

UM CONCEITO DE CLASSE

Homero Santiago*

Resumo: Com o conceito de “multidão”, o filósofo italiano Antonio Negri quer designar o surgimento de um novo sujeito coletivo capaz de fazer frente ao domínio capitalista tal como tomou forma no mundo contemporâneo, o que ele nomeia “Império”. Daí a centralidade da multidão na trilogia que Negri publicou nos últimos anos com Michael Hardt: *Império*, *Multidão*, *Commonwealth*. Uma peculiaridade do conceito, reiterada por Negri, é consistir num “conceito de classe”. O que isso quer dizer? Nosso propósito é, partindo dessa indicação, retomar o fio do surgimento da “multidão” nos textos negrianos da década de 70, mostrar como o conceito é tomado a Espinosa (Negri sempre o dá como um conceito “espinosano”) e por fim, com base no percurso, entender esse aspecto “classista” da multidão negriana e espinosana. Com efeito, a partir de Espinosa o que Negri descobre é uma nova forma de pensar a classe explorada pelo capital; com o conceito de multidão ele consegue formular um conceito não empírico de classe, o único que, ao seu ver, daria conta de designar, hoje, a classe que pode enfrentar o Império.

Palavras-chave: Antonio Negri, multidão, espinosismo, classe.

No formidável (e derradeiro) trabalho em conjunto intitulado *O que é a filosofia?*, Deleuze e Guattari definem o filosofar como arte de inventar, fabricar, criar conceitos. Forma de pensar existente ao lado de outras, a arte e a ciência, a singularidade da filosofia reside nessa potência criativa que somente ela é capaz exercer. Por que isso é tão relevante, até mesmo imprescindível? Porque os conceitos são úteis, utilíssimos; organizam nosso pensamento para enfrentar problemas, tanto os que nos são impingidos quanto os que aprendemos pôr a nós mesmos. Eis sua serventia, a dos conceitos e por extensão a do próprio filosofar. O conceito “corta o acontecimento, o recorta à sua maneira” (Deleuze e Guattari 6, p. 47); é capaz de dizê-lo, exprimi-lo; faz *ver* o que acontece e que sem o conceito passaria despercebido¹. “Acontecimento” no sentido peculiar que os dois filósofos franceses conferem à palavra: o novo fazendo-se, *in fieri*; o incorporal que atravessa as coisas, dá-lhes sentido, sem reduzir-se nem a um estado de coisas nem a um sujeito: um *sorriso sem gato*, a *possibilidade de um novo mundo*. “A filosofia não para de extrair, por conceitos, do estado de coisas, um acontecimento consistente, de algum modo um sorriso sem gato”; os acontecimentos são “mundos possíveis enquanto conceitos” (idem, pp. 164, 65). Daí um escopo maior que se estabelece ao filosofar: “a filosofia não tem outro objetivo além de tornar-se digna do acontecimento” (idem, p. 206); daí ainda critério para estimar seus eventuais êxitos: “a

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo.

grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos Acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam” (idem, p. 47).

Pois uma das vias para a criação conceitual, entre tantas outras, é a história da filosofia. Quando mais não for, porque por seu intermédio é possível *reativar* conceitos que jazem mais ou menos adormecidos aqui e ali; eles “podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar” (idem, p. 41). É o que explica a possibilidade de, contanto que realizado o deslocamento de uma história cronológica para um “tempo estratigráfico” (uma geofilosofia),² ainda em nossos dias alguém continuar a ser kantiano, platônico, cartesiano. A história da filosofia, quando bem orientada e interessada, dota-se do poder de “despertar um conceito adormecido, relaná-lo numa nova cena” (idem, p. 109), conforme as necessidades do filósofo que a pratica e sabe dela servir-se.

Essas considerações devem servir como uma moldura para nosso assunto. E isso, é bom alertar, sem nenhuma casualidade.

Ao resenhar *O que é a filosofia?*, Antonio Negri não deixa dúvidas quanto à simpatia, à concordância que devota às concepções ali apresentadas. Porém, tampouco se furta de assinalar alguns “pontos fracos” e propor certas ênfases e desdobramentos necessários. São estes, sobretudo, que concernem a nosso assunto, pois aí vai a menção à possibilidade de um devir acontecimento do conceito por obra da ética, portanto um decisivo acento prático à argumentação deleuzo-guatarriana.

Indo além dos limites da teoria, a singularidade atravessa todo ‘agenciamento’ coletivo que lhe é apresentado pela história, dele toma posse no sobrevôo da história, e ao mesmo tempo se apropria realmente do acontecimento, criando assim uma nova realidade sem subtraí-la ao infinito. A ética vive a mutação do conceito em acontecimento e produz na singularidade a nova realidade coletiva (Negri 19).

Falamos em “ênfase”, “acento”, “desdobramentos”, porque não se deve ler nessas linhas uma pretensa emenda da parte de Negri relativamente aos autores. Com exatidão, revela-se o desejo de ir além numa vereda efetivamente aberta mas cujos meandros nem todos foram até o fim desbravados. Para ficar na ponderação já citada, se os acontecimentos deveras são “mundos possíveis em conceitos”, convém reversamente saber como conceitos podem, primeiro, produzir acontecimentos e, segundo, como se passa dessa possibilidade a uma nova realidade. Nesses desdobramentos concentra-se muito, se não todo, o interesse de Negri no livro de seus amigos franceses, pois lhe

fornece esteio muito sólido para insistir na necessária convergência entre ontologia e política tal como por ele peculiarmente concebida; menos dar vazão ao dito deleuzo-guattariano segundo o qual “antes do ser, há a política” (Deleuze e Guattari 5, p. 78), que estipular, negriamente, política e ontologia como campos umbilicalmente entroncados, no limite uma coisa só. Por que para Negri essa guinada é tão importante? Porque se trata de aliar não apenas ontologia e política como também, dando nomes aos bois, ou antes às vacas sagradas do panteão negriano, Espinosa e Marx. Uma outra passagem da mesma resenha de *O que é a filosofia?* é explícita nessa direção: “O retorno a Espinosa na fase cultural do pós-marxismo revela-se aqui carregado de todas as apostas que a perspectiva marxista deixou em aberto” (Negri 19). Aos olhos de Negri, nosso problema maior, tal como se configura à nossa época, remete diretamente ao necessário retorno e seu entrecruzamento com a tradição marxiana.

Com isso, encaminhamo-nos para o coração de nosso assunto.

Negri é e sempre foi um marxista. Não há dúvida. Mas igualmente um pensador que detecta uma crise do marxismo, que se pode datar da década de 70 e cujo ápice é a tese de Francis Fukuyama, enunciada em 1989, acerca de um “fim da história” (cf. Fukuyama 8). O curioso é que para Negri é exatamente a “crise do marxismo” que ocasiona, ou antes passa a exigir da parte daqueles que, em suas palavras, não querem “comprazer-se na própria passividade” (Negri 20, p. 372), uma renovação teórica profunda. Como sói ocorrer nos escritos negrianos, uma crise jamais é a ser tomada apenas pelo aspecto negativo. Conforme atesta a etimologia da palavra, pelo contrário, a crise é momento de decisão, tempo difícil, quando os fatos urdem sua força contra nós; por isso mesmo, todavia, aos que sabem agarrar o momento fica aberta a possibilidade de uma renovação decidida e decisiva.³ É o que se passa e com o que devemos saber lidar. A crise do marxismo cobra-nos um “retorno a Espinosa” que significa o mesmo que um “retorno ao comunismo”; pois, resume Negri, “Espinosa é a ontologia” (cf. Negri 20, p. 372). A crença num “fim da história”, para o italiano, só pode surgir assumindo por base a “recusa de toda verdade que a práxis humana constitui” aliada à posição de negar “ao comum construir-se pragmaticamente como tal”; é assim, e só assim, que “o tal ‘fim da história’ instala-se aqui como senhor” (Negri 20, p. 395). Saliente-se que no fundo a questão, ao ver de Negri, não é somente política, mas antes ontológica, no sentido de que concerne à potência produtiva da práxis humana em geral e especialmente à da práxis coletiva, comum. Eis toda a importância do retorno a Espinosa e a sua ontologia. A particular conexão entre potência e multidão que tal

filosofia estabelece seria um antídoto eficaz a toda e qualquer tentação aparentada a um “fim da história”, além de uma fonte rica para renovação do marxismo. Toda questão prática, repete o italiano inúmeras vezes, é no fundo uma questão ontológica e é a própria ontologia do ser espinosano que nos garante um horizonte sempre aberto à criação ou constituição possível de novas formas de vida, à invenção de uma nova história. Se efetivamente podemos afirmar que o ser, no espinosismo, “é já revolução” (Negri 20, p. 288), isso se justifica na medida em que esse ser é a entender-se precisamente “como infinito reabrir-se da possibilidade” (Negri 20, p. 370).

