

NEGRI, HARDT E A DIALÉTICA HEGELIANA

Thiago Silva Augusto da Fonseca¹

Resumo: Nosso propósito aqui é o de apresentar um panorama das leituras que Antonio Negri faz de Hegel, ou, antes, da dialética hegeliana, ao longo de sua obra. Pretendemos mostrar como a leitura de Negri passa de um discurso favorável à dialética como instrumento conceitual a um segundo momento – no qual também figurará Michael Hardt, coautor de algumas de suas obras mais recentes – em que ela é criticada e abandonada, e as dificuldades encontradas pelos autores nesse percurso.

Palavras-chave: Hegel, Negri, Hardt, dialética.

1. O jovem Hegel e o jovem Negri

Em 1958, Antonio Negri publica *Estado e Direito no jovem Hegel*, sua tese de doutorado. O jovem Hegel nos é apresentado como um revolucionário, situado entre o iluminismo e o romantismo. Segundo Timothy Murphy, Negri, ainda não tendo lido Marx, é bastante simpático a Hegel, como o era Lukács antes do marxismo (Murphy 11, p. 52 e segs.). Negri encontra em Hegel uma abertura no horizonte teórico, uma abertura para a qual não há uma verdade definitiva.

Nesse texto, Negri foca no papel que a filosofia política e jurídica teve na emergência do pensamento de Hegel da maturidade, e com isso historiciza o desenvolvimento da dialética. Antes de a dialética ser um modelo lógico do pensamento, por assim dizer, ela tem um desenvolvimento histórico; Hegel pretenderia resolver antinomias concretas com a dialética. Quais são essas antinomias? Negri parte do ponto alto do iluminismo alemão: Kant. Em Kant, a lei moral é definida não por seu conteúdo, mas por sua forma, o imperativo categórico e universal. A partir dessa moralidade como forma lógica, as correntes jurídicas formalistas da Alemanha deduziram uma instituição estatal correspondente: o *Vernunftstaat*, Estado racional. Tal conceito exigia efetivação universal e a Revolução Francesa parecia comprovar isso, ao menos na Europa. A antinomia vai surgir quando o Estado racional se colocar diante dos particularismos do início do romantismo, particularismos das nações imaginadas como *Kulturstaaten*, Estados de cultura, comunidades linguístico-culturais. Em suma: uma antinomia entre uma pretensão de um

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Bolsista CAPES. Contato: thiago.silva.fonseca@usp.br

Estado racional, expressão de uma razão e de uma lei universais, e outra pretensão, a de um Estado que respeite as tradições culturais, os costumes de comunidades específicas; um conflito entre o universal e o particular. Esta seria a questão concreta que o jovem Hegel se põe. Segundo Negri, Hegel não vai aceitar que nenhum dos termos da antinomia tenha prioridade sobre o outro.

À teoria da Vernunftstaat, que na antinomia iluminista de racionalidade e individualidade absolutizou o primeiro termo e àquela da Kulturstaat (...), Hegel põe no lugar o ideal positivo de Volkstaat, no qual individualidade e totalidade se vinculam e universalidade individualizada ganha força (apud Murphy 11, p. 58).

Assim, o *Volkstaat*, Estado popular, faria a síntese ou mediação entre universal e particular, entre razão e história, num direito que poderíamos chamar de universal concreto; o Estado popular não é fundado nem em uma racionalidade abstrata nem na tradição cultural imediata, mas “no direito democraticamente concebido de um povo, como a totalidade das razões individuais trabalhando juntas em direção a uma concretização coletiva histórica”. Um projeto de democracia, portanto. Dirá Negri:

A reelaboração do ideal de Estado popular e o aprofundamento do método histórico caminham lado a lado no pensamento do jovem Hegel: vale dizer que o método não é esvaziado em uma esfera formal, neutra aos juízos de valor, mas se refina através de uma análise que se move no interior da relação com o conteúdo ideológico que é aplicado. O método é condição da definição do ideal, e vice-versa; a dialética, na qual se configura tal relação de reciprocidade, não se põe autonomamente como instrumento lógico abstrato, nem nasce de uma especulação meramente teórica, mas é entendido como chave interpretativa totalmente adequada à realidade do movimento histórico: o nexos sujeito-objeto é por isso essencial à evolução do procedimento dialético, assim como ele é essencial à interação do individual e do racional (Negri 13, p. 212).

A solução dessa antinomia se tornará, posteriormente, um modelo metodológico para Hegel. Murphy afirma que nessa primeira leitura de Negri “a dialética se torna a chave-mestra da história, uma chave que supera todos os obstáculos a fim de afirmar até mesmo a identidade entre predestinação e livre-arbítrio” (Murphy 11, p. 60). Mas, repita-se, não se trata de aplicar um esquema lógico, metodológico ou metafísico pré-configurado ao direito ou à política. É a partir da pretensão de solucionar uma contradição histórica de seu presente que Hegel desenvolve a dialética, e somente posteriormente ela se torna um instrumento lógico. “Antes”, afirma Negri, “sua metodologia e em geral toda sua filosofia se elaboraram no interior dos temas concretamente propostos pela experiência” (Negri 13, p. 11). E a Revolução Francesa é uma das experiências

fundamentais, segundo Negri, no desenvolvimento a obra hegeliana. A partir disso, Negri poderá dizer que o partido de Hegel é o da revolução. A mola do progresso vive no pensamento revolucionário, entre a individualidade do querer e a racionalidade do fim. Não se trata somente de mediar, mas de redefinir os polos: o indivíduo não é um átomo, mas insere-se constitutivamente na história; a racionalidade não é uma realidade celeste, mas conjunta à expressão humana (Negri 13, p. 219).

Temos assim, nesse primeiro momento, em 1958, um Hegel que é um teórico revolucionário, que combate a vida privada em nome da virtude cívica, do Estado popular que faz a síntese entre racionalidade e individualidade. Essa leitura, no entanto, não perdurará, como veremos a seguir.

