Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Ciências Sociais
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Felipe Augusto da Fonseca Ribeiro

A revolução em Antonio Negri: entre Foucault e Deleuze

Rio de Janeiro
2018

Felipe Augusto da Fonseca Ribeiro

A revolução em Antonio Negri: entre Foucault e Deleuze

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto.

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / CCS/A

N386 Ribeiro, Felipe Augusto da Fonseca.
A revolução em Antonio Negri: entre Foucault e Deleuze / Felipe Augusto da Fonseca Ribeiro. – 2018.
121 f.

Orientador: Fabiano de Lemos Britto.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Negri, Antonio, 1933-. 2. Revoluções – Teses. 3. Comunismo – Teses. 4. Foucault, Michel, 1926-1984. 5. Deleuze, Gilles, 1925-1995. I. Britto, Fabiano de Lemos. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 323.27

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Felipe Augusto da Fonseca Ribeiro

A revolução em Antonio Negri: entre Foucault e Deleuze

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de setembro de 2018.

Banca examinadora:

_____

Prof. Dr. Fabiano de Lemos Britto (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

_____

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

_____

Prof. Dr. Carlos Cardozo Coelho

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

Rio de Janeiro

2018

DEDICATÓRIA

Às filhas e aos filhos do Brasil, por terem esperança em meio a um deserto de sangue.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, por mais este aprendizado. Aos meus pais e aos meus irmãos, por tudo. Aos amigos e às amigas, pelos risos e pelos sonhos.

Ao meu orientador, pela compreensão, pelas reflexões e pelo apoio.

Aos bons funcionários da UERJ, pelo bom humor em meio às ruínas.

Aos poetas e aos filósofos, por me ajudarem a respirar.

Aos vendedores de livros usados, pelo trabalho honesto e pelos descontos generosos.

Aos esquecidos do mundo, pela perseverança e inspiração.

Aos leitores deste escrito, pela participação na Obra.

E também agradeço à CAPES, pois: O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001.

A vinda do Encoberto marcará o fim da história. Os cinco impérios são irreversíveis.

Dalila L. Pereira da Costa

Nos nossos dias, só a adesão sem reservas a um sistema totalitário castanho, vermelho ou de outra cor, pode, por assim dizer, dar uma sólida ilusão de unidade interior. É por isso que constitui uma tentação tão forte para tantas almas em desvario.

Simone Weil

Encontrei-me a sós
na multidão que sou.
Uns rostos reconheço,
outros não.

E no centro
da Cidade aparente:
o nada.

Dora Ferreira da Silva

RESUMO

RIBEIRO, Felipe Augusto da Fonseca. *A revolução em Antonio Negri:* entre Foucault e Deleuze. 2018. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Esta dissertação procura entender a concepção negriana de revolução, utilizando, para este fim, três de seus principais livros, a saber, *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*. Esses livros, escritos na maturidade do autor, apresentam uma visão muito peculiar sobre o mundo atual, buscando alternativas democráticas para a questão do Estado e opondo-se frontalmente ao domínio capitalista. Baseando-se em alguns conceitos de Foucault e Deleuze, Negri busca uma concepção biopolítica de revolução, que não seja estanque, mas em movimento, em devir. Valendo-se das ideias de Biopolítica, Relações de Poder e Subjetividade, abordadas nas obras foucaultianas, e de Multiplicidade, Rizoma e Nomadismo, originadas nos escritos deleuzeanos, foi possível compreender com mais profundidade as noções negrianas de Império, Multidão e Comum, pedras fundamentais da sua construção de um novo tipo de comunismo. O comunismo negriano será, assim, o da democracia absoluta, que busca mostrar o poder constituinte de todas as singularidades, sem nenhuma forma de soberania que se torne transcendentalmente despótica e indestrutível. A filosofia de Negri é vista, dessa forma, como a da revolução permanentemente constituinte.

Palavras-chave: Revolução. Comum. Comunismo. Foucault. Deleuze. Antonio Negri.

ABSTRACT

RIBEIRO, Felipe Augusto da Fonseca. *The revolution in Antonio Negri:* between Foucault and Deleuze. 2018. 121 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This dissertation seeks to understand the Negrian conception of revolution, using for this purpose three of its main books, namely *Empire*, *Multitude* and *Commonwealth*. These books, written at the maturity of the author, present a very peculiar view of the present world, seeking democratic alternatives to the question of the state and opposing head-on the capitalist domain. Based on some concepts of Foucault and Deleuze, Negri seeks a biopolitical conception of revolution, which is not hardened, but in movement, in becoming. Drawing on the ideas of Biopolitics, Power Relations and Subjectivity, addressed in the Foucauldian works and of Multiplicity, Rhizome and Nomadism, originated in the Deleuzean writings, it was possible to understand in more depth the Negrian notions of Empire, Multitude and Common, fundamental stones of its construction of a new type of communism. Negrian communism will thus be that of absolute democracy, which seeks to show the constituent power of all singularities, without any form of sovereignty that becomes transcendentally despotic and indestructible. Negri's philosophy is thus seen as that of the permanently constituent revolution.

Keywords: Revolution. Common. Communism. Antonio Negri. Foucault. Deleuze.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO…..……..…….....…….....……..……	9
1	**A REVOLUÇÃO E O COMUM: MARXISMO E PÓS-ESTRUTURALISMO**…….	12
2	**A REVOLUÇÃO EM FOUCAULT E DELEUZE**…….....….	20
2.1	**Foucault: biopolítica, relações de poder e subjetividade**……	21
2.1.1	Biopolítica……..	21
2.1.2	Relações de poder……..	30
2.1.3	Subjetividade…….	33
2.1.4	Revolução Iraniana……	39
2.2	**Deleuze: multiplicidade, rizoma e nomadismo**……..	45
2.2.1	Multiplicidade……	45
2.2.2	Rizoma……..	51
2.2.3	Nomadismo……	57
2.3	**Foucault-Deleuze: aproximações revolucionárias**…….....….	61
3	**A REVOLUÇÃO EM ANTONIO NEGRI**.....	71
3.1	**Império, Multidão e Comum**…….……	71
3.1.1	Império……..……	71
3.1.2	Multidão…….……	82
3.1.3	Comum……..……	97
3.2	**Da revolução**.....……	99
	CONCLUSÃO……..	115
	REFERÊNCIAS.....…….....……	118

INTRODUÇÃO

> Zaratustra encontrou uma grande multidão na praça pública, porque estava anunciado o espetáculo de um bailarino de corda.
>
> *Nietzsche*

Esta dissertação intenciona refletir sobre a forma como Antonio Negri filosofa a respeito da revolução. Baseando-se, principalmente, em seus escritos da maturidade, a saber, *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*, busca-se compreender a sua concepção de revolução, esta que se singulariza frente ao discurso "ortodoxo" do marxismo.

Todavia, para discutir a singularidade da revolução em sua obra, percebeu-se que seria proveitoso compreender não apenas o discurso negriano, mas o pensamento de dois de seus principais interlocutores – Foucault e Deleuze. Desses dois pensadores, Negri retoma e repensa muitas questões, como a ideia de biopolítica, relações de poder e subjetividade de Foucault, além de abordar a multiplicidade, o rizoma e o nomadismo de Deleuze. Isso se justifica, ademais, pelo próprio desejo negriano de reinterpretar e readaptar as filosofias alheias aos seus objetivos filosóficos e políticos. É possível até mesmo dizer que Negri constrói a sua concepção revolucionária como um espaço comum entre vários discursos que se encontram em sua filosofia. Isso significa que, da mesma forma que ele postula o comum como sendo a construção feita pelas singularidades de um novo mundo, do mesmo modo, a sua própria filosofia pressupõe a construção de um comum através de conceitos singulares retirados e repensados através da leitura de obras alheias.

Negri, ao ler Foucault e Deleuze, reconhece que não é fiel a esses autores, pois precisa utilizar em sua construção teórica apenas aquilo que se adeque à sua própria filosofia. Respeitando e desrespeitando as fronteiras entre ele, Foucault e Deleuze, Negri postula novas concepções que visam criticar a sociedade, ao mesmo tempo em que visa transformá-la.

Essa transformação, todavia, não é uma simples reafirmação das teses marxianas, nem mesmo das teses marxistas, mas buca ir além, construindo um novo arcabouço teórico. É por isso que Negri irá falar de Império: o não-lugar onde se dão as relações de poder globais; de Multidão: as relações revolucionárias entre as singularidades capazes de se opor ao domínio imperial; e de Comum: construção em devir capaz de autotransformações e autogestão biopolítica.

Tudo isso será analisado passo a passo. Agora, porém, interessa mostrar como foi organizada esta dissertação que visa explorar os temas expostos nos parágrafos anteriores.

Para tanto, o primeiro capítulo faz considerações sobre a revolução e o comum, mostrando como o marxismo e o pós-estruturalismo se imbricam em Negri, sendo as fontes principais do seu pensar. Dessa forma, através de considerações filosóficas, políticas e históricas, parte-se para um entendimento mais geral do que vai ser tratado nos capítulos subsequentes.

Para um melhor entendimento, porém, das três supracitadas concepções negrianas, decidiu-se atentar para as importantes concepções foucaultianas e deleuzeanas que foram apontadas em parágrafo anterior: este é o veio condutor do segundo capítulo. Assim, ao estudar Foucault e Deleuze, o objetivo primordial é compreender como esses conceitos impactaram o pensamento de Negri. Sabe-se, obviamente, que a escolha de três noções foucaultianas e deleuzeanas como o foco da análise nesse segundo capítulo não impede a reflexão sobre concepções laterais que ajudem no entendimento do objeto principal. Da mesma forma, sempre que possível, far-se-á uso do próprio Negri como fonte de explicação da matéria tratada, pois ele é, mais do que Foucault e Deleuze, o principal autor a ser analisado, visto que o cerne dessa dissertação é entender a sua noção de revolução.

É por isso que, no terceiro e último capítulo, após ter entendido a importância do pensamento de Foucault e de Deleuze para Negri, faz-se um estudo direto das noções negrianas, retomando o que foi dito anteriormente, para que, desse modo, seja possível compreender com mais profundidade os conceitos revolucionários desse autor. Analisando o sentido das relações de Império, Multidão e Comum, se perceberá como elas são “comuns” e aparentadas de modo monstruoso com as noções foucaultianas e deleuzeanas, sendo possível compreender, de tal feita, como se forma, como se dá e como é contínua, em devir, a revolução para Negri.

Além disso, deve-se salientar que o estudo será focado em Antonio Negri, não se debruçando sobre as ideias de Michael Hardt. Da mesma forma, Guattari, grande companheiro de Deleuze, ficará em segundo plano, pois o que se deseja entender é a contribuição de Foucault e de Deleuze.

Para completar esta Introdução, não se poderia deixar de mencionar os 100 anos recém completados da Revolução Russa e os 50 anos de Maio de 1968. Desde esses fatos, o mundo modificou-se, o capitalismo e o poder estatal cresceram, e o próprio regime soviético ruiu. O que sobrou da União Soviética, de Maio de 1968 e das promessas de revolução? Independentemente da resposta, é sinal dos nossos tempos dizer que a política necessita de novos caminhos, pois o mundo mudou e demanda novos rumos. A velha democracia está doente, gangrenada, à beira da morte. As alternativas, libertárias e autoritárias, já não são tão

críveis e desejadas, por causa de suas limitações. É nesse contexto de indefinições e de necessidade de repensar a filosofia política que se apresenta o pensamento de Antonio Negri. Não como uma resposta pronta ou salvífica da humanidade, não como uma resposta messiânica, mas como condição de possibilidade de pensar o agora e de transformá-lo. Trazendo, além de Foucault e Deleuze, mas também Spinoza, Marx e Maquiavel, dentre outros, para o centro de seu pensamento filosófico, o militante do comum busca entender o Império e a multidão que constituem a realidade atual e que podem instaurar (ou não) novas formas políticas para o agora, para além das soluções que não solucionam mais, com o perdão da cacofonia e da contradição.

Pois, já que o mundo é injusto, por que não mudá-lo?

1 A REVOLUÇÃO E O COMUM: MARXISMO E PÓS-ESTRUTURALISMO

> Ele interpretava à sua maneira as inovadoras ideias de seu mestre, tirava daí conclusões radicais e proclamava um comunismo sexual que fazia a chamada "nova ética" parecer bem inofensiva.
>
> *Marianne Weber*

Para abordar a questão revolucionária no pensamento de Antonio Negri, esta dissertação irá valer-se da própria noção negriana de comum, pois, a partir dela, pode-se entender melhor como ele se vale dos conceitos de outros autores. O comum funcionará, nesta dissertação, como um método comparativo da livre troca de ideias e de pensamentos entre os autores, ressaltando as adaptações, sempre que necessário, feitas por Negri dos conceitos aos seus próprios objetivos. Dessa forma, não se trata de simples influência, como se um sujeito passivo recebesse instruções de um sujeito ativo; muito menos no sentido de um diálogo em que ambos os lados se fazem entender; ao se falar em comum, quer-se pôr em primeiro plano as formas de apropriação e as linhas de contato entre os pensadores, indicando, sempre que possível, os próprios distanciamentos. O comum, desta feita, lida com o singular sem buscar reduzi-lo ou abafá-lo em uma massa indiscriminada: pois o comum é "aquilo que construímos todos juntos para a reprodução do homem" (NEGRI, 2016c, p.26).

Assim, Negri, por exemplo, ao ler Deleuze e sua concepção de rizoma, vale-se do mesmo conceito para pensar a sua própria noção de multidão, já que sem os rizomas dificilmente se entende como se dão as ligações multitudinárias, sempre em devir, sem formar ávore, nem raiz, mas sendo conexões sempre abertas, negadoras da unidade, negadoras dos fins. Da mesma forma, ao ler Foucault e refletindo no modo como ele analisa a constituição das subjetividades, Negri foi capaz de apropriar-se dessa visão para pensar as múltiplas conformações da subjetividade no contexto multitudinário. Esses exemplos serão melhor discutidos ao longo dos próximos capítulos. Todavia, o que é mister entender, neste momento, é como Deleuze e Foucault foram fundamentais para construir as noções negrianas, o que pode ficar ainda mais claro através de uma breve contextualização filosófica de como o marxismo e o pós-estruturalismo influíram no pensar do autor de *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*.

Obviamente, Negri possui outros interlocutores. Mas, nesta dissertação, optou-se por abordar as suas ligações com Foucault e Deleuze, pois, a partir delas, torna-se mais evidente a forma como ele foi capaz de aprofundar as suas reflexões, buscando ir além do marxismo, o que não seria possível sem os fluxos advindos da obra foucaultiana e deleuzeana. Uma

justificativa, assim, dessa aproximação, é que, somente com Foucault e Deleuze, Negri foi capaz de propôr novos caminhos para a filosofia política, fazendo um êxodo das aporias do marxismo tradicional e da visão limitada de revolução como vanguarda que se apossa do poder estatal. A revolução negriana, será, dessa forma, a autotransformação, o monstruoso que se liberta e gere um mundo comum e democrático.

Disso se conclui que também é importante pensar Maio de 1968: momento histórico que marcou a todos esses pensadores. Esse momento, aliás, segundo os historiadores, é um marco cronológico para muitos acontecimentos e contestações que surgiram na sociedade ocidental. Ela não é apenas um símbolo de mudanças históricas e sociológicas, mas é, em verdade, indicativa de uma mudança no pensamento e na filosofia. De fato, autores como François Cusset fazem questão de mostrar como esse momento histórico foi importante, pois dele surgem instersecções entre teoria e prática de uma forma nova na história do pensamento, gestando as novas possibilidades que se tornariam cada vez mais perceptíveis nos anos vindouros (CUSSET, 2008, pp. 59-76). Até hoje, 50 anos após 1968, muitas questões sessentistas permanecem abertas, gerando férteis reflexões.

Para compreender claramente o que significou Maio de 1968 para o pensamento revolucionário de Negri, pode-se citar as suas próprias palavras:

> Com a crise do marxismo, ao lado da consciência indestrutível do fracasso, no socialismo real, das mais generosas utopias, a nossa geração traz consigo o conhecimento do destino inumano que o capitalismo nos reserva, e a certeza da irrecuperabilidade do sistema político, ético e civil no qual vivemos. Desse ponto de vista, 1968 foi um momento central de uma tomada de consciência universal. Naquele momento, a fértil concepção de uma incontenível potência do ser, de uma potência que se opunha ao poder, aos poderes, aos sistemas existentes, convenceu-nos da iminência da revolução. É falso: a revolução, nós a estávamos vivendo, não era iminente, não era uma espera da ideologia; estava presente. (NEGRI, 2016, p. 127)

A revolução, dessa forma, era algo bem presente, não um acontecimento a se esperar; a revolução não era uma vinda messiânica, mas uma vivência, algo atual, concreto, um momento presente nítido e palpável. É a partir dessa época, de fato, que novos pensamentos começam a tomar vulto entre os pensadores de 1968, chegando-se, nos anos vindouros, até a concepção negriana de revolução, esta que é marcada de modo significativo pela obra foucaultiana e deleuzeana, especialmente a que eles começavam a constituir a partir dos turbulentos anos 1960. Atentando para o viés revolucionário que começava a se esboçar na obra desses filósofos, será possível pensá-lo em Negri, pois todos eles vivenciaram as múltiplas transformações no pensamento, na arte e na cultura que se vinham articulando naquele período, sobretudo nas ideias de base marxista e estruturalista, e que serão

modificadas, transformadas, nascendo dali as sementes do que viria a ser o pós-estruturalismo e o pós-marxismo.

François Dosse justifica o que se disse acima, pois, segundo ele, Deleuze e Guattari, após um período de maturação de suas ideias, acabaram por se tornar críticos do marxismo vulgar, além de se oporem abertamente a todo cientificismo e fatalismo das filosofias que grassaram antes de 1968. É após esse ano que Deleuze e Guattari escrevem, por exemplo, o *Anti-Édipo*, primeira grande obra que ambos escrevem juntos, e que traz em suas páginas, entre outras coisas, uma tentativa de superação do freudismo. Não se quer dizer, de modo algum, que 1968 tenha sido uma espécie de causador do que viria depois, pois muitos dos pensamentos desses autores já se encontravam desenvolvidos. Mas não se pode ignorar que os acontecimentos de 1968, suas "barricadas do desejo", tiveram um impacto importante, de uma forma ou de outra, em todos os que tiveram certa proximidade com aqueles acontecimentos (MATOS, 1989, pp. 7-11).

Dessa forma, indo contra a ortodoxia marxista, Deleuze e Guattari defenderam a ideia de que não há diferença entre produção social e produção desejante, já que a revolução apresenta-se como uma liberação da energia desejante, e não apenas como uma tomada do poder ou como o domínio de um território. Fica claro que isso não será aceito pelos maoístas e por outros grupos de esquerda que tinham grande aceitação naquele período. Mas, ao mesmo tempo em que não foram bem aceitos pelos militantes tradicionais, souberam eles como ninguém expressar os anseios dos protestos e das revoltas que eclodiram na França. O próprio Foucault, aliás, foi um dos pensadores que mais elogiaram o *Anti-Édipo*, lendo-o em toda a sua potência e constestação, vendo-o como uma espécie de marco importante daqueles anos (DOSSE, 2010, p.176).

É interessante observar, todavia, que mesmo as críticas ao marxismo ortodoxo que vieram, a partir daí, das obras de Deleuze e de Foucault não buscavam anular o pensamento de Marx, nem significaram uma total repulsa por ele. É esclarecedor citar, a esse respeito, o que Foucault expressou sobre a obra de Marx:

> Ocorre-me frequentemente citar conceitos, frases e textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autentificadora que consiste em fazer uma citação de Marx, em colocar cuidadosamente a referência de pé de página e em acompanhar a citação de uma referência elogiosa, por meio da qual eu possa ser considerado como alguém que conhece Marx, que reverencia Marx e que se verá honrado pelas revistas ditas marxistas. Cito Marx sem dizê−lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele que não cita Marx. Será que um físico, quando faz física, experimenta a necessidade de citar Newton ou Einstein? Ele os utiliza, mas não tem necessidade de aspas, de nota de pé de página ou de aprovação elogiosa que prova a que ponto ele é fiel ao pensamento do mestre. E como os demais físicos sabem o que fez Einstein, o que ele

> inventou e demonstrou, o reconhecem imediatamente. É impossível fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infindável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx. Em última análise poder-se-ia perguntar que diferença poderia haver entre ser historiador e ser marxista. (FOUCAULT, 2016, p. 231-232)

Vê-se assim que a questão levantada por Foucault não foi de simples adesão ou repúdio ao marxismo, como pode parecer à primeira vista. O que ele evidencia é que existe, incontornavelmente, toda uma contribuição do pensamento de Marx à sua própria visão das coisas. Mais ainda: a contribuição marxiana foi tão vital, segundo ele, que chega a se confundir com o trabalho de qualquer bom historiador que não pode, de nenhuma maneira, ignorar ou desprezar as contribuições marxianas à história. Foucault, ao mesmo tempo em que nunca não aderiu aos marxismos mais simplórios, soube reconhecer a vitalidade do filósofo comunista que ainda permanece vivo nas ideias e nas análises que buscam acercar-se da matéria histórica.

Obviamente, mesmo que esses anos tenham sido intensos para todos, deve-se pontuar que existiram e continuam existindo divergências entre Negri e os seus diletos interlocutores. A própria questão revolucionária foi abordada diferentemente por ele, por Deleuze e por Foucault. Em Deleuze, por exemplo, pode-se perceber a visão de que todas as revoluções, uma hora ou outra, fracassam, como exemplifica o caso da Revolução Francesa e a autoritária subida ao poder de Napoleão. Afastando-se da política praticada pelos partidos, Deleuze, que sempre os criticou, constantemente argumentou sobre a necessidade do devir revolucionário quando se experimenta a tirania, não sendo necessário, nesse processo, seguir nenhum paradigma revolucionário apregoado como modelo único ou eficaz para ser livre.

Quando os historiadores falam em Revolução, desse modo, parecem estar sempre limitados, presos às suas próprias ilusões. O que se torna vital, então, para Deleuze, é devir. De fato, ele faz questão de distinguir história e devir: enquanto a história é "o conjunto das condições", o devir é que cria o novo, escapando das uniformizações e padronizações, mesmo as mais recentes. As máquinas de guerra, criando novos espaços-tempos, são uma boa forma de entender essa explosão das linhas de fuga, dos devires em contraposição às tendências monopolizantes do capital e das construções impostas (DELEUZE, 2008, pp. 211-212).

Foucault, de outro modo, ao evitar a continuidade, não concebe nenhuma revolução como uma espécie de processo contínuo, muito menos como totalidade. Não há um sujeito fundador a validar a história que possa ser o fiel da balança da mudança de percurso, pois conceber percursos é trair os infinitos pontos que não tem, no "fundo", nenhuma realidade. A "Revolução Francesa", assim, não pode ser vista como um "fato", como algo exterior aos

discursos, pois ela só existe enquanto série discursiva, como produção. A revolução, enquanto produção discursiva, também deve ser questionada, posta em xeque, assumindo as lutas múltiplas como questão muito mais importante, pois é ela que opera nas produções "pontilhadas", nas rupturas das rupturas, ao invés de aceitar-se o paradigma repetitivo e intransigente de uma ortodoxia revolucionária que busca muito mais inserir, catalogar e reduzir, do que "estilhaçar".

Para Foucault, não há fato, não há facticidade, pois o que ele estuda são os discursos. De fato, não há relevância em se pensar na "fundação" em Foucault, tema que interessa a Deleuze, que busca sempre negá-la. Foucault não perde tempo com esse tipo de investigação, não se interessa por nenhuma matriz. Segundo ele, os *a priori* dão-se na empiria. Ou seja, não existe *a priori* separado da história. Os seus *a priori* se dão historicamente, diferentemente de Kant, que defende os *a priori* fora da história. Só há imanência em Foucault, não existindo nada de verdadeiramente negativo, como pressupõem as hipóteses repressivas dentro das diversas áreas do saber.

Já Negri, apropriando-se, de uma forma ou de outra, de ambos os pensadores, tentará construir o seu pensamento de outra forma, como será possível observar adiante. Por ora, pode-se posicioná-lo como alguém que intenciona trazer o discurso revolucionário para um patamar mais criativo, além de disruptor. Enquanto Foucault e Deleuze se posicionaram de modo distinto quanto a qualquer tipo de positividade – Foucault, não a aceitando; Deleuze, pensando nos maquinismos desejantes e seus encaixes –, posicionando-se desse modo, diagonalmente; Negri, de outra forma, se pôs a pensar no "poder constituinte", ou seja, na forma como se dão as constituições de poder e de como se pode criar uma nova modalidade de constituição aberta, espécie de "revolução permanente" biopolítica.

Nesse sentido, Negri via em Foucault alguém que pensava a "produção e a produtividade do acontecimento". O seu Foucault é então uma espécie de historiador do presente que sabia reconhecer a importância de agir dentro dos acontecimentos históricos, criando nesse ínterim "acontecimentos revolucionários" capazes de "romper com as subjetividades políticas dominantes". Negri, em verdade, entendia a revolução foucaultiana como insurreição e produção de vida. A biopolítica, nesse contexto, surge para ele como uma relação *partisan* (termo que designava as tropas rebeldes que lutaram contra a dominação nazista na Segunda Guerra Mundial e que se tornou símbolo de resistência) entre subjetividade e história, "formada por acontecimentos e resistências", através de estratégias multitudinárias. Deleuze, do mesmo modo, foi lido por Negri como o filósofo que "imagina a produção biopolítica de vida de um modo partisan semelhante", também aparecendo na obra

negriana como revolucionário, pois ele viu nas reflexões deleuzeanas de formação de novos espaços-tempos vívidas possibilidades de propostas subversivas (HARDT; NEGRI, 2016, p. 78).

Essas questões serão debatidas com maior detalhamento nas próximas sessões, mas deve ficar claro, por ora, como Negri apropria-se de Foucault e de Deleuze para cogitar uma fuga ao controle que seja capaz de criar um mundo novo. Desta forma, as "ferramentas" foucaultianas, como lembra Mario Antunes Marino, servem para Negri, sobretudo, como arma revolucionária capaz de fundar novas formas democráticas (MARINO, 2016, p. 9). Na verdade, não apenas Foucault, mas Deleuze também é uma arma nas mãos de Negri, como ele mesmo diz:

> Foucault, juntamente com Deleuze e Guattari, nos colocaram de sobreaviso (…). Eram revolucionários: quando criticavam o stalinismo e as práticas do 'socialismo real' não o faziam de modo hipócrita ou farisaico, como 'novos filósofos' do liberalismo, mas afirmando que era possível exprimir uma nova 'potência' do proletariado contra o 'biopoder' do capitalismo. A resistência ao biopoder e a construção de novos estilos de vida não se apresentavam, portanto, distantes da figura da militância comunista (NEGRI, 2016c, p. 28).

De fato, é por serem "instrumentos" nas mãos de Negri que será importante refletir, acima de tudo, nas convergências que ele diz existir na obra desses filósofos, pois serão elas que terão grande influxo nos seus próprios conceitos. Assim, o foco da dissertação é Antonio Negri e suas relações com Foucault e Deleuze, especialmente naquilo que é possível entender como discurso revolucionário convergente entre esses autores. Tal aproximação, contudo, não significa que as divergências existentes devam ser ignoradas, pois elas também são importantes para entender as reflexões negrianas e sua potência criativa.

Todavia, antes de terminar este capítulo, também é oportuno pontuar brevemente como a obra de Negri conseguiu ter uma boa recepção e disseminação no exterior, assim como a de Foucault e a de Deleuze, todas elas indo muito além das fronteiras da França e da Itália. Nesse sentido, François Cusset assevera que, com o passar dos anos e com o desenvolvimento dos estudos centrados na teoria pós-estruturalista, formou-se uma verdadeira vanguarda universitária mundial, dentro da qual os diálogos entre os pensadores marxistas foi se desenvolvendo e expandindo globalmente, chegando até mesmo ao Brasil.