É dessa forma que a ontologia espinosana devém passagem obrigatória para a renovação do pensamento político contemporâneo e capaz de fazer frente à tentação de imputar-se um termo à história; desde que entendida como uma filosofia que mantém abertas as possibilidades de emancipação, de revolução; que preserva, no plano da própria constituição do real, as possibilidades de transformação que se veem em perigo com o aparecimento de tantos maus determinismos. É sempre esta a tônica do uso de Espinosa feito por Negri, revelando preocupações nada fortuitas. É assim que ele pode, em nosso tempo, ser espinosano e professar um espinosismo que, certo ou errado, mostra-se vivíssimo.⁴

Ora, é provável que de nenhuma outra maneira tal aliança entre política e ontologia, Marx e Espinosa, patenteie-se tão bem como por meio do *conceito de multidão*. No final das contas é precisamente o “movimento criador da multidão” que, na aurora do século XXI, revela-nos um “novo sentido de ser” (Hardt e Negri 10, p. 81). Todos os problemas da relação entre marxismo e espinosismo aí surgem e põem a claro como o trabalho conceitual a partir do passado (a boa e velha história da filosofia), desde que saiba conceber o passado, em vez de simplesmente morto, tempo vivo capaz de auxiliar-nos na organização de nosso pensamento em resposta a nossos anseios. Caso paradigmático de um conceito espinosano *reativado*, ou seja, posto a trabalhar numa época que não a sua, para exprimir um acontecimento e buscar responder a um problema que é mormente nosso.⁵ Para que possamos apreciá-lo, cabe principalmente pôr o acento sobre um ponto que Negri não se cansa de repetir: multidão é um “*conceito de classe*”.⁶ Compreendendo e aprofundando tal especificação, teremos diante de nós um caso privilegiado para apreciar o tipo de leitura que Negri, um marxista, faz de Espinosa, e como isso se reflete, reversamente, no modo como Negri, um espinosista, lê Marx. Não só porque multidão é conceito reativado; mas porque multidão é um

conceito espinosano reativado como conceito de classe de tal forma que pôde redundar – é nossa hipótese – num *conceito não empírico de classe*.

* * *

O termo “multidão” apresenta-se desde o início da modernidade em autores como Maquiavel, Hobbes e Espinosa, tanto em latim quanto nos vernáculos, às vezes como sinônimo de “povo” ou “plebe”, outras vezes de maneira mais geral como equivalente ao que se chamava à época de “vulgar” e que talvez esteja próximo do que costumamos nós designar “massa”.⁷ Seja como for, em seu sentido conceitual forte (o único aqui em vista), o termo faz sua aparição no estudo da filosofia espinosana que Antonio Negri realizou na prisão na virada da década de 70 para a de 80 e publica em 1981 sob o título *A anomalia selvagem. Poder e potência em Baruch de Spinoza*. A partir daí o conceito ocupa um lugar de proa em vários textos negrianos, em especial corre subjacente ao longo trabalho que o italiano dedica ao resgate do lugar da ideia de poder constituinte de Maquiavel a Lênin (cf. Negri 18), até adentrar de vez o pensamento político contemporâneo com a publicação da “trilogia”, preparada a quatro mãos com o americano Michael Hardt, composta por *Império* (2000), *Multidão* (2005) e *Commonwealth* (2009).⁸ Ali, desde o primeiro volume, conciliam-se uma acurada descrição do capitalismo contemporâneo e uma análise da trajetória da modernidade, mostrando como o termo desta, e portanto a abertura da pós-modernidade, culmina numa nova organização do poder que os autores denominam “Império”. O traço mais peculiar do percurso analítico, a marcar sua originalidade em face de outras tentativas de semelhante teor, é a ênfase no *aspecto subjetivo* dessa história, sem concessão de privilégios e muito menos de exclusividade à dinâmica do sistema capitalista; procedimento que, denunciam, seria frequente inclusive na tradição marxista. Ou seja, o foco não recai sobre o poder ou o capital, mas principalmente sobre as forças subjetivas que atuam ao longo da modernidade na resistência ao poder, não importa qual, ensejando um processo antagônico que é o responsável pela própria constituição do Império, portanto de nossa atualidade. É esse ponto de vista que permite a Hardt e Negri identificarem o surgimento, a efetuação em concomitância ao Império, de um novo sujeito coletivo, um novo agente da práxis coletiva que nomeiam “multidão”.

O que vem a ser, nesse âmbito, a multidão? Uma definição simples é praticamente impossível. O próprio Negri chegou a admitir que *Império* carece de “uma definição analítica suficiente de multidão” (Negri 14, p. 29). E quando passamos ao volume da

trilogia que traz por título esse termo, o aprofundamento do conceito exige uma profusão de textos, temas, meandros, remissões a acontecimentos, que ao mesmo tempo que elucidam o conceito impedem equacionamentos ligeiros. De qualquer modo, nos limites de nossos intentos aqui, portanto sem pretensão de exaustividade e com as devidas ressalvas, pedimos licença para avançar uma caracterização mínima e esquemática, mas que cremos útil à guisa de ponto de partida. Um primeiro traço peculiar da multidão é consistir numa multiplicidade de singularidades irreduzíveis, impossível de ser representada, logo diversa do que se costuma designar pelas ideias tanto de povo (um “povo” é geralmente constituído como tal por um soberano) quanto de massa (o que implica neutralização de diferenças, uniformização). Portanto, de entrada, o termo multidão nos dá o nome de *um agente* ou *sujeito coletivo* que pode agir em comum, unitariamente, com a concomitante manutenção de suas diferenças internas. Mas não apenas o nome de um sujeito. A novidade da nomeação explica-se por falarmos de um *novo* nome para um novo sujeito ou agente. Como observado, multidão é um “conceito de classe”, mas que não menos vem se opor à usual ideia de “classe”. Tradicionalmente, o sujeito coletivo anticapitalista foi pensado como o proletariado, a classe operária ou a classe trabalhadora. O novo nome deve indicar que tratamos de um novo agente não mais restrito àqueles grupos tradicionais e que, especialmente, não precisa mais encontrar sua unidade a partir da pura determinação do sistema capitalista. Daí, por fim, podermos conceber a multidão como uma *nova determinação do agente coletivo*. O que definia a classe operária era certa posição no processo produtivo, a condição de seus integrantes como não possuidores de meios de produção, despossuídos e, por conseguinte, explorados; critérios todos, note-se bem, negativos (a classe se definia pelo que ela não possuía) ou então restritivos (o operário não era senão acidentalmente mulher, homem, homossexual, negro, etc.). Pelo conceito de multidão, o desafio passa a ser conceber o sujeito coletivo em sua inteira positividade e amplitude; no limite, ele se refere a todos, todos que são explorados, que lutam pela construção de um mundo comum e que são, como multidão, responsáveis pela riqueza social, exatamente porque portadores do trabalho vivo ou, noutros termos, de uma “pobreza” (no sentido de Marx nos *Grundrisse*) que “não é simplesmente miséria, mas é possibilidade de muitíssimas coisas, que o desejo indica e o trabalho produz” (Negri 14, p. 32).⁹

Trata-se de uma caracterização mínima, como advertido; ainda assim suficiente (talvez sobretudo por seu último traço) para reforçar o caráter ontológico do conceito de

multidão, o que justifica inteiramente o recurso a Espinosa; nas palavras já citadas de Negri: “Espinosa é a ontologia”. Pois multidão não somente é um “conceito de classe” como um conceito que, mediante uma decisiva guinada ontológica, lança-se contra a antiga noção de classe operária ao promover a articulação entre a velha ideia e a concepção espinosana de potência, o que desembocará, ao fim e ao cabo, no problema maior do poder constituinte.¹⁰ Conceito haurido numa série de passagens e argumentos dos textos espinosanos,¹¹ principalmente do *Tratado político*, para dar conta de um acontecimento de nossa época, responder um problema de nosso tempo, auxiliar-nos a formular alternativas à nossa situação.

Toda essa armação conceitual pode parecer estranha, muito estranha; entretanto, cremos que retrocedendo um pouco na relação entre Negri e o espinosismo ela torne mais palatável, ao revelar com exatidão o que pode ser uma *leitura de classe* de Espinosa. É por isso que, tomando por marco o surgimento do conceito de multidão *A anomalia selvagem*, de 81, gostaríamos de esboçar uma sorte de “pré-história” do conceito ao longo da década de 70. Naqueles anos, Negri empreende uma demorada pesquisa em torno do que nomeia “composição de classe” e esforça-se em apreender o poder ou a potência de transformação que tal classe possui. Para isso, o filósofo mobiliza o arcabouço do operarismo italiano dos anos 60 e seus desdobramentos, especialmente as teses seminais de Mario Tronti em *Operários e capital* e o privilégio invariavelmente conferido aos *Grundrisse*.¹² Seguindo esse trajeto, pensamos, resulta claro que em 81, com o termo *multitudo*, Negri não estará simplesmente a lançar mão de um *deus ex-machina*; pelo contrário, a pré-história do conceito, a sua forja, insere-se firmemente no percurso teórico do filósofo ao longo dos anos 70, e é tal inserção que explica algumas das peculiaridades de sua leitura e de seu uso de Espinosa, especialmente porque cabe falar de uma leitura classista do espinosismo. Distante tanto do cânone que escanteia a história da filosofia no passado empoeirado, quanto da tentação de mera adaptação da ontologia espinosana a questões estranhas a si, temos um caso exemplar de *reativação*, no sentido exato preconizado por Deleuze e Guattari. Dá-se que Negri pensa descobrir uma clara coincidência entre seus anseios prático-teóricos e a filosofia de Espinosa; de tal forma que pôde, n’*A anomalia selvagem*, desencavar, se podemos assim dizer, o conceito de multidão como solução teórica e horizonte prático para uma problemática *sua* de longa data.