2. A dialética hegeliana através de Lenin

Posteriormente à publicação de *Estado e Direito no jovem Hegel*, Negri lerá Marx e se envolverá com o movimento operário italiano, no início dos anos 1960. A partir daí, Negri já começa a se desvincular de Hegel e a criticá-lo. Em 1970, publica *Rileggendo Hegel, filosofo del diritto*, em que inverte sua interpretação da abertura da dialética hegeliana mas ainda afirma que a filosofia do direito de Hegel é o texto filosófico primário da modernidade. Em que sentido? Segundo Murphy, “Negri coloca a filosofia do direito e do Estado de Hegel como a definição mais perfeita da ‘política’ moderna, isto é, como expressão do projeto hegemônico de dominação e exploração do trabalho vivo produzido pela burguesia”. A dialética hegeliana agora não é mais a síntese entre real e racional, universal e individual, mas a ferramenta de imposição da exploração sobre os trabalhadores; o Estado, como mediação entre comando e trabalho, é exploração. Murphy, todavia, enfatiza que “essa é essencialmente a mesma dialética que Negri descreveu em termos quase utópicos na conclusão de *Estado e Direito no jovem Hegel*; mas ele a avalia da perspectiva oposta – a perspectiva do trabalhador – e não do ponto de vista do próprio Estado, que Hegel havia implicitamente adotado” (Murphy 11, pp. 61-63). Do ponto de vista dos trabalhadores – que é o ponto de partida da esquerda extraparlamentar italiana nas décadas de 1960 e 1970 –, o Estado é exploração, e o será independentemente de ser controlado pela burguesia ou pelo partido comunista.

Livrar-se de Hegel, no entanto, não significa livrar-se da dialética.

Nos anos de 1972 e 1973, Negri ministra no Instituto de Ciências Políticas de Pádua um conjunto de 33 aulas sobre Lenin, que vieram a ser compiladas na obra *A Fábrica da Estratégia*. Seu objetivo era apresentar ao movimento operário italiano – ou à parcela dele que não estava envolvida com o PCI – a possibilidade de um revisionismo revolucionário que tivesse suas raízes nas teorias de Lenin, mas que não se restringisse a uma vertente marxista-leninista (na verdade estalinista) nem entendesse a revolução como um fator puramente objetivo (ciclos históricos revolucionários necessários) ou, ao contrário, puramente subjetivo¹. Ao contrário, o ponto de partida do revisionismo revolucionário *operaísta* – a percepção que à transformação da composição do proletariado corresponde uma transformação na composição política – se deu com a publicação do artigo *Lenin na Inglaterra*, de Mario Tronti, cujo tema principal era: "Lenin segue vivo, mas se confronta com uma nova realidade de classe". Com isso em vista, Negri ministra seu curso sobre a obra de Lenin não como um conjunto de prescrições ou de fórmulas a serem aplicadas em toda e qualquer situação histórica – como o partido de vanguarda ou o centralismo –, mas, antes, como um "dispositivo epistemológico e instrumento de organização da continuidade de um processo revolucionário".

Das 33 aulas, coube às centrais do curso (números 16, 17 e 18) uma seção especial intitulada *Intermezzo sobre a dialética: os cadernos de 1914-1916*, em que Negri explora os cadernos filosóficos de Lenin, escritos a partir de 1914, quando estava exilado em Zurique. Não será a primeira vez, nessas aulas sobre Lenin, que Negri faz referência à dialética. Desde a primeira aula (*Por uma leitura marxista do marxismo de Lenin*) o termo "dialética" aparece. Em razão do título do capítulo, somos levados a crer tratar-se de uma dialética marxista. Ao tratar da inevitável descontinuidade das variações das análises políticas no pensamento de Marx (que, apesar disso, mantém uma coerência estrutural), Negri chega a afirmar que "o pensamento é descontínuo porque a realidade é dialética e o movimento, revolucionário e progressivo" (Negri 17, p. 17, grifo nosso). Há um uso não especificado da expressão ao longo das primeiras aulas – em frases como: "A continuidade do sujeito subversivo (...) deve confrontar-se com a descontinuidade da especificidade do sujeito, com a transformação dialética das formas materiais que este assume" ou "A realidade é dialética; a espontaneidade é a base dialética do processo que conduz à organização (...)" (Negri 17, p. 22 e 40) –, que somente ganhará reforço conceitual no *Intermezzo*. Por isso, nos concentraremos nessa seção da obra, para a qual Negri tem uma hipótese específica de leitura:

A hipótese é que através da leitura e do comentário da *Ciência da Lógica*, com apropriação de alguns instrumentos lógico-dialéticos, Lenin se encontra na posição teórica de dotar de forma científica uma intuição precedente, a dizer, a possibilidade de transformar o processo definido pela série composição, organização e insurreição no processo oposto e paralelo: insurreição, organização, composição. Por outra parte, encontra-se em condições de atuar de forma consequente na prática, de manter através dessa atitude teórica (...) uma relação com a prática, com uma previsão antecipatória do desenvolvimento revolucionário (Negri 17, p. 146).

Trata-se, portanto, de ler a dialética como um instrumento de dupla face: teórica e prática. A partir dessa apreensão, Lenin teria lançado por terra em abril de 1917 a ortodoxia bolchevique, e convertido a dialética em "um instrumento de leitura da histórica real, em um instrumento científico que possui a mesma entidade que um microscópio ou um fuzil". Nesse momento, apesar dessa qualificação instrumental da dialética, Negri ainda a reconhece, junto com Lenin, como "pertencente ao mundo" ("a realidade é dialética"). Ou seja, a ênfase no caráter instrumental da dialética não implica num abandono do materialismo, assim definido:

O materialismo é a teoria que remete à totalidade do horizonte humano ao mundo real (...), e na medida em que o homem remodela continuamente esse mundo, no quadro da relação prática. A dialética é a lei dessa relação, é a regra fundamental da ciência que incide na relação entre coletividade humana produtiva e transformação da natureza e da sociedade (Negri 17, p 147).

A dialética pertencente ao mundo: com isso queremos dizer que, ao menos no caso de Hegel (e da maneira como Lenin e Negri o apreendem), não se trata de um projeto idealista. Não seria por outro motivo que a *Ciência da Lógica* se inicia com a lógica objetiva. Guterman e Lefebvre, em sua introdução à edição francesa dos cadernos de Lenin, insistem no fato de que é preciso começar pelo ser, pelo objeto e não pelo conhecer, não pelas ideias, porque desses não vem o ser; o conhecimento não tem desenvolvimento se se parte dele – ter-se-ia somente estática: "*La contradiction est dans les choses et n'existe dans la conscience et la pensée que parce qu'elle est dans les choses. Mais la conscience de la contradiction définit une activité se développant avec une cohérence immanente: la pensée dialectique*" (Guterman & Lefebvre 3, pp. 28-30).

