* e as conexões *wireless*, você pode ir a qualquer lugar e continuar ocupado, o que significa que você continuará trabalhando aonde for. A midiaticização é o fator principal das divisões cada vez mais indistintas entre trabalho e vida” (2014b, p. 29). Nesse sentido, levando a tese da fábrica social a sério, *em um sentido não metafórico: “a metrópole está para a multidão como a fábrica estava para a classe operária industrial”* (HARDT; NEGRI, 2016, p. 278, grifo dos autores; cf: NEGRI, 2010). É na metrópole que vivemos e trabalhamos, que vivemos trabalhando, que nos locomovemos, nos comunicamos e nos encontramos. A produção se dá já no tempo de vida, tornando-se, assim, *produção biopolítica*; se antes o capital subsumia o trabalho fabril, agora subsume toda a produção social, toda a sociedade.

Uma das principais características da produção imaterial é a importância da produção de subjetividades: é a própria subjetividade que passa a ser um dos produtos do trabalho e da valorização capitalista e, no limite, o principal. Isso fica claro

com a importância do marketing no processo de valorização: trata-se antes de produzir uma subjetividade apropriada para o consumo e a "vivência" de determinado produto do que da simples produção material deste. A subjetividade não é apenas o momento do consumo, mas momento central da própria produção e, em hegemonia da produção imaterial, ela mesma torna-se produto e produtor. Como coloca André Gorz, importante pesquisador do imaterial, "a economia deixa de dominar a sociedade, as forças e as capacidades humanas deixam de ser *meios* de produzir riqueza; elas são a riqueza, ela mesma. [...] A diferença entre produzir e se produzir tende a se apagar" (2005, p. 62, grifo do autor). Num segundo sentido, a produção de subjetividade se torna produtiva e valorativa na medida em que ela mesma acaba por se tornar local de produção. Podemos colocar, acompanhando Gorz e Negri, que, quando o imaterial se torna o centro do processo produtivo e valorativo, há uma confusão entre "trabalho morto" (ou "capital fixo") e "trabalho vivo" (ou "capital variável"). Como a exploração explora a própria reprodução social, seus circuitos de comunicação e circulação, ela acaba por depender diretamente do que está "na cabeça das pessoas", das subjetividades envolvidas nos processos produtivos – não estamos mais diante de uma relação entre um operário e uma máquina (meio de produção *separado* do produtor), onde se trabalhará determinado tempo e se receberá apenas uma parte; estamos diante de uma (re)produção difusa que se dá em rede, na qual parte fundamental dos nós dessa rede são o que possui o "capital fixo": o conhecimento, os afetos, a matéria prima de que o capitalismo pós-fordista necessita para aumentar capital. No limite, o próprio humano devém o "capital fixo". Nesse sentido, Negri & Hardt falam de uma apropriação ou absorção do capital fixo (2017; NEGRI, 2015b). Justamente porque o capital depende cada vez mais desse capital imaterial difuso socialmente que ele se coloca em uma situação perigosa, pois aqui os trabalhadores podem produzir diretamente através dos meios de (re)produção social.

É nesse contexto de indistinção entre tempo de vida e de trabalho que aparece uma tese fundamental para o trabalho de Negri desde os anos 70: a da crise da lei do valor. Como vimos em nossa seção sobre Marx, o valor capitalista, o mais-valor, é fruto, basicamente, da diferença entre tempo de trabalho pago e não pago (entre "trabalho necessário" e "trabalho excedente"), que é identificado na jornada de trabalho. Quando o processo de produção e de valorização capitalista sai dos muros da fábrica e passa à sociedade o próprio critério de medida do valor se torna inviável,

visto que não há jornada identificável para haver uma divisão entre trabalho excedente e necessário. Conceitualmente, isso reverbera na tese de que o capital é, sob hegemonia da produção imaterial, uma forma de comando ainda mais violenta, visto que a própria medida do valor deixa de ter um critério (o tempo de trabalho), e passa a ser arbitrária, uso de força (NEGRI, 2003a; 1992).