* * *

Simultaneamente à intensa militância política, Negri publica no decorrer da década de 70, entre vários outros textos, uma série de cinco volumes (conhecidos por “escritos Feltrinelli” em referência à casa que os edita) que formam um conjunto e são dedicados ao estudo da situação da classe operária e do capitalismo de então, após 68 e com nítidos sinais de crise do modelo do *Welfare State* ou daquilo que no vocabulário negriano se nomeia “Estado-plano”.¹³ Não por acaso, é precisamente tal crise que fornece o título do primeiro volume. A crise, afirma Negri remetendo ao método marxista, é a tomar-se sempre como “sintoma geral da superação da premissa e impulso rumo à assunção de uma nova forma histórica” (Negri 16, p. 19). E com a crise do Estado-plano que se vai generalizando a olhos vistos, a direção rumo a uma “nova forma histórica” devém a questão primordial, e a tarefa que se apresenta então é compreender a concomitante “requalificação do sujeito proletário”, isto é, do sujeito antagonista. Para nossos propósitos, é desnecessário aqui acompanhar toda a análise negriana; basta insistir que, tentando escapar tanto ao objetivismo (a infraestrutura econômica tudo determina) quanto do subjetivismo (os sujeitos podem tudo), centra-se o filósofo na análise da *composição de classe*, entendida num sentido amplo (por suas conexões) e que, ao seu ver, constitui o objetivo genuíno de toda e qualquer análise que se pretenda marxista.

Chamamos essa relação (com toda a complexidade que ela vem a ter nos comportamentos, nas consciências, nos *bisogni*) *composição* técnica e/ou política *de classe operária*. Para cada fase histórica da luta de classe definimos um tipo de composição da classe operária que compreende no seu interior não só a colocação no modo de produção total, mas também a série de experiências de luta, de comportamentos, o modo em que os *bisogni* determinantes, vitais, vão renovando-se e definindo-se de maneira sempre nova. O pensamento marxista confronta-se com esse objeto como o seu referente real: são a constituição, a modificação, a recomposição desse sujeito, o objeto do marxismo (Negri 15, p. 22).¹⁴

Armado dessa perspectiva, toda a atenção do filósofo se volta para as lutas operárias no período. Estamos bem próximos aí do ponto de vista preconizado pelo historiador inglês E. P. Thompson,¹⁵ ou seja, somos capazes de compreender o que é uma classe, e sobretudo a classe que antagoniza com o sistema, somente ao compreendermos como ela luta, pelo que ela luta. Pois bem, o que as lutas revelam a Negri acerca da nova composição de classe? Fundamentalmente, que novos *bisogni*, novos anseios se apresentam. Já não se luta apenas por salário, já não se combate pelo trabalho, porém se luta afinal *contra o trabalho*.¹⁶ A classe “começa a viver a própria

experiência da destruição do trabalho e de todos os meios de domínio que ao trabalho estão ligados” (Negri 16, pp. 110-111). Combater o trabalho é lutar contra o poder, contra a mediação, contra a postergação das expectativas. Tudo que, sugeria Negri, demonstra que a revolução estava começando a ser entendida como um processo de liberação no próprio presente; não mais algo a esperar do comunismo, para amanhã, mas uma liberação que é o próprio processo, uma *transição* animada desde o seu cerne – e esse é o ponto para nós crucial – por “*bisogni* de liberação”. Os novos comportamentos, os novos *bisogni* de consumo, as novas reivindicações, indicam que a classe operária não está mais apenas em luta contra o Estado, não se interessa mais na tomada do poder. Antes, por um reconhecimento da própria positividade em face do inimigo, as lutas almejam a auto-afirmação mediante desejos e expectativas que se querem satisfazer, o que indica ainda a emergência de um novo tipo de organização, a qual se fortalece exatamente na medida em que aumenta o anseio de liberdade. “Crescimento da organização”, conclui Negri, “é crescimento da satisfação do *bisogno* de liberação” (idem, p. 131). E é por isso, finalmente, que se pode falar do surgimento de novas possibilidades. Ao contrário daqueles que viam o período como de refluxo revolucionário, Negri aposta numa tendência ao possível, presente na classe (“pusemos solidamente o possível na composição de classe” [idem, p. 122]) e por ela conduzida adiante por meio da prática revolucionária cotidiana identificável nos novos *bisogni* que cobram satisfação. “A consciência possível, a realização do gozo contêm hoje em si a revolução” (Negri 16, p. 171).¹⁷

É uma primeira conclusão que aos poucos se impõe, relativa ao que a classe quer ou deseja. Haverá outra, porém, a formular-se a partir desta pergunta crucial: quem quer ou deseja isso? Para entender por que a classe quer o que ela quer, é necessário saber quem é a classe. A resposta será espantosa. Compreender a nova composição de classe operária, afirma Negri a certa altura, exige nada mais nada menos que *parar de falar em classe operária*, abandonar completamente essa fórmula que se mostra então inútil. Com efeito, verifica-se que, “diante das imponentes modificações provocadas, ou em vias de serem determinadas, pela reestruturação, o corpo de classe operária distende-se e articula-se em corpo de classe social, em proletariado”; por consequência faz-se mister “dissolver o conceito segundo-internacionalista de classe operária” (idem, p. 145), que deve dar lugar a uma noção renovada. Por conta da extensa automação da produção capitalista, viera à tona o operário-massa, isto é, o operário pouco qualificado inserido no universo da indústria pesada e que responde pela maioria das lutas da década de 60

(época em que a indústria automobilística constituía o paradigma da produção). Ora, com a paulatina reestruturação da produção capitalista que vai tomando forma em meados dos anos 70, tem-se algo bastante diverso e que pode ser identificado sobretudo na socialização do trabalho para fora da fábrica, e portanto a configuração de uma efetiva fábrica-social em que trabalho e produção já não se encontram restritos aos muros industriais, ocorrendo antes no “terreno social inteiro”. “O operário se faz operário terciário, operário social, operário proletário, proletário” (idem, *ibidem*). Porque há uma produção *social*, é que de ora em diante caberá falar em *operário social*. E pela primeira vez – aí está o ponto-chave da argumentação negriana – pode-se pensar rigorosamente uma *unificação de todos os explorados*, abandonando-se em definitivo as restrições do comunismo tradicional. Todas as lutas, todas as reivindicações devem ser levadas em conta; cumpre vislumbrar uma luta unitária contra a exploração, na medida em que é todo o corpo da sociedade que é explorado e em toda parte: na fábrica, no supermercado, na escola, em casa, etc. Permitamo-nos uma passagem longa mas extremamente elucidativa:

Hoje, se percorremos o reticulado da composição de classe, podemos colher um processo de recomposição extraordinário em sua amplitude e em sua intensidade. A reestruturação e a crise agem como momentos de explosão do processo da autonomia proletária. A caixa integração [uma espécie de seguro-desemprego] ensina ao operário a identidade do seu interesse com o do desempregado; o descentramento mostra ao operário da grande fábrica a identidade do seu interesse imediato e o do operário da pequena fábrica; a terciarização produtiva mostra ao operador do terciário que a sua condição é diretamente proletarizada, do ponto de vista da colocação no processo produtivo e no sistema salarial; a exclusão de vasto estratos da produção, a marginalização escolar etc., mostram a presença de uma só lei da exploração sobre o inteiro processo de planificação (produtiva e/ou excludente) da sociedade capitalista; as divisões por sexo, por idade, por raça mostram às mulheres, aos jovens, a todas as minorias a ameaçadora clarividência do projeto capitalista de divisão e de organização da sociedade e impulsionam a uma rebelião que encontra só na unidade de todo o proletariado explorado a sua base material. E assim por diante! É necessário, portanto, ler na reestruturação o formar-se de um potencial unitário de lutas, sempre mais vasto, para poder percorrer o reticulado dos interesses da classe (idem, pp. 163-164; interpolação nossa).