Com relação a esse mundo material, no entanto, Negri afirmará que Lenin apropria de Hegel "um conceito de matéria que, por um lado, tende a confundir-se e se aproxima muito do conceito de vida". Neste momento, as dificuldades que ele detecta na leitura que Lenin faz da *Ciência da Lógica* se voltam principalmente a esse aspecto "vitalista" da matéria. De início, diz Negri, a teoria que Lenin apreende sobre a dialética é

relacional, espinosana, mecanicista, e só aos poucos vai se liberando, compreendo mais completamente a dialética como “processo do real”. O pensador italiano chegará a dizer que, ao estudar o conceito geral da lógica, Lenin se deparará com o problema do "nexo necessário interno", a partir do qual entenderá que na esfera dos fenômenos todos os aspectos, forças e tendências estão necessariamente interligados, e que, conseqüentemente, há uma lógica interna aos conflitos. No entanto, Lenin não teria ido adiante a uma crítica à doutrina do ser: "Lenin chega a essas reflexões com dificuldades; ele [o ser] volta a aparecer com o caráter compacto próprio de Espinosa, concedendo-se mais importância a conceitos como vida, vitalidade – que não são desde já sinônimos de produção – que ao elemento produtivo" (Negri 17, p. 153 e segs.). Negri, crítico de Espinosa.

Tal percepção de Negri sobre o modo como Lenin lê a *Ciência da Lógica* é muito importante; como veremos mais adiante, a partir da década de 1980 Negri criticará a dialética de um ponto de vista espinosista pelo próprio fato de "faltar vida" a ela.

Em decorrência dessa dificuldade, prossegue Negri, Lenin foi interpretado como um dualista (teoria dialética de um lado e pragmática política de outro), como se a teoria fosse reflexo teórico dos fenômenos, "longe da capacidade de reconduzir a realidade a um sujeito criativo". Tal interpretação vem da concepção de que o materialismo e Lenin não conseguem dar-se uma compreensão unificadora sem serem idealistas, e "que qualquer noção de subjetividade (se por subjetividade entendermos a atribuição da conexão a um substrato produtivo) deve ser eliminada da teoria". Essa é, segundo Negri, a crítica feita por Althusser a Lenin.

Althusser, no entanto, estaria equivocado, pois nos mesmos cadernos filosóficos Lenin teria reconquistado a unidade da perspectiva "através da definição da dialética como arma do sujeito revolucionário" (Negri 17, p. 158 e segs.). Tal reconquista estaria, sempre segundo Negri, presente no estudo sobre a subjetividade na Doutrina do Conceito. Lá, Lenin teria recuperado o sujeito que produz o conhecimento: "sujeito e objeto são dialéticos". Se inicialmente Lenin aproxima a dialética de uma eterna vitalidade, ainda dentro de um "relacionismo universal, espinosano", aos poucos ela irá se constituir como processo. União produtiva entre sujeito e objeto começa a encontrar seu verdadeiro objeto: a práxis, e não a vida. "A dialética deixa de ser circular, na continuidade se identifica com a conexão de elementos constituídos pela práxis e intelectualmente correlativos. Continuidade e descontinuidade dialética encontram seu motor constitutivo na práxis" (Negri 17, p. 160).

3. Marx e Espinosa além da dialética

A situação da dialética, no entanto, vai aparecer novamente transformada já em 1977, no curso ministrado por Negri sobre Marx e publicado com o nome de *Marx além de Marx*. Novamente de acordo com a leitura de Murphy, agora, para Negri, quem se beneficia da dialética é exclusivamente o capital, em razão de suas leis objetivas. Negri de fato afirma que *O Capital* não é a principal obra de Marx, que talvez seja uma obra superestimada, e que os *Grundrisse* seriam centrais, principalmente por seu caráter político. Ali o antagonismo é de fato antagônico e não meramente dialético, e dialético vai aqui entendido como formal: o antagonismo não se resolve em uma totalidade achatada e objetiva; se se quiser falar em dialética ainda, temos que pensar não num dualismo formal, mas numa dialética real, que é antagonismo e relação aberta, uma dinâmica que não se reduz à objetividade presente no *Capital*. Negri diz que “a objetivação das categorias d’*O Capital* bloqueia a ação da subjetividade revolucionária” (Negri 15, p. 23). Já vemos aqui aquilo que, mais tarde, Michael Hardt descreve como a *cesura subjetiva* na obra do Negri – na verdade, presente já desde o curso sobre Lenin –, e que se configura como uma compreensão de *quem é* a subjetividade trabalhadora, qual a sua composição técnica e política, qual seu ponto de vista. Negri concluirá o curso sobre os *Grundrisse* afirmando que “o antagonismo já não é uma forma de dialética, é a sua negação... ele recusa a dialética mesmo como um simples horizonte. Ele recusa todas as fórmulas binárias. (...) Negar a dialética: (...) Em Marx, lemos o projeto mais avançado de sua destruição, vemos passos enormes nessa direção” (apud Murphy 11, p. 116). Eis o Marx de Negri.

A crítica à dialética está posta e se consolidará na década seguinte, com o exílio na França a partir de 1983 e sua aproximação dos filósofos chamados pós-estruturalistas, em especial Foucault, Deleuze e Guattari. Em 1984, Negri escreve uma carta a este último na qual afirma que “totalidade é sempre a do inimigo”. Néstor Kohan dirá que, portanto, “a partir de su segundo exilio francés, Negri incorpora sin más todo el lenguaje del posestructuralismo intentando traducir las ideas del obrerismo y sobre todo del autonomismo italianos al lenguaje filosófico francés” (Kohan 8, p. 96). No entanto, não se trata de uma mera incorporação, “sem mais”. Durante seu encarceramento, e portanto antes do exílio, Negri redige *A anomalia selvagem*, decisivo estudo,

em seu percurso filosófico, sobre a obra de Espinosa, estudo que antecipa a incorporação que Negri fará do pensamento francês ao seu marxismo heterodoxo.

É em *A anomalia selvagem*, afirmam os comentadores, que se dá a passagem da *pars destruens* da obra de Negri à *pars construens*, principalmente a partir daquele momento do texto em que Negri defenderá a tese de uma “segunda fundação” do pensamento de Espinosa, a partir do intervalo de cinco anos na redação da *Ética*, quando entra em cena a temática propriamente política. Segundo sua leitura, há uma inversão na relação substância-modos, de forma que mundo e a realidade passariam a ser tomados a partir do modo e não da substância. Nesse movimento, Espinosa teria recuperado a potência de agir dos homens, que se contrapõe a toda pretensão de um poder constituído de ordenar a vida política desde cima ou de fora, numa esfera soberana transcendente. O político se torna fundamental em Espinosa como constituição imanente do mundo: o político é a própria metafísica, o político como síntese de produtividade da natureza, história e humanidade. Político que não depende de dialética, de mediação, de nenhuma negação e de nenhuma teleologia.