Uma primeira incompreensão recorrente na leitura da tese do trabalho imaterial é a de que os autores que a defendem estão falando de um fim do trabalho, da exploração ou da teoria do valor-trabalho. Como Negri e Hardt colocam, trata-se justamente do contrário: “Hoje quase toda a humanidade é, em certa medida, absorvida pelas redes da exploração capitalista e a elas subordinada” (2001, p. 62). Diante da constatação crescente das formas de trabalho imaterial, parece haver três opções teóricas: 1) afirmar que o trabalho imaterial não faz parte dos circuitos do capital, justamente porque ele não passa diretamente pelo processo de valorização na forma da medida do valor – ou seja, afirmar que o trabalho imaterial é improdutivo (no sentido em que produtivo é produzir valor ao capital), ou “meramente” reprodutivo, e restringir o aporte marxiano e a identificação de classe ao trabalho material; 2) afirmar a hegemonia do trabalho imaterial e, diante da diferença deste ao trabalho fordista e ao processo de valorização pela medida do valor, abandonar o aporte marxiano e adotar uma definição de classe social que não passe pela valorização e pela exploração (por exemplo, por nível de renda, categoria de trabalho etc.)¹⁶; e 3) afirmar a hegemonia do trabalho imaterial e a crise da lei do valor ao mesmo tempo que se mantém o aporte marxiano, necessitando, assim, identificar os circuitos de valorização e exploração próprios do trabalho imaterial. É a terceira posição a tomada por Negri e Hardt.

Outro ponto importante e por vezes mal interpretado na teoria de Negri é sobre o estatuto do trabalho. É salutar fazer uma distinção entre o fim da importância do trabalho e da valorização através do trabalho no processo capitalista e o fim da *medida do valor* pelo tempo de trabalho através da separação entre medida de tempo de trabalho necessário e medida de tempo de mais-trabalho. *Negri está de acordo com a segunda opção: o trabalho continua sendo fonte do valor*; o que muda é que não há mais medida de tempo estabelecível para a valorização. Como o italiano esclarece,

¹⁶ Para uma discussão sobre essas e outras posições ver (COCCO, 2013a; 2013b; 2014, p. 59-72).

“quando falamos que há uma crise da lei do valor, queremos dizer que o valor não pode ser reduzido a uma medida objetiva. Mas a incomensurabilidade do valor não elimina o trabalho como a sua base” (1992, p. 72. Tradução nossa).

3.2 SUBSUNÇÃO REAL E BIOPOLÍTICA

Essas teses se tornam mais claras quando avançamos o conceito de subsunção real. Subsunção é o modo marxiano de falar, de maneira geral, da relação entre o trabalho e o capital – o primeiro é subsumido ao segundo. Porém Marx identifica dois tipos de subsunção: *subsunção formal* e *subsunção real*. A segunda seria a subsunção própria do capitalismo desenvolvido de forma plena, enquanto a primeira seria a de um capitalismo ainda em constituição. A principal forma de extração de mais-valor na primeira é a absoluta, enquanto na segunda é a relativa¹⁷. Podemos compreender a “transição” de uma forma de subsunção à outra a partir de dois elementos distintos: 1) a expansão do Capital para todo o globo (aspecto extensivo); 2) a expansão da exploração capitalista a todo o corpo social e a toda a vida (aspecto intensivo). Na subsunção formal temos um capitalismo historicamente centrado no Norte que se expande através do colonialismo e de um processo contínuo de acumulação primitiva – aqui, o capitalismo está em uma constante relação com um seu “fora”, com mundos ainda não capitalistas, que vão sendo acoplados a esse modo de produção¹⁸ (HARDT; NEGRI, 2001). Esse mesmo capitalismo se reproduz enquanto capital através da subsunção formal do trabalhador ao seu regime de tempo de trabalho e produção de mais-valor através do salário. A subsunção real, por outro lado, em termos geopolíticos coincide com o momento no qual o capital já não se

¹⁷N’O *Capital* essa distinção entre as formas de subsunção aparece apenas em um momento, mas suas conexões com o mais-valor absoluto e relativo são bastante claras (MARX, 2015, p. 577-9).

¹⁸Estamos cientes de que há diferenças quanto ao modo em que Marx e Negri e Hardt relacionam os conceitos a períodos históricos: Marx reserva a subsunção formal para falar de um período bastante incipiente do que conveniu-se chamar “capitalismo”, com a existência de trabalhadores artesanais com relativa autonomia sobre seu trabalho, e subsunção real para os desenvolvimentos industriais posteriores, com uma crescente estratégia de mais-valor relativo; Negri e Hardt, por outro lado, como já indicado no corpo do texto, “transferem” essa transição para um ponto mais avançado na história do capitalismo, o fim da expansão colonial. O que é importante, entretanto, é que em termos conceituais “formais”, os autores de *Império* preservam o mesmo sentido marxiano: a subsunção real alcança um controle sobre o trabalho qualitativamente diferente, funciona por mais-valor relativo (que em sua linguagem está englobado na “intensidade”), e não há mais relação com um fora (que em Marx se apresenta nas formas “híbridas” de produção em que o capital primeiramente se assentou [MARX, 2015, p. 578-9]).

relaciona com um “fora” colonial ou a ser subsumido: todo o globo, toda a forma de produção existente e todas as diferentes culturas e territórios são colocadas em uma relação capitalista. A conjuntura capitalista atual seria esta última, na qual, na medida em que o aspecto extensivo perde suas condições de possibilidade, ou seja, que o capitalismo tende a ficar sem “foras” para colonizar, o capital aposta no aspecto intensivo.