O interesse dessa argumentação é imenso, na medida em que reúne todos os elementos fundamentais para desvendar o surgimento de um novo sujeito antagonista, que é o que Negri estava procurando. Saibamos apreciar todos os remanejamentos aí em jogo. O campo da produção que era, ao menos no seu grosso, tradicionalmente reduzido à indústria, passa a abranger também os serviços e, no limite, a própria vida, uma vez

que toda a vida social tornou-se vida de trabalho produtivo; com isso, é possível afirmar que *todos* (operários, estudantes, donas-de-casa, e assim por diante) são igualmente explorados e, sobretudo, torna-se concebível a *unidade* desse vasto campo de explorados, os quais podem, justo por sua situação comum, lutar em conjunto; de novas maneiras e com novos objetivos, pois o motor do antagonismo, agora, é menos a reivindicação de aumento de salário, de redução de jornada, por exemplo, que – voltamos ao ponto – a “exigência de liberação”. “A luta de classe operária se mostra sempre mais como *luta de liberação*” (idem, p. 165; grifo nosso). Luta que se mostra *unitária* (Negri chega a falar da possibilidade de um “sindicato da sociedade”, idem, p. 172) porque unitariamente movida pelo mesmo desejo. É fundamental atentarmos para essa correlação, que leva Negri a constatar a existência de um “sistema de *bisogni*” que toma a forma de um “sistema de lutas” (idem, p. 171).

O que concluir dessa rápida travessia? Que pelo menos duas inovações de suma importância são efetivadas no que concerne à compreensão da nova composição de classe. Primeiramente, a noção restritiva de classe sai de cena em benefício de uma noção bem mais ampla, que permite pensar a unidade de todos os explorados em sua própria diferença, sem mais a tradicionalmente necessária subsunção dessas diferenças à identidade do operário industrial, isto é, o operário-massa. Em segundo lugar, a luta de classes passa a ser considerada como possuindo seu motor no desejo. É a articulação dessas duas inovações que, nitidamente, vai-nos direcionando para o conceito de multidão, que ao fim e ao cabo se revelará o único capaz de nomear essa nova classe. Falta apenas, para se juntarem as pontas dadas pela análise da experiência das lutas, uma guinada ontológica, a qual Negri começa a realizar em 1977, no último volume dos “escritos Feltrinelli”: *O domínio e a sabotagem*.¹⁸ Os *bisogni* sistematizam-se e configuram um sistema de lutas, decerto, mas todas as fichas podem ser nisso apostadas? No fundo esses *bisogni*, tal sistematização, não depende eles, ainda, do capital? Já pelas ênfases que encontramos nos textos negrianos do período (consumo, situação do emprego, da produção, etc.), podemos suspeitar que sim. Daí a passagem ao positivo da classe tornar-se essencial; o que ocorre por uma reconsideração igualmente essencial do assunto, perfeitamente sintetizada nesta simples afirmação: “*desiderio prima di bisogno*” (Negri 16, p. 275); cumpre àquele que investiga a composição de classe focar o desejo mais que os *bisogni*, compreender que os *bisogni* (determinados pelo capital) dependem sempre de um desejo primordial (este sim invariavelmente antagônico ao capital). A chave aí está: querer um novo automóvel pode esconder um

desejo de liberdade travestido em *bisogno* de expansão, vontade de quero mais, *autovalorização*. Por isso é ao desejo, não ao *bisogno*, que o analista deverá ligar importância. Desejo não é *bisogno*, não é necessidade de algo que falte; é indústria, produção, criação. Não o que é determinado pela produção capitalista (a necessidade, a mera demanda por um item); é a própria força produtiva que se impõe e da qual o capital depende.

É verdade que a passagem dos *bisogni* ao desejo não se dá de súbito. Vinha sendo sugerida pela observação e teorização dos acontecimentos da agitada década de 70 na Itália, que para Negri marca-se sobretudo pela experiência do movimento autônomo;¹⁹ no plano mais teórico, provavelmente vinha sendo preparada, mesmo que inconscientemente, pelo contato com as obras de Deleuze e Guattari.²⁰ Seja como for, o caso é que o caminho está finalmente aberto para que a ontologia espinosana possa vir dar um nome e um estofamento ontológico definitivo ao que Negri buscava. Mais, muito mais, o espinosismo servirá para engatar as preocupações negrianas com o que será estipulado como o problema maior da modernidade filosófica, isto é, a questão da *práxis coletiva*.

Passando finalmente à obra de 1981, podemos assistir com clareza a tais articulações.

* * *

Como antes observado, a ideia de crise ocupa um posto maior no pensamento de Negri. É sempre ela que responde pelas rupturas, uma vez que, conforme se busca responder a suas exigências, dá-se a possibilidade de irrupção do novo. É o caso da modernidade. Tanto em *Império* quanto n' *A anomalia selvagem*, a abertura do período moderno é marcada por uma crise ocasionada pelo renascimento e que assume tamanha proporção que a modernidade será a história das tentativas de saná-la. A revolução renascentista, segundo Negri, caracteriza-se pelo surgimento de um horizonte de imanência; em particular, pela primeira vez a humanidade é determinada como única e nasce uma perspectiva política democrática. Ainda que tudo isso se dê num plano apenas utópico, não realizado, importa sublinhar que “os poderes de criação que anteriormente tinham sido consignados exclusivamente aos céus são agora trazidos para a terra” (Hardt e Negri 10, p. 91). Ora, é claro que os poderes estabelecidos vão responder à dita revolução, mediante um “projeto contra-revolucionário” (idem, p. 96) que consistirá justamente no *absolutismo*. Se os poderes de criação descerem à terra e

não é mais possível reenviá-los para o céu (e nem se deseja isso), é bom que sejam logo usurpados por alguém, por uma classe, que de pouco em pouco logra arvorar-se no Estado, num Estado de novo tipo que ganhará finalmente a forma de Estado-nação.

No campo filosófico, são inúmeras as respostas à crise; duas porém destacam-se nas análises negrianas por sua posteridade:²¹ a de Hobbes e a de Espinosa. A solução do inglês é a restauração da linearidade dos processos constitutivos por via da mediação de uma função de comando. Ao fim e ao cabo, é a resposta vencedora; o que conferirá a Hobbes o direito de ser designado por Negri o “Marx da burguesia”: a crise sana-se pela sujeição da liberdade ao poder. Interessa-nos especialmente, entretanto, a segunda resposta, a espinosana, qualificada de “anômala”. Num primeiro momento Espinosa, que se esforça em responder à crise seguindo uma via diferente da do absolutismo, ainda sob inspiração renascentista, busca dar conta do problema por meio do panteísmo, a coincidência em Deus do todo de uma humanidade fraturada. É o que Negri designa a “primeira fundação” do sistema, que como o próprio renascimento que a inspira mantem-se no plano da utopia. Seguir-se-á porém uma “segunda fundação”, que faz do espinosismo não mais apenas uma anomalia como uma anomalia *selvagem*. Por quê? Porque num determinado momento de sua trajetória o espinosismo envereda por um caminho radical que o insere numa linhagem que Negri estipula como sendo aquela que se inicia com Maquiavel e vai até Marx, permitindo a ele produzir, em vez de uma ideologia burguesa (como Descartes) ou absolutista (como Hobbes), uma “filosofia pós-burguesa”. A superação da crise começa então a ser procurada na *continuidade* do processo revolucionário iniciado no renascimento e sobretudo nos meios de sua *concretização*, de sua passagem à realidade, mediante a *constituição da práxis coletiva*. Se Hobbes dobrava a liberdade ao poder, Espinosa terá o mérito de tentar dobrar o poder à liberdade, à potência do coletivo, recusando enfaticamente a “necessidade capitalista da mistificação da *potentia* em *potestas*”, a necessidade de subjugá-la, a potência, a um poder soberano (Negri 20, p. 112). Toda a ontologia será então mobilizada para o cumprimento desse objetivo e culminará justamente na concepção da multidão como sujeito portador da potência coletiva, a qual se torna não por acaso, a partir daí, o tópico principal da questão. Leiamos atentamente este trecho:

A ideia da crise, subsumida no processo ontológico, age nele: põe em movimento todos os mecanismos necessários à constituição do coletivo. A ideia de *multitudo* transforma o potencial renascentista, utópico e ambíguo por que é caracterizada, em projeto e genealogia do coletivo, como articulação e constituição conscientes

do complexo, da totalidade. A revolução e a sua borda são por isso em Espinosa o terreno sobre o qual se funda uma extraordinária operação de prefiguração do *problema fundamental da filosofia nos séculos sucessivos: a constituição do coletivo como práxis*. É, desse ponto de vista, verdadeiramente uma filosofia sem tempo, a espinosana: o seu tempo é o futuro! (idem, p. 48, grifos nossos).