Espinosa é assim definido como uma anomalia com relação à filosofia política de seu tempo. Negri encontra em sua obra uma crítica ao contratualismo, aqui representado por Hobbes, Rousseau e, finalmente, Hegel, a quem as críticas proliferam em *A anomalia selvagem*. Fiquemos com duas: primeiramente, na fórmula contratual da transferência de direitos ao soberano, Negri encontra um procedimento dialético, fechado, ao qual se contrapõe a abertura da constituição-produção do mundo pelos homens no caso de Espinosa. Em segundo lugar, há a crítica ao finalismo feita por Espinosa e que Negri aplica à dialética e a teleologia que nela estaria implícita: “O finalismo”, afirma, “é sempre a hipóstase de um projeto pré-constituído, é a projeção, sobre a ordem indissolúvel da natureza, do sistema de relações consolidado no mundo histórico, é apologia da ordem e do comando” (Negri 14, p. 181). A dialética, como processo formal, objetivo, ideal, pressuporia uma ordem pré-constituída, não uma organização ou uma constituição, que sempre implicam ação, atividade, prática, num movimento imanente. A ordem, por fim, bloqueia a organização, a potência do homem de agir e fazer a história.

Nessa medida, tornam-se definitivamente irreconciliáveis a dialética, considerada como pensamento formal, pré-ordenador da realidade, e a potência dos homens em relações abertas de antagonismo. Se pensarmos em Macherey, *Hegel ou Espinosa*, percebemos que no caso de Negri a disjunção é absoluta, sem possibilidade de diálogo.

Mesmo as leituras que buscam uma aproximação entre Hegel e Espinosa são criticadas justamente por isso, como é o caso de Matheron: “O que me parece criticável (...) é essencialmente seu método, sua tendência a introduzir na análise do pensamento de Espinosa esquemas dialéticos, ou paradialéticos (...) Há uma incompatibilidade fundamental entre método dialético e método axiomático” (Negri 14, p. 236).

Se voltarmos à questão do início do estudo de Lenin sobre Hegel, quando o real e sua produção, para Negri, eram muito espinosanos, veremos que já temos uma inversão: a produtividade do real passa a se dar nos termos de Espinosa, como realização da potência, do *conatus*, e não em termos de dialética. Além disso, no mesmo período em que redige *A anomalia selvagem*, preso, Negri também escreve o *Livro de Jó*, no qual também a “vida” continua separada da dialética; agora, no entanto, é ela e não a dialética que é valorizada: “Não é a dialética que permite a vida, mas a vida que coloca a dialética. A dialética não funda a vida, mas nela se realiza” (Negri 18, p. 45)².

Vida e potência se tornam, portanto, conceitos centrais para o pensamento de Negri. Espinosa, não mais Hegel, se torna precursor de Marx. Em *Poder Constituinte*, Maquiavel também aparecerá nessa linhagem alternativa da filosofia moderna. Está invertida a abertura teórica que o jovem Negri havia lido no jovem Hegel. Murphy diz que, na prisão, com a leitura de Espinosa, bem como a do poeta Leopardi e a do personagem bíblico Jó, Negri encontra os recursos necessários para limpar todo hegelianismo residual de seu período militante e aproximar-se “do universo conceitual nietzscheano de Deleuze, Guattari e Foucault” (Murphy 11, p. 119). O livro sobre Espinosa deu início à *pars construens* do projeto filosófico de Negri, à ontologia constitutiva. Nele Negri apresenta uma distinção entre poder e potência, que se aproximará, em sua leitura, à distinção entre fortuna e virtude feita por Maquiavel, ou à distinção entre trabalho morto e trabalho vivo feita por Marx, e que viria a ser, em escritos posteriores, similar também à distinção que ele mesmo faz entre poder constituído e poder constituinte, entre biopoder e biopolítica. Em suma, os sujeitos têm potência, virtude, trabalho vivo, poder constituinte, tudo isso num plano de imanência espinosano; o poder constituído, o biopoder, o trabalho morto e também podemos dizer o capital e o Estado se impõem sobre ele de forma transcendental.

Partindo do ponto de vista do trabalhador, e a ele agregando a imanência e o desejo espinosanos, Negri pretende apresentar uma ontologia constitutiva que escapa do esquema formal dialético. Como é possível a Negri pensar num “espinosismo pós-

dialético” sem cair num anacronismo? Espinosa teria negado a mediação constitutiva – indivíduos atomizados contratam ou pactuam um poder soberano mediador –, base do próprio conceito de burguesia, em prol da essência da revolução. Um sistema dualista, diz Negri, “requer mediação para escorar suas ilusões de transcendência e soberania fixa”. Ao eliminar o dualismo substancial, Espinosa teria eliminado a mediação e também, antecipadamente, o hegelianismo.

4. Século XXI e a trilogia *Império-Multidão-Commonwealth*

As conclusões a que Negri chega em *Aanomalia selvagem* e em *Poder constituinte* o permitiram lançar-se adiante em sua crítica às formas de poder dominantes da modernidade, o que tem um novo início com a publicação de *Império*, coescrito com Michael Hardt. A dialética de Hegel continua aí associada à apologia do Estado, entendido como o corolário contrarrevolucionário, repressivo, da modernidade contra a potência da multidão que havia sido liberada pelo humanismo autêntico do renascimento³. Em um só movimento de abandono e crítica da dialética, os autores se põem contra a noção de "mediação" no exercício político e também de teleologia que estaria presente na ideia do Estado como forma final da organização humana (Kohan, 8 pp. 106 -107).

É justamente essa crítica ao aspecto teleológico supostamente presente na dialética hegeliana que permitirá Negri afirmar em *Império*:

É verdade que Hegel restaura o horizonte da imanência e tira a incerteza do conhecimento, a irresolução da ação e a abertura fideísta do kantismo. A imanência que Hegel restaura, entretanto, é cega, na qual a potencialidade da multidão é negada e agrupada na alegoria da ordem divina. *A crise do humanismo é transformada numa dramaturgia dialética, e em cada cena o fim é tudo e o meio simplesmente um ornamento. Já não existe nada que se empenhe, deseje ou ame* (Hardt & Negri 5, p. 99, grifo nosso).

Que os sujeitos desejem e ajam, que o destino esteja aberto para os desejos e ações humanos, eis a colocação de Negri contra uma dialética em que o fim estaria pré-ordenado e os meios não teriam importância. A questão do desejo é tão importante para Negri que o próprio vocábulo é uma das expressões mais empregadas ao longo de *Império* (e também de suas sequências, que com ele compõem uma trilogia temática: *Multidão* e *Commonwealth*). Negri chegará a afirmar, em *5 lições sobre Império*, ao tentar trazer novamente Lenin para a atualidade, dessa vez já no século XXI, que a própria ação política será *organização do desejo*. Trata-se da seção intitulada *O que fazer de "O que fazer?" hoje*, na qual pretende apresentar um “Lenin além de Lenin”. Ele insiste na

dupla biopoder/sociedade de controle como chave de leitura das dinâmicas contemporâneas de poder. Dirá que:

A natureza do trabalho produtivo é hoje, de fato, totalmente social: disso resulta que o trabalho é coextensivo à vida, enquanto a cooperação é coextensiva à multidão. É portanto na sociedade (e não somente nas fábricas) que o trabalho estende redes protetoras, capazes de inovar o mundo das mercadorias, movimentando o conjunto dos desejos racionais e afetivos do homem. A exploração se determina na mesma extensão. (...) Como inserir o leninismo nessa nova condição de força-trabalho? Como transformar, portanto, êxodo e autovalorização do trabalho imaterial em uma nova luta de classe, em desejo organizado de apropriação da riqueza social e libertação da subjetividade? (Negri 16, pp. 212-213).