Essa vanguarda mundial se caracterizou, e ainda se caracteriza, sobretudo, pelo predomínio dos intelectuais europeus na área das ditas ciências humanas, algo já tradicional em nosso país. Além do mais, cumpre lembrar que, segundo Cusset, Negri não teria obtido uma ressonância tão viva no mundo se não tivesse um contato tão estreito com o meio universitário dos Estados Unidos, como comprova a sua parceria com Michael Hardt. Este ex-

aluno de Negri atua como eficaz difusor da obra negriana entre os estadunidenses, sendo inclusive professor de literatura na Universidade de Duke. Nos Estados Unidos é que se deu o sucesso inicial de *Império*, tendo sido ali publicado pela editora da universidade de Harvard, uma das mais prestigiadas do mundo. Para Cusset, além do mais, aquele ambiente era propício, ou melhor, era o "único lugar onde se poderia fazer essa mistura inédita com acentos às vezes místicos de Foucault, Marx e Derrida" (CUSSET, 2008, p. 259-260).

Esse contato com as universidades americanas não só favoreceu a disseminação de suas obras e o conhecimento de seu trabalho teórico, mas também tornou possível que se formasse uma verdadeira rede de “negrianismo” através do mundo. Negri e suas ideias são reivindicadas por muitos movimentos políticos globais, incluindo nesse contexto o nosso próprio país. Dentre esses movimentos, Cusset destaca os ativistas dos *tute bianche*, alguns grupos anarquistas alemães, muitos sindicatos alternativos instalados na América Latina, além de muitos outros exemplos em diferentes locais do globo. Esses movimentos se caracterizam, de uma forma ou de outra, por defender:

> como Negri, uma ontologia da libertação deleuzo-spinoziana, ligada a um marxismo heterodoxo do sujeito político estilhaçado (as "multidões") e a uma redefinição pós-estrutural ampliada do poder imperial (um "império" microfísico e multipolar) (CUSSET, 2008, p. 260).

Para François Cusset, a obra de Negri se insere em uma verdadeira arena político-teórica mundial, toda ela alimentada e mantida pela *french theory*, nome genérico dado para o influxo de teorias pós-estruturalistas nos EUA. Chama atenção a forma como os distintos autores e países envolvidos nessa troca de conhecimentos se apropriam e traduzem a teoria francesa de acordo com as suas especificidades, seja no que diz respeito à realidade socio-econômica do lugar onde ela é estudada, seja pela temática presente no debate acadêmico-cultural de cada nação. Em nenhum lugar a teoria é simplesmente tomada ao pé da letra, até mesmo por causa de sua polissemia, de sua capacidade e riqueza intrínseca de manifestação e interpretação.

No caso específico de Negri, por exemplo, não se pode negar que a influência de sua militância e vivência na constituição de suas teorias, bem como a singularidade de sua situação de exilado em Paris, durante um período de sua vida, também atuaram como um fator decisivo na sua apropriação e estudo global:

> A vitalidade dessa rede universitária internacional deve muito ao papel de animadores que nela desempenham antigos exilados políticos ou representantes de minoriais e, mais do que isso, à verdadeira encruzilhada migratória mundial que se tornou a universidade americana em trinta anos. É nesse sentido que os recém-chegados, assim como os antigos binacionais, todos acadêmicos exílicos (de um

> modo mais ou menos benigno), amoldam juntos uma "teoria-mundo", feita dos percursos e dos horizontes de cada um (CUSSET, 2008, p. 261).

O pensamento de Negri, dessa forma, também se valeu da própria organização imperial para se disseminar, buscando ser um questionamento ao *status quo*, agindo, ele mesmo, dentro desse estado de coisas. De uma forma ou de outra, o pensamento de Negri tem um grande interesse pela filosofia política, pela ciência política e pela sociologia. Ele não se desdobra em um campo limitado, como pressupõe a fronteira rígida das disciplinas universitárias, mas deseja sempre a libertação intelectual e efetiva, buscando sempre questionar o que parece imutável. Antonio Negri é conhecido pelo seu ativismo em favor de uma sociedade mais justa, em favor dos ideais comunistas, servindo como uma espécie de revitalizador do comunismo, ideologia que esteve em baixa por muitos anos após o colapso da União Soviética.

Após todas essas considerações de ordem histórica, política e filosófica, pode-se sintetizar o que foi dito neste capítulo com uma reflexão de Giuseppe Cocco e de Adriano Pilatti que resumem as instersecçoes da filosofia de Negri com os outros pensadores. Basta ler a citação a seguir para se entender isso, visto que ela expressa algumas das mais expressivas dívidas que Negri tem com o pensamento de Foucault e Deleuze, mas também com o de Marx, Spinoza, Maquiavel, etc.

> A centralidade reafirmada do trabalho vivo (Marx) encontra, por um lado, sua nova existência livre no desejo da multidão (Espinosa) e, por outro, a ética da virtù do povo em armas (Maquiavel). Deleuze fornece o plano de consistência a essa multiplicidade que se tornou produtiva, enquanto Foucault aprofunda as dimensões ontológicas do trabalho ao apreender sua produção biopolítica (COCCO; PILATTI *in* NEGRI, 2015, p. xxi).

2 A REVOLUÇÃO EM FOUCAULT E DELEUZE

> Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e nas coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar de onde está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual revolução e qual pena).
>
> *Michel Foucault*

Antes de abordar diretamente a questão da revolução no pensamento de Antonio Negri, é proveitoso entender como essas ideias se desenvolveram dentro do pensamento foucaultiano e deleuzeano. Assim, quando se pensa no contexto histórico da esquerda pós-1968, que muitos se referem como de matriz pós-estruturalista, vê-se ocorrer uma mudança profunda de paradigma no trabalho de certos autores marxistas — ao menos para o marxismo daqueles que se mostraram abertos às inovações da época. Antonio Negri, assim como outros italianos, beberam nessa fonte de contestação e mudança, formando o seu pensamento em um diálogo aberto e franco com os ideiais de pós-68, ou seja, com a dita heterodoxia marxista. E, como visto anteriormente, no "marxismo" de Negri é patente a influência de Foucault e de Deleuze, como o próprio autor argumenta em vários de seus escritos (NEGRI, 2016c, p. 28).

Ao analisar as propostas de Foucault e Deleuze, ficará claro como pensamento de cada um desses autores, especialmente no que diz respeito à revolução, terá intersecções com a perspectiva negriana – Negri que, em muitos momentos, vai concordar, tangenciar ou ampliar/negar as ideias de seus antecessores. Obviamente, não se pretende analisar de forma cabal a filosofia foucaultiana e deleuzeana. O que se intenciona é buscar uma linha, ou melhor, linhas e pontos de contato que possam aproximar os filósofos franceses das reflexões negrianas. Ou, ao menos, buscar linhas que permitam identificar o campo de atuação do filósofo comunista dentro do contexto que se convencionou chamar de "pós-estruturalista". Os escritos utilizados nesse esforço de aproximação serão citados ao longo do texto, além de estarem presentes na bibliografia.

Este é o percurso a seguir: as ideias de Foucault, seguidas pelas de Deleuze, terminando por uma reflexão conjunta de alguns pensamentos desses autores, possibilitando, por fim, a análise das ideias negrianas no capítulo subsequente.

2.1 **Foucault: biopolítica, relações de poder e subjetividade**

Para entender como os conceitos desenvolvidos por Foucault foram importantes para a formação do pensamento negriano, pode-se selecionar alguns pontos e linhas que são de inequívoca interseção entre os dois filósofos. Nesse sentido, destacam-se as reflexões foucaultianas sobre biopolítica, relações de poder e subjetividade. Esses temas, além de serem vitais para o entendimento da obra foucaultiana, também aparecem, *mutatis mutandis*, no pensamento negriano.

Como esta dissertação quer pensar a possibilidade de uma construção filosófica comum, visto que Negri postula a possibilidade disso ocorrer, pode-se analisar proveitosamente os autores que muito contribuíram para a sua própria construção conceitual. Quando ele afirma, por exemplo, que há "mil estradas que ligam a revisão criativa do marxismo (à qual nós aderimos), à concepção revolucionária do biopolítico e da produção de subjetividade elaborada por Foucault" não está fazendo nada mais do que construir o comum entre pensamentos que, à primeira vista, pode-se considerar inconciliáveis. Mas não é assim que Negri pensa, como vai ficar claro ao apresentar-se os conceitos de Foucault, mostrando como eles se "comunizam" na obra do autor de *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum* (NEGRI, 2016c, p. 26).

Os subtópicos, a seguir, não são divisões estanques, mas buscam evidenciar os caracteres mais significativos de cada discussão. De fato, os conceitos se intercomunicam, como será possível observar. Mas, para um melhor entendimento das questões, optou-se pela sua demarcação dentro da estrutura da dissertação.

2.1.1 Biopolítica

Para começar a análise, pode-se aproximar da noção foucaultiana de biopolítica, evocando, primordialmente, as suas reflexões sobre a tecnologia. De fato, é preciso pontuar que Foucault se atentou para as práticas e para a forma como elas adquirem certa regularidade e racionalidade, conformando estratégias e táticas, chegando assim às reflexões propriamente ditas de como se constitui a técnica e a tecnologia. A técnica, segundo ele, diz respeito à própria constituição cambiante do poder e do saber, pois ambos se articulam historicamente em diferentes procedimentos com vistas a manipular-se, formar-se, posicionando-se de maneiras distintas, a fazer com que se possa vê-los e analisá-los, através do tempo, como modificáveis e adaptáveis (CASTRO, 2016, p. 412)

Baseando-se nessa visão da técnica e das práticas e seguindo os passos de Pierre Clastres, Foucault analisa o poder não em termos de proibição e regra, mas como tecnologia. É assim que o "Estado" não pode ser visto como a única fonte de poder, pois o poder é algo muito mais disperso e variável, não tendo, na verdade, nem mesmo uma "fonte" (CLASTRES, 2015, p. 229-230). É seguindo por esse caminho, de crítica da visão unificada do poder, no sentido de uma tecnologia do poder, que o pensamento foucaultiano se interroga sobre a "matriz comum" de coisas como, por exemplo, as "ciências humanas" e o "direito penal", fatores importantes e determinantes da sociedade liberal moderna. Esses aspectos, dentre muitos outros, são marcados pelas relações de poder e de saber que conformam uma tecnologia política do corpo, fundamentando procedimentos que visam a domesticação, a subordinação e as relações dos corpos, além de pensar a espécie e a biologia como sujeitas ao poder.

Ao falar em técnicas e tecnologia, Foucault mostra que lida com rituais, práticas, acontecimentos, não com verdades, ontologias ou essências. O que há, de fato, é a produção de verdades, a produção de saberes, a produção de instâncias, de instituições, etc. Não há uma verdade eterna que precisa ser descoberta, nem verdades particulares, nem evidências, mas produções através de "técnicas". Essas técnicas são inventadas, nada nelas é permanente e fixo, visto que estão sempre sendo modificadas: tecnologias no sentido de relações de saber e poder formando e fixando os seus próprios jogos (CASTRO, 2016, p. 412).

Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, não restam dúvidas sobre o poder do poder:

> Mas não se deve esquecer que existiu na mesma época uma técnica para constituir efetivamente os indivíduos como elementos correlatos de um poder e de um saber. O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação "ideológica" da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a "disciplina". Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele "exclui", "reprime", "recalca", "censura", "abstrai", "mascara", "esconde". Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (FOUCAULT, 1987, p. 161)

O poder produz realidade. Foi ele quem produziu o indivíduo através da tecnologia da disciplina, das técnicas, das relações de saber. Nos termos de uma "microfísica", na análise dos detalhes muitas vezes imperceptíveis, é que se pode compreender como as instituições, os Estados, os governos, os líderes, dentre outros, são apenas a face mais solidificada de relações que se dão de modo minucioso. Isso ficará mais claro ao entender as relações de poder, como se fará adiante. Aqui, porém, já se percebe que isso age sempre como se houvesse "técnicas sempre minuciosas, muitas vezes íntimas" e que tem vigência, agindo socialmente,

“molecularmente”, como diria Deleuze, definindo ações minúsculas ou gigantescas e a sua atuação histórica, produzindo realidades, produzindo certezas, produzindo conhecimentos e outras ficções (FOUCAULT, 1987, p. 120).

Como visto, um dos alvos mais frequentes do poder foi o corpo, sobretudo, no momento de ebulição da sociedade disciplinar e de controle. Através de sua domesticação, o corpo passa a ser o mais desejado dos instrumentos de poder:

> Houve, durante a época clássica, uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder. Encontraríamos facilmente sinais dessa grande atenção dedicada então ao corpo - ao corpo que se manipula, se modela, se treina, que obedece, responde, se toma hábil ou cujas forças se multiplicam. O grande livro do Homem-máquina foi escrito simultaneamente em dois registros: no anátomo-metafísico, cujas primeiras páginas haviam sido escritas por Descartes e que os médicos, os filósofos continuaram; o outro, técnico-político, constituído por um conjunto de regulamentos militares, escolares, hospitalares e por processos empíricos e refletidos para controlar ou corrigir as operações do corpo. Dois registros bem distintos, pois tratava-se ora de submissão e utilização, ora de funcionamento e de explicação: corpo útil, corpo inteligível. E entretanto, de um ao outro, pontos de cruzamento. “O Homem-máquina” de La Mettrie é ao mesmo tempo uma redução materialista da alma e uma teoria geral do adestramento, no centro dos quais reina a noção de “docilidade” que une ao corpo analisável o corpo manipulável. É dócil um corpo que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. Os famosos autômatos, por seu lado, não eram apenas uma maneira de ilustrar o organismo; eram também bonecos políticos, modelos reduzidos de poder: obsessão de Frederico II, rei minucioso das pequenas máquinas, dos regimentos bem treinados e dos longos exercícios.*”* (FOUCAULT, 1987, p. 117-118)

Nessas formações de tecnologias e suas técnicas, nessa conformação biopolítica, interessa recordar também certas distinções foucaultianas, como a existente entre a sociedade disciplinar e a de controle: na primeira, interessa pensar os procedimentos que normalizam e singularizam os indivíduos; na segunda, o panoptismo, a vigilância, o castigo e a recompensa. A disciplina e o controle não são momentos estanques, mas parecem se desenvolver lado a lado, sobretudo, em alguns momentos históricos de grande transformação na sociedade europeia.

É dentro desse contexto que se pode falar da biopolítica. A sua característica principal é que, de modo diverso da disciplina e da sua aplicação centrada apenas no corpo, ela se desdobra sobre “a vida dos homens, ou ainda, se vocês preferirem, ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo; no limite, se vocês quiserem, ao homem-espécie” (FOUCAULT, 2005, p. 289). É assim que se pode entender mais claramente como se dá a diferença entre a anatomopolítica e a biopolítica, isto é, da transferência da política centrada exclusivamente sobre os corpos para a política que visava dominar o ser humano visto, a partir de então, como espécie. Essa transição não é excludente, como se a anatomopolítica simplesmente desaparecesse. Ela é muito melhor entendida quando pensada

em termos de imbricação, onde a anatomopolítica e a biopolítica muitas vezes se dão conjuntamente.

Foucault, em um curso dado no *Collège de France*, entre 1975 e 1976, e que foi publicado sob o título *Em defesa da sociedade,* esclarece algumas características fundamentais da questão biopolítica. De fato, após a era de predomínio disciplinar, "durante a segunda metade do século XVIII", é cada vez mais evidente o surgimento de algo novo, "uma outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita." (FOUCAULT, 2005, p. 288). Torna-se evidente, assim, que a população é o novo alvo do poder:

> Ora, em tudo isso, eu creio que há um certo número de coisas que são importantes. A primeira seria esta: o aparecimento de um elemento — eu ia dizer de uma personagem — novo, que no fundo nem a teoria do direito nem a prática disciplinar conhecem. (…) Não é exatamente com a sociedade que se lida nessa nova tecnologia de poder (ou, enfim, com o corpo social tal como o definem os juristas); não é tampouco com o indivíduo-corpo. É um novo corpo: corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável. É a noção de "população". A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder, acho que aparece nesse momento (FOUCAULT, 2005, p. 292).

Não se pode confundir a biopolítica com a ideia de se pensar a simples vigência do poder sobre tal ou qual sociedade: o que interessa a Foucault é o poder exercendo-se sobre o novo corpo múltiplo e biológico da chamada população. Essa é a primeira questão importante que deve ser levada em conta para a análise da biopolítica. A segunda, diz respeito à "natureza dos fenômenos que são levados em consideração", ou seja, "a biopolítica vai se dirigir, em suma, aos acontecimentos aleatórios que ocorrem numa população considerada em sua duração" (FOUCAULT, 2005, p. 293). Pode-se ver aqui que Foucault busca uma forma de abarcar o que ocorre dentro de certo período histórico relativamente longo, e que pode ser estudado serialmente, sobretudo pensando a biopolítica como fenômeno que se desdobra no plano da coletividade biológica.

O terceiro aspecto é perceptível ao se observar que a biopolítica vai implementar-se de modo diverso daquele dos mecanismos disciplinares, afastando-se cada vez mais da vigência exclusiva do poder sobre os indivíduos. Nas palavras de Foucault:

> Não se trata, por conseguinte, em absoluto, de considerar o indivíduo no nível do detalhe, mas, pelo contrário, mediante mecanismos globais, de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade; em resumo, de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação (FOUCAULT, 2005, p. 294).

A disciplina, que agia preponderantemente sobre o corpo individual, fabricando indivíduos, transforma-se nos séculos XVIII e XIX, quando o homem-espécie, animal de múltiplas cabeças, passa a ocupar o centro das preocupações dessa nova sociedade calcada em grandes atos estatais. A biopolítica, domínio sobre a vida e sobre o que faz viver, modifica as relações, estabeleces novas configurações de poder.

> Aquém, portanto, do grande poder absoluto, dramático, sombrio que era o poder da soberania, e que consistia em poder fazer morrer, eis que aparece agora, com essa tecnologia do biopoder, com essa tecnologia do poder sobre a "população" enquanto tal, sobre o homem enquanto ser vivo, um poder contínuo, científico, que é o poder de "fazer viver". A soberania fazia morrer e deixava viver. E eis que agora aparece um poder que eu chamaria de regulamentação e que consiste, ao contrário, em fazer viver e em deixar morrer (FOUCAULT, 2005, p. 294).

O poder, na época clássica, abandonou aos poucos o seu aspecto confiscador, cristalizando-se cada vez mais na produção de forças e no ordenamento e crescimento das mesmas. Dessa forma, a tendência foi cada vez maior na gerência e na administração da vida. Os conflitos e as guerras que antes existiam como garantia do soberano, tornam-se cada vez mais instrumento de gestão da vida e da raça, de sobrevivência de corpos, dando aos massacres o caráter sublime de preservar a vitalidade (FOUCAULT, 2017, p. 147).

Ademais, para evitar mal-entendidos, é preciso distinguir biopolítica de biopoder. De fato, o biopoder é o poder sobre a vida, sendo ele que assume as duas formas principais que se vinha discutindo: a anatomopolítica e a biopolítica. Enquanto a anatomopolítica vê o corpo como máquina, pois o adestra, o explora, e o insere nos seus sistemas de poder, a biopolítica regula as populações, dominando o "corpo-espécie" no seu nascimento, na sua saúde, na duração de sua vida, intervindo diretamente com suas regulações. O poder sobre a vida, biopoder, age nesses dois campos, caracterizando-se por ser um "poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo" (FOUCAULT, 2017, p. 150).

O corpo e a população não são polos excludentes, nem dialéticos, na exposição foucaultiana do biopoder. Na verdade, para Foucault o biopoder não anula o indivíduo, pois a sua figura é cada vez mais visível. Assim, sobretudo no século XVIII é que começou-se a identificar o indivíduo como um ser relevante e biologicamente válido que deveria ser dominado e conduzido a produzir bens e riquezas, além de ser passível de domínio para a produção de outros indivíduos. O corpo e o sangue do indivíduo pertenceriam, nessa lógica, ao Estado, assim como a população. O próprio Antonio Negri explica do seguinte modo essa questão:

> Definida nesses termos, como oposição à anatomopolítica (tecnologias de adestramento do indivíduo e do corpo), a biopolítica marca, pois, a passagem da disciplina, isto é, o controle dos corpos dos indivíduos, para o controle como tecnologia de poder dirigida às populações. Enquanto a disciplina se dava como anatomopolítica do corpo e se aplicava essencialmente aos indivíduos, a biopolítica representa, pelo contrário, um grande remédio social que se ministra à população objetivando governar-lhe a vida. A vida já faz parte do campo do poder. (NEGRI, 2012, p. 105).

O poder soberano calcado no direito de matar, na ameaça de morte, se transforma nesse gerenciamento da vida e dos corpos, nesse cálculo do viver. É nesse momento que surgem disciplinas como a escola, como a saúde pública, e as técnicas que sujeitam e controlam as populações. Tal biopoder não pode ser ignorado como essencial para o desenvolvimento do capitalismo, pois possibilitou a administração dos corpos e das populações em direção àquilo que as relações de poder e saber propunham.

O capitalismo, na verdade, precisou de muito mais, pois ele necessita de um esforço contínuo, de uma docilidade imperceptível, hierarquizando e garantindo hegemonias, "o ajustamento da acumulação dos homens à do capital", ligando o crescimento econômico, perseguido insaciavelmente, ao crescimento demográfico, ampliando, assim, tanto os lucros quanto o número de corpos. É dessa maneira que Foucault diz que a vida entra na história, pois a espécie humana e a sua vida não tem mais como fugir ao poder e ao saber (FOUCAULT, 2017,151-153).

O poder e o saber, ao se ocuparem e controlarem a vida, fazem com que a biopolítica seja esse cálculo explícito, transformando a vida humana e as suas relações, agregando instrumentos e práticas que permitam uma ação cada vez mais propícia do que se pretende estabelecer. Isso não significa, todavia, que a vida tenha sido totalmente circunscrita e dominada por essas ingerências. Ela sempre busca uma forma de escapar do domínio absoluto das técnicas.

Ademais, a biopolítica não deve ser vista como um mal absoluto. De fato, não é porque ela tenha se estabelecido, acima de tudo, no Ocidente, que a vida aqui tenha uma qualidade inferior a de muitas populações orientais: pelo contrário, a microbiologia, por exemplo, poderosa arma política e médica dos países ocidentais, possibilitou uma vida mais longa nessa parte do globo do que em muitos países do oriente que sofrem com os efeitos mais nefastos da pestilência e da fome. O que Foucault quer salientar é como a espécie em si entra em jogo nas estratégias políticas desses novos tempos. Em verdade, o homem moderno, "é um animal em cuja política sua vida de ser vivo está em questão", algo impensável em épocas anteriores da história (*Ibidem*, p. 155).

O biopoder estabeleceu, mais do que nunca, a vigência da norma, os sistemas jurídicos de poder. A lei não se restringiu mais a propagar a morte, mas a controlar a vida — característica fundamental do biopoder. Desse modo, a lei passou a distribuir a vida e os vivos em domínios de valor e de utilidade: avaliação, medição, hierarquização calcadas na esfera legislativa. Selecionar, recortar, padronizar: a lei se torna normativa, a regulação vai entrando cada vez mais em cena através não apenas dos legisladores, mas dos médicos, dos administradores, dos professores, dentre outros especialistas. A normatividade e o controle, como se percebe, não são exclusividade dos legisladores, apesar de terem eles papel fulcral na questão. A necessidade de corrigir, de sedar, de prescrever perpassa todas as classes de atividades e trabalhos. Isso leva até mesmo a questionar o papel, antes visto como glorioso, do surgimento das constituições, pois o seu caráter igualitarista e liberal não pode mais esconder o seu anseio por normalizar e dominar.

Esse controle cada vez mais obsessivo, como se poderia esperar, não significou uma ausência de resposta e reação, pois a resistência veio a se calcar exatamente no que se tenta prescrever: na vida, no ser humano vivo. A própria vida passa a ser o centro das reivindicações, passando a ser voltada contra o próprio sistema e suas artimanhas de controle. E é exatamente nesse ponto que surgem as considerações sobre o sexo, pois ele se encontra no ponto central onde se dão as disciplinas do corpo e as regulações populacionais: ao mesmo tempo em que se busca adestrar o corpo, se busca manipular a espécie.

É nesse contexto que se pode ver o sexo se tornando, sobretudo no século XIX, a "matriz das disciplinas", passando a funcionar "como princípio das regulações" (*Ibidem*, p. 158). Para que fique claro: não é o sexo que estabelece as sexualidades, mas o dispositivo de sexualidade que organiza os corpos e encontra no sexo o seu elementos mais interior. Assim, o sexo, geralmente interpretado como uma questão biológica, isto é, como o lado "natural" da divisão das espécies em macho e fêmea, é que se encontra questionado por Foucault, pois não é o sexo, com sua divisão "natural", que desperta as diferentes sexualidades. Na verdade, é o sexo que depende da sexualidade, esta que funciona como um dispositivo político que se articula sobre o corpo, sobre os prazeres, sobre a vida, ditando as suas leis, organizando as suas práticas, permitindo ou proibindo certos usos ou práticas. De fato, é a sexualidade que mapeia o corpo, que diz qual orifício deve ser utilizado na prática sexual, qual parte do corpo deve ser erógena ou não, qual parte deve ser penetrada e qual órgão deve ser aceito no jogo do prazer. Em verdade, não é o sexo que justifica e resume a sexualidade, mas a sexualidade que conforma o sexo de modo cambiante e variável historicamente, sem ignorar, assim, o seu dispositivo peculiar e as relações de poder que se dão obliquamente nela e através dela.

A concepção naturalista do sexo é que vinha sendo levada em conta pela psicanálise mais ortodoxa, sobretudo quando ela tentava prescrever algumas práticas como incorretas, doentias ou desviantes. Os homossexuais, por exemplo, durante algum período histórico foram vistos como doentes, como pessoas que fugiam ao que era considerado um comportamento sexual saudável. O que Foucault coloca em cena é o questionamento sobre essa normalidade, sobre como se formou a ideia de homossexual = doente, visto que diferentes sociedades encararam a homossexualidade de maneira distinta.

A sexualidade, por ser um dispositivo, por ser o que proporciona e sanciona múltiplos discursos e práticas, foi vista por Foucault como a grande possibilitadora do entendimento de como se deram e geriram as práticas sexuais ao longo do tempo. Portanto, o que Foucault pretende a visibilizar esses dispositivos é buscar as razões e os porquês da sexualidade vir sendo suscitada, e não reprimida nos últimos séculos. As mudanças sociais, sobretudo no século XIX, muito contribuíram para as mudanças de uma simbólica calcada no sangue para uma "analítica da sexualidade":

> Não é difícil ver que, se há algo que se encontra do lado da lei, da morte, da transgressão, do simbólico e da soberania, é o sangue; a sexualidade, quanto a ela, encontra-se do lado da norma, do saber, da vida, do sentido, das disciplinas e das regulamentações. (*Ibidem*, p. 160)

Ao falar sobre sangue e sexualidade, Foucault não quer estabelecer um núcleo para duas civilizações distintas, muito menos demonstrar a essência do que quer que seja. A sua preocupação é a de mostrar a diferença existente entre dois regimes de poder. O racismo, como se sabe, cresceu vertiginosamente à sombra do sangue mítico e do passado supostamente heroico das mais distintas ilusões patrióticas. No regime de suscitação da sexualidade, porém, o que passa a chamar mais atenção é o dispositivo de sexualidade e as técnicas de poder que o reproduzem.