Para quem acaba de passar mesmo que rapidamente pelos textos negrianos da década de 70, tais palavras revelam muito do modo como Espinosa é lido, apropriado e utilizado n’A *anomalia selvagem*. O problema que Negri enfrentava era, após a fratura aberta pela revolução que não veio em 68 – nem em 69, que no caso italiano foi bem mais “quente” –, com o prenúncio inequívoco de grave crise econômica e política, como fazer frente à situação mediante o reconhecimento de um novo sujeito coletivo? O problema agora, primeiramente, será alçado ao posto de questão maior, não só de Negri e de seu tempo como de toda a modernidade filosófica. Em segundo lugar, aparece como plausível ao italiano pensar uma resposta à crise dos anos 70 por uma via semelhante à de Espinosa, pois o que o espinosismo bem compreendido nos fornece é precisamente, “no terreno teórico, as condições de possibilidade de uma práxis coletiva” (idem, p. 282). Qual o sujeito dessa práxis? Não se pode mais falar em classe operária, é certo; daí entrar em cena a multidão. Nos termos de Espinosa, citados por Negri, “se se dá um poder absoluto, este é em verdade aquele que se encontra nas mãos de toda uma coletividade (*integra multitudo*)”.²²

O mais fascinante é que todo o trajeto realizado nos anos 70 poderá de ora em diante ser inteiramente relido à luz espinosana. Não eram os novos *bisogni* que expressavam um anseio de liberação total a comprovar que a revolução vinha tornando-se prática revolucionária cotidiana? Pois é Espinosa que nos instrui sobre o fundo ontológico desse processo, já que “nos dá o mundo como território de uma alegre construção dos *bisogni* imediatamente humanos” (Negri 20, p. 269). E é ele mesmo que nos ensina uma nova palavra para designar um “sistema de *bisogni*” construído alegremente: *desejo, cupiditas*, cujo “conteúdo” fundamental, com uma ressonância que não nos deve espantar após a análise da composição de classe nos anos 70, justamente “é a liberação” (idem, p. 282). É ainda Espinosa que vem fornecer, no plano da ontologia, pistas para uma nova resposta ao problema fundamental que desde Lênin assombra toda a esquerda e especialmente Negri naquela década difícil, o *problema da organização*.²³ Com efeito, se a espontaneidade das lutas, como já vinha sendo apontado, é fundamental, o passo ulterior, determinante de todo o resultado construtivo, isto é, eficaz na geração de acontecimentos e efetivação de uma nova democracia,

apresenta-se como sendo o da organização; não mais de vanguardas, evidentemente, porém organização de novo tipo e em consonância com o que estava se passando. Os novos termos da questão dão a dimensão do desafio. Se já fora constatado, retomemos uma citação anterior, que “crescimento da organização é crescimento da satisfação do *bisogno* de liberação”, a releitura desse *bisogno* como *cupiditas* permite afirmar que a tarefa, de corte leninista, é doravante organizar tal força produtiva. Sai de cena o partido e entra em campo a tarefa de organização do desejo, “organização da *cupiditas*” capaz de requalificar o velho problema da “consciência de classe”,²⁴ afirma Negri n’A *anomalia selvagem*; noutras palavras, recentes mas idênticas no que se refere ao conteúdo, trata-se de organizar o desejo que “expressa a dinâmica ativa da produção da realidade social” (Hardt e Negri 10, p. 47, nota 14, p. 445). Problema da década de 70 que até hoje (não deixemos de apreciar a longa coerência!) ainda servem para identificar a tarefa mais importante da práxis política – velho problema leninista a ser em nossos dias espinosamente respondido, como ensina a trilogia redigida com Michael Hardt.²⁵ Para todas essas questões cruciais no concernente à transformação social, Espinosa é quem traz respostas; e principalmente: respostas que só podem lograr concretude, efetividade no mundo contemporâneo,²⁶ o que justifica ter-se dito do espinosismo que “o seu tempo é o futuro” e pôr o problema maior identificado nos século XVII por Espinosa como problema de base da trilogia composta por *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*.²⁷

* * *

Negri é um marxista e um leitor contumaz, genial de Espinosa. É o suficiente para reservar-lhe um lugar em jornadas intituladas “Marxistas leitores de Espinosa”. Contudo, alegar só isso não é fazer jus a tudo que está em jogo. Após nosso trajeto, nem é preciso muito insistir que não tratamos de relações circunstanciais: fulano lê sicrano, menciona beltrano aqui e acolá. Longe disso. As vigorosas implicações da conexão Marx-Espinosa (ou Espinosa-Marx, como se quiser) estabelecida por Negri reenvia-nos ao cerne mesmo do trabalho filosófico do italiano, particularmente o das duas últimas décadas. Negri é alguém que não somente lê Espinosa como, sobretudo, realiza uma leitura *de classe* ou *classista* do espinosismo cuja marca maior está numa reativação (no sentido deleuzo-guattariano preciso) do conceito multidão, não por acaso dito precisamente um “conceito de classe”. Por isso mesmo tal noção, no âmbito das questões propostas por estas jornadas, parece-nos paradigmática. Obviamente falamos

de um marxista leitor de Espinosa; mas igualmente, frisemos, de um espinosista leitor de Marx. A partir de determinado momento, quando se aguça a crise do marxismo, passa a ser imperativo aos olhos de Negri ler Marx sob a grade espinosana; a crise, no caso a do pensamento comunista, surge-lhe superável apenas mediante uma incisiva guinada ontológica que aponte a inteira correlação, a quase identidade, entre política e ontologia (desde, lógico, que se entenda aí “ontologia espinosana”).

Ora, diante dessa constatação é natural a pergunta pela pertinência da leitura de Espinosa por Negri – tal como marxistas poderiam indagar, segundo o mesmo critério, pela coerência desse Marx espinosano que resulta da mesma leitura. Cremos conveniente, porém, deixar de lado questões desse tipo. O cruzamento de quaisquer sistemas de pensamento tem custos e pode-se aceitar pagá-los em vista de um resultado recompensante. Em princípio, não está aí nenhum crime. A boa pergunta parece-nos outra, bem mais simples porém carregada de implicações: *vale a pena?* É a interrogação adequada a se adotar ao ajuizar o uso de Espinosa por Negri. A reativação, não esqueçamos, justifica-se exatamente por seu poder de, pela retomada de conceitos adormecidos, organizar o pensamento para responder a problemas *nossos*, isto é, talvez não (com frequência não) dos autores mobilizados mas sobretudo nossos problemas. Abuso? Não necessariamente. Tanto que a mirar um projeto como o dos *Princípios da filosofia cartesiana* de Espinosa, conforme apresentados em 1663 por Luís Meyer, não encontramos coisa muito diferente, ainda que em termos completamente outros. Para Espinosa, expor ou reexpor à maneira geométrica o cartesianismo era fazer coisa útil, influir no debate intelectual da época e de quebra ir lapidando as suas próprias concepções. Pois é desse gênero a avaliação que também nós temos aqui de buscar. Qual a utilidade da leitura de Espinosa por Negri, qual seu potencial inovador? Até que ponto o recurso ao espinosismo justifica-se para dar conta de nossos problemas?

Retomemos uma derradeira vez. É uma exigência retornar a Espinosa e, a partir do espinosismo, ler Marx e buscar dar conta do problema fundamental da práxis coletiva e da constituição do comum; para tanto, convoca-se a multidão. No âmbito teórico, ou mais exatamente, no plano conceitual essa operação negriana, além de engenhosa, apresenta um fôlego invejável: é toda a modernidade que deve ser reconcebida como atravessada por uma alternativa cuja consecução não pode ser vislumbrada senão à nossa época. Um acontecimento maior para o qual somos despertados exatamente pelo conceito de multidão. Tomadas as coisas assim, Negri é aprovado com distinção e louvor no teste dado pelo critério deleuzo-guattariano para estimar as filosofias, pois,

consoante trecho já aduzido, “a grandeza de uma filosofia avalia-se pela natureza dos Acontecimentos aos quais seus conceitos nos convocam”. Goste-se ou não, quer-nos parecer inquestionável que o conceito de multidão desempenha um papel de primeira ordem ao convocar-nos algo novo que começou a aparecer em 68, tornou-se mais forte nas enormes manifestações de Seattle (1999) e Gênova (2001) e vem despontando desde então na primavera árabe, nos indignados espanhóis, nos 99% de Wall Street, nos vinte centavos de São Paulo. A função de um conceito, de um bom conceito, é exatamente esta: fazer ver um acontecimento que poderia passar despercebido sem a ação conceitual.

Que assim seja, perfeito. O problema é que Negri, em coerência com sua trajetória prático-teórica e sobretudo com as ambições reveladas na “trilogia” preparada com Hardt, não se pode satisfazer em somente granjear um posto no panteão filosófico. Mais que explicar o que é a multidão, mais que assinalar o acontecimento para o qual ela nos desperta, ele tem de se defrontar com uma pergunta mais chã (todo mundo pergunta e quer saber) e que, ao mesmo tempo, é a mais complicada de todas, já que remete diretamente ao clássico problema da organização, que é onde em geral os textos da trilogia param ao afirmar que à teoria não cabe, e nem ela pode, dar respostas que só à práxis são permitidas. As interrogações poderiam ser postam assim: *quem é a multidão? existe? em que sentido?*

Vamos por partes, pois é aí, com tais interrogações, que muito do ganho conquistado no atacado ontológico periga mostrar-se duvidoso no varejo dos fatos.