Gostaríamos de chamar a atenção aqui a essa insistência na vida como objeto do poder, como o próprio produto da organização social. Apesar dessa captura da vida, a produção de subjetividade pode ser reapropriada subversivamente, e é nesse sentido que pretende realizar uma nova atualização das propostas de organização de Lenin para o contexto contemporâneo, esse "Lenin além de Lenin": "O fato é que, para Lenin (como em geral para o marxismo revolucionário)", afirma Negri, "a luta comunista é biopolítica. É biopolítica porque abarca cada aspecto da vida, mas, sobretudo, porque a vontade política revolucionária dos comunistas se prende ao *bios*, o critica, o constrói, o transforma" (Negri 16, p. 210).

Trata-se de uma leitura muito particular do tema do biopoder que já o tinha permitido afirmar, com Hardt, que Foucault, apesar de ter apreendido "vigorosamente o horizonte biopolítico da sociedade e o definido como campo de imanência", ainda teria se mantido dentro de um quadro epistemológico estruturalista (no qual a dinâmica e as subjetividades do sistema estariam sacrificadas): "Se nessa altura tivéssemos de perguntar a Foucault quem ou o que impele o sistema, ou melhor, o que é o 'bios', sua resposta seria infável, ou não haveria resposta" (Hardt & Negri 5, p. 47). Apesar disso, os autores de *Império* não nos dizem o que é o bios, e somente em *Multidão* oferecem uma elucidação da diferença (inexistente em *Império*) entre biopoder e biopolítica: "O biopoder situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe a sua ordem. A produção biopolítica, em contraste é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho" (Hardt & Negri 6, p. 135).

Além disso, Hardt e Negri nos informam o motivo pelo qual o desejo é um conceito importante para suas reflexões – trata-se da apropriação do uso que Deleuze faz desse conceito:

Quando Deleuze formula suas diferenças metodológicas com Foucault em uma carta particular escrita em 1977, o principal ponto de discórdia é, no fim das contas, justamente uma questão de produção. Deleuze prefere o termo 'desejo' ao 'prazer' de Foucault, explica, porque o desejo expressa a dinâmica ativa da produção de realidade social enquanto prazer é meramente inerte e reativo. Prazer interrompe a positividade do desejo e a constituição do seu plano de imanência (Hardt & Negri 5, p. 47, nota 14).

Ora, se o desejo expressa a produção da realidade social, se o objeto contemporâneo do poder (biopoder) é a vida e se a produção social é a produção de subjetividades e da vida social (biopolítica), então temos um vínculo estreito entre desejo e vida. Tal vinculação remete à própria filosofia de Espinosa, a quem Negri recorre em sua crítica à dialética de Hegel.

Essa digressão sobre os temas de biopoder e biopolítica e do vínculo entre desejo e vida nos aponta uma situação curiosa. Por um lado, Negri faz a crítica a Hegel pela falta de desejo e de vida nos movimentos necessários da dialética. Por outro, Hegel, na *Ciência da Lógica*, descreve o sistema de Espinosa como "estacionado no ponto de vista da substância":

Dessa forma, foi dito que aquele que não pressupõe para si de modo decisivo a liberdade e a autonomia do sujeito consciente de si, para esse não deve haver nenhuma refutação do espinosismo (...). *A única refutação do espinosismo, por isso, pode apenas consistir no fato de que seu ponto de vista é primeiramente conhecido como essencial e necessário*; mas que, em segundo lugar, esse ponto de vista é alçado a partir dele mesmo para um ponto de vista mais elevado (Hegel 7, p. 178, grifo nosso).

Esse alçar-se a um ponto de vista mais elevado seria feito pelo próprio Hegel. A relação de substancialidade, na qual estaria estacionada a filosofia de Espinosa, segundo a descrição de Hegel, é ultrapassada em direção ao conceito, pois a substância não é ainda o ponto de vista supremo; é ultrapassada, todavia, "por meio da sua necessidade e não é nada mais que a manifestação de si mesma, que o conceito é sua verdade e a liberdade é a verdade da necessidade" (Hegel 7, p. 177). Lenin, que não tinha o compromisso de Negri de desvencilhar-se da dialética, dá razão a Hegel: "*Dans le système de Spinoza, il n'ya a pas de sujet libre, indépendant, conscient (il y manque 'la liberté et l'indépendance du sujet conscient de soi')*, *mais chez Spinoza aussi la pensée est unattribut de lasubstance*" (Lenin 10, p. 227). Não à toa, a vida aparecerá na *Ciência da Lógica* depois da substância, já num ponto de vista mais elevado.

Temos, assim, aparentemente, dois pensamentos que acusam um ao outro da mesma deficiência⁴. Diante dessa situação, cabe lembrar que não se trata de optar pela verdade ou falsidade de um ou de outro pensamento desde um ponto de vista exterior às

teorias, como se estivéssemos na possibilidade de fazer uma escolha *à la carte*. O próprio Hegel dirá, com relação a refutações, que elas não devem partir de suposições que residam fora dos sistemas. Para Negri, essa é uma exigência que dificulta sua tarefa, mais ainda se o considerarmos atento ao que Hardt já havia dito sobre a dificuldade de ser anti-hegeliano em *Gilles Deleuze, um aprendizado em filosofia*:

Em muitos aspectos, o hegelianismo é o mais difícil dos adversários porque possui essa capacidade tão extraordinária de recuperar a oposição. (...) Pode parecer, portanto, que, desse ponto de vista, ser anti-hegeliano, mediante uma guinada dialética, vem a ser, mais que nunca, uma postura dialética; com efeito, pode-se argumentar que o esforço para ser 'um outro' para Hegel pode redundar em ser um 'outro' em Hegel (Hardt 4, pp. 11-12).