A história da sexualidade de Foucault não é uma simples reflexão sobre as mentalidades historicamente mutáveis. Não é apenas a análise da forma como os corpos receberam sentido e valor, mas é uma "'história dos corpos' e da maneira como se investiu sobre o que neles há de mais material, de mais vivo". É nesse sentido que interessa ver o sexo sendo formado dentro do dispositivo de sexualidade, pois é o dispositivo de sexualidade que instaura a ideia do sexo, essa unidade fictícia. Não é o sexo algo real que funda o imaginário princípio de sexualidade, mas é a sexualidade o mecanismo que faz funcionar o sexo (*Ibidem*, pp. 165-168).

Pode-se ver, desse modo, como a constituição do dispositivo de sexualidade, com suas regras e justificações, produz realidades, delimita corpos e prazeres. O que aflora nisso é a questão do desejo e de como ele pode ser gerenciado historicamente através de manipulações e codificações. Pode-se chamar atenção, nesse momento, de que é na questão do desejo que reside o ponto central da discordância entre os dois filósofos que tematizam este capítulo. De fato, o desejo recebe leituras distintas por Foucault e por Deleuze. Enquanto para Foucault não há desejo em si, nem é ele qualquer tipo de força produtora, para Deleuze, por outro lado, desejo é instauração, é positividade, noção muito próxima de Spinoza e, por conseguinte, de Negri. Deleuze vê no desejo o constituinte, aquilo que se manifesta de alguma forma, o que serve como base para desenvolver toda as suas concepções em devir, em movimento, essas que não devem ser entendidas, apesar de não se submeterem a freios e fins, como algo irreal ou ficcional. Para Deleuze, o desejo vem antes do poder (DELEUZE, 2003, p. 115). Ele, sempre foi explícito, ao dizer que:

> O desejo não para de efetuar o acoplamento de fluxos contínuos e de objetos parciais essencialmente fragmentários e fragmentados. O desejo faz correr, flui e corta. ‘Amo tudo o que flui, mesmo o fluxo menstrual que arrasta os ovos não fecundados...’ diz Miller no seu cântico do desejo (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 16).

Foucault não pensava desse modo, pois não tinha nenhum interesse nas continuidades. Esse é um grande problema, pois, como se pode perceber, Foucault não tinha nenhum interesse nessa forma de pensar o real, que para ele não passava de ficção. Faz todo o sentido pensar em devir e em ser na filosofia de Deleuze, mas para Foucault, tal empreitada é vazia. Tudo para ele é signo. Assim, enquanto Deleuze quer perverter e criar novos códigos, novas possibilidades, se ocupando com as inovações e diferenciações, pensando rizomas, molecularidades que abalam molaridades, Foucault, por outro lado, trata de perverter as codificações, as legislações, as produções e os produtos de maneira sádica, sem nenhuma teleologia, sem nenhum objetivo, nenhuma metafísica ou utopia.

Foucault, ao pensar as representações, entende-as como o regime de funcionamento dos discursos, algo que não agrada a Deleuze, que não fala em representação, mas sim em fluxos e suas múltiplas conexões, o regime do “e” que se liga a outro “e”, e assim por diante. Ao analisar as relações de poder, essas questões se tornarão mais evidentes e o entendimento de como o poder para Foucault é relacional e ficcional permitirá uma melhor aproximação de suas concepções, que serão ressignificadas por Negri, dentro de outra filosofia, mais aberta para o comunismo – e, neste aspecto, longe de Foucault e de Deleuze.

Após essas considerações, pode-se partir para outro conceito que fica implícito em todas essas considerações sobre a sexualidade, o sexo, a biopolítica e a anatomopolítica. Esse conceito é o de poder, ou melhor, relações de poder. Em verdade, a análise biopolítica só é possível porque Foucault foi capaz de articular uma "metodologia de análise do poder": não mais o poder como sinônimo de Estado, como sinônimo de governo, de cargos como presidente, imperador, pontífice, mas o poder como produção e suas relações (CASTRO, 2016, p. 412).

2.1.2 Relações de poder

Em *História da sexualidade: a vontade de saber,* Foucault tem consciência de que o termo poder, ao longo do tempo, vem sendo interpretado das formas mais distintas e confusas. Para ele, porém, tudo se dá de outro modo: "dizendo poder, não quero significar 'o Poder'", como conjunto de instituições e aparelhos garantidores da sujeição dos cidadãos em um Estado determinado", o que é uma negativa para a equalização do poder com instâncias estatais, como se indicou anteriormente. "Também não entendo poder com o modo de sujeição que, por oposição à violência, tenha a forma da regra", diz Foucault, o que afasta o poder de um mero conjunto de regras, de uma mera legislação escrita ou implícita nas e das coisas. O poder, muito menos, é "um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo sobre outro e cujos efeitos, por derivações sucessivas, atravessem o corpo social inteiro" (FOUCAULT, 2017, p. 100).

O poder, ao contrário do que possa parecer, assume muito mais o papel de um jogo: uma "multiplicidade de correlações de força imanentes", que não pressupõe nenhuma metafísica, nenhuma origem ou unidade que o abarque e o centralize. O poder organiza e desorganiza, pois é múltiplo, é luta e incessante mudança, inversão, transformação. As leis, os estados e as hierarquias são cristalizações, são as "molaridades" que se aglutinam dentro do movimento ininterrupto do poder. Não há o poder, ontologia do poder, mas apenas relações de poder, devir do poder. O poder não tem um ponto central onde se possa originá-lo, onde se possa enxergar uma fonte. Assim, ele não tem uma hierarquia em si mesmo, não tem raízes e caule. De fato, não há uma verdade do poder, não há um "foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes" (*Ibidem*, p. 101).

O poder é, de certo modo, "onipresente", pois ele se produz e está presente em todos os pontos. É como se Foucault pensasse aqui em um pontilhismo do poder, um poder fragmentado e ao mesmo tempo sempre possível, não no sentido dele tudo englobar e abarcar

em uma unidade metafísica que tudo dominasse, mas no sentido dele provir de todos esses pontos, dos mais inesperados e imprevisíveis, sempre à espreita, sempre atuando. É assim que

> "o" poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de autorreprodutor, é apenas efeito de conjunto, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. Sem dúvida, devemos ser nominalistas: o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (*Ibidem*, p. 101)

A concepção de poder pensada por Foucault não tem nenhuma relação com teorias que buscam identificar o poder com coisas e instituições. E, muito menos, deve-se pensar no poder como uma entidade invisível ou qualquer outra mistificação, pois o poder é imanente e produzido. O poder, assim, é descontínuo, pulverizado, negação de toda continuidade.

Foucault indica, além do mais, algumas proposições que auxiliam no entendimento de sua visão sobre o poder: a primeira delas diz respeito a pensar o poder como algo que se pode ganhar, que se pode compartilhar ou receber, pois o poder, como dito anteriormente, tem certo viés pontilhista; outra proposição é a que diz serem as relações de poder imanentes a outras relações, como as sexuais, as econômicas e as de conhecimento. As relações de poder não funcionam como uma superestrutura ideológica ou algo do gênero, pois elas atuam na própria produção, surgindo e condicionando a dinâmica das outras relações.

O poder não é uma harmonia cósmica, uma hierarquia divina que deve ser espelhada no mundo, nem mesmo o poder de uma tradição imorredoura a se perpetuar nas sociedades mais originais. Nenhuma dessas fantasias percebe que "o poder vem de baixo", que ele não é uma matriz primordial, nem mesmo expressão de um binarismo a opor os oprimidos e os opressores, os dominados e dominadores:

> deve-se, ao contrário, supor que as correlações de forças múltiplas que se formam e atuam nos aparelhos de produção, nas famílias, nos grupos restritos e nas instituições servem de suporte a amplos efeitos de clivagem que atravessam o conjunto do corpo social (FOUCAULT, 2017, p. 102).

Com essas correlações, baseadas nas relações de poder, é que se entende como se formam espécies de linhas de força gerais a ligar as localidades e as periferias sociais e políticas de forma aparentemente coesa. Para sustentar uma grande armação de poder, é preciso que se produza constantemente o próprio poder e suas relações, valendo-se até mesmo do espaço próprio das contestações e das interferências para fortalecer a sua abrangência e disseminação. Assim, a fragmentação do poder permite, ao mesmo tempo, a sua presença continuada e esparsa, clivagem e pontos sem dimensão, seja na resistência, seja na atuação

direta. Pontos e linhas, relações que se cristalizam e disseminam, se dissolvem e reformam, tudo faz parte do devir do poder. Logo, enquanto se mantém o *status quo*, enquanto se reproduz incessantemente o modelo, ou melhor, os modelos, nada se transforma verdadeiramente: os paradigmas se repetem, as ações coagulam. Estas engessam e são controladas, disciplinadas e alinhadas: tudo se reproduz e retroalimenta.

Foucault percebe que há, inegavelmente, uma intencionalidade no poder, mesmo que ele não possa ser identificado com uma pessoa, com um grupo, com um Estado, ou com uma casta governamental. A racionalidade própria do poder é estratégica, pois desaparece na sucessão dos encadeamentos e das linhas, dos conjuntos e dispositivos. A lógica

> é perfeitamente clara, as miras decifráveis e, contudo, acontece não haver caráter implícito das grandes estratégias anônimas, quase mudas, que coordenam táticas loquazes, cujos "inventores" ou responsáveis quase nunca são hipócritas (*Ibidem*, p. 103)

Mas todo poder, como contrapartida, tem resistências. E, quando se disse, acima, que o poder aproveita-se até mesmo das contestações, é preciso acrescentar que essas resistências não são exteriores ao próprio poder. Isto é, não se quer dizer que algo esteja dentro do poder, ou que o poder seja invencível, como uma espécie de ardil da história. É que ele, por ser relacional, não funciona senão através da própria multiplicidade dos pontos de resistência, não funciona sem aquilo que pode ser visto como uma espécie de adversário das relações de poder. É por isso que não há uma grande arena onde se combata o mal absoluto, "um lugar da grande Recusa", onde se dá a titanomaquia rebelde contra o malévolo "Poder", o que seria uma hipóstase. O que há são resistências plurais, múltiplas, e que são, por outro lado, singulares.

Até se admite que existam grandes movimentos de resistência que podem e devem atuar binariamente. O modo mais comum, todavia, é vê-los atuar nas clivagens, nos corpos e nas almas, percorrendo espaços e pequenas localidades, deslocando-se de modo selvagem, imperceptível, espontâneo. A possibilidade de revolução, assim, parece ser em Foucault algo muito mais incerto do que julga a vã historiografia. Pois a resistência é basicamente fragmentação, disjunção, pontilhismo e funciona como as próprias relações de poder, atravessando as barreiras, os limites, as identidades, multiplicando-se em todas as partes.

> E é certamente a codificação estratégica desses pontos de resistência que torna possível uma revolução, um pouco à maneira do Estado que repousa sobre a integração institucional das relações de poder (*Ibidem*, p. 105).

Ou seja, a revolução ocorre do mesmo modo em que se torna possível ver surgir o Estado, repousando sobre certas integrações que constituem instituições ou codificações de outros tipos. O tema da revolução em Foucault será abordado mais detidamente no último tópico desse capítulo, em conjunção com a visão deleuzeana, valendo-se do diálogo dos dois autores presente em "Os intelectuais e o poder". Mas pode-se adiantar, porém, que ela é pensada de modo múltiplo, o que pode ser visto, com muita condenscendência, como algo "próximo" a uma concepção deleuzeana de revolução. O papel do filósofo, nesse contexto, é visto por ele como transformador, não sendo mais o de doutrinador das massas e de seus líderes, discussão que será retomada mais a frente (FOUCAULT, 2016, p. 131-132).

É importante salientar, por ora, que a teoria desenvolvida por Foucault não expressa, traduz ou aplica uma prática. A própria teoria, segundo ele, é uma prática. E essa prática tem de ser vista como "local e regional", evitando e negando qualquer tipo de totalização. Foucault permanece atento às formas como o poder se constitui nos saberes, nos discursos, na formação das subjetividades, pois o poder é instrumento e objeto ao formular suas verdades, ao forjar consciências, moldando corpos e disciplinando almas. É foucaultiana, assim, a concepção da política em que não há uma verdade eterna, sagrada, a guiar os passos da sociedade, como se houvesse uma ideia metafísica buscando validar a sua própria instauração, a sua própria permanência, em suma, a sua própria soberania. Questionando-se os saberes ditos mais perfeitos, mais completos, é possível questionar toda a ordem social que se forma junto desses poderes. Poderes que variam incessantemente, mas mantém certa coerência na própria mutação: molecularidades que se molarizam e voltam a se dispersar. E a totalização, quando ocorre, serve ao regime do uno, do estático, calando as vozes da multiplicidade. Por isso se torna necessário ver a teoria como uma luta regional, pois o que se quer é uma "destruição progressiva" e uma resistência fluída.

2.1.3 Subjetividade

Foucault, todavia, foi muito além de um pensar sobre o poder, pondo-se a se confrontar com questões relativas à constituição e à hermenêutica do sujeito. Isso corresponde ao momento derradeiro da obra foucaultiana, algo de suma importância e que não deve ser ignorado. Foucault, de fato, preocupou-se cada vez mais com a formação, a disseminação e o fortalecimento da ideia de sujeito e de subjetividade. Como ele mesmo indica, no segundo volume de *História da sexualidade: o uso dos prazeres*, é a análise do sujeito que constitui o terceiro momento de sua produção filosófica. De fato, o seu pensamento tinha lidado

primeiramente com o saber, depois com o poder, e passou então a se desdobrar sobre a questão da subjetividade:

> Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar aquilo que freqüentemente era designado como o progresso dos conhecimentos: ele me conduziu a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulam o saber. Tinha sido necessário também um deslocamento teórico para analisar aquilo que se descrevia com freqüência como sendo as manifestações do "poder": ele me conduziu a interrogar-me antes sobre as múltiplas relações, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia que era preciso, agora, empreender um terceiro deslocamento, para então analisar aquilo que é designado como "o sujeito"; convinha buscar quais são as formas e as modalidades da relação a si através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. (FOUCAULT, 2017b, p. 10-11)

Para compreender de modo mais aprofundando como se formou essa terceira fase do pensamento foucaultiano, pode ser útil dar um passo atrás e retomar alguns temas que se ligam diretamente às ideias expressas anteriormente em sua produção teórica, como em *A arqueologia do saber*, pelos idos de 1969. Nessa obra, ele estudou as ditas questões "arqueológicas", isto é, aquilo que possibilitava o questionar da narrativa histórica tradicional, não se tratando mais de simplesmente buscar a verdade dos documentos ou buscar seus rastros, visto que "a arqueologia é uma história das condições históricas de possibilidade do saber." (CASTRO, 2016, p. 40). A ideia de Foucault era a de pensar a possibilidade de se constituir séries, formando assim quadros, ou até mesmo séries de séries, quebrando a cronologia contínua da história tradicional, que pretendia iluminar origens. Tornou-se necessário, assim, pensar as brevidades em vez de as leis únicas: a rebeldia do que não se reduz a nenhum modelo geral nem a qualquer fundamento (FOUCAULT, 2002, p.8-9).

Assim, torna-se transparente que Foucault não defendia a pretensa objetividade das ciências, nem a sua suposta dominação da realidade. Na verdade, dentro da sua abordagem das condições de possibilidades históricas do saber, o que ele postulou foi:

a) a descontinuidade presente nas narrativas históricas (algo que sempre fica relegado a segundo plano na história tradicional);

b) a negação de uma história global que se proponha a pensar os princípios civilizacionais como um tipo de fundamento metafísico (o que é negado pelo pensamento que se propõe a pensar as séries, os recortes, os limites, etc);

c) o desviar-se de métodos históricos que se valem muitas vezes da filosofia da história como baliza única (FOUCAULT, 2002, p. 9-13).

Nesse pôr em xeque da história contínua, importa dizer como Foucault argumenta que ela foi um amparo central para a ideia de sujeito fundador, isto é, de sujeito como o fundamento sobre o qual se construiu o saber, a verdade e os jogos institucionais. Assim,

> Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência (FOUCAULT, 2002, p. 15).

Esse expediente, segundo Foucault, funciona desde pelo menos o século XIX: tornou-se imperativo para o mundo burguês ascendente proteger a soberania do sujeito. É assim que no final do século XVIII, já era possível até mesmo observar a formação do papel do autor (ou da função autor, segundo a concepção foucaultiana), esta que inegavelmente se constituiu no encalço da soberania do sujeito, nesse período histórico em que é possível perceber uma potencialização cada vez maior da propriedade privada e da propriedade dos textos (FIGUEIREDO, 2013, p. 17).

Foucault, ao questionar as identidades e as constituições identitárias, mostrou como é frágil a pretensa evidência de verdade e de saber que a sociedade vem estabelecendo ao longo dos séculos. Ao pensar historicamente, mostrou, por exemplo, como a noção de obra, de livro, de escrita, de autor, dentre outras, foram se constituindo através de condições especiais de possibilidade. É desse modo que ele desestabiliza os discursos consagrados, vendo-os como formações discursivas, não mais como fatos estabelecidos desde sempre.

O pensamento de Foucault, como visto, sempre buscou questionar a pretensa estabilidade das constituições identitárias, incluindo aí a própria centralidade dada ao sujeito. Nesse sentido pode-se até mesmo evocar as suas reflexões sobre a literatura, entre as quais ele perfila não apenas uma negação da existência do autor de uma obra qualquer, mas procura um entendimento sobre o jogo da função autor, como ela se constitui, se localiza e se relaciona com o próprio tema da subjetividade.

Em verdade, Foucault aponta que nem sempre existiu uma ideia de autor, pois ela veio a se estabelecer, sobretudo, após os séculos XVII e XVIII. Deve-se lembrar que, nesse período histórico, a incipiente Revolução Industrial começou a modificar as relações dos seres humanos com a natureza e com si mesmos, o que não pôde ser ignorado pela cultura e pelas artes. A função autor aparece nesse momento, então, como uma espécie de reguladora da ficção, trazendo para o seu campo características fortes do próprio contexto histórico-social, como o individualismo e a propriedade privada: estes que se articulam na própria ideia de propriedade do texto e de autor como algo individualizado. Na era em que a burguesia

ascende ao poder com seus valores e mitos, o autor assume o papel de regulador da ficção (FOUCAULT, 2009, p. 276 e p. 288).

A função autor, assim, é a construção de um certo ser de razão a que se atribui esse nome de "autor". A construção dessa função não é simples, muito menos linear, mas envolve um processo complexo e contínuo. Apesar das tentativas feitas no sentido de comparar e relacionar o autor com o indivíduo, nunca se conseguiu tal coisa. De fato, não há uma correspondência direta e espontânea do autor, ou melhor, da função autor com um indivíduo. É verdade que se tenta fundar esse ser de razão em algo concreto, ou, como diz Foucault, "tenta-se dar um status realista" a ele, mas tudo isso é vão e puro escamoteamento (FOUCAULT, 2009, p. 276).

Mesmo que Foucault não afirme ontologicamente que o sujeito ou o autor "são" ou "não são" funções – pois não é sua intenção fazer uma ontologia –, não se pode ignorar que ele busca uma análise das condições nas quais o indivíduo assume essa ou aquela função. Ou seja, ele não pensa em termos de identidades, pois o que interessa é o exercer, o funcionamento (FOUCAULT, 2009, p. 295).

Essas reflexões, por si só, permitem superar um equívoco muito comum na leitura da obra foucaultiana, que se manifesta no entendimento de que ele afirma a morte do homem como algo definitivo. Segundo o próprio autor, isso é um engano. Ao responder Lucien Goldmann, que o acusa de tomar partido dessa concepção, ele diz:

> não se trata de afirmar que o homem está morto, mas, a partir do tema — que não é meu e que não parou de ser repetido após o final do século XIX — que o homem está morto (ou que ele vai desaparecer ou será substituído pelo super-homem), trata-se de ver de que maneira, segundo que regras se formou e funcionou o conceito de homem. Fiz a mesma coisa em relação à noção de autor (FOUCAULT, 2009, p. 294).

Essa citação esclarece a relevância de se abordar a questão da autoria nesta dissertação, pois há uma proximidade inegável entre a ideia de autor e de subjetividade, apesar de ambos funcionarem de modos diversos. Assim, esse estudo realizado por ele, de certo modo, busca "des-essencializar" o debate, mostrando como há variação e produção de formas de autoria e de subjetividade.

Em verdade, para Foucault, pensar o autor é entender como ele faz parte dos procedimentos internos de controle e de delimitação do discurso. Para que fique claro o que é um controle interno de delimitação discursiva, é preciso entender que existem dois tipos de procedimentos dessa monta, os externos e os internos: as delimitações e os controles externos se caracterizam por socialmente controlar, selecionar, redistribuir e organizar o discurso,

conjurando o seu acontecimento, os seus poderes e perigos; já as delimitações e controles internos, por outro lado, constituem os próprios discursos exercendo o seu controle, classificando, distribuindo, ordenando a dimensão do seu acontecimento e do seu acaso discursivo (FOUCAULT, 2014, p. 8, 18-20). É nesses procedimentos internos que se encontra o autor (além do autor, todavia, pode-se salientar a existência de outros procedimentos internos, como é o caso do comentário e da disciplina). Percebe-se, então, que a função autor se notabiliza por ser "o princípio de agrupamento do discurso, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência" (*ibidem*, p. 25).

Como diz Castro, Foucault mostra que "o reaparecimento da linguagem na literatura, na linguística, na psicanálise, na etnologia nos anuncia que a figura do homem está em vivas de se decompor" – figura do homem que nascera no desaparecimento da episteme clássica, dando início a episteme moderna, esta que, por conseguinte, vê o homem se desfazer lentamente. Foucault, ao estudar as descontinuidades, busca "desantropologizar" a história, negando o sujeito como fundador de tudo, visto que ele se constituiu historicamente e que a própria história vista como continuidade é a principal justificativa para a sua suposta permanência e centralidade (CASTRO, 2016, p. 210, 407)

A função autor é um tema fundamental para entender como se articulam os sujeitos e as subjetividades não apenas na literatura, mas na própria política. É nesse sentido que se pode dizer que a figura do autor opera em seu pensamento como uma função, isto é, sem nenhum essencialismo. O anti-humanismo de Foucault – bem como sua negação do sujeito como fundamento, sua negação das metanarrativas históricas, e sua negação da metafísica – o qualifica como um pensador para além de qualquer identitarismo, pensando as condições epistemológicas e históricas de surgimento e criação dos funcionamentos, ou melhor, de como são produzidos socialmente e historicamente os variados discursos.

É inegável que há uma relação entre a constituição do sujeito moderno e a constituição da função autor. Historicamente, o sujeito e a função autor se formam, dando lugar a discursos e a verdades constituídas – o que nega os absolutos trans-históricos. Em *O que é um autor?* isso fica bem claro. Como ele mesmo diz, para analisar o sujeito, é preciso que se venha atentar para "a análise das condições nas quais é possível que um indivíduo preenchesse a função sujeito (…). Não há sujeito absoluto" (FOUCAULT, 2009, p. 295). Assim, é patente que Foucault não encara o sujeito como algo absoluto, mas o vê como cambiante, como mutável – o que é possível ligar à própria questão da autoria, destacando, obviamente, as devidas diferenças entre os dois temas: a especificidade da questão da subjetividade e da autoria.

Evocando Benedito Nunes, vê-se que na arqueologia foucaultiana das Ciências Humanas, especialmente em *As palavras e as coisas*, o que o filósofo busca é pensar a questão do *a priori* histórico e a sua variação com o decorrer dos séculos. O *a priori* que era constitucional em Kant, quando o filósofo alemão se articula em busca da constituição do sujeito cognoscente e dos limites da validade do transcendental, se apresenta histórico em Foucault, variando nas suas positividades, nas suas verificações, na relação cambiante entre palavras e coisas. Isso permite dizer que cada época tem a sua forma de ver, de ouvir, de compreender. Nenhum saber, nenhum conhecimento, nenhuma verdade é eterna e sobrenatural. O que conduz diretamente a pensar sobre a questão das subjetividades e a sua produção, visto que elas não são fatos estanques e supra-históricos (NUNES, 1969, pp. 60-62, 68-70).

Assim, ao desestabilizar o autor – pensando-o como função autor – e a subjetividade mostrando-os como constituídos, permite-se pensar na própria possibilidade de mudança: ou seja, é aberta a possibilidade de criação de novas subjetividades, de novas "realidades", essas que se abrem para um horizonte quiçá mais livre e igual, distanciando-se das subjetividades dominadas pelo capital. Para desestruturar o poder, como a obra de Foucault evidencia, é preciso transgredir, é preciso minar o *status quo* e seus discursos, sua produção e reprodução dominante. Essa questão vai interessar grandemente a Negri, que buscará, dentro da sua obra, mostrar como a construção da multidão e do comum não podem se apegar a identidades estáticas, a subjetividades vistas como dominantes. O minoritário é importante, a singularidade é revolucionária: algo que Negri buscará levar até as últimas consequências, como uma forma de se opor ao capitalismo e à sua sede de dominação e de dependência.

Nessa luta, tanto Foucault quanto Negri destacarão os micropoderes, aqueles que se dão no cotidiano, nas palavras, nas coisas mínimas, pois as mudanças não começam apenas no terreno do Estado, mas na contestação "atômica". Assim, pode-se citar até mesmo os detratores de Foucault, como Roger Kimball, que admitem implicitamente a transgressividade de suas ideias, pois, no afã de demolir a obra foucaultiana através de ataques pessoais, acaba reconhecendo a potência dessa filosofia e de suas práticas como sendo efetivas em sua atuação política: as práticas que Foucault defende desestruturam as identidades consolidadas (KIMBALL, 2016, p. 250).

2.1.4 Revolução Iraniana

Prosseguindo nessa análise do pensamento de Foucault, pode-se buscar entender como se articula tudo o que já se discutiu aqui, a saber, a biopolítica, as relações de poder e a formação da subjetividade com um caso específico de sua atuação política: o seu entusiasmo e apoio à Revolução Iraniana. Foucault, que viu nessa revolução a possibilidade de uma sociedade se constituir sem as máculas do Ocidente, acabou por ser duramente criticado por apoiar um processo revolucionário que desembocou em um regime totalitário empenhado em eliminar homossexuais e oprimir as mulheres.

Ademais, não se deve esquecer que o objetivo principal desta dissertação é analisar o conceito de revolução em Antonio Negri, levando em conta a sua interlocução direta com Foucault e com Deleuze, dois de seus maiores "mentores". O próprio Negri faz duas observações muito importantes a respeito do que se vem desenvolvendo nesses últimos subtópicos: a primeira delas é que "as últimas obras de Foucault tiveram em mim uma grande influência, ao menos tanto quanto as precedentes", o que evidencia o quão devedor ele é desse pensamento final de Foucault, assim como das reflexões precedentes que trataram da biopolítica e das relações de poder (NEGRI, 2016c, p. 27).

Por outro lado, ele também observa que "assumir a perspectiva foucaultiana é (…) colocar um estilo de pensamento (que reconhecemos na genealogia e na produção de subjetividade) em contato com uma situação histórica determinada", o que evidencia como é importante levar em consideração contextos e relações históricas, como o próprio Negri faz em sua obra (NEGRI, 2016c, p. 17). Dessa forma, pensar outra situação histórica torna-se muito fértil, pois possibilita o encontro com o "outro", com o diferente, algo que pode possibilitar mudanças e novos modos de subjetivação.

Logo, é proveitoso abordar a relação de Foucault com a Revolução Iraniana, pois, além de ter presenciado *in loco* muito de seus eventos, os acontecimentos também serviram de inspiração e reflexão para muitas de suas concepções filosóficas e políticas, como ocorreu com Negri ao pensar o seu próprio tempo. Segundo Janet Afary e Kevin B. Anderson, esse assunto é muitas vezes elidido das interpretações políticas da obra foucaultiana, sendo visto simplesmente como um erro estratégico que deve ser ignorado (AFARY; ANDERSON, 2011, p. 19). Não se considera, porém, nesta dissertação, que o assunto seja de somenos importância, pois funciona, em certa medida, como um exemplo prático do que Foucault pensava e esperava de um movimento revolucionário, o que não significa que o mesmo não possa ter tomado um rumo inesperado diante de suas expectativas. De fato, Foucault parece

ter se desiludido com os desdobramentos da Revolução Iraniana, que se revelou, com o tempo, um movimento extremamente repressor. A desilusão foucaultiana se evidencia através de seu silêncio sobre o assunto, silêncio que se tornou absoluto após ter recebido inúmeras críticas, sobretudo, do movimento feminista preocupado com a situação das mulheres no Irã pós-revolucionário (*ibidem*, pp. 24-26, 55-58.).