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

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

é o capital que responde: conjugado com a crescente difusão de tecnologias da informação cada vez mais acessíveis, o capital expandiu o terreno de sua exploração para fora da fábrica e da formalidade, subsumindo então, de um só golpe, todo o globo e todo o tempo de vida: em suma, subsunção real. Como nome político, na esteira de Foucault, podemos chamar esse processo de biopolítica ou biopoder: “O Biopoder é outro nome da subsunção real da sociedade ao capital, e ambos são sinônimos da ordem produtiva globalizada” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 386-7).

É importante salientar que, para Negri, o conceito de biopolítica é diretamente relacionado com sua análise econômica do contemporâneo e, sobretudo, do trabalho. Como os autores colocam, “na esfera biopolítica, a vida é levada a trabalhar para a produção e a produção é levada a trabalhar para a vida” (2001, p. 51). A vida é tanto produto quanto produtora no processo de valorização: “os resultados da produção capitalista são cada vez mais relações sociais e formas de vida” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 153).

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

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

Optando pela segunda opção ao responder a primeira questão segue-se uma resposta positiva à segunda: o tornar-se biopoder do poder abre também uma biopolítica da potência. Nesse sentido, para fins de abarcar a potência aberta pelo novo contexto, é importante não confundir o biopoder, um poder sobre a vida, com a biopolítica, a potência produtiva da vida mesma. Os autores criticam o próprio Foucault por não ter levado essa distinção longe o suficiente (2001, p. 46-47; NEGRI, 2003a, p. 105-107). Como Negri sugere no texto citado, a vida tornada potente e produtiva

(para o capital) pode tornar-se o local de produção de uma subjetividade não sujeitada. O dualismo biopolítica/biopoder coloca uma “situação na qual o que está diretamente em jogo no poder é a produção e a reprodução da própria vida” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 43). Entretanto o biopoder não é uma totalização do poder sobre a vida, mas uma relação de poder e potência em que está sempre implícita ou explícita a resistência – “o biopolítico vive e é definido como oposto ao biopoder, ou seja – e penso nos termos do materialismo spinozano¹⁹ – a potência oposta ao poder” (NEGRI, 2017, p. 251-252). Nesse sentido, é necessário distinguir entre biopolítica e biopoder para afirmar a potência da primeira. O campo do *bíos* é um terreno de luta e, neste terreno, tomar o lado da biopolítica contra o do biopoder, da potência do trabalho vivo em tempos de bioprodução, implica em afirmar que não é o capital e seu poder que ocupou a vida, mas “o trabalho que ocupou toda a vida” (NEGRI, 2003a, p. 102). Nesse sentido,

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

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

¹⁹ Modificado.

4 APONTAMENTOS CONCLUSIVOS

Tendo em vista nossos desenvolvimentos sobre a centralidade dos dualismos “filosóficos” clássicos advindos de Maquiavel, Spinoza e Marx e da tradição jurídica vemos como o conceito de multidão é formado transitando no seio dessas dualidades. Ainda assim, na esteira do materialismo histórico, é apenas na análise da tessitura do capitalismo contemporâneo que o conceito adquire maior concretude e potência epistemológica e política.

Nosso conceito de multidão [...] nasce da análise da singularização do trabalho. Enquanto as referências a Maquiavel e a Spinoza são sem dúvida importantes, nosso conceito de multidão começa especificamente a partir da análise da passagem e da transformação contemporânea do trabalho fordista ao pós-fordista (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 125. Tradução nossa)²⁰.

Assim, já que essa “transição pós-fordista” coloca a centralidade da vida mesma no processo de produção-valorização do capital e no possível delineamento de classe pela exploração e pela luta, os dualismos que perpassam o conceito de multidão vêm a ser sobredeterminados pelo dualismo entre biopolítica e biopoder, que é a marca mesmo do modo de produção atual.

O biopolítico, dessa forma, se torna como que o território mesmo em que a multidão se constitui, e que, em contrapartida, é constituído por ela. A multidão não só habita o biopolítico, como o (re)produz ao se (re)produzir. Assim, se seguirmos a leitura do dualismo biopolítica-biopoder em paralelo aos outros dualismos que desenvolvemos vemos que não se trata de um dualismo de substância, no qual a multidão se organizaria biopoliticamente contra um biopoder externo, soberano e/ou transcendente. Seguindo a lógica da duplicidade conceitual operaísta, advinda de Marx, na qual todo conceito é politizado em uma perspectiva classista, é antes a biopolítica, no sentido da potência da vida produtiva, que define o capitalismo contemporâneo e a realidade da multidão. Não deve-se, para Negri, pensar pelo biopoder — ao menos não enquanto um poder soberano, ou até totalitário, de tipo inescapável, que define o campo do possível. Ainda assim, não é preciso ou devido