* * *

Tomando ao pé da letra a moldura deleuzo-guattariana assumida desde o início, nem mesmo a mais exitosa criação conceitual é capaz de franquear uma passagem ao empírico. Em *O que é a filosofia?*, muito se insiste nisto: um conceito bem como o acontecimento que ele exprime são ambos irreduzíveis a um estado de coisas, à história, aos fatos; o conceito é autorreferencial, diz o acontecimento, não aponta os que o fazem acontecer. Para pensar as possíveis implicações políticas disso, talvez seja o caso de recordar um texto de Deleuze de meados da década 80. Ao precisar um papel à esquerda, o francês afirma que lhe toca a função de formuladora de problemas capazes de “tornar visíveis coisas que não o seriam em outras condições” e que a direita tenta esconder (Deleuze 4, pp. 158-159). Pelo nosso esquadro, diríamos: a tarefa primeira da esquerda é forjar conceitos, pois só eles são capazes de fazer ver coisas invisíveis.

Não vamos alardear que Negri não possa concordar com tal estipulação, pois pode. O que ele não pode é contentar-se com essa função magrela. Salvo engano, é bem este o núcleo de sua avaliação crítica a *O que é a filosofia?*, no trecho atrás citado: cumpre ir além da teoria, tomar posse da história, apropriar-se do acontecimento, transmutar conceito em acontecimento e criar uma nova realidade. Em termos deleuzianos, a tradução seria: por vezes à esquerda cumpre não somente pôr problemas como também, e sobretudo, respondê-los *praticamente*. Note-se que estamos longe de uma ponderação de detalhe. Pelo contrário, aí se demarca bem a posição de Negri relativamente a alguns mestres franceses de que ele faz amplo uso e que se costuma ajuntar sob a chancela “pós-estruturalismo”. Foucault, por exemplo, apesar de seus méritos incontestáveis, “sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica de reprodução cultural e social” (Hardt e Negri 10, p. 47). Já Deleuze e Guattari, ainda que cheguem a pensar em termos de produção do ser social (isto é, desejo como produção), “parecem capazes de conceber positivamente apenas as tendências ao movimento contínuo e aos fluxos absolutos”, sem conseguir identificar, no plano histórico, a ação produtiva, criativa. Conforme a referida resenha, ficam no plano teórico e não conseguem conceber a vivência ética da “mutação do conceito em acontecimento”; ou ainda, nos termos de *Império*, trabalham apenas com um “acontecimento inalcançável” (idem, p. 47; trad. modificada).²⁸ Contra tais limitações, e sem embargo das inúmeras proximidades que com toda razão se listam entre Negri, Foucault, Deleuze, Guattari, *Império* determina um deslocamento importante na própria concepção de filosofia: “a filosofia”, lá se precisa, é justamente “proposição subjetiva, desejo e práxis aplicadas ao acontecimento” (idem, p. 68; trad. modificada).

Claro que de um marxista praticante (no melhor dos sentidos da palavra) não se podia esperar outra coisa senão essa inflexão *prática*. No entanto, o que gostaríamos de sugerir é que as coisas não se passam de modo tão tranquilo quando esse mesmo marxista determina que tal prática encontra esteio em conceitos *ontológicos*, como é o caso do de multidão. Aí, a tensão é forte, e não é difícil entender o porquê. Multidão é um conceito de classe. Como *conceito*, jamais pode ser medido à luz de um estado de coisas, exige “uma abordagem teórica”.²⁹ Ainda que conceito *de classe*, por princípio não deve ser tomado como expressão de uma classe empírica: “a multidão baseia-se não tanto na existência atual da classe, mas em suas condições de possibilidade” (Hardt e

Negri 11, p.146). Ora, contas feitas e considerando particularmente a gestação do conceito, parece que estamos diante de algo como um *conceito não empírico de classe*.

Absurdo? Forçação? Nem um pouco, desde que tenhamos em conta falarmos do resultado de uma investigação acerca da composição de classe na década de 70 a qual, no plano metódico, teve o dom de testar os limites de algumas das principais noções do operáismo italiano. Com efeito, a ideia, e inclusive a imprescindibilidade, de um conceito não empírico de classe operária não deixa de exibir raízes genuinamente operaístas. Demonstrá-lo sequer é complicado. Em março de 1962, numa brilhante conferência cuja função era apresentar as posições dos *Quaderni rossi*, que vinham sendo acusadas de “obreiristas” (*operaistiche*, em italiano), Raniero Panzieri esforçava-se em rechaçar a acusação de maneira curiosa (ao menos para nós, que hoje costumamos falar em “operaístas”): o ardil era devolver a alcunha injuriosa e dizer que *operaista*, obreirista, é na verdade quem não consegue pensar senão colado ao empírico. Pelo contrário, argumenta, é preciso ver que a movimentação da classe, quando madura, escapa dessa armadilha; nas palavras de Panzieri, cumpre perceber que quando a fábrica não se limita mais aos muros da linha de produção, “é preciso ter um *conceito não empírico da fábrica*, é preciso ter um conceito *real* de fábrica” (Panzieri 21, p. 244 e 256, grifos nossos).³⁰ A realidade da fábrica já não se limitava aos muros da linha de produção, espargia-se por toda a sociedade; por isso é que, graças justamente ao afastamento do empírico, podia apreender-se a realidade, o “real”, e abrir o caminho para a formulação do conceito de “fábrica social” que demonstrará todo seu vigor com os desdobramentos teóricos de Mario Tronti.³¹

Ora, não seria o desenvolvimento dessas premissas que, no plano teórico, explica muito da marcha negriana através dos anos 70? Da fábrica social à produção social; o descarte da ilusão de que operário seja apenas quem veste macacão pela manhã e segue para a indústria; o aparecimento da figura de um operário social capaz de abarcar todos os explorados, homens, mulheres, estudantes, desempregados, etc.; por fim, o passo rumo à multidão – conceito de classe que renova de modo crucial a própria concepção de classe, ostentando pelo menos duas novidades fundamentais. Primeiramente, como visto, o abandono dos prejuízos segundo-internacionalistas e o simultâneo privilégio das lutas em sua própria constituição; portanto, firme questionamento da ideia de que a classe seja uma “coisa” e consequente abordagem da classe como um processo, o seu próprio “fazer-se” pelas lutas, para reiterar a vizinhança com Thompson.³² Em segundo lugar, o revestimento ontológico que recobre a figura do operário social, cujos primeiros

indícios está em *O domínio e a sabotagem* e vai culminar n' *A anomalia selvagem*, produz uma multidão que capaz de reencontrar e reconceber, em coerência com a leitura da modernidade que Negri vinha armando desde seus primeiros trabalhos, a própria ideia de divindade; se com o renascimento as forças celestes desceram à terra, o espinosismo é a prova de que se pode conceber, em vez de sua sujeição a um poder, o desdobramento de sua potência em constituição: os modos constituem o próprio Deus. O problema da multidão torna-se o de um “novo sentido de ser” (Hardt e Negri 10, p. 81), o qual está imbricado na questão do “próprio devir divino da humanidade” (Hardt e Negri 11, p. 360).³³

Genial, sem dúvida. Porém... Não saímos do registro da ontologia, das virtualidades. Quem é, empiricamente falando, essa multidão? Não será injustiça criticar os que se limitam ao “acontecimento inalcançável” e ficar só no âmbito ontológico, sem poder designar com precisão quem é o portador dessa extraordinária potência constituinte de uma nova realidade? Não seria ficar a mercê de toda sorte de indeterminação: se todos são multidão, porventura ninguém o multidão? Pior, uma vez que a multidão se aproxima da divindade, não será menosprezar o fato de que podemos ali na frente, em vez de um bom deus comunista, tropeçarmos com um desgraçado fascista que se imagina deus? Ora, o leitor de hoje, 2014, brasileiro que assistiu às jornadas de junho, parece ter o direito de cobrar especificações: era a multidão? não era? como saber? Se fosse argentino, talvez tivesse outras perguntas; mas muitas delas, cremos, recairiam no mesmo problema de precisar quem é a multidão.