Segundo Afary e Anderson, a ligação de Foucault com o khomeinismo pode ser entendida através do seu interesse na "estética da existência" e na aproximação que tal movimento político tinha com a conformação de novas espiritualidades, com novas formas de resistência ao poder. Esse interesse surge por volta dos anos 1970, quando Foucault passou a dedicar-se mais diretamente às tecnologias do eu, frente a sua anterior preocupação com as tecnologias de dominação. Isso fica bem evidente, por exemplo, após escrever os dois primeiros volumes de *História da Sexualidade*, quando, repentinamente, passou cada vez mais a tratar de questões relacionadas à Grécia Antiga e ao cristianismo primitivo (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 20-21).

A respeito dessa reflexão foucaultiana sobre o Irã também é preciso salientar como ela se imiscuiu diretamente na sua crítica da modernidade. Foucault, como se sabe, foi um crítico ferrenho do utopismo, das grandes narrativas, da totalidade, e da política autoritária. Seu pensamento sempre se empenhou em trazer à tona a diferença e a singularidade, evitando até mesmo romancear os crimes cometidos pelos movimentos de esquerda ao longo do tempo, o que nem sempre foi bem visto por setores mais autoritários da própria esquerda. Isso, todavia, não o impediu de cometer alguns erros que ele mesmo criticava nos outros:

> seus escritos iranianos demonstraram que Foucault não estava imune ao tipo de ilusões que tantos esquerdistas ocidentais mantiveram com relação à União Soviética e, mais tarde, à China. Foucault não antecipou o nascimento de mais um outro Estado moderno onde velhas tecnologias religiosas de dominação poderiam ser refeitas e institucionalizadas; este foi um Estado que seguia uma ideologia tradicionalista, mas que se equipou com as modernas tecnologias de organização, vigilância, conflito armado e propaganda (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 21-22).

As críticas à "cegueira" de Foucault em relação ao khomeinismo atingiram um certo clímax no ano de 1979 por causa do aumento exponencial das vítimas homossexuais geradas pelas políticas persecutórias de Khomeini e pela imposição às mulheres do uso do véu. Nesse período, enquanto, por exemplo, Simone de Beauvoir solidarizava-se com essas questões e combatia o autoritarismo iraniano, Foucault, por outro lado, decidira não mais responder aos seus críticos, "emitindo somente uma leve crítica sobre os direitos humanos no Irã" (*ibidem*, p. 23).

Mas, afinal, o que poderia explicar esse envolvimento tão profundo de Foucault com a sociedade e a política iraniana? Para Afary e Anderson, tanto o autor de *História da sexualidade* quanto os islâmicos antimodernistas

> estavam buscando uma nova forma de espiritualidade política como um contradiscurso a um mundo totalmente materialista; ambos se agarraram a noções idealizadas de ordens sociais pré-modernas; ambos eram desdenhosos dos sistemas modernos liberais judiciais; e ambos admiravam indivíduos que arriscavam morrer em tentativas de alcançar uma existência mais autêntica. A afinidade de Foucault com os muçulmanos iranianos, frequentemente considerada o seu "erro" com relação ao Irã, pode também revelar algumas das ramificações maiores de seu discurso nietzscheano-heideggeriano (AFARY; ANDERSON, 2011, p. 33)

Assim, percebe-se, primeiramente, como Afary e Anderson indicam, que é por ver como "múltiplos sítios de resistência poderiam romper normas e impedir a criação de sociedades hegemônicas e homogeneizadas" que Foucault se interessara pela revolução no Irã, além de valorizar todas as formas de resistência "à hegemonia ocidental" (AFARY; ANDERSON, 2011, p. 36). Ou seja: no Irã houve a condição de possibilidade de ver como a sociedade, resistindo ao *western way of life*, poderia criar novas coabitações.

Do mesmo modo, ao contrário do que se imagina, o apoio de Foucault ao khomeinismo não foi acidental nem fruto de ignorância: seguindo Heidegger, ele teria feito uma leitura secular do cristianismo, objetivando criar uma espiritualidade nova, bem como teria pensado na "liberdade em relação à morte" como espaço limite onde é fundamental se aventurar na criatividade artística ou política. A matriz nietzschiana, nesse sentido, seria representada então pelo desejo de poder, identificado por ele na atuação política de Khomeini (*ibidem*, p. 34).

É preciso ter em mente que o arcabouço heideggeriano teria aflorado de modo suficientemente forte nessa fase do pensamento de Foucault. Heidegger foi, indubitavelmente, um filósofo essencial para a formação do autor de *As palavras e as coisas*, como atesta Castro (CASTRO, 2016, p. 200). O choque filosófico causado por Heidegger na obra foucaultiana estaria presente, entre outros exemplos, na tentativa de recuperar a espiritualidade na filosofia e na crítica da modernidade e da tecnologia (CASTRO, 2016, p. 201; AFARY; ANDERSON, 2011, p. 39).

Além do mais, a crítica à ciência e à sua pretensa verdade objetiva constitui um ponto central do heideggerianismo, já que para ele a ciência deve muito à filosofia. Segundo Heidegger, a filosofia é "mais originária do que toda ciência porque toda ciência está enraizada na filosofia e é dela que primeiramente emerge" (HEIDEGGER, 2009, p. 19). Assim, é um contrassenso ver a ciência como primordial, como origem ou verdade final,

como fazem muitos intelectuais contemporâneos. A sociedade moderna ocidental, calcada na tecnologia, é uma miragem sem autenticidade:

> Somente através do reconhecimento das limitações humanas, através do enfrentamento da realidade e sua própria morte eventual, os seres humanos poderiam se libertar do dogma da ciência e tecnologia e viver vidas autênticas" (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 39-40).

Para Afary e Anderson esse aspecto do pensamento de Heidegger, que inclui uma abertura para novas "visões de mundo", influi em muitos pontos da obra de Foucault, sobretudo no seu interesse pelo gnosticismo, misticismo, ocultismo e magia - visões laterais e "heréticas" do mundo. Isso se coaduna perfeitamente com o fascínio de Foucault pelo processo revolucionário iraniano, este que contestava as bases do racionalismo europeu, dinamitando os fundamentos da dominação e do pensamento ocidental. Também foi creditado a seu interesse pelo divergente o fato dele observar certo pendor corrosivo no "Oriente", algo capaz de se contrapôr e abalar o mundo europeu e ocidental. Afary e Anderson mostram como o Oriente significou para Foucault o silêncio e a intuição, a diferença e o distinto, privilegiando discursos que, segundo os autores, facilmente possibilitariam o emergir de novos paradigmas, bem diferentes do predomínio de certo racionalismo eurocêntrico (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 43).

Nesse aspecto, como Uta Schaub argumenta, Foucault se impressionou fortemente com a filosofia oriental de matriz indiana, budista e xiita. Em verdade, todas essas espiritualidades foram vistas por ele como possibilidades de ir além da tradição ocidental, como um caminho possível para a transgressão das normas e normatizações: uma forma de alterar as relações de poder, um modo diferente de figurar novas resistências e de abalar sismicamente as opressões.

Nesse terceiro momento de sua obra, seguindo a ideia de contestar a subjetividade, Foucault fez uso de muitos recursos aprendidos no pensamento oriental, este que serve, muitas vezes, como fonte de contestação para a sua filosofia, algo que muitas vezes é escamoteado por seus comentadores. Esse é o argumento principal levantado por Schaub que defende a existência de uma espécie de subtexto oriental nas obras foucaultianas, subtexto que seria vital para se entender como o autor de *História da Sexualidade* consegue articular e construir a sua visão "ateísta", "nominalista", antisubjetivista e não-metafísica, perspectivas que existem há séculos, por exemplo, no budismo zen e na filosofia indiana.

É preciso dizer que não há nenhuma novidade nesse tipo de iniciativa e de contato filosófico com o Oriente. Uma fonte de inspiração para proceder desse modo, por exemplo,

pode ser vista na leitura que Foucault realizou de Schopenhauer e de Nietzsche, autores que tiveram, de uma forma ou de outra, uma inspiração oriental. Além disso, a própria participação de Foucault na revista *Tel Quel* foi uma outra forma de se inteirar de pensamentos estranhos ao Ocidente, pois ali Julia Kristeva e Linnart Mäll tratavam abertamente das relações entre sabedoria do Oriente e Filosofia contemporânea. Para além de rastrear qualquer origem e influência, porém, é muito mais interessante ver como Foucault se aproxima, por exemplo, das noções de nirvana e *samsara* na sua negação da metafísica, pois o fim último do nirvana é a extinção e o vazio – vazio este que não pode ser identificado nem mesmo com o vazio pensado: uma reflexão bem instigante para quem se propunha a pensar na negação das identidades.

Ademais, o fato do pensamento oriental ser marcado pelo contraditório e pela lógica além da lógica tradicional também foi algo de grande interesse para Foucault. Ir além da subjetividade ocidental implicava, obviamente, em pensar através de outros paradigmas: era preciso levar a transgressão ao seu máximo. Assim, a lógica do budismo, onde os opostos podem coexistir, torna-se uma interessante chave de leitura para romper com os limites e com "o Limite", como dizia o próprio Foucault (SCHAUB, 1989, p. 312).

Para Foucault, de fato, o Irã, prócer do Oriente, representou uma condição de possibilidade de se repensar a política, pois os valores que construíram as opressões da sociedade ocidental, totalmente desgastados e de forte caráter aviltador, necessitavam, segundo ele, serem transgredidos. O Irã surgia assim como uma nova esperança, como o lugar ideal de aprendizagem de novos rumos e métodos de ação, pois o inesperado Oriente agitava-se e seria possível encontrar ali, em meio ao caos político, a novidade.

Ademais, um dos principais motivos para Foucault encantar-se com a experiência iraniana era o de entender os movimentos revolucionários religiosos como ponto de partida de novas práticas e pensamentos a inspirar a política. Por exemplo, ao conhecido discurso marxista de que a religião seria o ópio do povo, algo que gerava revolta nos meios xiitas de sua época, Foucault não hesitou em opor à interpretação tradicional – que vê em toda religião um elemento alienante – outra interpretação menos desabonadora: de que a religião como ópio seria uma crítica válida apenas no período histórico de ascensão do capitalismo europeu, algo de modo algum universal, muito menos próximo ao Islã. Logo, segundo o autor de *História da Sexualidade*, o movimento cristão anabatista, bem como o próprio xiismo, seriam contraexemplos de como a religião não é de forma alguma um ópio imbecilizante. Assim como os anabatistas alemães, no século XVI, se rebelaram contra o poder estatal e contra as hierarquias religiosas e sociais, do mesmo modo agiam os xiitas de seu tempo, dando mostras

cada vez mais nítidas de terem despertado politicamente contra os desmandos perpetrados pelo governo do Irã pré-Khomeini (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 132-133).

É por isso que em sua peregrinação pelo Oriente, o grande medo de Foucault era ver nascer uma democracia liberal no território iraniano, não um governo calcado no islamismo. Desse modo, ao ser instado várias vezes sobre as aporias políticas do khomeinismo, ele sempre se importava muito mais com o funcionamento da espiritualidade política ali manifestada e de como isso poderia ser um ensinamento de transgressão para a França do que com qualquer problema relacionado ao fanatismo ou ao autoritarismo religioso. Foi assim que Foucault "aplaudiu a hegemonia dos islamitas", pois ela funcionou como "um rompimento com as políticas de modernidade, fossem liberais ou socialistas" (AFARY; ANDERSON, 2011, pp. 152-153; p. 161)

Mesmo sabendo ser problemática essa ligação de Foucault com o khomeinismo, é preciso salientar, acima de tudo, a forma como ele tentou articular a sua filosofia com a possibilidade de transformação revolucionária calcada na subversão total da sociedade e seus fundamentos. É assim que o seu antimodernismo atinge, no caso iraniano, um alto grau de corrosão subversiva, inspirando, por exemplo, ideias como a de altermodernidade em Negri, que significa, em síntese, uma proposta de inovação multitudinária englobada em uma transformação geral da modernidade e construção de um mundo novo. Logo, a visão dos autores de *Foucault e a Revolução iraniana* é útil não apenas por mostrar como ele compreendeu os acontecimentos daquele processo revolucionário, mas por contextualizar e localizar muitas questões que perpassaram a leitura que Foucault teve dos fatos.

Deve-se ter em mente como tudo o que se discutiu aqui se articula na forma de uma crítica às identidades e às subjetividades, ao moderno e às tradições sedimentadas pelo Ocidente, o que acaba tendo importantes implicações políticas, como ocorre na obra de Antonio Negri. Ele justifica do seguinte modo a sua recuperação da biopolítica de Foucault:

> produzir subjetividade é, para Michael Hardt e para mim (e aqui não sei se Foucault estaria de acordo), encontrar-se dentro de uma metamorfose biopolítica que se abre para o comunismo. Em outras palavras, penso que a nova condição imperial na qual vivemos (…) põe o comum no centro do contexto biopolítico. Não o privado ou o público, não o individual ou o social, mas o comum, ou seja, aquilo que construímos todos juntos para a reprodução do homem. Assim, há mil estradas que ligam a revisão criativa do marxismo (à qual nós aderimos) à concepção revolucionária do biopolítico e da produção de subjetividade elaborada por Foucault. (NEGRI, 2016, pp. 25-26)

É sintomática a ideia acima, a que surge entre parêntesis, pois ali Negri expressa não saber se Foucault concordaria com ele e com Hardt em relação à metamorfose biopolítica que visa ao comunismo. Na verdade, dificilmente tal ideia encontraria escopo em Foucault,

sobretudo por causa de sua costumeira rejeição de certas "teleologias" políticas (distinta, obviamente, de qualquer "teleologia" histórica), como Negri parece desejar ao propor um novo tipo de comunismo. O próprio Negri, aliás, confessa, no final da entrevista supracitada, ter em mente um certo "telos materialista", algo bem distante de Foucault.

Negri, como um leitor sagaz de Foucault, percebia como ele mesmo se afastava do seu interlocutor, mas nem por isso deixou de defender seus próprios pontos de vista. De fato, o autor de *Império* respeitava seus interlocutores, mas desejava algo mais, como se busca evidenciar ao longo dessa dissertação. Esse "algo mais" é o próprio comunismo que Negri queria, ele que também buscou algo semelhante em Deleuze, como o próximo tópico busca mostrar através da análise de três conceitos importantes para Negri e que tem origem nas reflexões deleuzeanas.

2.2 **Deleuze: multiplicidade, rizoma e nomadismo**

2.2.1 Multiplicidade

Ao estudar Foucault, buscou-se clarificar a ideia de que os conceitos analisados anteriormente tem grande repercussão na obra de Negri, algo que ele mesmo nunca escondeu. Dessa forma, postula-se que é possível entender o comum em Negri como uma construção coletiva que pode ocorrer, inclusive, através dos conceitos filosóficos, como ele faz com Foucault e Deleuze, além de outros autores. Mesmo que existam divergências entre os diversos intelectuais com os quais ele dialoga, Negri consegue aproximar e reinventar os distintos conceitos, tornando-os frutos específicos de sua própria filosofia. É exatamente isso o que ele também faz com Deleuze, fazendo-lhe um filho por trás, por assim dizer, numa verdadeira criação infiel, fértil "heresia" com vistas a criar a subversação política e a construção da multidão e do comum.

Assim, para entender como o pensamento de Deleuze foi importante para as reflexões revolucionárias negrianas, pode-se referir a algumas noções deleuzeanas que serão retomadas, de uma forma ou de outra, em livros como *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*. Seguindo essa lógica, analisa-se, em primeiro lugar, a ideia de multiplicidade, por considerá-la profícua e importante para ambos os autores. Em seguida, como indica o subtítulo, serão analisadas os conceitos de rizoma e de nomadismo. A divisão, mais uma vez, não é estanque, mas busca destacar as peculiaridades de cada conceito, que, de uma forma ou de outra, imbricam-se de modo rizomático nos outros.

Portanto, pode-se começar a análise a partir da multiplicidade, mostrando-a surgir em um momento muito importante da reflexão deleuzeana, pois ela serve para

> escapar da oposição abstrata entre o múltiplo e o uno, para escapar da dialética, para chegar a pensar o múltiplo em estado puro, para deixar de fazer dele o fragmento numérico de uma Unidade ou Totalidade perdidas ou, ao contrário, o elemento orgânico de uma unidade ou totalidade por vir — e, sobretudo, para distinguir tipos de multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 46).

Vê-se que a multiplicidade, para Deleuze, funciona como um escape da armadilha lançada pela oposição milenar entre o múltiplo e o uno, trazendo a filosofia para outro nível de discussão. De fato, isso vai funcionar, no pensamento deleuzeano, de uma forma muito peculiar, impactando não apenas a sua obra e a construção de muitos de seus conceitos (como o conceito de rizoma e de máquina de guerra), mas a de seus comentadores e "seguidores". Isso é bem nítido, sobretudo, nos "pós-marxistas" (pensadores marxistas com influências pós-estruturalistas). Sabe-se que os marxistas, durante muito tempo, refletiram o real através da categoria de totalidade, de feitio hegeliano, encontrando agora, na multiplicidade, um novo paradigma.

A multiplicidade em Deleuze será a negação *in limine* da transcendência. Não há Razão, Deus, Uno, universais… nada disso vigora. Há apenas processos, e são eles que assumem a função de racionalização, unificação, subjetivação. Todos esses processos se dão em "multiplicidades concretas", pois a multiplicidade é o que preenche e povoa o campo de imanência. Segundo Deleuze, isso ocorre da mesma forma que tribos povoam o deserto, o que permite fazer aqui uma primeira referência ao nomadismo, assunto que será explorado adiante (DELEUZE, 2008, p. 182).

Esses supracitados planos de imanência, onde se dão as multiplicidades, devem ser vistos como construções, pois "a imanência é um construtivismo e cada multiplicidade assinalável é como uma região do plano" (DELEUZE, 2008, p. 182). Isso implica que os processos se dão no plano de imanência, lá onde a multiplicidade se vê enclausurada pelas unificações, subjetivações, etc. O que, muitas vezes, concorre para podá-la, diminuindo a produção do novo e desestabilizando as suas linhas.

Deleuze, além de utilizar-se do conceito de multiplicidade, faz questão de diferenciá-lo, ou seja, de mostrar como há nele diferentes possibilidades, assim como fizeram Riemann e Bergson em suas áreas de estudo: do mesmo modo que para Riemann há multiplicidades discretas e contínuas e para Bergson há multiplicidades numéricas ou extensas e multiplicidades qualitativas e de duração, há, para Deleuze, multiplicidades arborescentes e

multiplicidades rizomáticas. Para entender melhor essa diferença, leia-se o trecho a seguir de *Mil Platôs*:

> Macro e micromultiplicidades. De um lado, as multiplicidades extensivas, divisíveis e molares; unificáveis, totalizáveis, organizáveis; conscientes ou pré-conscientes — e, de outro, as multiplicidades libidinais inconscientes, moleculares, intensivas, constituídas de partículas que não se dividem sem mudar de natureza, distâncias que não variam sem entrar em outra multiplicidade, que não param de fazer-se e desfazer-se, comunicando, passando umas nas outras no interior de um limiar, ou além ou aquém. Os elementos destas últimas multiplicidades são partículas; suas correlações são distâncias; seus movimentos são brownóides; sua quantidade são intensidades, são diferenças de intensidade. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 46)

Com isso, percebe-se que a intenção de Deleuze era distinguir entre as macromultiplicidades – aproximadas das molaridades, estas que se constituem de forma mais rígida, padronizável, articulável, estratificável, buscando as totalizações e as consciências, – e as micromultiplicidades insaciáveis – que fluem na inconsciência, na molecularidade, nos espaços mais dinâmicos, sempre fazendo-se e desfazendo-se, num constante ir e vir, vir e ir – o que mostra que as multiplicidades são de grande variação, sempre em movimento, distanciando-se das filosofias rígidas e estáticas.

Isso fica mais evidente quando é aproximado da distinção que o autor encontra em Elias Canetti entre massa e matilha, pois, essa questão, além de aprofundar a compreensão da multiplicidade, ajuda a pensar a formação do conceito de multidão em Antonio Negri. Assim, é dito que a massa é dominada, entre outras coisas, pela quantidade, pela sociabilidade dos membros e pela unicidade da direção hierárquica. Há nela uma forte organização, uma territorialização exacerbada, uma emissão de signos controlada. A matilha, ao contrário, opera em outro sentido. Ela se opõe à massa por ser dispersa, por ter distâncias variáveis indecomponíveis, por ser livre para metamorfoses qualitativas, além de ser impossível domá-la por hierarquizações e totalizações. Aliás, existe hierarquia e igualdade na matilha como na massa, mas até mesmo as diferenças existentes entre essas distintas hierarquizações são bem demarcadas: enquanto o chefe de matilha se arrisca totalmente a cada vez, o chefe da massa se consolida cada vez mais, unificando e capitalizando aquisições. A matilha, além do mais, se move nas linhas de desterritorialização, como partículas projetadas (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 47).

É interessante, assim, a relação que existe entre essa distinção feita por Canetti com as próprias reflexões deleuzeanas sobre a matilha, a multidão e a multiplicidade. A história do paciente de Freud chamado “Homem dos Lobos”, retomada por Deleuze, funciona como um exemplo de interseção entre todos esses conceitos. Deleuze, ao estudá-lo, mostra como o

Homem dos Lobos, que identificava a si mesmo como multiplicidade, é constantemente purgado de suas variedades no uno simplificador do diagnóstico freudiano, que busca insaciavelmente tudo unificar: "Tão logo descobria a maior arte do inconsciente, a arte das multiplicidades moleculares, Freud já retornava às unidades molares..." (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 40). Isso, como se sabe, não é uma novidade no pensamento freudiano, visto que "o resultado é o mesmo, pois trata-se sempre de retornar à unidade, à identidade da pessoa ou do objeto supostamente perdido. Eis que os lobos deverão purgar-se de sua multiplicidade" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 41). Fica claro, desse modo, que a intenção freudiana foi sempre redutora, pois visava reforçar a identidade, fugir da multiplicidade, negando a variedade, as singularidades, em proveito das unidades. Deleuze, por outro lado, ao atentar para a multiplicidade, quis reverter o caminho feito por Freud em direção a Édipo: daí *O Anti-Édipo*, livro em que pensou a relevância dos fluxos em contraposição à rigidez, em que pensou a oposição aos conceitos acabados e mortos.

Deleuze, de fato, inspira o pensamento revolucionário de Negri com a sua matilha, visto que a revolução não pode parar, não pode se contentar em ter sido, mas em estar sendo e continuar e continuar e continuar. Sempre "e", algo em movimento, sem ponto final. Se a multidão para, se cristaliza, torna-se empecilho, totalitária, muro. A multidão deve sempre se renovar, ser o Anti-Édipo opondo-se às histórias clichês nas quais papai, mamãe e o filho devem brigar ou ser felizes. Todas essas fantasias são limitadas, os fluxos vão muito além. E é o devir dos fluxos, os engastes e as transformações, as mudanças e as novidades que interessam a Negri, que não queria, de forma alguma, unificar e satisfazer-se com as unidades.

Nesse sentido, porém, não se pode confundir a multiplicidade com alguma espécie de oposto ontológico da unidade, como se houvesse uma dialética fundamental a reger o mundo, uma dualidade primeva:

> Não se trata, no entanto, de opor os dois tipos de multiplicidades, as máquina molares e moleculares, segundo um dualismo que não seria melhor que o do Uno e do múltiplo. Existem unicamente multiplicidades de multiplicidades que formam um mesmo agenciamento, que se exercem no mesmo agenciamento: as matilhas nas massas e inversamente. As árvores têm linhas rizomáticas, mas o rizoma tem pontos de arborescência. Como não seria necessário um enorme ciclotron para produzir partículas enlouquecidas? Como é que linhas de desterritorialização seriam assinaláveis fora de circuitos de territorialidade? Como supor que o fluir abrupto do minúsculo riacho de uma intensidade nova se faça fora das grandes extensões e em relação com grandes transformações nestas extensões? Quanto esforço para fazer eclodir um novo som? (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 48)

Nessa busca das multiplicidades das multiplicidades é que se move Deleuze, negando as sínteses redutoras, como as da psicanálise, da metafísica tradicional, dos dogmas religiosos

ou da lógica. Para que fique claro, pode-se exemplificar as sínteses redutoras da psicanálise com o conceito freudiano de "complexo de Édipo", conceito este que busca estabelecer uma relação a-histórica entre tendências supostamente inerentes ao ser humano, constituindo, assim, questões universais da humanidade a serem esclarecidas pelo bondoso Dr. Freud. Já um exemplo de metafísica tradicional, ela também redutora, é o próprio platonismo, de onde viu-se surgir muitas concepções alienantes do mundo material, como, por exemplo, nas postulações platonistas sobre a existência de um real além do imanente, uma verdadeira metahistória composta por ideias supra-temporais, instâncias, em síntese, ideais. Para Deleuze, por outro lado, nada disso faz sentido. O que ele defende é que sempre há conexões, nenhuma delas transcendental. No máximo, o que ocorre são as arborescências, o surgimento das hierarquias, que significam uma forma de molarizar os rizomas, tentando impedir os fluxos ou até mesmo transcendências internas ao próprio plano de imanência: nada de um Fora vindo iluminar o mundo. Assim, um tipo muito importante de arborescência, que pode ser citada à guisa de exemplo, é a paranoia burocrática, que busca engessar a vida da sociedade. Mas, mesmo nesse contexto, é possível ver os rizomas se multiplicando, tentando abrir caminhos novos, fluindo em múltiplas direções.

A multiplicidade, dessa forma, é como o sonho de Franny, exemplo dado por Deleuze, em que existe um deserto ocre a abrigar uma multidão fervilhante, esta que é enxame de abelhas, uma confusão de jogadores de futebol, ou, até mesmo, como ela diz, um grupo de tuaregues. A sensação de Franny ao sonhar é a de estar na borda dessa multidão, de pertencer a ela, mesmo estando em sua própria periferia. De todo modo, ela sempre permanece ligada à multidão por uma extremidade do corpo, seja mão ou pé, sem possibilidade de se desfazer completamente desse circuito. A importância desse estranho sonho esquizofrênico é que ele possibilita a Deleuze pensar como o próprio inconsciente é multidão, o que Freud fazia questão de ignorar: "ele estava míope e surdo, confundia multidões com uma pessoa. Os esquizos, ao contrário têm o olho e a orelha agudos". O que Deleuze destaca, desse modo, é como a multidão e seus impulsos, os fluxos indomáveis dos esquizofrênicos, não encontram abrigo no leito de Procusto freudiano, sempre pronto a encontrar algum fim onde só há movimentos. Os esquizofrênicos jamais cometeriam o erro de confundir "os rumores e as impulsões da multidão com a voz de papai" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 43).

Deve-se ter em mente que "os lobos" da multiplicidade, sempre que encontram Freud e o seu reducionismo, encontram-se em uma cilada. A continuidade e a vida dos lobos estão a um passo do extermínio sempre que se busca uma solução unificadora, sempre que se quer apaziguar as mentes mais inconformadas, sempre que se quer reduzir tudo a um eixo

fundador. Há uma verdadeira inversão do eixo tradicional da filosofia em Deleuze: a filosofia, tradicionalmente, busca ligar-se a uma verticalidade, a uma fonte de hierarquia, posicionando-se acima ou abaixo. Deleuze, contrário a isso, remete para uma horizontalidade, lá onde não existe hierarquia, lá onde não há nenhum chamado divino. É do esquizo, desta forma, permanecer à espreita, a negar qualquer arquétipo.