²⁰O livro em que consta essa citação é uma longa conversa entre Negri e Cesare Casarino, sendo, portanto, de autoria de ambos, e assim referenciamos. Entretanto, a citação utilizada é do próprio Negri.

adotar uma perspectiva ingênua na qual a potência da multidão biopolítica é necessariamente e *a priori* expansiva e imbatível: há biopoder, e ele não pode ser ignorado. Da mesma forma que a potência e o poder, a *virtù* e a fortuna, o trabalho vivo e o morto e o poder constituinte e o constituído, na biopolítica-biopoder há incomensurabilidade dos termos sem haver distinção real e absoluta. A única distinção possível é feita da perspectiva classista da multidão. Assim, o biopolítico é tratado como a força mesma da multidão no contemporâneo, que reúne a potência e o trabalho vivo, que, mesmo que sejam limitados pelo poder e tornados o quão for possível trabalho morto, são a base indispensável da exploração capitalista. Entretanto, para ir além do biopoder capitalista é necessário que a multidão biopolítica se organize pela *virtù* para que sua potência se transforme efetivamente no poder constituinte latente da nova composição da produção, para além do poder constituído do capital, que age como se tudo de bom emanasse dele.

Por fim, acreditamos que a análise dos dualismos em que a multidão é formada, tanto formais-filosóficos quanto concretos-históricos ajuda a colocar melhor um problema que perpassa toda a obra de Negri e de Negri e Hardt, o da organização. Enquanto filósofos, os autores evitam abordar a questão da organização em termos imediatos e prerrogativos, visto que tratar desta nesses termos é incongruente com o teor de seu pensamento. Além disso, enquanto autonomistas e imanentistas, a organização sempre se faz conjuntural e praticamente, diante de circunstâncias específicas, e tomar uma posição organizadora de tipo prerrogativo em um livro de filosofia seria querer determinar de antemão os rumos da multidão. Pelo contrário, a multidão só se faz enquanto luta e se organiza. O trabalho dos autores, e isso fica claro na análise dos dualismos, passa pela organização em um sentido anterior, como as condições de possibilidade de qualquer organização, atravessando a análise da composição produtiva de hoje. Fica para a multidão, entretanto, que se faça (ou não) *virtù* e poder constituinte contra a fortuna e o poder constituído, potência biopolítica contra o biopoder, expansão dos poderes da vida para além dos limites delimitados pela exploração capitalista.

REFERÊNCIAS

ALTAMIRA, César. **Os marxismos do novo século**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASARINO, Cesare; NEGRI, Antonio. **In praise of the common**: a conversation on philosophy and politics. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2008.

CAVA, Bruno; MENDES, Alexandre F. **A constituição do comum**: antagonismo, produção de subjetividade e crise no capitalismo. Rio de Janeiro: Revan, 2017.

COCCO, Giuseppe. Introdução à 2. edição. (In) LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**: Formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2.ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013a, p. 7 – 31.

_____. Introdução. (In) LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**: Formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2.ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013b, p. 32-46.

_____. **KorpoBraz**: por uma política dos corpos. Rio de Janeiro: Mauad X, 2014.

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

GORZ, André. **O imaterial**: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005.

GUATTARI, Félix; NEGRI, Antonio. **As verdades nômades**: por novos espaços de liberdade. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

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

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

_____. **Gilles Deleuze**: um aprendizado em filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.

_____. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____; NEGRI, Antonio. **Empire**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.

_____. **Multitude**: war and democracy in the age of empire. The Penguin Press: New York, 2004.

_____. **Multidão**: Guerra e democracia na era do Império. Tradução de Clóvis Marques. 4.ed. Rio de Janeiro: Record, 2014a.

_____. **Declaração**: isto não é um manifesto. Tradução de Carlos Szlak. N-1 publications, 2014b.

_____. **Bem-estar comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

_____. **Assembly**. New York: Oxford University Press, 2017.

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

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

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

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

_____. **O capital**: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2015.

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

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

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

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

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

_____. Para uma definição ontológica da Multidão. **Lugar Comum**, n. 19-20, p. 15–26, jul. 2009.

_____. Dispositivo metrópole. A multidão e a metrópole. **Lugar Comum**, n. 25-26, p. 201-8, dez. 2010.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

SANTIAGO, Homero. "Um conceito de classe". **Cadernos Espinosanos**, n. 30, p. 24-48, jan./jun. 2014.

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

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

Artigo recebido em: 01/01/2020

Artigo aprovado em: 06/03/2020

Artigo publicado em: 16/03/2020