Um conceito não carece do empírico para exprimir algo concreto (concretude e empiricidade, filosoficamente, estão longe de significar o mesmo). Todavia, quando na política temos de estar atentos aos fatos, é oportuno ir um pouco além. Conceitos podem, não apenas exprimir, como também produzir acontecimentos? É como se Negri intentasse, pelo conceito de multidão, produzir o acontecimento multidão. Mas como passar de uma possibilidade (a efetivação da multidão) a uma nova realidade produzida pela multidão? Quiséssemos aprofundar o problema, ainda teríamos de arrostar uma questão extremamente difícil que concerne à *existência ambígua* dessa multidão.^{†34} Bem ou mal, e com desculpa da caricatura, o velho comunista podia ter certeza, ao ver passar um cortejo de homens em macacões fabris cantando a *Internacional*, de que lá estava a classe. E nós? O que podemos dizer dessa multidão que existe como “sempre-

†

já e ainda-não”, “*always-already and not-yet*” (Hardt e Negri 11, p. 286), para pegar uma fórmula que resume as dificuldades? Não é necessário ter nostalgia do passado para perceber dificuldades presentes. Talvez não seja abusado confessar: é como se nos faltasse um argumento ontológico que pudesse elucidar a própria existência da multidão e garantir o salto do conceito ao mundo. É um conceito, é ponto de vista, é o conjunto dos explorados, um novo sentido de classe, a humanidade, novo sentido de ser, a divindade... Mas existe no mundo, nos fatos? Sobretudo, pode agir sobre eles produzindo novos acontecimentos? Não por acaso, a dificuldade que fecha os textos de Hardt e Negri é ir da possibilidade da multidão constituir-se para a sua efetiva constituição, o que exige uma resposta *prática*. A prova dos nove ontológica da multidão é e sempre será a *organização*.

Pode-se alegar, com justiça, que isso tudo não muda em nada as manifestações, as revoluções, as lutas, etc. E provavelmente seja verdade. Estamos porém falando de filosofia, de marxistas leitores de Espinosa, e dessa forma, nesse contexto, cremos pertinente indagar quem é a multidão. Especialmente porque redundando numa outra, mais anedótica só que tão importante quanto. Conta-se que à época áurea do estruturalismo parisiense, pouco antes ou já no calor do maio de 68, tanto faz, algum gaiato (de pendores termidorizantes?) fez questão de observar que estruturas não vão às ruas. Nosso contexto é diverso, sem dúvida, mas pastichando o dito talvez não seja inteiramente despropositado lançar à guisa de interrogação final: *a multidão, efetivamente, pode ir às ruas?*

A CLASS CONCEPT

Abstract: Through the concept of “multitude”, the Italian philosopher Antonio Negri wants to designate the emergence of a new collective subject capable of fighting the contemporary capitalist power, which he calls “Empire”. Hence, it becomes evident the centrality of multitude in the “trilogy” that Negri published in recent years with Michael Hardt: *Empire, Multitude, Commonwealth*. A peculiarity of Negri’s concept of multitude is that it is a “class concept”. What does this mean? Our purpose is, from this statement, to consider the emergence of “multitude” in the Negri’s texts of 70s, to show how this concept is taken from Spinoza (Negri always refers to it as a Spinozian concept) and finally to understand this “classist” aspect of Negrian and Spinozian multitude. Indeed, what Negri discovers in Spinoza is a new way of thinking about the class exploited by the capital; through the concept of the multitude he can formulate a concept of non-empirical class, the only concept, in his view, which could designate the class can combat the *Empire* today.

Keywords: Antonio Negri, multitude, Spinozism, class.

Referências bibliográficas

1. ARANTES, Paulo. “Um Hegel errado, mas vivo”. *Ide*, nº 21, 1991.
2. CHAUI, Marilena. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
3. DELEUZE, Gilles. *Abecedário*. Transcrição e tradução das entrevistas a Claire Parnet. 1988. Disponível em: <http://stoa.usp.br/prodsubjeduc/files/262/1015/Abecedario+G.+Deleuze.pdf>
4. _____. *Conversações*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
5. _____.; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Vários tradutores. Rio de Janeiro: Editora 34, 1996, vol. 3.
6. _____.; _____. *O que é a filosofia?*. Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
7. DOSSE, François. *Gilles Deleuze, Félix Guattari. Biographie croisée*. Paris: La Découverte, 2009.
8. FUKUYAMA, Francis. “The end of History”. *The National Interest*, summer 1989. Disponível em: <http://ps321.community.uaf.edu/files/2012/10/Fukuyama-End-of-history-article.pdf>
9. HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 2009.
10. _____. *Império*. Trad. Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005.
11. _____. *Multidão. Guerra e democracia na era do Império*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.
12. MURPHY, Timothy S. *Antonio Negri. Modernity and the multitude*. Maldem (EUA): Polity, 2012.
13. NEGRI, Antonio. *Descartes politico, o della ragionevole ideologia*. Milão: Feltrinelli, 1970.
14. _____. *Guide: cinque lezioni su Impero e dintorni*. Milão: R. Cortina, 2003.
15. _____. *Trentatré lezioni su Lenin*. Roma: Manifestolibri, 2004.
16. _____. *I libri del rogo*. Roma: Derive Approdi, 2006.
17. _____. *La forma Stato. Per la critica dell’economia politica della Costituzione*. Milão: BCDe, 2012.
18. _____. *O poder constituinte. Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Trad. Adriano Pilatti. Rio de Janeiro: DP&A, 1999.

19. _____. “Qu’est-ce que la philosophie, selon Deleuze et Guattari”. *Multitudes*, 2004. Disponível em: <http://www.multitudes.net/Qu-est-ce-que-la-philosophie-selon/>
20. _____. *Spinoza*. Roma: Derive Approdi, 1998.
21. PANZIERI, Raniero. *La ripresa del marxismo leninismo in Italia*. Org. Dario Lanzardo. Roma: Nuove Edizioni Operaie, 1977.
22. SANTIAGO, Homero. “A recusa do trabalho (a experiência revolucionária de Porto Marghera)”. *Cadernos de ética e filosofia política*, São Paulo, nº 19, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/cefp/issue/view/4592/showToc>
23. _____. “O filósofo e as lutas”. *CSOnline. Revista eletrônica de ciências sociais*, Juiz de Fora, nº 14, 2012. Disponível em: <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/csonline/article/view/1795>
24. SERSANTE, Mimmo. *Il ritmo delle lotte. La pratica teorica di Antonio Negri (1958-1979)*. Verona: Ombre Corte, 2012.
25. TARÀ, Marcello. *Il ghiaccio era sottile. Per una storia dell’Autonomia*. Roma: Derive Approdi, 2012.
26. THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Vários tradutores. São Paulo: Paz e Terra, 1987, vol. 1.
27. TRONTI, Mario. *Operai e capitale*. Roma: Derive Approdi, 2005.

NOTAS

¹ “O conceito, ao mesmo tempo que cumpre sua tarefa, ele faz ver coisas” (Deleuze 3, Letra L).

² Cf. Deleuze e Guattari 6, p. 77: renunciar “ao ponto de vista estreitamente histórico do antes e do depois, para considerar o tempo da filosofia em detrimento da história da filosofia. É um tempo stratigráfico, onde o antes e o depois não indicam mais que uma ordem de superposições.”

³ Cf. Negri 20, p. 378: “A crise não é a conclusão de um destino mas o pressuposto da existência. Só os burros podem meditar a crise como resultado. Só os visionários pretendem poder evitá-la. A crise é a condição, sempre.”

⁴ Nosso parâmetro aqui seria semelhante ao de Paulo Arantes ao avaliar a leitura da *Fenomenologia do espírito* por Kojève; cf. Arantes 1.

⁵ Pode-se indagar se é justo servir-nos da ideia de reativação conceitual, própria de Deleuze e Guattari, para Negri. Ora, afora as convergências que Negri aponta aqui e ali em sua resenha de *O que é a filosofia?*, cabe sublinhar que o italiano mesmo, explicitamente, relata proceder assim; por exemplo, em *Commonwealth* (Hardt e Negri 9, p. 11, grifos nossos): “para enfrentar esse desafio [sc. colher as novas condições e possibilidades contemporâneas] às vezes inventamos novos termos, mas com maior frequência buscamos *ressuscitar e reanimar velhos conceitos políticos que caíram em desuso*”.

⁶ Por exemplo, *Multidão* (Hardt e Negri 11, p. 143); “Per una definizione ontologica della moltitudine”, em *Guide* (Negri 14, p. 130).

⁷ Quanto a esses usos, é instrutivo consultar Chauí 2.

⁸ Note-se que usamos “trilogia” nas remissões por comodidade e sem desconsiderar que o termo pode dar a pensar numa imutabilidade tética que se adéqua mal a livros escritos com a intenção de colher um devir intenso. Para uma discussão da inadequação do termo “trilogia”, cf. Murphy 12, pp. 231-232.

⁹ Sobre a “pobreza” nos *Grundrisse*, ver Negri 14, pp. 229-231, quando Marx aponta o trabalho vivo como “existência puramente subjetiva do trabalho, destituída de toda objetividade”, e nesse sentido “pobreza absoluta”; pobreza, porém, a ser entendida como “fonte viva” de toda riqueza.