Já para Hegel, a exigência de refutação do sistema espinosano a partir de seu interior não apresenta maiores dificuldades, na medida em que ele o incorpora ao seu próprio sistema como um momento ainda não definitivo, como um ponto de vista que ainda não é o mais elevado mas que a filosofia especulativa levará a cabo:

No que se refere à refutação de um sistema filosófico, já foi feita em outro lugar igualmente a observação geral de que é preciso banir a representação enviesada de que o sistema deve ser exposto como completamente falso e como se o verdadeiro sistema, ao contrário, apenas fosse contraposto ao falso. O verdadeiro ponto de vista do sistema espinosano e a questão de saber se ele é verdadeiro ou falso decorre por si mesmo do contexto no qual ele aqui surge. (...) Tal ponto de vista não tem de ser visto então como uma opinião, um modo qualquer subjetivo de pensar e de representar, decorrente do gosto de um indivíduo, como uma confusão da especulação; antes é a especulação que, em seu caminho, se encontra com esse momento e nessa medida o sistema é perfeitamente verdadeiro. – Mas ele não é o ponto de vista supremo. (...) O verdadeiro sistema não pode, por conseguinte, ter a relação com ele de ser-lhe apenas oposto; pois assim essa oposição seria ela mesma algo unilateral. Antes, como o mais elevado, ele tem que conter em si mesmo o subordinado (Hegel 10, p. 177).

Assim, ao assimilar a filosofia de Espinosa como um momento do seu sistema, Hegel dá conta desse impasse no interior da *Ciência da Lógica*. Negri, por sua vez, não tem a possibilidade de realizar a mesma operação, mas com o sinal invertido: o hegelianismo como um momento do espinosismo claramente pecaria por anacronismo. Vejamos, então, em que sentido ele se contrapõe à dialética, como numa tentativa de sair "vencedor" de tal embate.

Uma das maneiras na qual a dialética aparece em *Império* é como um recurso à construção da identidade europeia no período das expansões imperialistas. O eu europeu "originário" recebeu sua primeira negação na figura do colonizado, seu outro, selvagem,

bruto; pela negação dessa negação, o europeu se deu sua identidade: bondoso, civilizado, educado.

Uma vez que o sujeito colonial é construído como o Outro absoluto, ele pode, por sua vez, ser submetido (cancelado e erguido) dentro de uma unidade mais alta. O Outro absoluto é refletido de volta no sentido mais respeitável. Só por oposição ao colonizado o homem metropolitano realmente se torna ele mesmo (Hardt & Negri 5, p. 144).

Qual o problema que os autores identificam nessa estratégia dialética? É fato de que o mundo colonial não se submeteu a essa divisão binária entre opostos, tendo em vista a presença de uma multiplicidade composta não só por europeus e colonizados, brancos e negros, mas também por mulatos, por diferentes classes de brancos e de colonizados. A partir disso, Hardt e Negri dirão que tal divisão binária típica da dialética é imposta ao mundo colonial como sua única legibilidade. “A realidade não é dialética, o colonialismo é” (Hardt & Negri 5, pp. 144 e segs., grifo nosso). Ainda assim, prosseguem, é possível recorrer à dialética, como fazem Sartre e Fanon, por sua “utilidade”. Através dela, seria possível fazer uma leitura do mundo em que nada de essencial ou natural sobra nas identidades e alteridades – estas são produzidas pelo colonialismo. Graças à leitura dialética, é possível desnaturalizar as diferenças, reconhecer a violência em que se fundam as representações identitárias decorrentes do colonialismo e, conseqüentemente, tornar claras as possibilidades de subversão.

Novamente, portanto, vemos Negri apresentar a dialética como um instrumento, assim como havia feito em sua leitura de Lenin. Dessa vez, no entanto, é taxativo ao afirmar que a realidade – como a história – não é dialética. Aqui, claramente se vê o quanto Negri deixou para trás a leitura de Lenin sobre a *Ciência da Lógica*, quando esse insistia que “(...) *la dialectique des choses produit la dialectique des idées et non inversement*” (Lenin 10, p. 260). Pois, para Negri, a dialética vai da mente para o mundo; tudo se passa como se fizesse uma leitura “idealista” da dialética – e, portanto, não materialista.

Isso não quer dizer que não haja oposições objetivas – pelo contrário, o conflito segue sendo o motor da história, conflito entre trabalhadores – classe hoje não mais restrita ao operariado industrial, mas configurada como *multidão* – e essa nova forma de comando denominada Império; conflito entre explorados e exploradores, levando-se em conta nas novas formas de exploração que se espalham por toda a vida. No entanto, a multidão sofrerá críticas como conceito: ora, se a multidão se encontra em conflito e se ela se define por esse conflito, não estaria portanto numa relação dialética com seu ou-

tro? Negri está ciente dessa crítica, a que ele chama de "hegeliana". Dirá ele que tal crítica

vê a multidão apenas como mais uma versão da tradicional relação dialética entre o Uno e o Muitos, especialmente quando colocamos a dinâmica primordial da política global contemporânea como uma luta entre o Império e a multidão. 'Vocês não passam de uns dialéticos fracassados ou incompletos!', declaram. Se fosse assim, a autonomia da multidão seria gravemente limitada, já que ela não poderia existir sem o Império, seu suporte dialético. Vimos tentando argumentar em termos filosóficos, contudo, que a dinâmica da singularidade e da multiplicidade que define a multidão nega a alternativa dialética entre o Uno e o Muitos – são ambos e nenhum dos dois (Hardt & Negri 6, p. 289).

Todavia, parece haver uma confusão aqui a respeito do *locus* da relação dialética que é atribuída ao seu conceito de multidão. Pois trata-se de dois momentos: primeiramente, a definição de multidão, internamente, escapa de uma "alternativa dialética entre o Uno e Muitos"; depois, é preciso saber se a luta entre o Império e a multidão constitui ela mesma uma relação de oposição dialética na qual um termo passa pelo outro.

Para o primeiro momento, Negri responde, em *5 lições sobre Império*, como deve ser ontologicamente entendida a multidão, na qual se destaca a aposta da vida contra a dialética:

Certamente alguém insinua que a multidão seja (na substância) um conceito impossível de propor, até metafórico, porque pode haver unidade do múltiplo somente mediante um gesto transcendental mais ou menos dialético (assim como a filosofia fez de Platão a Hobbes e Hegel): ainda mais se a multidão (ou seja, a multiplicidade que recusa representar-se na *Aufhebung* dialética) se pretende também singular e subjetiva. Mas a objeção é fraca: aqui, de fato, a *Aufhebung* dialética é ineficaz, porque a unidade do múltiplo é, para a multidão, a medida do ser vivo, e o ser vivo muito dificilmente pode ser subsumido na dialética (Negri 16, p.169).