A sanha unitária e reducionista da psicanálise e de qualquer outra forma de pensamento unificante, decorre, dentre outros fatores, do próprio desconhecimento do que vem a ser o devir-lobo, este que funciona através do seu próprio caráter de partícula. Em verdade,

> Um lobo, mas também um buraco, são partículas do inconsciente, apenas partículas, produções de partículas, trajetos de partículas, consideradas como elementos de multiplicidades moleculares. Não basta nem mesmo dizer que as partículas intensas e movediças passam por buracos: um buraco é tão partícula quanto o que por ele passa. Os físicos dizem: os buracos não são ausência de partículas, mas partículas que andam mais rápido do que a luz. Ânus voadores, vaginas rápidas, não existe a castração. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 46)

A multiplicidade, nas partículas, nos lobos, é sempre a fuga da oposição abstrata entre o uno e o múltiplo, é sempre uma fuga da dialética, é "pensar o múltiplo em estado puro, para deixar de fazer dele o fragmento numérico de uma Unidade ou Totalidade perdidas ou, ao contrário, o elemento orgânico de uma unidade ou totalidade por vir" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 46; ZOURABICHVILI, 2016, p. 110). Como se percebe, há uma atitude deleuzeana de negar as grandes narrativas filosóficas que buscam interpretar o todo. Antes disso, é preciso valorizar a construção, a produção, os processos.

Esse conceito de multiplicidade atravessa boa parte da obra de Deleuze, sobretudo em *Mil Platôs,* onde se encontra um trecho capital do prefácio à edição italiana, em que ele declara:

> As multiplicidades são a própria realidade, e não supõe nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades. Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são singularidades; a suas relações, que são devires; a seus acontecimentos, que são hecceidades (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 8).

Fica bem nítido no trecho acima que a crítica ao Uno é também, inegavelmente, uma crítica à identidade. Assim, ao falar das hecceidades, Deleuze mostra como é possível negar as individualidades, pensando-se numa "individualidade de acontecimentos". De fato, o conceito

de multiplicidade em Deleuze é muito produtivo e terá muitas repercussões. Uma delas, não custa reafirmar, será o repensar da questão em Negri, que a utilizará nas suas próprias produções intelectuais. Negri, verdadeiramente, vê na capacidade de construção e reconstrução dinâmica das identidades, das subjetividades da multidão, como um dos aspectos mais revolucionários de sua atuação, algo que joga diretamente com a ideia de multiplicidade.

Além disso, a revolução, em Negri, é algo que vai muito além de uma mera constituição de um novo poder, seja ele socialista, comunista, etc. Pensando a multidão e a multiplicidade, ele mostra que reduzir a política a questões como amigo *versus* inimigo, camaradas *versus* sócios, é uma banal simplificação de um processo muito mais polivalente (NEGRI, 2015b, p. 348). A multiplicidade associa-se diretamente com as singularidades, não se rende às fantasias de subjetividades cristalizadas e eternas. E é daí que Negri retira o poder transformador e monstruoso da multidão, de não se fechar, de estar sempre em movimento, auto-transformando-se.

2.2.2 Rizoma

Tendo abordado essas questões iniciais, já se pode falar sobre o rizoma, pois com ele se compreende de um modo mais amplo a própria multiplicidade. Em verdade, não se está mudando de assunto, mas ambos os conceitos se imbricam em *Mil Platôs*.

É bem fácil perceber que o conceito de rizoma expressa a multiplicidade de variados modos e, além disso, diferencia-se da árvore, esta que se pauta e prolifera pela lei do Uno (desse grande Uno que também pode se manifestar através de sua divisão, de uma verdadeira hierarquização que estabelece o dois, o três...). Ou seja, o que se indica quando se fala em árvore é o pivô central que articula e hierarquiza os galhos subordinados, as raízes secundárias, terciárias, e assim por diante, agindo como um verdadeiro eixo. O rizoma, ao contrário, surge no pensamento de Deleuze como uma perspectiva diferente dessa exercida pela arborescência:

> É preciso fazer o múltiplo, não acrescentando sempre uma dimensão superior, mas, ao contrário, da maneira simples, com força de sobriedade, no nível das dimensões de que se dispõe, sempre n-1 (é somente assim que o uno faz parte do múltiplo, estando sempre subtraído dele). Subtrair o único da multiplicidade a ser constituída; escrever a n-1. Um tal sistema poderia ser chamado de rizoma. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 14-15)

O rizoma mostra a inexistência dos universais e a existência apenas das singularidades. Para Deleuze, os próprios conceitos não são, de nenhum modo, universais,

nem a unidade está presente na multiplicidade, pois os rizomas se dão de maneira múltipla, nunca fechada, sabendo que as singularidades, da mesma forma, se prolongam até a vizinhança umas das outras. Ao utilizar-se da transcendência, o pensamento engessa, emperra o movimento, impede os fluxos, nega a multiplicidade. Nesse impedimento, nesse apelo ao Uno, há interpretação, em vez de experimentação: um adeus às multiplicidades. É exatamente isso que Deleuze combate (DELEUZE, 2008, p. 183).

Deleuze, para melhor caracterizar o rizoma, apresenta alguns dos seus princípios, a saber: princípios de conexão e heterogeneidade; princípio de multiplicidade; princípio de ruptura a-significante; princípio de cartografia e decalcomania.

O princípio de conexão e de heterogeneidade vem a ser a ideia de que "qualquer ponto de um rizoma pode ser conectado a qualquer outro e deve sê-lo" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 15). Com essa ideia, Deleuze evidencia que não há nenhuma hierarquia dos seres ou algo do gênero. Qualquer parte do rizoma pode ligar-se, conectar-se a outra livremente, interrompendo ou transformando essa conexão em outra qualquer, sem nenhuma restrição. Isso implica uma grande liberdade de movimentos, sem limites, negando qualquer pseudo-rigidez axiológica. Com a conexão livre e heterogênea, os limites caem e as ligações surgem.

O princípio de multiplicidade "é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 16). Só assim as multiplicidades são rizomáticas, negando veementemente toda falsa multiplicidade arborescente. De fato, existem falsas multiplicidades que, camufladas, guardam em seu seio a árvore, as hierarquias, os pivôs, o Uno. A multiplicidade, não se pode esquecer, é n-1, não admite a presença desse único centralizador. A multiplicidade tem muitas dimensões que crescem incontrolavelmente, tendo também muitas variações e mudanças de natureza ao longo do processo. Deleuze a aproxima dos fios da marionete, referindo-se com isso não a uma suposta vontade unificada de algum ventríloquo ou artista a controlar o todo, mas à multiplicidade das fibras nervosas que se conectam a outras marionetes, formando outras dimensões além da primeira. É dentro desse contexto que ele fala no agenciamento, "que é precisamente este crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que ela aumenta suas conexões" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 17).

O princípio de ruptura a-significante, complementa os demais, pois nega qualquer corte significante a delimitar estruturas. O rizoma, ao contrário, sem essa preocupação de cortes significantes, pode ser rompido, partido, quebrado em qualquer lugar, do mesmo modo que pode ser continuado, ligado, conectado a qualquer outra de suas linhas. É por isso que

> Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado, atribuído, etc; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras. É por isto que não se pode contar com um dualismo ou uma dicotomia, nem mesmo sob a forma rudimentar do bom e do mau. Faz-se uma ruptura, traça-se uma linha de fuga, mas corre-se sempre o risco de reencontrar nela organizações que reestratificam o conjunto, formações que dão novamente o poder a um significante, atribuições que reconstituem um sujeito — tudo o que se quiser, desde as ressurgências edipianas até as concreções fascistas. Os grupos e os indivíduos contêm microfascismos sempre à espera de cristalização. Sim, a grama é também rizoma. O bom e o mau são somente o produto de uma seleção ativa e temporária a ser recomeçada (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 18).

Assim, a ruptura, além de ter a capacidade de ocorrer em qualquer parte, também possibilita a formação de novos significantes, que podem constituir-se de modo fascista e edipiano. Há sempre o risco de estratificações, de novas concreções de sujeitos. Esse perigo está sempre à espera, espreitando o rizoma. As linhas de fuga, como visto acima, também podem se libertar mais e mais, agindo de modo diverso, sempre rizomáticas. Reafirma-se: o bem e o mal não são coisas em si, mas temporários, produtos de seleção.

Além disso, segundo Deleuze, uma sociedade, apesar de todos os esforços de concretizar-se, sempre tem em seu bojo as linhas de fuga: na verdade, ela parece definir-se muito mais pelas suas linhas de fuga do que por eventuais contradições. Ele diz isso no contexto de repensar o marxismo, não mais como uma filosofia dialética, mas como um pensamento que vê o capitalismo como sistema que se expande ininterruptamente na imanência e que precisa ser combatido (DELEUZE, 2008, p. 212).

Outro princípio que permite um melhor entendimento do rizoma é o de cartografia e o de decalcomania. Ou seja, um rizoma não se reduz a nenhum eixo genético ou estrutura profunda, ele não se deixa dominar por nenhum modelo de caráter gerativo ou estrutural. Um eixo genético funciona como "uma unidade pivotante objetiva sobre a qual se organizam estados sucessivos" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 21). Já a estrutura profunda pode ser entendida como "uma sequência de base decomponível em constituintes imediatos" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 21). Vê-se assim que o rizoma se apresenta, como dito, de modo diferente desses modos arborescentes, pois tanto o eixo genético quanto a estrutura profunda são princípios de decalque: "toda lógica da árvore é uma lógica do decalque e da reprodução" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 21). Esses decalques funcionam como folhas de árvore, simplesmente reproduzindo algo já dado.

O rizoma não é decalque, é mapa. A diferença entre decalque e mapa é dada pela experimentação ancorada no real que o mapa propicia. O mapa não reproduz o inconsciente,

ele o constrói. “O mapa é aberto, é conectável em todas as suas dimensões, desmontável, reversível, suscetível de receber modificações constantemente”, diz o filósofo, mostrando todo o devir implicado no conceito de rizoma, que não se limita a unificação, ao caminho fechado e reprodutor do simples decalque (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 22). O mapa é tão polivalente que se liga a qualquer lugar, podendo ser rasgado, desenhado na parede, visto como obra de arte, ou até mesmo relacionado a movimentos políticos. O mapa torna possível observar como o rizoma tem múltiplas entradas, diferindo do decalque e sua repetição do mesmo. O mesmo: sinônimo de obediência e cegueira para com o outro, para com a diferença e a mudança. O mesmo é sempre o mesmo: tautológico. “Um mapa é questão de performance”, é ato que cria, enquanto o decalque exige sempre certo saber, certa repetição, certa competência (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 22). Deleuze e Guattari exemplificam essa ideia ao mostrar como a psicanálise tem ânsia de encaixar todo o desejo em eixos genéticos e estruturas sobrecodificantes que lhe dominem, ao contrário da esquizoanálise que nega qualquer fatalidade decalcada.

Deve-se atentar, porém, para o fato de que opor mapas e decalques não significa fundar um dualismo. Na verdade, é possível observar que ambos os conceitos se imbricam. É sempre possível projetar o decalque sobre o mapa, pois o decalque sobre o mapa funciona como uma foto que isola um determinado momento, como se o decalque transformasse o rizoma em raízes e radículas. É o que ocorre com a psicanálise e com a linguística: a primeira como que agiu “fotografando” o inconsciente, apenas isolando aquilo que lhe interessou como decalque; a segunda, “fotografou” a linguagem, traindo-a completamente, tirando-lhe todo movimento. Ao citar o caso do pequeno Hans, que é tolido pela psicanálise ao ter o seu rizoma quebrado e ao ter o seu mapa manchado, Deleuze mostra como é destrutiva essa atividade decalcante:

> Quando um rizoma é fechado, arborificado, acabou, do desejo nada mais passa; porque é sempre por rizoma que o desejo se move e produz. Toda vez que o desejo segue uma árvore acontecem as quedas internas que o fazem declinar e o conduzem à morte; mas o rizoma opera sobre o desejo por impulsões exteriores e produtivas. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 23).

Para Deleuze e Guattari, em vez de aceitar apenas que os mapas se conectam aos decalques, também se torna fundamental a operação inversa, que é a de religar os decalques ao mapa. Assim, é preciso religar as árvores ao rizoma, para que o pequeno Hans não seja simplesmente podado pelas “boas intenções” de sua família e de seu psiquiatra ou para que os fenômenos de fascistização, de massificação, de burocratização produzidos em grupos não se tornem cada vez mais poderosos e destrutivos. Em qualquer lugar, “no coração de uma árvore,

no oco de uma raiz ou na axila de um galho, um novo rizoma pode se formar" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 24). A árvore já predomina de forma excessiva, é preciso contestá-la, desacreditá-la. "Toda a cultura arborescente é fundada sobre elas", isto é, sobre as raízes ou radículas, e por isso é necessário subvertê-las (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 24). O próprio cérebro humano é rizomático, indicando a multiplicidade que está presente em nós mesmos, negando o enraizamento repetitivo e disseminado pela nossa cultura, ou uma suposta hierarquia "natural".

É por isso que Deleuze se debruça sobre o tema da multiplicidade e do rizoma, pois isso é tão significativo que não se pode excluir tal discussão de nenhum aspecto de nossa vivência.

> A árvore ou a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não pára de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento. Com efeito, se se considera o conjunto galhos-raízes, o tronco desempenha o papel de segmento oposto para um dos subconjuntos percorridos de baixo para cima: um tal segmento será um dipolo de ligação, diferentemente dos "dipolos-unidades" que formam os raios que emanam de um único centro. Mas as próprias ligações podem proliferar como no sistema radícula, permanecendo no Um-Dois e nas multiplicidades só fingidas. As regenerações, as reproduções, os retornos, as hidras, e as medusas não nos fazem também sair disto. Os sistemas arborescentes são sistemas hierárquicos que comportam centros de significância e de subjetivação, autômatos centrais como memórias organizadas. Acontece que os modelos correspondentes são tais que um elemento só recebe suas informações de uma unidade superior e uma atribuição subjetiva de ligações preestabelecidas. Vê-se bem isso nos problemas atuais de informática e de máquinas eletrônicas, que conservam ainda o mais arcaico pensamento, dado que eles conferem o poder a uma memória ou a um órgão central. (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 26)

Com o predomínio da árvore, vê-se a "doença propriamente europeia" se manifestar de forma inequívoca: a transcendência. A árvore, para o filósofo francês, dominou o pensamento e a cultura ocidental de tal modo que se encontra presente em todas as partes, desde a anatomia até os *microchips* computacionais. Não há espaço que não tenha sido amarrado ao tronco arborescente. Deleuze diz, inclusive, que o Ocidente se amarra nesse tronco e anda por entre florestas cada vez mais densas, enquanto o Oriente apresenta outra característica, que é a da relação com a estepe e o jardim, bem como com o oásis e o deserto. O que já indica como a transcendência tem no Ocidente a sua centralidade fortemente estabelecida, o que não ocorre em outras regiões.

Desse modo, para que se compreenda bem a importância da reflexão sobre o rizoma:

> Contra os sistemas centrados (e mesmo policentrados), de comunicação hierárquica e ligações preestabelecidas, o rizoma é um sistema a-centrado não hierárquico e não significante, sem General, sem memória organizadora ou autômato central, unicamente definido por uma circulação de estados. O que está em questão no rizoma é uma relação com a sexualidade, mas também com o animal, com o vegetal,

> com o mundo, com a política, com o livro, com as coisas da natureza e do artifício, relação totalmente diferente da relação arborescente: todo tipo de "devires". Um platô está sempre no meio, nem início, nem fim. Um rizoma é feito de platôs (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33).

Essa noção de sistema a-centrado terá um importante desenvolvimento no pensamento de Negri, sobretudo quando o autor pensa a forma como se constitui a multidão e de como ela lida com o poder constituinte. Aqui mesmo, porém, no pensamento do próprio Deleuze, o caráter a-centrado mostra como é possível para o rizoma se imbricar com os platôs, através de suas rupturas a-significantes e sua circulação de estados. De fato, o platô se mostra como "toda multiplicidade conectável com outras hastes subterrâneas superficiais de maneira a formar e estender um rizoma" (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 33). Isso se conjuga de ótima maneira com o que ele vinha dizendo sobre o rizoma, sobre a sua capacidade de quebrar-se e ligar-se em qualquer ponto. Os próprios platôs com sua multiplicidade, pluralizam ainda mais a questão, chegando mesmo a constituir o nome do livro, grafado como *Mil platôs*: multiplicidade de platôs.

Mais ainda: os autores fazem questão de esclarecer que não lidam com os conceitos de ideologia e cientificidade. O que vale é perceber que deve-se trabalhar de modo agenciado, pois um agenciamento, em sua multiplicidade, abarca os fluxos semióticos, materiais e sociais. As coisas devem ser pegadas pelo meio, assim como o próprio *Mil platôs*, que não deve ser lido como uma continuidade linear de outros livros, nem mesmo como tendo o seu objeto no mundo. Em suma, a visão não deve ser pautada nem de cima e nem de baixo, é preciso ver as coisas pelo meio.

É assim, aliás, que o próprio Negri tenta articular as singularidades na multidão em uma verdadeira rede de atuações sem um centro dominador. O trabalho da multidão precisa ser comum, pois se obedecer aos requisitos dos movimentos antigos, deixará de inovar e acabará caindo e reduzindo-se às molaridades dominantes, que já cercearam e abafaram os movimentos revolucionários do passado. Com suas ligações rizomáticas, a multidão se constitui de modo dinâmico, em constante devir.

A multidão não pode reduzir-se ao Uno, ela é sempre n-1, assim como os rizomas. A ideia de multidão afasta-se de povo, exatamente por isso, por não ser unificada. Quando Deleuze apresenta as características do rizoma, deve-se ficar claro que ela se adequa à multidão, pois também se apresenta como multiplicidade, com rupturas a-significantes e etc. Ademais, pode-se dizer que reside aqui uma distância de Deleuze e Foucault: enquanto Foucault é o filósofo dos pontos sem fim, Deleuze via no ponto a figura do Uno. Deleuze pensa, em verdade, em linhas que se cruzam, que se rompem, que se ligam. Foucault, por

outro lado, é um verdadeiro pulverizador de todas as coisas. É digno de nota que Foucault, assim como Deleuze, também não via nenhum sentido no Uno. Para ele, seria muito mais interessante estudar como se constitui essa concepção do que acreditar em qualquer validade da mesma. Essa pulverização radical de Foucault o afasta de Negri e de Deleuze, o que não significa que as suas ideias não tenham tido nenhum influxo nesses dois autores.

2.2.3 Nomadismo

É falando da própria escrita do livro que Deleuze evoca a nomadologia, conceito que funciona, dentre outras coisas, na tentativa de entendimento da sua própria escrita rizomática. Isto é, o anseio deleuzeano é o de um adeus aos estratos, ao sedentarismo, ao aparelho de Estado, em favor de linhas de fuga e de máquinas de guerra. "Os nômades inventaram uma máquina de guerra contra o aparelho de Estado", afirma *Mil Platôs* (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 36).

O nômade, segundo Deleuze, é aquele que "ocupa e mantém um espaço liso: é sob este aspecto que é determinado como nômade (essência)" (DELEUZE, 1997e, p. 92). Para se entender melhor essa questão, deve-se atentar para aquilo que Deleuze chama de diagrama. Ele se forma, de um modo geral, através de linhas que funcionam em conjunto, ao mesmo tempo. Existem vários tipos de linhas, algumas artísticas, outras representativas, na palma da mão, linhas abstratas, linhas sem segmento... Assim, o que realmente importa em uma pessoa são as linhas que lhe são constitutivas ou que ela mesma constitui. Não se deve imaginar, porém, que exista alguma relação hierárquica entre linhas, planos, volumes. "Há espaços correlativos às diversas linhas, e vice-versa", ou seja, elas se sobrepõe, se cruzam, se cortam, se relacionam: "acreditamos que as linhas são os elementos constitutivos das coisas e dos acontecimentos. Por isso cada coisa tem sua geografia, sua cartografia, seu diagrama" (DELEUZE, 2008, p. 47).

O nomadismo, da mesma forma, aparecerá em Negri através das relações lineares, dos cruzamentos e dos cortes. Há, de fato, uma espécie de mestiçagem das linhas em Negri, funcionando como contraposição às categorias estáticas, como as de etnia e de raça. O que o autor de *Bem estar-comum* postula é a necessidade de ir além dos lugares comuns, daquilo que se imagina imutável, dando novos horizontes a mundos nublados pela barbárie e pela destruição.

É por isso que Deleuze destaca que o nômade, muito mais do que ser definido pelo seu movimento, se destaca por habitar o espaço liso, como foi lembrado anteriormente. Assim, o

nômade, ao assombrar o paradigma estatal com sua pura multiplicidade, age sem bloqueios, sem censura, buscando sempre, sem limitações ou chantagens. O nômade quer sempre expandir os fluxos, liberar as saídas, habitar o seu deserto. Diferentemente dos militares organizados e bem comportados de uma tropa qualquer – o nômade flui livremente. O nômade, destarte, se contrapõe aos impérios, por mais vistosos que eles sejam… Nada de pré-definições. Nada de posições sedentárias que não façam bem à saúde do nômade.

Isso já aparecia, de outro modo, n'*O Anti-Édipo*, quando Deleuze dizia: "há tão somente máquinas em toda parte, e sem qualquer metáfora: máquinas de máquinas, com seus acoplamentos, suas conexões" (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 11). Como ele mesmo evidencia, as máquinas estão por toda parte, sejam elas máquinas-órgãos, máquinas-energias, etc. É vital ter em mente que se nega aqui as coisas estáticas, os padrões prontos e consagrados. O substantivo, nesse processo maquínico, se transforma em movimento, em fluir. As palavras deleuzeanas mostram todo o seu impacto ao esclarecer essa questão:

> Já não há nem homem nem natureza, mas unicamente um processo que os produz um no outro e acopla as máquinas. Há em toda parte máquinas produtoras ou desejantes, as máquinas esquizofrênicas, toda a vida genérica: eu e não-eu, exterior e interior, nada mais querem dizer (DELEUZE; GUATTARI, 2011, p. 12).

O questionar deleuzeano é total. Já não há mais sentido algum em se pensar o homem, a natureza, a realidade, essas paralisias, esses conceitos vazios que não representam nada. O processo de produção é muito mais importante. As máquinas esquizofrências mostram quão enganosas são as noções de eu e não-eu, ou todos os falsos dualismos acumulados ao longo da história do pensamento humano. A filosofia de Deleuze é ágil, pensa no movimento, foge do parar, do estacionar, daquilo que se quer absoluto com letra minúscula ou maiúscula.

O nômade age criando desertos, tanto quanto ele é produzido por ele. Por isso se diz que "ele é o vetor de desterritorialização". Não há divisões nesse deserto, seja ele de areia ou gelo, pois o céu e a terra não são distinguíveis. O que se pode observar é uma topologia de hecceidades, nada de pontos fixos. "O nômade, o espaço nômade, é localizado, não delimitado. O que é ao mesmo tempo limitado e limitante é o espaço estriado", o que se distingue absolutamente do deserto. O nômade serve ao fogo vagabundo, diferentemente do fiel das religiões vulgares que se contenta em prender-se aos aparelhos de Estado, reduzindo-se às limitações impostas (DELEUZE; GUATTARI, 2007e, p. 53).

A partir disso, pode-se falar diretamente das máquinas de guerra, visto que elas se constituem como agenciamentos lineares construídos sobre linhas de fuga. Ou seja,

> (…) definimos a "máquina de guerra" como um agenciamento linear que se constrói sobre linhas de fuga. Neste sentido, a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, espaço liso, que ela compõe, ocupa e propaga. O nomadismo é precisamente essa combinação máquina de guerra–espaço liso. Tentamos mostrar como e em que caso, a máquina de guerra toma a guerra por objeto (quando os aparelhos de estado se apropriam da máquina de guerra que a princípio não lhes pertencia). Uma máquina de guerra pode ser revolucionária, ou artística, muito mais que guerreira (DELEUZE, 2008, p. 47).

Não é casual a evocação do nomadismo e da máquina de guerra, como o trecho acima comprova. O nomadismo nada mais é que "máquina de guerra-espaço liso". Isso não significa, todavia, que a máquina de guerra e o nomadismo devam ser confundidos com bens em si, como se tudo que os envolve-se se referisse a algo proveitoso: seja liberdade, emancipação ou resistência. Confundir máquina de guerra com liberação total seria um erro, seria instalar um dualismo simplório no meio da filosofia deleuzeana, definindo-a apenas como uma luta apocalíptica entre o Estado e os nômades: uma batalha épica travada até o dia do juízo final, onde os espaços lisos encontrariam a sonhada liberdade. Mas, na verdade, não é nada disso. Há males no nomadismo, há males nas máquinas de guerra:

> Pode-se definir os tipos de linha; daí não se pode concluir que esta é boa e aquela ruim. Não se pode dizer que as linhas de fuga sejam forçosamente criadoras; que os espaços lisos sejam melhores que os segmentarizados ou os estriados: como mostra Virilio, o submarino nuclear reconstitui um espaço liso a serviço da guerra e do terror. Numa cartografia, pode-se apenas marcar caminhos e movimentos, com coeficientes de sorte e de perigo. É o que chamamos de "esquizoanálise", essa análise das linhas, dos espaços e dos devires (DELEUZE, 2008, p. 48).

As máquinas de guerra, todavia, mesmo não tendo esse aspecto transcendente de ser um bem em si, podem buscar o estatuto revolucionário. Elas não são simplesmente "guerra", no sentido banal do termo, mas são uma certa maneira de "ocupar, de preencher o espaço-tempo, ou de inventar novos espaços-tempos", como fazem os movimentos revolucionários e os movimentos artísticos (DELEUZE, 2008, p. 212). Atente-se, ainda mais, para o fato de que a filosofia deleuzeana não prega um extermínio do Estado, mas filosofa sobre a tensão existente entre a máquina de guerra e o Estado, sem propor nenhuma solução idealista para essas questões, como se um lado ou outro pudesse ser visto como o bem ou o mal. Não há dualismo na filosofia deleuzeana, não há dialética. O que interessa são os fluxos, as velocidades e como tudo isso se tensiona.

Nada de dialética, de dualismo: volta-se, mais uma vez, a pensar na multiplicidade, esse tema inescapável. E é exatamente nesse caminho nomádico e rizomático que se deve seguir, é nessa multiplicidade que se deve pensar, pois ela não é múltipla, nem una, mas o que faz é substituir o "é" pelo "e". Esta substituição do "é" se dá, pois

> O E já não é nem mesmo uma conjunção ou uma relação particular, ele arrasta todas as relações; existem tantas relações quantos E, o E não só desequilibra todas as relações, ele desequilibra o ser, o verbo…, etc. O E, "e… e… e...", é exatamente a gagueira criadora, o uso estrangeiro da língua, em oposição a seu uso conforme e dominante fundado sobre o verbo ser. (…) Certamente, o E é a diversidade, a multiplicidade, a destruição das identidades. (DELEUZE, 2008, p. 60)

Essa necessidade de destruir as identidades, de pensar o "e" que questiona o paradigma do ser, e que traz à tona a diversidade e a multiplicidade, também vai reaparecer em Negri. Mas, além de Negri ter as suas próprias reflexões teóricas sobre temas paralelos, ele também auxilia na tarefa de entendimento da obra deleuzeana. Nesse quesito, o seu artigo intitulado "Sobre mil platôs" serve como importante auxílio, pois, diz ali que *Mil Platôs* de Deleuze tem, entre outros, quatro temas principais: a teoria da expressão e os agenciamentos; a teoria das redes; a nomadologia; a teoria ontológica da superfície. E, desses temas, destaca-se a nomadologia, que terá um desenvolvimento próprio no pensamento negriano. Nesse sentido, vê-se que Negri explora o tema nômade e o explica da seguinte forma:

> Produzidas por arborescências conflitivas, as subjetividades são nômades, quer dizer, livres e dinâmicas. Como sabemos, as subjetividades organizam-se mediante agenciamentos maquínicos – portanto como máquinas de guerra. As máquinas de guerra representam o tecido molecular do universo humano. A ética, a política e as ciências do espírito tornam-se aqui uma única e mesma coisa: as máquinas de guerra interpretam seu projeto, constituem o mundo humano ao realizar a discriminação entre desejo e antidesejo, entre liberdade e necessidade. (NEGRI, 2010, p. 104)

Segundo Negri, a máquina de guerra é o molecular do humano, o terreno próprio dos fluxos, daquilo que escapa ou tenta escapar das grandes molaridades. Ele defende que a nomadologia se sustenta em uma "filosofia da práxis", no sentido de que ser nômade implica produzir agenciamentos maquínicos e de enunciação. Isso abre "novas arborescências rizomáticas, que, pura e simplesmente, constituem o real" (NEGRI, 2010, p. 105).