¹⁰ Cf. o último capítulo de *O poder constituinte*, justamente intitulado “A constituição da potência” (Negri 18).

¹¹ Que são trabalhados abundantemente em *A anomalia selvagem* e noutros textos posteriores.

¹² Ao final de *Crisi dello Stato-piano*, redigido em 1971 e publicado três anos depois, afirma Negri: “pela segunda vez para nós é atual ‘Lênin na Inglaterra’”, fazendo referência ao célebre do ensaio trontiano que porta esse título; cf. Negri 16, p. 59. Quanto ao uso dos *Grundrisse* e suas possibilidades, ver o ensaio metodológico “Dal Capitale ai Grundrisse”, que abre a coletânea *La forma Stato*, que em 1977 reúne textos negrianos dos anos 60 e 70 (Negri 17).

¹³ Por ordem de publicação: *Crisi dello Stato-piano. Comunismo e organizzazione rivoluzionaria, Partito operaio contro il lavoro* (ambos publicados em 1974), *Proletari e stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1976), *Per la critica della costituzione materiale* (1977), *Il dominio e il sabotaggio. Sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1978). Volumes todos reunidos em Negri 16, a partir de onde citaremos. Sobre a unidade deles, o último porta a seguinte advertência: “Este opúsculo é como um quinto capítulo (...) Um quinto capítulo portanto prevê a leitura dos precedentes” (cf. “1997: vent’anni dopo”, em Negri 16, p. 5). De maneira geral, para a análise da obra negriana nesse período, cf. Murphy 12, e principalmente Mimmo Sersante 24.

¹⁴ A tradução do italiano *bisogno* (e do plural *bisogni*) põe dificuldades, já que os correspondentes mais comuns em português, como “necessidade” ou “desejo”, são termos carregados de outros sentidos. Uma vez que precisamente a passagem da consideração do *bisogno* ao *desiderio* (equivalente ao latim *cupiditas*) nos textos de Negri será questão de suma importância para nós à frente, preferimos manter sempre o original nas citações.

¹⁵ Cf. Thompson 26, sobretudo o prefácio, e nosso artigo “O filósofo e as lutas” (Santiago 23).

¹⁶ Sobre a luta contra o trabalho ou estratégia da “recusa do trabalho”, que em *Commonwealth* (Hardt e Negri 9, p. 332), é dada como grande exemplo de luta revolucionária de liberação, remetemos a nosso texto “A recusa do trabalho (a experiência revolucionária de Porto Marghera)” (Santiago 22).

¹⁷ Se já utilizasse o vocabulário deleuzo-guattariano adotado a partir do exílio francês e na trilogia, Negri poderia identificar aí a paulatina constituição de um *campo imanente do desejo*.

¹⁸ Sobre o teor ontológico do livro, nisso diverso dos demais, basta recordar que Negri explicava que o objetivo ali era compreender a essência da sabotagem como “força ontológica que desestrutura o sistema de poder” (Negri 16, p. 13), a ser entendida como autovalorização operária em confronto com o capital, ou seja, “potência negativa do positivo” (idem, p. 274). Tendo em conta que à “sabotagem” dava-se então o papel de núcleo do “método marxista de transformação social”, era o marxismo e a própria historicidade que ganhavam ares ontológicos.

¹⁹ A “Autonomia operária” não constituiu um partido, mas antes o que se denominava uma “área” para a qual confluíram movimentos de contestação de diversas matrizes; suas raízes estão nas lutas da década de 60 e, teoricamente, sobretudo no operário. Atuante por toda a década de 70, a Autonomia conheceu seu ápice em 1977, quando enormes manifestações ocorrem por toda a Itália (dá se falar de “movimento de 77”). Em geral, cf. Tarà 25.

²⁰ É só no correr de 78-79 que Negri, em Vincennes, segue os cursos de Deleuze sobre Espinosa e deles se contamina a ponto de alegar: “tornei-me espinosista seguindo suas aulas” (Dosse 7, p. 353). Antes disso, porém, já acompanhava com atenção o contexto francês, com o qual mantinha contatos pessoais regulares.

²¹ Ao menos quanto nos interessa aqui, pois Negri também analisa longamente a resposta cartesiana à mesma crise do início da modernidade em seu *Descartes político* (Negri 13).

²² *Tratado político*, VIII, § 3, citado em *A anomalia selvagem*, em Negri 20, p. 257, de onde traduzimos. Hoje possivelmente, em vez de “coletividade”, Negri usasse “multidão”; de qualquer forma, respeitamos o vocabulário de 81.

²³ No debate que se seguiu a sua conferência em Córdoba, no âmbito do “Colóquio internacional Spinoza”, em 7 de novembro de 2012, as palavras de Negri foram a esse respeito bem claras: “Espinosa foi para mim uma forma de abandonar o leninismo”.

²⁴ O referido trecho por extenso: “O corpo como organização da *cupiditas*, portanto o corpo como pulsão material percorrida pela consciência”; cf. *A anomalia selvagem*, em Negri 20, pp. 213-214.

²⁵ Num texto de 2001 em que, a partir de Lênin, Negri elenca as tarefas prático-teóricas da política contemporânea, a questão principal estipulada é “fazer do corpo do *General Intellect* o sujeito da organização de uma nova vida”; para tanto, para que o corpo material possa assumir essa nova configuração, a via principal é exatamente organizar o desejo: “como transformar (...) êxodo e autovalorização do trabalho imaterial numa nova luta de classe, em *desejo organizado* de apropriação da riqueza social e de liberação da subjetividade?”. Cf. “Che farne del ‘Che fare?’, oggi. Ovvero: il corpo del *General Intellect*”, em Negri 14, pp. 172, 175; grifos nossos.

²⁶ Em palavras de 1981: “A diferença espinosana impõe uma viravolta materialista da filosofia que talvez só no nível da pesquisa amadurecida pela crise do tardo-capitalismo adquira sentido definido: aquela estratégia é atual, aquele germe desenvolveu a sua potencialidade”; cf. *A anomalia selvagem*, em Negri 20, p. 269.

²⁷ A qual, sob essa perspectiva, pode ser lida esquematicamente assim: *Império* expõe a organização atual do capitalismo para poder investigar o aparecimento de um novo sujeito da práxis coletiva; *Multidão* investiga esse sujeito e suas possibilidades de constituir-se como tal; *Commonwealth*, por fim, trata da organização cabível hoje a esse sujeito.

²⁸ Aqui e na próxima citação alteramos a tradução brasileira, que traduz o inglês *event* por “evento”; *event*, nas traduções do francês para o inglês, traduz *événement*, e por isso restituímos a correlação vertendo o termo original por “acontecimento”.

²⁹ Em *Império* (Negri 10, p. 14), diz-se que o conceito de Império, “como *conceito*” que é, “pede basicamente uma abordagem teórica”.

³⁰ Conscientes de que os textos de Panzieri não são dos mais conhecidos do mundo, cremos oportuno oferecer aqui os trechos por extenso. “Quando a classe operária se move e no seu mover-se amadurece uma consciência de classe, essa medida tende a medir as próprias reivindicações com base no que é o capital, não com base na situação empírica em que a classe operária se encontra.” “Como Lênin dizia, a fábrica não é um recolhimento de dados empíricos, os muros da fábrica, esse ou aquele determinado fato empírico. A fábrica é, dizia Lênin, o próprio desenvolvimento da indústria num determinado estágio de desenvolvimento do capitalismo. É preciso ter um conceito não empírico da fábrica, é preciso ter um conceito real de fábrica que é aquele que permita fugir aos perigos e dificuldades ridículas do obreirismo (*operaismo*). Na realidade obreirista (*operaisti*) são aqueles que pondo pelo contrário a sociedade civil – a qual se desenvolve no nível da sociedade civil e do Estado – e prescindindo desse momento, repropõem uma imagem empírica da fábrica e portanto veem as lutas operárias apenas como limitadas lutas obreiristas (*operaistiche*), militadas lutas de fábrica.”

³¹ Em especial, ver o ensaio “La fabbrica e la società” em Tronti 27.

³² De fato, esta era a posição do inglês pelo menos desde a década de 60, conforme o célebre prefácio d’*A formação da classe operária inglesa*: “existe atualmente uma tentação generalizada em se supor que a classe é uma coisa. (...) ‘Ela’, a classe operária, é tomada como tendo uma existência real, capaz de ser definida quase matematicamente”; pelo contrário, na realidade, o que interessa na classe é exatamente o seu “fazer-se” (*making*) classe (Thompson 26, p. 10).

³³ Citamos por extenso a passagem: “Espinosa ficaria feliz em ver a questão [da democracia] colocada nesses termos, nos quais o problema da democracia investe toda a vida, a razão, as paixões e o próprio devir divino da humanidade.”

³⁴ Essa ambiguidade é analisada por Murphy 12, p. 203, e se complementa no problema da “necessária transição entre a ‘multidão ontológica’ (...) e a ‘multidão política’” (p. 212).