Já para a segunda questão, sobre a relação conflituosa entre Império e multidão (descritos, em *Império*, como uma águia de duas cabeças), a resposta antidialética de Negri vai em outro sentido. Se a História não é objetiva, não se caracteriza por uma teologia que a dialética viria a realizar, será preciso levar em conta o substrato produtivo da História: as subjetividades em conflito. Hardt e Negri insistem, em *Império*, na esteira do operaiismo italiano, que a resistência é sempre primeira em relação aos modos de dominação; assim se deu na passagem de um a outro modo de soberania (teológica, nacional, popular) ao longo da modernidade. Também no campo da exploração do trabalho, foram os ciclos de revoltas internacionais que promoveram o desenvolvimento das instituições do capital, num processo de reforma e reconstituição.

Dessa maneira, a formação do Império é uma *resposta* ao internacionalismo proletário. Não há nada de teleológico nessa antecipação e prefiguração do desenvolvimento capitalista pelas lutas das massas. Ao contrário, as lutas são, elas próprias, demonstrações da criatividade do desejo, utopias da experiência vivida, obras da historicidade como potência (Hardt & Negri 5, pp. 68-70).

Trata-se, para Negri, de insistir numa permanente conflituosidade, em conflitos sem uma síntese pré-configurada – afinal, essa é a figura da dialética que acaba se constituindo nessa longa fase de crítica ao conceito. Esse conflito que perdura e se reconfigura dá sentido à citação de William Morris colocada como epígrafe de *Império*: "Os homens entram em batalhas e perdem, e aquilo pelo que lutaram torna-se realidade apesar da derrota, e então acaba não sendo o que eles pensavam que fosse, e outros homens têm de lutar pelo que desejam, dando-lhe outro nome".

Talvez sua perspectiva a respeito dos conflitos seja tributária não somente à genealogia a que recorre – Maquiavel, Espinosa, Marx – mas também a um Nietzsche, quiçá improvável para um marxista⁵, mas possível tendo em vista a influência da leitura de Foucault, Deleuze e Guattari⁶. A respeito dessa linha de leitura nietzscheana, Lebrun é esclarecedor:

Quando Nietzsche escreve que, no combate das qualidades opostas, 'as coisas não têm existência própria', isso não quer mais dizer, portanto, que a luta seria somente a aparência que assume a passagem de cada um a seu outro, que ela expõe 'a indiferença dos dois termos em sua diversidade'; (...) Não há mais, portanto, nenhum pacto tácito para organizar a luta; não há nada além da dominação efêmera de um elemento sobre o outro. "Da guerra dos opostos nasce todo vir-a-ser: as qualidades determinadas, que nos aparecem como duradouras, exprimem apenas a preponderância (*Übergewicht*) momentânea de um dos combatentes, mas com isso a guerra não chegou ao fim, a contenda perdura pela eternidade" (Lebrun 9, p. 120).

Todavia, prossegue Lebrun, se o conflito em Hegel é "mistificador", se há um pacto tácito que organiza a luta de antemão e traz uma solução de antemão, é preciso então saber o que se entende por mistificação. Pois os conflitos em Hegel não são arbitrados pela Ideia, "a proliferação da 'plebe' não é nunca neutralizada pelo Estado". Hegel nunca teria recusado o concreto⁷ – sobre ele, apenas o falamos abstratamente. "Não é aquilo que designamos por 'luta de classes' ou 'poder de classe' que Hegel recusaria conhecer; é o sentido mesmo de *luta* ou de *poder* que ele transforma" (Lebrun 9, p. 121).

Nesse sentido, percebemos que se Negri, com Nietzsche, não apreende o sentido da luta e do poder em Hegel, tende a trilhar mais por um caminho de abandono da dialética que por um caminho de refutação, considerando o que Hardt havia colocado sobre a dificuldade do anti-hegelianismo. Este, no entanto, não é o espaço para verificarmos o

cabimento de uma oposição dialética entre hegelianismo e anti-hegelianismo. Cabe a nós não perdê-la de vista e concordar com Foucault sobre a dificuldade de nos livrarmos de Hegel:

Escapar realmente de Hegel supõe apreciar exatamente o quanto custa separar-se dele; supõe saber até onde Hegel, insidiosamente, talvez, aproximou-se de nós; supõe saber, naquilo que nos permite pensar contra Hegel, o que ainda é hegeliano; e medir em que nosso recurso contra ele é ainda, talvez, um ardil que ele nos opõe, ao termo do qual nos espera, imóvel e em outro lugar (Foucault 2, pp. 72-3).

5. Considerações finais

Na obra de Antonio Negri, a dialética se diz de muitas formas. Em 1958, quando da publicação de sua tese de doutorado, ela era definida como “a chave-mestra da história, uma chave que supera todos os obstáculos”; já em 2008, num trabalho com Cesare Casarino, a dialética aparece em outra chave: “às vezes ela funciona, às vezes é uma chave falsa que abre qualquer porta” (*apud* Murphy 11, pp. 63-64). Nesses cinquenta anos, ocorre na filosofia de Negri uma “arremetida anti-hegeliana” (Kohan 8, p. 106/107). Pretendemos aqui apresentar um panorama desse percurso. Não se trata de uma passagem fácil, de um simples abrir mão: mesmo que essa recusa já esteja consolidada háalguma décadas, a todo tempo é preciso reafirmá-la.

O que sobressai como resultado é uma figura da dialética que precisa ser criticada por seu finalismo, por suas mediações, em prol de um fazer histórico aberto, de uma potência constituinte do trabalho vivo. Com isso não se nega o conflito, a luta de classes: a transformação da contradição (lógica) em antagonismo (concreto), antes, busca intensificá-la. Se com uma linhagem alternativa da história da filosofia que passa por Maquiavel, Espinosa, Marx e Nietzsche insiste-se num permanente estado de conflituosidade, não se depreende daí que também os contendores sejam permanentes (o que significaria dizer que a luta de classes é eterna, ou eternamente resolvida num Estado liberal) – intensifica-se a luta para vencê-la. Por isso a insistência no antagonismo e na impossibilidade de uma reconciliação final. Se tal reconciliação de fato é inerente à dialética, a uma “verdadeira dialética” (hegeliana ou não), não nos cabe aqui afirmar. Traçou-se de compreender a figura construída pelo autor no desenvolvimento de seu pensamento e diante de determinada realidade: só assim ela ganha seu lugar. O percurso aqui apresentado se dá apenas dentro do campo conceitual ou discursivo da obra de Negri; o outro lado dessa moeda diz respeito aos acontecimentos históricos que Negri tinha

diante de si e que suscitaram nele essa passagem. Poderíamos elencar alguns desses elementos históricos: a desilusão com o “socialismo real” e o stalinismo, por um lado, leva à crítica da forma-Estado como estágio final da organização política humana; a crítica aos teóricos da “autonomia do político” na Itália, que levou ao Compromisso Histórico entre o PCI e a Democracia Cristã, numa tentativa da esquerda parlamentar de decidir seus rumos políticos a partir da esfera instituída, constituída, descolada do movimento operário, leva a uma crítica da representação e da mediação no fazer da política. São apenas sugestões a serem complementadas por um estudo histórico mais aprofundado da luta de classes na Itália.