Para entender melhor as implicações disso, pode-se analisar outro trecho escrito por Negri. Fica evidente nele a propensão revolucionária deleuzeana, algo que será visto melhor no próximo tópico, mas que já está em germe nas reflexões abordadas até agora.

> É a expressão do desejo, a enunciação e a organização do desejo como evento, como discriminação vis à vis qualquer transcendência, como hostilidade a qualquer bloqueio do devir. Politicamente, a máquina de guerra define-se como positividade porque ela se põe contra o Estado. Deleuze-Guattari reinventam as ciências do espírito, à medida que atacam os últimos vestígios do historicismo, do hegelianismo e sua concepção de um espírito objetivo que se sublima no Estado. Diante ao Estado, em particular diante ao Estado do capitalismo maduro, a ordem molecular organiza espontaneamente um dispositivo molar, torna-se necessariamente um contrapoder: a sociedade contra o Estado ou, melhor, muito melhor, o conjunto de subjetividades desejantes e suas infinitas arborescências, no ritmo nômade de suas aparições, contra toda máquina fixa, centralizadora e castradora (NEGRI, 2010, p. 104).

Aqui, chama atenção a ideia de que, sempre que necessário, o molar também se empenha em absorver a força do desejo e em remoldar os dispositivos com o fito de confrontar o Estado. Em outras palavras, o molecular tem a capacidade de organizar uma molaridade de contrapoder. Essa ideia vai reaparecer no diálogo entre Deleuze e Foucault, sobretudo, quando se fala sobre a importância de se combater o Estado. Não se pode esquecer, nesse sentido, que o molecular, por seu caráter indomável, continuará trazendo a transformação, mesmo quando atua molecularmente (NEGRI, 2010, p. 105). O Estado não é o único "inimigo" das dinâmicas revolucionárias e pode, sempre que possível, agir em seu favor. Como dito anteriormente, não há um caminho único a que se possa chamar de bom. Os fluxos são dinâmicos, imprevisíveis, e algo que aparenta ser ruim pode ser utilizado para um fim útil.

Outra questão que não pode ser ignorada é que não há devir senão molecular: "O devir é um movimento pelo qual a linha libera-se do ponto, e torna os pontos indiscerníveis: rizoma, o oposto da arborescência, livrar-se da arborescência" (DELEUZE; GUATTARI, 2007d, p. 91). Partindo dessa ideia, pode-se pensar nos devires-minoritários, estes que são importantes por permitirem que se pense em termos políticos – mas para um terreno muito além da política tradicional, isto é, para além da macropolítica.

De fato, é no terreno da "micropolítica" que se pode pensar em uma revolução mais completa, não restrita a dominações de Estados e governos. Essa discussão, todavia, será mais plena ao se pensar em conjunto as ideias de Deleuze e Foucault, o que será feito no próximo tópico, tomando como base o diálogo "Os intelectuais e o poder" que aparece coligido, na versão brasileira, no volume IV dos *Ditos e Escritos* de Foucault.

2.3 **Foucault-Deleuze: aproximações revolucionárias**

Como foi visto ao analisar separadamente o pensamento de Foucault e de Deleuze, apesar das diferenças conceituais, é possível aproximá-los politicamente em torno de algumas questões. Para os fins desta dissertação, decidiu-se refletir sobre o diálogo "Os intelectuais e o poder" como paradigma e ponto de encontro argumentativo, pois através desse texto pode-se observar mais diretamente o que há de comum em suas concepções políticas, bem como aquilo que os distancia. Esses pontos comuns e divergentes, de uma forma ou de outra, terão repercussão inequívoca nos pensamentos de Antonio Negri – principalmente naqueles relacionados às questões revolucionárias. Não se pode esquecer que é exatamente o comum

que se busca nesta dissertação: as singularidades em movimento se relacionando, formando rizomas, algo que também pode ocorrer com as ideias, como se dá com Foucault, Deleuze e Negri.

Portanto, após as considerações específicas de alguns conceitos foucaultianos e deleuzeanos, pode-se focar a análise no diálogo registrado como "Os intelectuais e o poder". Nesse diálogo, além da oportunidade de observar as proximidades e diferenças das posições assumidas pelos filósofos, é possível retomar, na análise de pontos específicos da conversa, alguns conceitos já vistos nos parágrafos anteriores, vendo-os aplicados na reflexão de cunho mais político dos autores.

Assim, logo no início do texto, antes de abordar o conceito de revolução, foco principal desta dissertação, Foucault e Deleuze refletem sobre algumas questões basilares. A primeira delas é concernente ao papel do intelectual. Nesse diálogo entre os filósofos fica claro que o papel do intelectual, antes de mais nada, não é o de aplicar a teoria na prática. Isso foge totalmente ao que eles desejam. Teoria e prática são partes que se imbricam, que se transformam mutuamente, sem nenhum momento inicial que se liga diretamente a um final através de um caminho reto e incontornável, como se houvesse uma hierarquia epistemológica centralizada e inequívoca. Em termos deleuzeanos, é preciso pensar essa relação de modo rizomático, com quebras a-significantes, sem uma ligação epistemológica tão determinista.

Percebe-se, assim, que não se exige mais um partido, um grande Leviatã, ou o que quer que seja que possa representar e levar adiante as dores e os desejos dos seres humanos. Ele critica, desta feita, a política representativa, esse deus que até os dias de hoje continua a reinar através de seus porta-vozes intelectuais, de movimentos políticos oficiais, da mesmerizante propaganda midiática. O compromisso deleuzeano não é o de cumprir um programa ou um processo revolucionário nos moldes tradicionais. O papel do intelectual, para ele, não é o de simplesmente servir a um uno poderoso e inefável, nem mesmo o de sonhar com uma nova constituição, como se a representação esboçada em algum texto fundador pudesse solucionar todos os problemas da política. Isso, de certa maneira, o afasta de Negri, que defende a validade do poder constituinte, e até mesmo a fundação de novas constituições – desde que vistas como estratégias temporárias de ação política, pois nada pode permanecer como uma verdade.

Em momento posterior do diálogo, Foucault argumenta que as massas não necessitam mais dos intelectuais para dizer o que é certo ou errado. O papel do intelectual mudou. Ele não é mais um Moisés a guiar o povo por entre o Mar Vermelho, nem um Lênin a conduzir a revolução beatífica:

> O papel do intelectual não é mais o de se colocar "um pouco na frente ou um pouco de lado" para dizer a muda verdade de todos: é antes o de lutar contra as formas de poder ali onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento disso: na ordem do "saber", da "verdade", da "consciência", do discurso. (FOUCAULT, 2006, p. 39)

Nesse sentido é que se torna lícito dizer que a teoria não expressa, traduz ou aplica uma prática. A própria teoria é uma prática. E essa prática tem de ser vista como "local e regional", evitando e negando qualquer tipo de totalização. Foucault permanece atento aos modos como o poder se constitui nos saberes, nos discursos, na formação das subjetividades. O poder é instrumento e objeto ao formular suas verdades, ao forjar consciências, moldando corpos e disciplinando almas. É preciso perceber que não há uma verdade eterna, sagrada, a guiar os passos da sociedade. Essa ideia de saber transcendental busca apenas criar a sua própria existência, a sua própria permanência, a sua própria soberania. Questionando-se os saberes ditos mais perfeitos, mais completos, é possível questionar toda a ordem social formada ao redor desses micropoderes. Micros que se tornam macros. Molecularidades que se molarizam. E a totalização, como se sabe, serve ao uno, ao estático, cala as vozes da multiplicidade. Por isso se torna necessário ver a teoria como uma luta regional, luta em que os intelectuais e pensadores lutem lado a lado da multidão, não à frente ou atrás (FOUCAULT, 2006, p. 39)

Como responde Deleuze a essas colocações foucaultianas, a teoria é como uma caixa de ferramentas: ela serve, ela tem utilidade, não deve ser vista como um significante. Ela não é uma verdade universal inquestionável, não é um sopro divino no ouvido espiritual de seu profeta, nem mesmo uma lei eterna cicatrizada nas tábuas da salvação. Se a teoria deixa de ser usada, é porque ela simplesmente não serve para mais nada, perdeu a sua validade: teoria-ferramenta, não teoria-revelação. A argumentação de Deleuze é clara:

> A teoria não se totaliza, se multiplica e multiplica. É o poder que, por natureza, opera totalizações, e o senhor, o senhor disse exatamente: a teoria por natureza é contra o poder. Do momento em que uma teoria se enterra em tal ou tal ponto, ela se choca com a impossibilidade de ter a menor consequência prática, sem que se faça uma explosão, com a necessidade de um ponto inteiramente diferente (DELEUZE, 2006, pp. 39-40).

É exatamente nesse ponto que se pode falar da questão política. Após observar que a teoria é prática e que não se deve limitar o campo de visão dentro de fronteiras totalizadoras, Deleuze argumenta que o poder "possui forçosamente uma visão total ou global". Isto é, o poder totaliza as formas de repressão existentes: o racismo, a xenofobia, o sexismo, a repressão contra estudantes, entre muitas outras. Como escapar, então, da totalização, ela que assume posturas específicas dentro do contexto capitalista?

Deleuze responde:

> Não temos que totalizar o que só se totaliza do lado do poder, e que só poderemos totalizar, de nosso lado, restaurando as formas representativas de centralismo e de hierarquia. Em contrapartida, o que temos a fazer é chegar a instaurar as ligações laterais, todo um sistema de redes, de bases populares. E é isso que é difícil. De qualquer forma, a realidade para nós não passa de modo algum pela política no sentido tradicional de competição e de distribuição de poder, de instâncias ditas representativas no PC ou na CGT. A realidade é o que efetivamente se passa hoje em uma usina, em uma escola, em uma caserna, em uma prisão, em um comissariado, por mais que a ação comporte um tipo de informação de natureza totalmente diferente das informações dos jornais (assim como o tipo de informação da agência de imprensa Libération). (DELEUZE, 2006, p. 43)

A verdadeira mudança precisa ser observada nas singularidades, não apenas nas grandes formações, nas grandes estratificações. Agir no que ocorre efetivamente no cotidiano é vital. É preciso deslizar por entre os grandes eventos e os grandes blocos de poder, dinamitando o entre, o micro, aquilo que passa despercebido mas que compõe as partes mais significativas e diretas da nossa experiência do mundo. Não adianta esperar para agir no grande dia da revolução, sonhando em fazer parte da vanguarda ou do exército popular a redimir a humanidade. É preciso mudar o agora, agir nas escolas, nas fábricas, nas prisões, em todos os lugares onde se dão as relações de poder.

Foucault deixa claro, por exemplo, que o marxismo e alguns movimentos revolucionários, a partir de fins do século XIX, resolveram atuar apenas em termos de aparelho de Estado. Isso forçou os movimentos revolucionários a construírem todo um aparelho de Estado contrário ao aparelho burguês, organizando partidos em rígidas hierarquias, formulando disciplinas semelhantes àquelas da dominação estatal capitalista. Além do mais, como consequência desse foco na construção de um poder estatal alternativo, nasceu a ideia de se tomar o Estado para apenas modificá-lo em alguns aspectos. O resultado dessa política estatista foi o de ampliar cada vez mais a necessidade de uma ditadura do proletariado, o que se justificou dentro de uma lógica do Estado como o grande ator a ser usado contra os inimigos das classes populares. Uma outra consequência dessa lógica foi a ascensão do poder dos técnicos e dos especialistas, aproveitando-se, em alguns casos, da antiga burguesia existente nas diversas sociedades para o seu próprio bem-estar. É exatamente isso, segundo Foucault, o que ocorreu na União Soviética, com sua consequente paralisia (FOUCAULT, 2016, pp. 239-240).

Foucault comenta, todavia, que a sua intenção não é a de simplesmente abolir o Estado. O que é mais importante, para ele, é que o Estado não seja visto como a única fonte de poder – o que conduz à derrocada de qualquer processo revolucionário, como ocorreu na

União Soviética. Nada se transformará revolucionariamente na sociedade enquanto não se perceber que as relações de poder que se dão de forma micro, cotidiana, abaixo e ao lado dos aparelhos de Estado, é que devem ser modificadas. Não basta apenas proclamar a independência de um território, estampar o nome socialista e comunista em uma bandeira ou até mesmo utilizar tais conceitos como nome de um país qualquer para fazer a revolução. O processo revolucionário não é uma simples tomada de terras ou o domínio sobre luxuosos gabinetes. Existem coisas muito mais complexas nas relações de poder que não devem ser resumidas a dominações burocráticas.

Antes de prosseguir com essas considerações, porém, é preciso dizer que, ao chegar a essas reflexões sobre a política, Foucault e Deleuze não deixam de se perguntar sobre o que é efetivamente o poder. Admitindo, porém, a incapacidade de responder plenamente a esse tópico, Deleuze vai além dessa discussão sobre a natureza do poder, questionando como o desejo e os investimentos de desejo funcionam como algo muito mais profundo do que o mero interesse despertado pela política. Isto é, "há investimentos de desejo que modelam o poder e o difundem", pois o desejo atua tanto no vendedor de rua quanto no grande capitalista. Ele está por toda parte e não é possível aprisioná-lo. Assim,

> É a natureza dos investimentos de desejo sobre um corpo social que explica por que os partidos ou os sindicatos, que teriam ou deveriam ter investimentos revolucionários em nome dos interesses de classe, podem ter investimentos reformistas ou perfeitamente reacionários no nível do desejo. (DELEUZE, 2006, p. 45)

A questão do desejo é vital para se pensar no processo revolucionário, pois sem ela não se consegue compreender como se constituem ou podem se constituir as mudanças que se vislumbram. Como diz Deleuze, relembrando Reich, "não, as massas não foram enganadas, elas desejaram o fascismo em tal momento!" (DELEUZE, 2006, p. 45). Isso mostra como o desejo, quando levado em conta, ajuda a entender melhor como se dão as coisas, como é possível desejar até mesmo o fascismo, vendo-o como uma solução para os problemas criados pelo capitalismo. Uma falsa solução, obviamente, mas que nem por isso deixa de ter sido desejada (e que ainda hoje exerce certo fascínio sobre muitas pessoas). Todavia, essa questão do desejo, para Foucault, continua sendo um grande enigma, talvez o maior enigma dos nossos tempos.

Não custa lembrar, como já foi dito, que o desejo para Deleuze é extremamente importante, pois ele vê no desejar a criação, enquanto Foucault vê no desejar, a falta. Foucault pensa de modo "negativo", impedindo as identidades de se formarem, seja na forma do desejo, seja na forma da política, etc. Deleuze, por outro lado, vê um ser até mesmo na ficção,

pois ele não quer pensar em termos de negação, mas de fluxos, de ligações, linhas que se deslocam. A positividade em Deleuze é exatamente essa negação das rupturas, o que se opõe a fragmentação total de Foucault, aos pontos dispersos, ao poder em fragmentos, em dispersão, de seu pensar. É por isso que Deleuze não suporta o uso do conceito de prazer, que parece negar o processo incessante do desejo (DELEUZE, 2003, p. 119).

Em síntese, a política, em Foucault, não é ligada à transformação, mas é uma questão do presente. Ela não se pode ligar a um passado ou a um tempo arquetípico, mas apenas ao presente, pois não há modelos ou normas a seguir para Foucaut, visto que ele não segue a lógica causal nem a da identidade. Por isso ele fala em "função autor" e no funcionamento da história, não na verdade ou autenticidade desses termos. Não há nem mesmo uma "sexualidade" em sentido absoluto para Foucault, como foi visto, pois ela se constitui de discursos fragmentários que se articulam e que se dispersam. Foucault não trabalha com fatos, mas com "epistemologia", com condição de saber e poder, formações e deformações históricas.

A arqueologia de Foucault, dessa forma, não é nada além de uma invenção de um signo do passado no presente. De fato, não há passado, pois se trata simplesmente de uma invenção. O que se aborda é sempre uma história do presente, condicionando qualquer leitura de um passado imaginado. Não interessa o que é, mas como se constituem as coisas. A pergunta não é: "o que é o passado, o que são as coisas?" Mas, pelo contrário: "Qual o direito delas estarem aqui?". Dentro de contextos, formam-se e produzem-se as coisas. De fato, elas não são, elas se conformam, se adaptam, são permitidas, inventadas, ficcionalizadas.

Tendo isso em mente, é possível voltar ao corpo da discussão entre Foucault e Deleuze, quando, ao questionar-se sobre como atuar nesse contexto, Deleuze pergunta sobre o agir em rede, visto que a totalização pertence ao poder e à reação. E é exatamente sobre essa questão que Foucault dá uma resposta fundamental para se entender a proposta de revolução desses dois autores. Evitando conscientemente as reduções do marxismo ortodoxo e de outros movimentos revolucionários que pretendiam tomar o poder de forma direta, apossando-se do Estado, mas esquecendo dos pontos singulares, das redes, ele estabelece uma divisão entre lutar contra a exploração e lutar contra o poder, algo que retoma a questão sobre o atuar no agora. Lutar contra a exploração, como supunham os movimentos esquerdistas pré-68, significava amparar-se nos proletariados, permitindo-os definir alvos, métodos e momentos de ação, além de outros fatores. Mas, se a luta é contra o poder, não se pode mais firmar-se nesse paradigma. O modo agora é outro.

> Mas se é contra o poder que se luta, então todos aqueles sobre quem se exerce o poder como abuso, todos os que o reconhecem como intolerável podem engajar-se na luta ali onde se encontram e a partir de sua atividade (ou passividade) própria. Ao engarajem essa luta que é a deles, da qual conhecem perfeitamente o alvo e podem determinar o método, eles entram no processo revolucionário. Como aliados, sem dúvida, do proletariado, já que, se o poder se exerce como ele se exerce, é, na verdade, para manter a exploração capitalista. Eles servem realmente à causa da revolução proletária, lutando, em termos precisos, ali onde a opressão se exerce sobre eles. (FOUCAULT, 2006, p. 46)

A luta não precisa ser realizada em uma grande data histórica, em um grande dia de glória para a humanidade, como sonhavam os socialistas mais imaginosos, assemelhando-se, desse modo, a posturas messiânicas e teológicas. Há uma verdadeira mudança de paradigma, uma percepção apurada de que aguardar pela chamada "Grande Noite" não é mais possível, pois quem sempre aguarda, pode muito bem recolher-se e esperar pelo dia sonhado, sem agir, sem transformar o seu próprio local de atuação, a sua própria vida. Não é isso, absolutamente, que defende Foucault.

> As mulheres, os prisioneiros, os soldados do contingente, os doentes nos hospitais, os homossexuais encetaram nesse movimento uma luta específica contra a forma particular de poder, de coação, de controle que se exerce sobre eles. Tais lutas fazem parte atualmente do movimento revolucionário, sob a condição de que sejam radicais, sem compromisso nem reformismo, sem tentativa para reordenar o mesmo poder fazendo, quando muito, uma mudança de titular. E esses movimentos estão ligados ao próprio movimento revolucionário do proletariado, uma vez que ele tem de combater todos os controles e coações que reconduzem por toda parte ao mesmo poder (FOUCAULT, 2006, pp. 46-47).

A luta das mulheres, dos homossexuais, e até mesmo dos doentes, dos soldados, dos prisioneiros, mostram que não se deve esperar uma vanguarda revolucionária a guiar as ações, como se a realidade funcionasse do mesmo modo que uma estrutura mecânica, ou como se o mundo real fosse tomado por autômatos teleguiados. Esses movimentos contestatórios devem se localizar em todas as partes, negando a precedência das totalizações que hierarquicamente buscam subalternizar as micro-lutas, o micro-poder.

"Sob a condição de que sejam radicais": palavras de Foucault que expressam a sua ideia de que não se substitua um tirano por outro, ou seja, de que não basta substituir uma verdade por outra. A luta só se generaliza por ser direcionada ao sistema de poder, este que reproduz a dominação em todas as partes. A luta é contra toda essa opressão, contra todo o sistema de poder, não apenas contra os seus dominadores e titulares ocasionais. Como é dito por Foucault, por não haver uma verdade absoluta que sirva de farol ao movimento revolucionário, "o que faz a generalidade da luta é o próprio sistema do poder, todas as formas de exercício e de aplicação do poder" (FOUCAULT, 2006, p. 47).

Ademais, a luta só se torna "a luta operária", segundo Deleuze, quando qualquer ataque parcial é visto como revolucionário. Isso decorre do fato de que nenhum ponto do poder é irrelevante, pois não há nenhuma hierarquia preconcebida a reduzir tudo à sua sede classificatória. Dessa forma, pode-se evocar a ideia deleuzeana de que a revolução implica a questão das minorias e do devir. O devir-minoritário, aparece do seguinte modo em seus escritos:

> Devir-minoritário é um caso político, e apela a todo um trabalho de potência, uma micropolítica ativa. É o contrário da macropolítica, e até da História, onde se trata de saber sobretudo como se vai conquistar ou obter uma maioria. Como dizia Faulkner, não havia outra escolha senão devir-negro, para não acabar fascista. Contrariamente à história, o devir não se pensa em termos de passado e futuro. Um devir-revolucionário permanece indiferente às questões de um futuro e de um passado da revolução; ele passa entre os dois. Todo devir é um bloco de coexistência. As sociedades ditas sem história colocam-se fora da história, não porque se contentariam em reproduzir modelos imutáveis ou porque seriam regidas por uma estrutura fixa, mas sim porque são sociedades de devir (sociedades de guerra, sociedades secretas, etc.). Só há história de maioria, ou de minorias definidas em relação à maioria. (DELEUZE; GUATTARI, 2007d, p. 89).

A minoria, para Deleuze, não é simplesmente quantitativa. É muito comum que a minoria seja até mesmo mais numerosa do que uma maioria. A dita maioria é uma espécie de modelo ideal que é preciso seguir, ao qual é preciso se conformar. O exemplo dado por Deleuze de uma maioria é a do europeu adulto e heterossexual que mora em cidades. A minoria, por outro lado, não se conforma, ela "não tem modelo, é um devir, um processo" (DELEUZE, 2008, p. 214). A maioria não é ninguém – e, além do mais, todas as pessoas, de uma forma ou de outra, poderiam ser tomadas por um devir minoritário que o deslocaria dos caminhos estreitos permitidos pelo modelo majoritário, se assim consentissem.

À minoria, é possível criar modelos e tornar-se maioria. Isso se apresenta inevitável em alguns momentos para a sua "sobrevivência ou salvação". Às vezes uma minoria constrói o seu próprio Estado, a sua própria legislação, trazendo garantias e direitos para si mesma. A potência da minoria, todavia, vem de tudo aquilo que ela é capaz de criar, vindo dessa criatividade a sua capacidade de formar novos modelos (DELEUZE, 2008, p. 214).

É possível, de qualquer modo, separar o minoritário enquanto devir de uma minoria enquanto estado. Deleuze explica essa questão do seguinte modo:

> (…) é preciso não confundir "minoritário" enquanto devir ou processo, e "minoria" como conjunto ou estado. Os judeus, os ciganos, etc., podem formar minorias nessas ou naquelas condições; ainda não é o suficiente para fazer delas devires. Reterritorializamo-nos, ou nos deixamos reterritorializar numa minoria como estado; mas desterritorializamo-nos num devir. Até os negros, diziam os Black Panthers, terão que devir-negro. Até as mulheres terão que devir-mulher. Mesmo os judeus terão que devir-judeu (não basta certamente um estado). Mas, se é assim, o devir-

> judeu afeta necessariamente o não-judeu tanto quanto o judeu…, etc. O devir-mulher afeta necessariamente os homens tanto quanto as mulheres. De uma certa maneira, é sempre "homem" que é o sujeito de um devir; mas ele só é um tal sujeito, ao entrar num devir-minoritário que o arranca de sua identidade maior (DELEUZE; GUATTARI, 2007d, p. 88)

Fica estabelecido, assim, que são necessários dois movimentos para devir: o de sair da maioria e o de sair da minoria. Essa minoria, de todo modo, pode funcionar como um *medium* através do qual é possível devir. Até mesmo os negros, como se viu, terão que devir-negro e as mulheres terão que devir-mulher. Ao sair de sua identidade maior, e reterritorializar-se ou deixar-se reterritorializar numa minoria, é preciso desterritorializar-se num devir.

Deve-se atentar para o fato de que a maioria funciona como um centro a partir do qual as coisas tentam se conformar. Ela funciona, muitas e muitas vezes, como o solo sobre o qual se constroem e constituem as sociedades e as culturas. É por isso que para questionar esse fato, é preciso devir. Assim, Deleuze diz que não é preciso devir-homem, visto que o homem representa a grande molaridade. O devir, por ser molecular, não pode se adequar à molaridade: seja ela a do homem, do heterossexual, do europeu, etc. O europeu médio acaba sendo o padrão ideal do molar, buscando negar qualquer coisa que fuja um pouco de sua área de dominação e abrangência. (DELEUZE; GUATTARI, 2007d, p. 89).

Para Deleuze, o devir difere do ponto, pois o ponto sempre é origem. O devir é linha, sem começo nem fim, sem ponto de largada ou destino. "Uma linha de devir só tem um meio": com essas palavras é possível observar como se conforma o conceito de devir com a própria filosofia deleuzeana, essa que sempre busca o meio, não a origem e a pretensa história das coisas. O meio não funciona como alguma coisa, mas como a velocidade do movimento: é por isso que devir é linha. O devir não se comporta, de forma alguma, como um, como dois, como dialética, etc: mas sim como "entre-dois, fronteira ou linha de fuga, de queda, perpendicular aos dois" (DELEUZE; GUATTARI, 2007d, p. 91). Sem esquecer que submeter a linha ao ponto nada mais é do que estabelecer arborescência, remetendo o leitor novamente à discussão sobre a ideia de rizoma, que liga-se sem fim nem princípio.

É a partir das linhas e dos rizomas, que se pode pensar em algo como revolução em Deleuze. Uma revolução molecular, microfísica, que abala as molaridades mais empedernidas, fazendo-se multiplicidade, negando qualquer Uno: revolução n-1. Há necessidade de confrontar os vários discursos do Uno, como faz Deleuze-Guattari no *Anti-Édipo*, ao questionar a psicanálise, lá onde a grande figura de Édipo aparece como o centro, o significante, o sentido único. As pessoas devêm revolucionárias, pois, em algumas situações, essa é a única alternativa: até mesmo de sobrevivência. Do mesmo modo, em Foucault, se é

possível falar em revolução, isso aparece como uma resistência múltipla, formada por várias lutas, mas não apenas a velha batalha contra um aparato totalizante como o do Estado. O poder, por ser histórico, múltiplo, relacional, precisa ser combatido em todas as suas conformações, não apenas nos grandes aparelhos de poder visíveis e palpáveis. A revolução pode ser entendida, nesse sentido foucaultiano, como uma contínua desestabilização do poder, contínua luta contra os mecanismos de poder, não como simples reformismo, como pode parecer a uma visão mais superficial (CASTRO, 2016, p. 290, 387-388).