NEGRI, HARDT AND HEGEL'S DIALECTICS

Abstract: Our goal is to present a panoramic view of how Antonio Negri reads Hegel, or rather hegelian dialectics, throughout his work. We want to show how that reading goes from a laudatory discourse on dialectics, taken as a conceptual tool, towards a point – where we also find Michael Hardt, who has coauthored some of Negri's recent books – in which dialectics is criticized and abandoned, as well as some of the difficulties they have found along this route.

Keywords: Hegel, Negri, Hardt, dialectics.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Borges, Maria de Lourdes. *Será o Hegelianismo uma Forma de Espinosismo?*, em *Discurso (30)*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
2. Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo, Loyola, 1996.
3. Guterman, N. & Lefebvre, H. *Introduction*, in: Lenin. *Cahiers sur La dialectique de Hegel*. SL, Gallimard, 1967.
4. Hardt, Michael. *Gilles Deleuze, Um Aprendizado em Filosofia*. São Paulo, Editora 34, 1996.
5. Hardt, M., & Negri, A. *Império*. Rio de Janeiro, Record, 2003.
6. _____. *Multidão*. Rio de Janeiro, Record, 2005.
7. Hegel. *Ciência da Lógica. Excertos*. São Paulo, Barcarolla, 2011.
8. Kohan, Néstor. *Toni Negri y los desafíos de Imperio*, Madrid, Campo de Ideas, 2002.
9. Lebrun, Gérard. *A dialética pacificadora*, in: *A filosofia e sua história*. São Paulo, Cosac Naify, 2006.
10. Lenin. *Cahiers sur La dialectique de Hegel*. SL, Gallimard, 1967.
11. Murphy, Timothy S. *Antonio Negri*. Cambridge: Polity Press, 2012.
12. Murphy, T. S., e Mustapha, A.-K. *The philosophy of Antonio Negri, vol. 2*. Londres, Pluto Press, 2007.
13. Negri, Antonio. *Stato e diritto nel giovane Hegel – studio sulla genesi iluministica della filosofia giuridica e politica di Hegel*. Padova, Cedam, 1958.
14. _____. *A anomalia selvagem. Poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro, Ed. 34, 1993.
15. _____. *Marx oltre Marx*. Roma, Manifestolibri, 1998.

16. _____. *5 lições sobre Império*. São Paulo, DP&A, 2003.
17. _____. *La fabrica de la estrategia: 33 lecciones sobre Lenin*. Madrid, Ediciones Akal, 2004.
18. _____. *Jó, a força do escravo*. Rio de Janeiro, Record, 2007.

NOTAS

¹Nesse sentido, Negri elogia o grupo intitulado *Facing Reality*, (Negri 17, p. 8) procedente da base operária da esquerda comunista americana nas décadas de 1960 e 1970 e que, segundo ele, apresentava uma linha de interpretação subjetivista do leninismo muito forte, uma subjetividade enraizada na nova classe operária do New Deal e focada na pesquisa da relação entre composição técnica e composição política do trabalho industrial. Uma subjetividade, portanto, aberta às transformações tecnológicas da organização da força de trabalho, às transformações sociológicas do desenvolvimento do capital e dotada de uma viva imaginação da transição revolucionária.

²Uma questão de grande importância a ser desenvolvida ainda, nesse debate, diz respeito ao conceito de “vida”, cuja importância é crescente nos estudos posteriores de Negri. Sem dúvida diz respeito ao conatus espinosano, mas também se vincula ao “trabalho vivo” tal como definido por Marx nos *Grundrisse* e, por fim, dá estofamento aos conceitos de biopoder e biopolítica que Negri desenvolve a partir de Foucault.

³Para uma melhor compreensão desse ponto, faz-se necessário lembrar que em *Império* Hardt e Negri defendem a ideia de que houve, no mínimo, duas modernidades. Com a Renascença humanista e o fim da Idade Média, ocorre aquilo que eles entendem como um evento “básico”: “as afirmações dos poderes deste mundo, a descoberta do plano da imanência”, do qual decorre, secundariamente, um projeto de secularização, “uma ideia experimental de ciência, uma concepção constituinte de história e de cidades, (...) o ser como terreno imanente do conhecimento e da ação”. A partir de tal descoberta, que anima, por exemplo, a filosofia de pensadores como Maquiavel e Espinosa, que têm referências recorrentes ao longo do Império, a humanidade se torna potencializada, e o homem se torna *homohomo*. Dizem os autores ainda que “a humanidade voltou a apropriar-se nesse período inicial da modernidade daquilo que a transcendência medieval tinha tirado dela”. Essa é, todavia, apenas uma das faces da modernidade. Pois as forças desencadeadas geram uma crise de autoridade e, por isso, há uma reação contra elas. A contradição entre liberdade e desejo imanescentes, de um lado, e repressão, de outro, atravessa a modernidade, toda ela. “A” modernidade, efetivamente, se caracteriza por essa crise. Ou seja, contra esse aspecto de novo paradigma da modernidade, surge uma face reativa, “construída para combater as novas forças e estabelecer um poder para dominá-las”. Esse conflito se resolve parcialmente com a vitória – pois os autores entendem a crise como conflito – do segundo modo da modernidade, a saber, com a formação do Estado moderno de soberania transcendente. Por isso os autores podem dizer que “a dialética da crise foi pacificada sob a dominação do Estado” (Hardt & Negri 5, pp. 89-100).

⁴A bem da verdade, Hegel não considera a filosofia de Espinosa como deficiente: “É suficiente não reconhecer aquelas suposições; a deficiência é apenas uma deficiência para quem parte das carências e exigências fundamentadas nas suposições”, dirá Hegel a esse propósito. Falamos aqui em deficiência apenas para reforçar o caráter simétrico das colocações de Hegel sobre Espinosa e as de um Negri espinosista sobre Hegel.

⁵Apesar da insistência de Mario Tronti, na década de 1970, em recuperar Nietzsche para o movimento operário.

⁶A esse respeito, cf. Revel, Judith, *Antonio Negri, french nietzschean? From the will to power to the ontology of power*, em Murphy & Mustapha 12.

⁷Com o que o próprio Lenin concorda: “*en ce sens que la pratique humaine répétée des milliards de fois s’affermit dans la conscience par les figures logiques (...)*” (Lenin 10, p. 284).