Além do mais, como diz o próprio Foucault: "nada mudará na sociedade se os mecanismos de poder que funcionam fora, abaixo, ao lado dos aparelhos de Estado, em um nível muito mais elementar, quotidiano, não forem modificados" (FOUCAULT, 2016, p. 240). Vê-se, neste sentido, que o problema, para Foucault, é o de promover novas formas de individualidade, que não sejam aquelas impostas secularmente a todos nós, que não sejam herdeiras de uma religiosidade medieval, de um cerceamento burguês, etc (CASTRO, 2016, p. 289). É esse tipo de reflexão que teve grande impacto no pensamento de Negri.

Por ora, viu-se como se lida com o tema da revolução na filosofia de Deleuze e de Foucault, ao menos naquilo que ela tem de condição de possibilidade para entender-se o pensamento filosófico-político de Antonio Negri. É importante salientar, todavia, que outras interseções são possíveis entre o pensamento desses autores, mas, o que se fez aqui foi ressaltar os aspectos considerados mais vitais para se entender a construção do filosofar negriano e de sua perspectiva revolucionária. Para que fique claro: o objetivo desta dissertação é mostrar como se pode construir um comum partindo das ideias de Foucault e Deleuze, mesmo que para isso Negri tenha utilizado-as como uma caixa de ferramentas, sem seguir, necessariamente, todos os seus pressupostos filosóficos. O comum, de qualquer forma, é assim: não busca destruir as singularidades, mas convergir e autogerir-se naquilo que for possível. De fato, Negri não leva a ficcionalização de Foucault até o fim, não sendo, desse modo, um foucaultiano "purista". Mas, por outro lado, leva em consideração as suas reflexões sobre a produção do real através do poder, das relações de poder que perpassam o saber, etc. Espera-se que nos próximos momentos dessa dissertação, ao se analisar os escritos negrianos, seja possível dar um sentido mais claro a essas questões. Pois, como o próprio Negri diz sobre Foucault, e que, por extensão, também poderia ser dito sobre Deleuze:

> Foucault não é grande apenas pela sua obra de desconstrução, tampouco pela obra de reconstrução que empreendeu. Ele criou um novo quadro de possibilidades teóricas ligadas a novas determinações materiais da realidade a partir da transformação do contexto produtivo e revolucionário (NEGRI, 2016c, pp. 18-19).

3 A REVOLUÇÃO EM ANTONIO NEGRI

> Ao fugir, pense a respeito de George Jackson e leve uma arma consigo. Talvez ela seja útil ao longo do caminho.
> *Antonio Negri*

3.1 Império, Multidão e Comum

Para falar a respeito da revolução em Antonio Negri, pode-se abordar inicialmente alguns dos principais conceitos desenvolvidos pelo autor. Esses conceitos, que são fundamentais para se entender o projeto revolucionário negriano, aparecem de forma mais amadurecida na sua trilogia escrita em conjunto com Michael Hardt, a saber: *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*. Tomando essas obras como base para entender a filosofia política do autor, parte-se para uma leitura de seus conceitos-chave, a saber, Império, Multidão e Comum.

É importante frisar que essas três ideias não são as únicas discutidas nas referidas obras, mas que elas serão utilizadas nessa pesquisa como ponto de partida para desenvolver o argumento principal, que é o estudo da revolução no pensamento negriano e sua construção comum baseada na obra de Foucault e Deleuze. Além disso, salienta-se, para evitar qualquer mal-entendido, que esses conceitos não são apresentados de modo estanque nos livros supracitados, mas são desenvolvidos ao longo do tempo, através das reflexões feitas por Negri e Hardt.

Salienta-se, mais uma vez, que o pensamento a ser estudado neste escrito é o de Antonio Negri, deixando em segundo plano qualquer consideração sobre a perspectiva de Michael Hardt.

3.1.1 Império

Após essas considerações, pode-se começar a análise conceitual propriamente dita. Nesse sentido, é proveitoso abordar o conceito de Império, este que encontra a sua grande definição e análise em livro homônimo: *Empire*, no original inglês, ou *Império*, na tradução brasileira. De acordo com Antonio Negri, o Império é o poder supremo que governa o nosso mundo contemporâneo. Ele se constitui logo após a queda da União Soviética, quando termina a chamada Guerra Fria, e se estabelece paulatinamente nesse período posterior

denominado, por alguns analistas, como “Nova Ordem Mundial” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 11).

Por conseguinte, não se pode ignorar algo fundamental destacado por Negri, que é a inserção histórica do seu livro no período compreendido "bem depois da Guerra do Golfo Pérsico" e da indicação de que o mesmo foi concluído "bem depois da guerra de Kosovo". A argumentação dada por ele situa-se, assim, de um modo ou de outro, entre esses dois acontecimentos relevantes para a história contemporânea, bem como para a análise imperial. Esse lembrete funciona, evidentemente, como uma contextualização do período em que *Império* foi escrito, salientando, assim, que o seu pensamento ainda estava em desenvolvimento, o que pode ser constatado na leitura das obras subsequentes, como será possível observar neste capítulo.

Esse período, que se caracterizou pelo fim do *Realsozialismus* (socialismo realmente existente), notabilizou-se por uma propagandeada superioridade do capitalismo sobre qualquer outra ordenação socioeconômica da realidade. O poder dos mercados, nesse contexto, foi cada vez mais alardeado como solução para qualquer problema social, tendo sido disseminada a ideia de progresso e avanço econômico para os quatro cantos do mundo, como atestam as obras dos propositores do neoconservadorismo, especialmente os de origem estadunidense.

Desse modo, com o domínio do capital, com a evolução da técnica e a consequente globalização, esta cada vez mais ubíqua e acelerada, percebe-se o fenômeno da “diminuição” do globo, por assim dizer, visto que ele se tornou cada vez "menor" no sentido da superação cada vez maior das distâncias físicas, com a consequente proximidade e coabitação de povos anteriormente separados e distantes geograficamente.

Essa globalização significou, e ainda significa, entre outras coisas, a diminuição da importância das fronteiras físicas e o enfraquecimento da soberania dos Estados-nação. Tal diminuição paulatina do poder estatal repercutiu ainda mais na área econômica, que se encontra a cada dia mais alheia às vontades imperativas de um país, passando a ser dirigida, direta ou indiretamente, por poderes e órgãos internacionais.

Deve ficar bem claro, todavia, que a soberania enquanto tal não arrefeceu. Isto é, embora seja verdade que o Estado-nação tenha perdido a importância que teve durante séculos, como durante o período do neocolonialismo e do imperialismo, isso não significa que a soberania em si tenha deixado de existir. O que aconteceu, segundo Negri, é que o poder de decisão sobre a vida de milhares de pessoas, passou e passa a ser exercido cada vez mais por

organismos supranacionais. A soberania, aos poucos, vem ganhando novas formas de influência e domínio, não mais restritas ao poder do Estado-nação.

> Nem mesmo os Estados-nação mais dominantes devem ser tidos como autoridades supremas e soberanas, seja fora ou mesmo dentro de suas fronteiras. O declínio da soberania dos Estados-nação, entretanto, não quer dizer que a soberania como tal esteja em declínio. Através das transformações contemporâneas, os controles políticos, as funções do Estado, e os mecanismos reguladores continuaram a determinar o reino da produção e da permuta econômica e social. Nossa hipótese básica é que a soberania tomou nova forma, composta de uma série de organismos nacionais e supranacionais, unidos por uma lógica ou regra única. Esta nova forma global de economia é o que chamamos de Império. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 12)

Assim, evidencia-se, no trecho citado, que o Império é a "lógica", a "norma" que rege toda a nova economia mundial, toda a nova soberania, calcada na multiplicidade e na falta do que a contenha. O Império – que não deve ser confundido com o antigo imperalismo, pois são coisas completamente distintas – é caracterizado pela descentralização e pela desterritorialização, o que o leva a incorporar o mundo, o globo inteiro em seu jogo de poder e domínio (HARDT; NEGRI, 2001, p. 12).

O próprio conceito de desterritorialização citado acima é uma mostra das mudanças de paradigmas no que se refere à visão das questões políticas e econômicas que Negri tenta articular, pois ele vale-se de conceitos advindos (neste caso) da filosofia deleuzeana para refletir sobre esse período histórico que se descortina. Em verdade, como visto ao tratar do pensamento de Deleuze, todo território que se estabelece não é fixo, mas pressupõe um vetor de fuga de si mesmo. Ou seja, ao se falar em território, pressupõe-se a própria desterritorialização, visto que não se imagina uma saída possível e final de qualquer território, mas se percebe sempre que há uma entrada em outro, ou seja, desterritorializar pressupõe uma reterritorialização. Assim, não é possível fugir dos territórios, pois sempre se está em um: ao se desterritorializar, reterritorializa-se novamente de outro modo. A reterritorialização não deve ser vista como “o retorno a uma territorialidade primitiva ou mais antiga”, mas está sempre em processo de nova territorialização (DELEUZE, 2007c, p. 40).

É nesse sentido que Negri fala da perda de limites certos e estanques, de um início e de um fim facilmente identificáveis em algum território, ao abordar o Império. A falta de um território próprio, de algo que contenha a abrangência do Império mostra claramente a "onipresença" de suas possibilidades. E a descentralização, por outro lado, como não poderia deixar de ser, indica a falta de um centro, de uma cabeça, de um eixo que articule a dinâmica imperial, sendo ausente algo que se considere o seu ponto principal, o seu polo fixo.

De fato, nesse contexto de um Império desterritorializado, em que nada é capaz de dominá-lo e retraí-lo, pois a sua dinâmica é ascendente, em conjunto à crescente modernização e expansão do capitalismo, vê-se a produção da riqueza transformar-se cada vez mais em uma produção biopolítica. Com esse conceito foucaultiano de biopolítica aplicado ao Império, Negri postula uma produção imperial que gere a própria vida social, onde os aspectos econômicos, políticos e culturais se sobrepõem e se complementam mutuamente. Ou seja, cada vez menos as divisões entre essas áreas citadas são absolutas, tornando-se menos discerníveis as suas fronteiras (HARDT; NEGRI, 2001, p. 13). Já é possível observar, dessa forma, como Negri apropria-se do conceito de Foucault para construir a sua própria argumentação, algo que já foi observado anteriormente, quando ele diz não saber se o autor de *Vigiar e Punir* concordaria ou não com as suas concepções, mas que, de todo modo, valia-se delas. Segundo Negri, só quando se pensam em conjunto as novas condições da gênese imperial e o biopoder é possível entender o novo contexto global (NEGRI, 2016c, p. 25).

É nesse ambiente de miscigenação, nesse contexto de quebra de paradigmas e de zonas fronteiriças, que se pode entender melhor o conceito de Império. Como o autor mesmo diz:

> Acontece que entendemos por "Império" uma coisa bem precisa: uma transferência de soberania dos Estados-nação para uma entidade superior. Essa transferência quase sempre tem sido entendida de acordo com uma "analogia interna", ou seja, como se o Império fosse implicitamente um Estado-nação do tamanho do mundo. No interior dessa banalização existe a afirmação bastante difusa de que o Império corresponde aos Estados Unidos. Nós insistimos, pelo contrário, no fato de que as grandes transferências de soberania que estão acontecendo, na esfera militar, na esfera monetária e na esfera cultural, política e das linguagens, não podem ser reduzidas a nenhuma analogia interna; o que significa dizer que a estrutura do Império é radicalmente diferente da estrutura dos Estados-nação. (NEGRI, 2006a, pp.99-100).

Vê-se que a ideia de Império não deve ser confundida com a existência de um Estado-nação tradicional. Ela refere-se a um poder global que tenta controlar e dirigir todos os aspectos da vida das pessoas, um poder total que busca o controle biopolítico. É uma verdadeira "governança mundial que procura estabelecer novas formas de governo capazes de se estender a todo o tecido biopolítico" (*ibidem*, p. 100). O Império, desse modo, além de não dever ser confundido com um poder organizado, com um Estado-nação, também não pode ser identificado com realidades estáticas e facilmente mapeáveis. O Império, ao ter como norte a biopolítica, faz com que a economia não tenha limites, não tenha fins, o que a leva a imiscuir-se em outros terrenos, como o político e o cultural. O mesmo ocorre com a própria política e a cultura, ambas onipresentes e miscigenadas, sem poder-se indicar com clareza onde está uma e onde está a outra. O domínio é sobre a vida, sobre o econômico, o cultural e o biológico. O

poder, deste modo, não pode ser mais entendido como mera instância organizacional, como visto ao discutir a filosofia de Foucault, mas como relações de poder que se estabelecem em todos os pontos, em todos os detalhes da vida. De fato, relembrando um trecho importante de Foucault, é preciso ser “nominalista” quando se fala do poder, pois

> o poder não é uma instituição e nem uma estrutura, não é uma certa potência de que alguns sejam dotados: é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (Foucault, 2017, p. 101)

Outro aspecto fundamental que deve ser entendido é que os Estados-nação encontram-se em uma crise incontornável, crise esta que se traduz na ideia de que "a soberania se transfere do Estado-nação e vai para algum outro lugar" (NEGRI, 2003, p. 12). Essa soberania que vai para algum outro lugar não pode ficar "perdida", por assim dizer, e se manifesta de um novo jeito, através de outro acontecimento. Esse novo acontecer da soberania, todavia, não se localiza, não se reduz a uma posição ou a uma figura. É por isso que se diz que "a soberania imperial se encontra em um “não-lugar” (NEGRI, 2003, p. 12). Como já foi dito, este caráter desterritorializado do Império, que não pode ser identificado com nenhum lugar ou posição precisa, remete para o caráter descentralizado do mesmo, que não deve ser confundido com nenhum centro político, como os Estados Unidos, a União Europeia, etc.

Para exemplificar essa questão, pode-se citar o filósofo Danilo Zolo que, em diálogo com Negri, argumenta que os Estados nacionais resistem apenas como mera formalidade, valendo-se, nesse caso, de um argumento muito comum entre aqueles que se colocam contra a posição negriana. Assim, por Zolo argumentar com os mesmos pressupostos de alguns críticos de Negri, torna-se útil citá-lo abaixo, para uma melhor compreensão da questão:

> Como se sabe, você e Hardt consideram que a nova "ordem mundial" imposta pela globalização levou ao desaparecimento do sistema westfaliano dos Estados soberanos. Não existem mais Estados nacionais, a não ser por suas exangues estruturas formais que ainda sobrevivem na ordenação jurídica e nas instituições internacionais. O mundo não é mais governado por sistemas políticos estatais; é governado por uma única estrutura de poder que não apresenta nenhuma analogia significativa com o Estado moderno de origem europeia. É um sistema político descentralizado e desterritorializado que não faz referências a tradições e valores étnico-nacionais, e cuja substância política e normativa é o universalismo cosmopolítico. Por essas razões vocês consideram que "Império" seja a denotação mais apropriada para o novo tipo de poder global... (ZOLO in NEGRI, 2003, p. 27).

Negri, todavia, rejeita a forma como Zolo argumenta, mostrando-lhe como suas ideias não traduzem com precisão as concepções apresentadas em *Império*. Rebatendo essa leitura, como vem sendo discutido aqui, Negri diz que não se deve pensar que o Império é algo pronto e acabado. Como ele defende ao longo de seus escritos, "o processo de constituição imperial

está em andamento" (NEGRI, 2003, p. 28). Não faz sentido, portanto, ver no Império um poder que substituiu os Estados-nação.

O Império se constitui como uma espécie de limite último que a tudo regula incessantemente, algo que já fica evidente, por exemplo, pelos seus instrumentos, estes que são as forças militares, os poderes econômicos, judiciários, culturais, etc. Na contemporaneidade, uma forma de perceber o Império se dá através da tensão existente entre o seu não-lugar enquanto instituição e os seus múltiplos instrumentos globais a serviço do capital coletivo.

Essa tensão, todavia, talvez pareça por demais abstrata. E é exatamente para fugir desse problema e desse argumento, também utilizado por Zolo, sobre uma possível inexistência do Império por causa de sua onipresença ("se tudo é imperial, nada é imperial"), que Negri replica, dizendo:

> Nós, contudo, identificamos, seguindo o exemplo de Políbio, alguns lugares ou formas de governo imperial: a função monárquica que se atribuíram os governos dos Estados Unidos, o G-8 e outras instituições monetárias e comerciais; o poder aristocrático das multinacionais que estendem sua rede no mercado global (NEGRI, 2003, p. 29).

O não-lugar imperial não significa que ele não atua de alguma forma. O contrário que é verdadeiro: é exatamente por causa de sua não-localização que ele é mais eficaz. É por isso que se torna errôneo confundir Império com imperialismo, mesmo que esse imperialismo seja o estadunidense. Apesar de os EUA serem um poder global, "o próprio poder estadunidense está submetido (e de qualquer maneira obrigado ao diálogo e/ou à contestação) a estruturas econômicas e políticas diferentes" (NEGRI, 2003, p. 33). Os Estados Unidos não são um país tão autônomo e autocrático quanto se possa imaginar, pois eles também estão sujeitos a toda uma lógica de poder econômico, financeiro e político que ultrapassa a sua própria soberania, por mais poderosa e vistosa que ela seja.

Negri deixa claro, ademais, que não está dizendo que os Estados-nação desaparecerão com um passe de mágica, de uma hora para outra. Contudo, não é porque algumas importantes funções desses Estados ainda vigoram, que eles vão conseguir se manter *ad aeternum*. A tendência, na verdade, é a do Império continuar o seu processo de hierarquização e especialização, seguindo a lógica que melhor lhe aprouver.

O Império, de fato, é um conceito, não uma metáfora. Assim, não se pode interpretar o que se investiga na obra de Negri como uma descrição meramente literária de alguma coisa ilusória. O que ele pretende é constituir uma teoria plausível e conforme à efetividade do

mundo contemporâneo, buscando refletir e agir sobre toda a complexidade do mesmo. É nesse sentido que se pode ver o Império, dentro de sua concepção teórica, como caracterizando-se

> fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder exercido pelo Império não têm limites. Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo civilizado. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 14)

Essa ausência de fronteiras é a primeira característica do conceito de Império. A segunda característica, todavia, entende o Império através de sua busca em mostrar-se não como um regime histórico, mas "como uma ordem que na realidade suspende a história e dessa forma determina, pela eternidade, o estado de coisas existente". Assim, "o Império se apresenta, em seu governo" como sendo algo sem limites temporais, como estando fora ou no fim da história. Esse "fim da história" e essa "eternidade", salienta-se, é a forma como o Império se apresenta, como ele busca se exibir, não uma qualidade ou definição própria do mesmo (HARDT; NEGRI, 2001, p. 14-15).

Em terceiro lugar, vê-se que o Império penetra em todas as camadas e em todos os estratos da vida social. A pretensão do Império não é a de simplesmente comandar o mundo, mas, na verdade, ele funda e cria o próprio mundo em que se dão as coisas. Dessa forma, o seu objetivo é o de controlar a natureza humana, não apenas o de reger as interações entre as pessoas. É esse, verdadeiramente, o modo como ele mostra intrinsecamente o seu biopoder: "o objeto do seu governo é a vida social como um todo" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 15).

Para estudar o Império e sua constituição, Negri fez uso de várias áreas do saber, abordando-as de modo interdisciplinar. O próprio tema de estudo, o Império, exige essa interdisciplinaridade, por abranger diversos aspectos da vida social, como visto na sua pretensão biopolítica. O Império, em sua ascensão, cruza fronteiras que antes eram vistas como impossíveis de serem vencidas, mostrando-se como rizomático e produtor de complexidades. Como explicado em *Império*:

> No mundo imperial, o economista, para citar um exemplo, precisa ter conhecimento básico da produção cultural a fim de compreender a economia, e da mesma forma o crítico cultural precisa de conhecimento básico dos processos econômicos para compreender a cultura (HARDT; NEGRI, 2001, p. 16)

É por causa desse matiz interdisciplinar e rizomático de sua obra que Negri evoca questões jurídicas, área em que se forma paulatinamente um importante arcabouço teórico a justificar e sustentar a ordem imperial. Para isso, Negri evidencia o papel representado por Hans Kelsen e pela formação da Organização das Nações Unidas (ONU) como fundamentais para a crescente influência imperial. De Kelsen, por um lado, ele discute a destreza jurídica,

ao postular a existência de uma entidade supranacional a regular o mundo; da ONU, por outro lado, ele vê a colocação em prática desse pensamento kelsiano, sendo ela mesma a expressão de uma ordem supranacional necessária para a manutenção da paz no mundo (HARDT; NEGRI, 2001, p. 21-23).

Kelsen foi, de fato, um dos intelectuais mais significativos para a formação e criação da ONU. Segundo ele dizia, os estados nacionais existentes precisavam de uma regulação universal que os justificassem e harmonizassem. Pois, de acordo com o seu pensamento, não existe nada que garanta e justifique a existência de um Estado qualquer, se isso não estiver ancorado em uma base generalista, universal. Assim, havendo necessidade de criar-se um organismo internacional fundador e garantidor dos Estados nacionais, nada melhor do que um arranjo internacional que supra essa falta. Nas palavras de Negri,

> Isso não é apenas lógico mas também ético, pois poria fim a conflitos entre Estados de poder desigual, e afirmaria um equilíbrio que é o princípio da verdadeira comunidade internacional. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 23).

Além de Kelsen, Negri chama atenção para outros dois pensadores que serviram como pressuposto para os Estados nacionais, e que agora estariam sendo usados como justificativas para a fundamentação de uma espécie de Estado internacional: Hobbes e Locke. Na adaptação que se faz da teoria hobbesiana para a formação do estado internacional, os estados nacionais seriam como os indivíduos que entram em um acordo, em um contrato, delegando o domínio a um poder transcendente que os pacifique. Esse contrato entre os Estados asseguraria que o mundo não terminasse em uma guerra generalizada perpetrada pelos Estados individuais e seus anseios "egoístas". A concepção lockiana, todavia, surge como outra via e outra linha de argumentação propositiva de um Estado global, projetando o contrato entre nações como algo mais plural e descentralizado, dando aos estados nacionais uma participação ativa em uma instância de poder decisório mundial. Em linhas gerais, o modelo hobbesiano é mais "monárquico", enquanto o modelo lockiano é mais liberal.

Todas essas teorizações, contudo, não conseguem abarcar a complexidade e a novidade do Império, tentando enxergar a situação como uma espécie de reformulação de algo já ocorrido no passado humano. Na verdade, o poder imperial, ao constituir-se, deixa para trás tudo o que se entendia antes sobre domínio mundial e universal. O funcionamento imperial age muito além do que se entende por potências imperialistas, sendo por isso mesmo chamado de pós-colonial, pós-imperalista. Citando Negri:

> julgamos necessário notar que o que era conflito ou competição entre diversas potências imperialistas foi, num sentido essencial, substituído pela ideia de um poder único que está por cima de todas elas, que as organiza numa estrutura unitária e as trata de acordo com uma noção comum de direito decididamente pós-colonial e pós-imperialista (HARDT; NEGRI, 2001, p. 21-23).

Desse modo, as teorias jurídicas conhecidas até então, como o positivismo jurídico, as teorias do direito natural, o realismo institucional, o formalismo, o sistematismo e o contratualismo podem descrever certos aspectos e implicações do Império. Mas nenhuma, por si só, é capaz de interpretar e explicar a dinâmica imperial existente no mundo, nenhuma pode explicar a formação desse superpoder internacional.

Além disso, a situação de excepcionalidade diante da crise que nunca cessa, diante do quadro complexo e insolúvel dos problemas sociais existentes, faculta ao Império o direito de polícia, esta que opera em nome de uma possível "reconstrução do equilíbrio social". Assim, justifica-se o direito imperial na ação policial e na sua capacidade de manter e criar a ordem. E, dessa forma, através do seu poder de polícia, o Império encontra espaço para exibir toda a sua eficácia e funcionalidade.

O modelo imperial age de acordo com a sua própria lei e retira a sua autoridade do fato de reinar sobre a exceção – o que lembra um dito popular, pois, para o Império, a exceção é, de fato, a regra – e de deter o poder policial. A autoridade supranacional, nesse contexto, autoproclama a sua superioridade frente aos direitos nacionais, neles impondo, com ares de magnanimidade, a sua agenda.

Outro símbolo marcante dessa configuração é o seu auto-eleito direito de intervenção. Esse direito de intervir escora-se na possibilidade de agir onde for necessário, sempre respaldando-se na alegação de que só dessa maneira se pode alcançar a paz. Os ditos valores universais, diferentemente do que ocorria no passado, já são, atualmente, motivo suficiente para invadir um país, para interferir em uma nação. O direito de policiar, de controlar, tem o seu fundamento, simples e fatalmente, nos valores daqueles que detém o poder (HARDT; NEGRI, 2001, p. 35).

Essa ordem e justiça global já comandam. Os cidadãos de cada país são cada vez mais diretamente confrontados com essa realidade. Os valores internos e particulares tendem a ser passo a passo confrontados pelas categorias imperiais. No Império, em verdade, todos se veem confrontados com questões mundiais, absolutas, radicais. Não é mais possível pensar somente na realidade nacional, deixando de lado o que ocorre no restante do globo.

Neste quadro, novos caminhos apresentam-se como possibilidades de existência. Da mesma forma que o Império Romano enfrentou situações cada vez mais complexas e

inovadoras, talvez algo semelhante possa ser dito sobre o que vem ocorrerendo nos tempos atuais. Negri indica que, da mesma forma que o cristianismo serviu como base ontológica de contraposição ao Império romano, quiçá as novas teorias atuais possam outra vez sobrepor-se ao poder de um Império, fundamentando e encontrando um outro rumo para as coisas (HARDT; NEGRI, 2001, p. 39).

Essas considerações trazem à tona outra área do saber com a qual Negri dialoga, que é a história. Nesse campo, por exemplo, ele lança mão de uma genealogia do conceito de Império, além de buscar relacionar o conteúdo histórico com a fundamentação ético-jurídica do mesmo. Não obstante, observa que tal conceito surgiu na Antiguidade, dentro uma tradição europeia que remonta até à Roma antiga, sendo, posteriormente, associado ao cristianismo, momento este em que se formaram as civilizações europeias. É nesse contexto que o conceito de Império vai adquirindo um matiz jurídico e ético de tendência cada vez mais universalista.

Essa dinâmica ético-jurídica do Império põe lado a lado duas tendências basilares da própria noção de direito e a sua consequente relação com a história:

> a primeira delas é a noção de um direito afirmado na construção de uma nova ordem que envolve todo o espaço daquilo que ela considera civilização, um espaço ilimitado e universal; a segunda é a noção de direito que abrange todo o tempo dentro de seu fundamento moral. O Império exaure o tempo histórico, suspende a História, e convoca o passado e o futuro para dentro de sua própria ordem ética. Em outras palavras, o Império apresenta sua ordem como algo permanente, eterno e necessário. (HARDT; NEGRI, 2001, p. 29)

Essas duas tendências, assevera Negri, separaram-se na Renascença: de um lado, porém, o ideal manteve-se na busca de um direito internacional; de outro, postulou-se uma "paz perpétua". Assim, intelectuais como Grotius e Puffendorf, por exemplo, podem ser vistos como representantes da linhagem que buscou a ordem internacional através de tratados entre Estados; já Bernardin de Saint-Pierre e Kant ansiavam pela paz perpétua, qualificando-a como uma "luz" racional a iluminar a razão e a ética. Essas duas tendência se mantiveram dentro da filosofia política moderna, ao inspirar, por exemplo, o liberalismo, com seu desejo de um "concerto pacífico de forças jurídicas e sua substituição no mercado", e o socialismo, com sua busca da "unidade internacional mediante a organização de lutas e a substituição de direito" (HARDT; NEGRI, 2001, p. 29)

As duas supracitadas noções de direito encontram a sua unificação na “pós-modernidade”, no mundo contemporâneo. Um dos maiores sintomas desse fato é a volta do conceito de guerra justa, *bellum justum*, que é uma ação bélica justificada dentro da lógica da auto-preservação diante de uma ameaça. Para além dessa lógica da resposta justa à ameaça, porém, surge nos tempos atuais a ideia de que o aparelho militar pode ser eticamente

justificável e a ideia de que os militares podem trazer a paz e a ordem (HARDT; NEGRI, 2001, p. 29-31). É como um sintoma que Negri vê essa ressurreição da guerra justa, o que não pode deixar de ser interpretado pelos autores como argumentos que buscam favorecer à questão do Império e à sua validade no mundo contemporâneo.

Todas essas questão são vitais para entender como se dão as relações de poder no contexto imperial, pois não se pode esquecer que o poder produz realidade, "produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção", o que mostra a gravidade dos acontecimentos atuais, sujeitos a novas configurações e relações de poder, mas, do mesmo modo, enredados por todos os lados, dominados e controlados (FOUCAULT, 1987, p. 161). O Estado, de fato, como mostra Foucault, não pode ser visto, de forma alguma, como a única instância produtora de poder: o poder está por toda parte, e não perceber isso pode ser fatal em tempos de total vigilância.

Essas ideias básicas que estão contidas no conceito de Império ajudam a refletir sobre o concerto mundial das nações e da forma como ele tem sido gerido na contemporaneidade. A partir disso, pode-se entender melhor o que significa o poder imperial, bem como a sua efetividade e atividade no mundo concreto, vendo-o funcionar através de seus dispositivos. Na verdade, o que se experimenta na política global dos dias atuais é exatamente o surgimento do Império e de sua atuação biopolítica. É importante ter isso sempre em mente, para não cair em erros de julgamento sobre a questão, pois trata-se aqui de um evento inédito na história da humanidade.

Ademais, a noção de Império em Antonio Negri distancia-se, por exemplo, de visões mais clássicas do imperialismo, como a de Karl Marx. Em *A guerra civil na França*, o argumento marxiano é o de que o imperialismo é a "forma mais prostituída e, ao mesmo tempo, a forma acabada do poder estatal" fundado pela sociedade burguesa, e que virá a se tornar, com o amadurecimento de seu regime, na forma maior de "escravização do trabalho pelo capital" (MARX, 2011, p. 65). Obviamente, Marx fala em um contexto de imperialismo ascendente, enquanto Negri, por outro lado, aborda algo mais complexo e mutável, uma realidade específica do século XX e XXI, algo que não existia no século XIX.

Ao ler sobre tamanho poder imperial, contudo, talvez surja a dúvida sobre a possibilidade de combatê-lo, além da reflexão sobre a melhor forma de fazer isso. De fato, não existe uma resposta simples sobre como opôr-se a esse poderoso Império. Segundo Negri, existe a necessidade de um Contra-Império, este sendo formado por uma multidão rebelde contra tamanha ingerência e controle global. Não se trata simplesmente de combater a força imperial, mas de formar novas atividades políticas e novos objetivos que canalizem a potência

da globalização para um horizonte mais democrático e menos ditatorial. O combate ao Império deve ser feito dentro de seu próprio terreno, do próprio tecido social criado pelo inimigo.

> Mediante tais esforços, e muitos outros da mesma natureza, a multidão terá de inventar novas formas democráticas e novos poderes constituintes que um dia nos conduzirão através e além do Império (HARDT; NEGRI, 2001, p. 15).

É assim que surge o conceito de multidão, dando grande importância às pessoas, não vistas apenas como uma massa, como algo informe e facilmente manipulado, mas como sujeitos e singularidades conscientes em busca de um mundo mais justo. Como os nômades deleuzeanos, deve-se deslizar e atuar de modo fluído, buscando soluções para se opor as molaridades imperais e todas as suas empresas antidemocráticas.

3.1.2 Multidão

Para abordar diretamente o conceito de multidão, pode-se valer da seguinte passagem muito esclarecedora do livro homônimo, *Multidão*, pois lá, Negri afirma que

> A multidão é um conjunto difuso de singularidades que produzem uma vida comum; é uma espécie de carne social que se organiza num novo corpo social. É isto o que define a biopolítica. O comum, que é ao mesmo tempo um resultado oficial e a base constitutiva, é o que configura a substância móvel e flexível da multidão. O poder constituinte da multidão, de um ponto de vista ontológico, é portanto a expressão dessa complexidade e a chave que atravessa o comum biopolítico para expressá-lo de maneira cada vez mais ampla e efetiva. (HARDT; NEGRI, 2012, p. 436)

A multidão, dessa forma, não deve ser confundida com uma democracia direta, mas expressa o desejo por uma democracia "absoluta", algo de inspiração spinozista (HARDT; NEGRI, 2012, p. 438). De fato, em seu escrito "Democracia e eternidade em Espinosa", presente no livro *Espinosa Subversivo e outros escritos*, Negri deixa bem claro como interpreta esse aspecto "absoluto" da democracia. Na verdade, essa ideia pode ser entendida de três formas: a primeira, no sentido quantitativo, pois se manifesta aí a presença da multidão, "a totalidade dos cidadãos"; e a segunda, qualitativa, no sentido ontológico da questão, referindo diretamente o significado do Estado como possibilitador de que o corpo e a mente exerçam as suas funções em segurança. O terceiro sentido, porém, é o do "alargar-se da potência do ser através da existência", algo que desemboca numa visão de democracia em constante metamorfose:

> Quero dizer que, […], a democracia deverá ser determinada *sub specie aeternitatis*, ou seja, como metamorfose que não cessa, que não termina; ela afirma, sempre e cada vez mais, para o corpo absoluto coletivo, "*absolutum*", a potência, no momento

> mesmo em que nega a presença do medo, do terror, da morte. Nessa metamorfose que carrega o corpo em direção à *mens*, não apenas se afirmam a concórdia e a *pietas*, mas também se revelam a ordem da potência e a inexaurível produtividade da práxis constitutiva. O *imperium* democrático, enquanto é *omnino absolutum*, enquanto vive da eternidade, não se limita, portanto, a qualquer Constituição (quero dizer, Constituição política positiva), mas sempre transcende dinamicamente a todas elas, pois é sempre e cada vez mais capaz de perfeição.
> O *imperium democraticum* é um "poder constituinte". Este é tanto mais perfeito quanto mais é ativo, e, ao contrário, quanto mais é ativo, tanto mais é perfeito. (NEGRI, 2016a, p. 216-226)

Esse viés incessante que Negri vê em Spinoza é o que traz para o seu próprio pensamento, pois distinguindo-se da simples "democracia direta", por não validar posições que almejam votações constantes sobre assuntos políticos, deseja um *imperium democraticum* de produção ininterrupta de "perfeições". Unindo biopolítica (Foucault), rizoma (Deleuze) e democracia absoluta (Spinoza), Negri fala da possibilidade de se articular as questões políticas, econômicas e sociais de modo colaborativo, integrado, formando novas estruturas institucionais. Todos nós, nessa nova democracia, criamos e mantemos a sociedade, negando a postura reacionária de ver no poder constituinte um ato político separado e alheio do ser social existente.

O próprio Negri assume enxergar aqui um parentesco impróprio entre Foucault e Spinoza, sobretudo no que diz respeito ao "último" Foucault e à *Ética* spinozana. Na construção livre e democrática do social, é que Negri insinua haver essa presença foucaultiana e spinozana, especialmente no terreno do "amor", este entendido como relação "racional e construtiva entre potência ontológica e constituinte e ação coletiva das singularidades". É assim que a sociologia de Spinoza, calcada no foucaultianismo, pode ir além do moderno, do individualismo possessivo, vendo no amor uma força subversiva na consecução de uma liberdade comum (NEGRI, 2016, p. 211).

Negri reconhece, nesse ínterim, que é preciso aperceber-se que existem grandes diferenças entre o pensamento de Foucault e de Spinoza. Isso não o impede, todavia, de refletir sobre a forma como a existência das relações de poder pressupõe a saída dessas mesmas relações, ou seja, "não há relação de poder onde as determinações estão saturadas (…) mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar" (NEGRI, 2016c, p. 79, 82). Mesmo que Negri reconheça como Foucault sempre se liga as indeterminações, nada disso o impede de ver um Foucault spinozano: uma espécie de "Foucault além de Foucault", como ele mesmo faz com Marx, no livro *Marx além de Marx*.

O pensamento de Spinoza, diferentemente de Foucault, tem a consciência de uma imanência radical, biopolítica, de que o social é político, ou seja, de que as relações interindividuais das singularidades são retomadas no comum. Assim,

> A produção das instituições, que encontra sua origem dinâmica na potência da *cupiditas*, naquela do desejo, passa através das singularidades para construir o comum. A construção sempre mais efetiva das relações institucionais é a consequência de uma produção de si sempre mais plena. O panteísmo espinosista — quem sabe por que ninguém hoje em dia, nem mesmo os filósofos mais religiosos, fala mais dele? — é o reconhecimento da força do homem na produção do verdadeiro através do exercício comum do amor. A democracia é um ato de amor.
> Se a sociologia de Espinosa é a análise desse movimento, a política que coroa a pesquisa sociológica não pode ser senão a gestão coletiva do comum. (NEGRI, , p. 212).

Essa ligação entre o último Foucault e Spinoza parece aproximar-se, sobretudo, à questão da produção de si e à sua relação com a produção do "coletivo", ou melhor, do comum. De fato, a questão da produção, palavra utilizada no contexto marxista, geralmente, no sentido de produção material, industrial, capitalista, liga-se agora, numa inspiração foucaultiana, às questões de subjetividade, pois o foco, de tal feita, é nos modos de produção de subjetivação. O cerne da exploração não deve ser mais dado ao excedente do trabalho fabril, mas à captura da subjetividade: "Nessa metamorfose, o trabalho envolve a vida como um todo, por meio de sua mobilização e negação simultâneas" (COCCO; PILATTI, 2015b, p. xxvi). E é nesse contexto que Negri estabelece a sua reflexão sobre o trabalho imaterial, que passa a ocupar uma posição central em seu pensamento, aprofundando a noção de trabalho material utilizada por Marx.

Segundo Negri, ao estudar especialmente os *Grundrisse* de Marx, chega-se a conclusão de que há, atualmente, uma hegemonia do trabalho imaterial sobre o material. Isso significa que todo o processo laboral se dirige para o imaterial, para o trabalho "abstrato em sua mais alta expressão" (NEGRI, 2003, p. 110). Na visão do autor, o valor de uso presente nas teorias marxianas ainda guardava um vínculo direto com a mercadoria enquanto o valor de troca era mais relacionado às questões sociopolíticas do modo de produção. No mundo contemporâneo, todavia, há uma mudança: o valor de uso se desmancha no ar, estando "totalmente desfigurado e remodelado". O trabalho, cada vez mais monstruoso, lida com forças produtivas desmaterializadas na produção do mundo e das mercadorias. Nesse contexto, uma ontologia do trabalho imaterial se torna imperativa,

> ou melhor, uma ontologia do ser imaterial que dentro de si vê a hegemonia do trabalho imaterial, em que por 'trabalho imaterial' se considera o conjunto das atividades intelectuais, comunicativas, afetivas, expressas pelos sujeitos e pelos movimentos sociais – portanto eles conduzem à produção (NEGRI, 2003, p. 91-92).

Negri identifica nos *Grundrisse*, no momento em que Marx reflete sobre o futuro do capitalismo, a hipótese da imaterialidade do trabalho, traduzindo-se em energias intelectuais e científicas como mais relevantes do que as vistas anteriormente. A medição do tempo de trabalho, segundo Negri, se torna secundária, pois a atividade laboral não se reduz mais a esse metro, visto que a pesquisa e o desenvolvimento técnico, por exemplo, impactam muito mais no tempo de produção do que qualquer empenho direto do trabalhador na sua máquina.

Assim, surge uma espécie de "indivíduo social e coletivo" como determinante do valor da produção, visto que o trabalho comunicativo e linguístico, através do saber cooperativo, será estreitamente dependente das conexões e das relações que se estabelecem. Marx, nesse ponto, indica dois caminhos possíveis: um mais utópico, onde cabe até mesmo um elogio a Fourier, na perspectiva de se contar cada vez mais com tempo livre e ocioso; e outro mais "realista", onde se percebe que tempo de trabalho e tempo de vida se sobrepõem. Para Negri, vive-se hoje, de fato, num período em que cada vez mais se torna evidente a existência de um capitalismo cognitivo no qual a produção é extremamente socializada. Assim, recuperando a ideia marxiana de "Intelecto Geral" é que Negri escora a sua visão do capitalismo atual, conceito com que busca traduzir essa concepção de capitalismo cognitivo e coletivo.

Nesse contexto de Intelecto Geral cada vez mais sobressalente, de trabalho imaterial como definidor da produção, é que Negri insere a multidão, vendo o seu papel de destaque e protagonismo em todo esse processo. Ele mostra, assim, três sentidos bem determinados de como ela deve ser entendida.

Em primeiro lugar, no sentido filosófico, em que a sua "multiplicidade é definida como uma multiplicidade de sujeitos" (NEGRI, 2006a, p. 129). A multidão não deve ser entendida através de uma tradicional redução ao Uno – algo que, de acordo com ele, envenena o pensamento desde a metafísica clássica. A multidão é irredutível, pois é constituída por uma quantidade infinita de pontos. É por isso que a multidão não deve ser confundida com o povo, conceito que buscava hipostasiar a multiplicidade multitudinária, unificando tudo sob a aparência monolítica de uma entidade ilusória e manipulável.

Como foi discutido no capítulo sobre Deleuze, a multiplicidade deve ser vista sempre na forma de n-1, ou seja, de negação da unidade, pois ela não admite um centro específico, um fundamento primordial a dar sentido a uma suposta totalidade. Negri, evidentemente, retoma essas noções deleuzeanas e as adapta a seu próprio pensamento. Ele também faz uma releitura, aqui, dos "lobos" deleuzeanos, que negam os procedimentos sistemáticos de

esmagar, simplificar, unificar. Para ser lobo, segundo Deleuze, é preciso, na verdade, ser muitos,

> sempre oito ou dez lobos, seis ou sete lobos. Não seis ou sete lobos ao mesmo tempo, você, sozinho, mas um lobo entre outros, junto com cinco ou seis outros lobos. O que é importante no devir-lobo é a posição de massa e, primeiramente, a posição do próprio sujeito em relação à matilha, em relação à multiplicidade-lobo, a maneira de ele aí entrar ou não, a distância a que ele se mantém, a maneira que ele tem de ligar-se ou não à multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 1997a, p. 42).

De fato, na visão negriana, a multidão é essa matilha de lobos, de singularidades que nunca se estabelecem como verdades universais, mas como devires. O nomadismo, da mesma forma, aparece na questão multitudinária na relação que ela tem com a máquina de guerra e o espaço liso. Como dito anteriormente, "a máquina de guerra não tem absolutamente por objeto a guerra; ela tem por objeto um espaço muito especial, espaço liso, que ela compõe, ocupa e propaga", o que sinaliza para a forma como as linhas de fuga se agenciam linearmente, onde se torna possível falar em nômades, visto que "o nomadismo é precisamente essa combinação máquina de guerra–espaço liso". (DELEUZE, 2008, p. 47).

É assim que a multidão deve ser entendida. Nada de uma construção estática e absoluta, mas sempre linhas de fuga que se agenciam, que se propagam como nômades, possibilitando uma democracia, em sentido político, distante de qualquer fascismo ou imposição de soberania.

A multidão também se aproxima dos rizomas porque sem eles dificilmente seria possível pensar em uma n-1 nas quais se negam hierarquias e estratificações na forma de árvores. De fato, enquanto a árvore tem suas raízes e bases, têm as suas zonas de maior importância, o rizoma nega qualquer tipo de universais, afirmando as singularidades. Ao se falar, assim, de "multidão", não se quer falar de algo uno, mas de singularidades, do mesmo modo que se fala em "rizoma" sem querer falar de uma unidade pronta e definida (DELEUZE, 2008, p. 103).

De fato, é preciso atentar para a seguinte questão:

> Em nossa opinião, a multidão é uma multiplicidade de singularidades que não pode encontrar unidade representativa em nenhum sentido; povo, ao contrário, é uma unidade artificial que o Estado moderno exige como base da ficção de legitimação; por outro lado, massa é um conceito que a sociologia realista assume na base do mundo capitalista de produção (seja na figura liberal, seja naquela socialista de gestão do capital), em todo caso uma unidade indiferenciada" (NEGRI, 2003, p. 43).

Vê-se que com a ideia de multidão pretende-se evitar a ficção estatal moderna, que é o povo, bem como a ficção capitalista, que é a massa; a própria palavra massa já transmite um

sentido de forte aglutinação, indiferença, falta de rostos e sorrisos. Cada ser humano, na concepção negriana, é uma singularidade, e deve ser entendida e interpretada como tal.

Além disso, a multidão também deve ser entendida como um conceito de classe. Isto é, "a classe de singularidades produtivas, a classe dos operadores do trabalho imaterial" (*ibidem*, p. 129-130). A multidão é uma realidade econômica que não deve ser ignorada, mostrando-se assim que o poder econômico é um dos mais decisivos no mundo de hoje. Nesse contexto, vê-se que a multidão não é algo abstrato, distanciado da sujeição capitalista aos interesses de patrões e às vontades dos poderosos, não se podendo ignorar a situação crítica que muitas vezes é vivenciada por ela.

Assim, ao conceito tradicional do marxismo que vê a classe operária como classe revolucionária, Negri o substitui pela multidão. A classe operária não existe mais da mesma forma como nos tempos de gestação do marxismo. Vive-se, agora, outros tempos. O conceito de multidão entra em cena para ser o sujeito das transformações revolucionárias, pois é ele que cada vez mais precisa agir e insurgir-se diante das questões biopolíticas de nossa época.

Em terceiro lugar, a multidão é uma potência ontológica, pois ela deseja "recriar o mundo à sua imagem e semelhança", liberando as subjetividades e dando a elas a oportunidade de se estabelecerem como comunidades livres. A multidão, de fato, tem a possibilidade de ser a criadora de um mundo novo, de um mundo mais livre, mais igual, e mais nômade (NEGRI, 2006a, p. 130).

Valendo-se de uma analogia com a Física, Negri diz que "esse processo constitutivo é o mesmo da vida", onde a multidão dos átomos se articula para formar indivíduos; do mesmo modo, a multidão dos indivíduos "reinterpreta a pulsão da potência para existir por meio de configurações cada vez mais comunitárias do viver". Essas configurações chegam ao ponto de prótese: de negar a ontologia limitadora, de ser criativo e liberar completamente o poder constituinte, onde a multidão deve sempre buscar estar diante de novas rupturas, novas configurações de sua potência (NEGRI, 2015, p. 335).

Essa referência ao poder constituinte é muito significativa porque em sua obra homônima, *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*, Negri mostra como esse poder é o verdadeiramente democrático, pois aí se manifesta a potência da multidão, o poder da *res gestae* frente a *historia rerum gestarum*. Isso significa, em outras palavras, que é através do poder constituinte que a multidão exercita prioritariamente o seu poder de fazer a história, de ir além das meras constituições, pois é a ela que deve pertencer o poder de criar e de destruir. Nos meios midiáticos geralmente se repete a ideia de que a "Constituição" deve ser respeitada, sem se refletir, todavia, que muito mais importante do que

qualquer lei votada e estabelecida é a própria possibilidade de mudança multitudinária e democrática, de movimentos nômades, libertando-se, sempre que necessário, das instâncias representativas corrompidas.

O poder constituinte, muitas vezes, é absorvido e domado pela máquina jurídica ou pela máquina da representação. Isso ocorre, por exemplo, quando convence-se às pessoas de que o bom funcionamento do parlamento, da presidência e da burocracia estatal é o máximo que se pode exigir de um governo. E, com o mesmo objetivo, dissemina-se a ideia de que as regras do sufrágio e da representação são inerrantes e autênticas. Mas a democracia pode ser algo muito mais fundamental do que isso, cabendo ao poder constituinte o reavaliar das regras, indo muito além do mero poder constituído. Não cabe ao representante dizer o que é certo ou errado, muito menos dizer quais são os limites da multidão, mas, em verdade, quem o constitui é quem pode destituí-lo, criando novos caminhos quando assim for multitudinariamente necessário: máquinas de guerra derrubando reis (NEGRI, 2015b, p. 1-4).

Desse modo, Negri desenvolve a singularidade de seu pensamento através de um diálogo com a tradição marxista, levando em conta, em conjunto com a sua militância, os desdobramentos da filosofia de autores como Foucault e Deleuze. A sua filosofia desenvolve-se, então, como um constante repensar do marxismo, do pós-estruturalismo, das ações e interações políticas.

Pode-se citar como demonstração do repensar da tradição marxista feita por Negri, por exemplo, a forma como ele analisa aquilo que um autor como Antonio Gramsci chamava de a batalha pela hegemonia na sociedade: a luta da sociedade civil para absorver o Estado. Isso é bem evidente no comentário que faz sobre a democracia que almeja, questionando diretamente a velha dialética gramsciana entre "sociedade civil" e Estado (ou "sociedade política"):

> Um aspecto da reinvenção atual da democracia é a necessidade de destruir a separação entre a sociedade civil e o Estado ou, para dizê-lo em termos diferentes, a separação entre o social e o político. Esse é um projeto de longo prazo da tradição marxista, freqüentemente expresso na própria obra de Marx. Hoje, contudo, parecem finalmente existir as condições para destruir essa separação. As condições estão dadas pela própria natureza da crise contemporânea. De fato, a passagem à pós-modernidade política e o reconhecimento prático do biopoder e da biopolítica têm um papel-chave para ir além da separação burguesa entre social e político. Por um lado, o capital contemporâneo precisa seguir esse processo porque, na sua forma de biopoder, precisa explorar o social diretamente através do poder político. Por outro, o processo de formação da multidão está profundamente envolvido com a destruição dessa separação. Mas esse estreitamento pode acontecer de várias maneiras e isso não resulta necessariamente numa unidade. Na verdade, para a multidão não é essencial que isso resulte numa unidade. A multidão está engajada na produção de diferenças, invenções e modos de vida. Deve, assim, ocasionar uma explosão de singularidades. Essas singularidades são conectadas e coordenadas de acordo com

> um processo constitutivo sempre reiterado e aberto. Seria um contra-senso exigir que a multidão se torne a "sociedade civil". Mas seria igualmente ridículo exigir que forme um partido ou qualquer estrutura fixa de organização. A multidão é a forma ininterrupta de relação aberta que as singularidades põem em movimento (NEGRI, 2006b, p. 99).

Fica claro nessa entrevista que, enquanto um marxista como Gramsci via na sociedade civil o poder de absorver o Estado, deixando assim de servi-lo, democratizando cada vez mais a vida política, Negri proclama uma explosão de singularidades que não devem buscar nenhum tipo de unidade como objetivo último. De tal feita, o objetivo de Negri não é invalidar o pensamento de seu compatriota, pois, reconhecendo que o contexto político e social de Gramsci era diferente do atual, ele não deixa de reconhecer certo pendor antecipatório no pensamento gramsciano, pois já havia ali a percepção da necessidade de uma transformação "biopolítica", quando, por exemplo, o autor dos *Cadernos do Cárcere* via nascer nos Estados Unidos um novo tipo de homem (HARDT; NEGRI, 2016, p. 400-401).

É possível afirmar, além disso, que o próprio Negri deixa claro que ainda é necessário lutar dentro dos quadros dos Estados nacionais, podendo-se valer muitas vezes de antigos conceitos marxistas que auxiliam especificamente nessa luta. Deve-se, porém, ressignificar tais concepções no novo quadro imperial que se descortina, senão se perde a compreensão mais perfeita do que vem ocorrendo no mundo político. A política internacional é multifacetada, permitindo a existência das mais complexas situações, o que sugere uma possibilidade de se utilizar, em determinados momentos, de estratégias vistas como "ultrapassadas", mas que ainda são efetivas. Como o próprio Negri diz:

> Em outras palavras, está claro que um único país, como por exemplo a Argentina, não pode desafiar exitosamente as políticas do FMI ou da OMC, mas que junto a uma coalizão de países nos quais se inclui talvez o Brasil, a China, a Índia e a África do Sul, uma operação como essa poderia ser exitosa, pelo menos até certo ponto. O colapso dos encontros de Cancún promovidos pela OMC é um desses exemplos. Talvez possamos pensar nisso como uma troca da teoria da dependência (que poderia implicar uma estratégia de autodeterminação nacional) para uma teoria da interdependência, confiando nessa coalizão de poderes nacionais. É claro que devemos ter em mente que todas essas noções de alianças estratégicas com o que chamamos de aristocracias do Império (incluindo esses governos nacionais subordinados) são apenas provisórias. É importante para a multidão se engajar com elas, mas também é importante nunca conceder seu destino a elas **(**NEGRI, 2006b, p. 106).

Negri não ignora o papel das situações específicas na luta revolucionária. Por mais abarcante que seja a teoria, às vezes a única saída é simplesmente sobreviver em meio ao caos político. De uma forma ou de outra, essa declaração mostra como o autor procura articular teoria e prática, bem como um certo "realismo" na tomada de decisões políticas, essas que sempre são muito limitadas pelas circunstâncias.

Dessa forma, politicamente falando, a multidão vai se apresentar como algo inovador e *sui generis*, pois ela não deve ser pensada em um terreno unitário, mas por meio da concepção de comum. Através do pensar a multidão pela noção de singularidade, sem esquecer da multiplicidade que isso sugere, todo um horizonte filosófico se abre, possibilitando um interessante aprofundamento teórico.

Como dito anteriormente, o que Negri deseja com o uso da ideia de multidão é uma "democracia absoluta", servindo-se de termos bastante espinozistas. Ora, isso não significa nada mais, nada menos, do que construir uma realidade coletiva, partilhando cooperativamente decisões e possibilidades. Negri deseja fugir do individualismo liberal, que afirma o indivíduo até mesmo como propriedade privada inviolável, mas, ao contrário, quer demarcar o espaço da comunidade e da partilha comum. Seguindo a recomendação de Zolo, Negri se autointitula uma espécie de radical antiindividualista político. É por isso que ele evoca as ideias spinozistas, evidenciando que não basta juntar indivíduos, mas também é necessário criar possibilidades de cooperação e convivência (NEGRI, 2003, p. 45).

Apesar de ter certa descrença quanto a ideia de extinção do Estado, que lhe parece algo ridículo e datado, ele não se furta a pensar nas alternativas ao Império, como uma espécie de resistência contra-imperial. Do mesmo modo que o “anarquismo”, a expressão "estado de direito" também se esvaziou, tornando-se muito mais um mote do que uma realidade. Negri confia que a multidão é poderosa e criativa o suficiente para ir além desses referenciais antiquados e fundar o novo. O comum precisa ser comum, a multidão precisa ser multidão, e as palavras precisam ser mais do que palavras, como é o caso da famigerada democracia. É isso que se pode entender das reflexões negrianas. É isso que precisa ser posto em prática muito mais do que exaltado.

Outro aspecto importante é pensar que, no contexto do século XXI em que a biopolítica é cada vez mais determinante, deve-se ter cautela para não se formar uma raça de escravos biologicamente construídos, pois o capitalismo deseja cada vez mais explorar os corpos e as inteligências. É assim que o monstro negriano, oposto àquele de Walter Benjamin, que olhava para trás, precisa constituir-se no tomar o poder para si, na possibilidade de reapropriar-se da vida, da criatividade. Cabe a multidão constituir e desejar o seu próprio monstro, negando a lógica imperial.

Negri, ademais, percebe que a multidão, de modo democrático, deve ter o poder de decisão sobre sua própria metamorfose, pois tal modificação é “um processo radicalmente positivo”. Indo contra a posição que vê nos especialistas os sabedores do que é melhor para a sociedade, o autor de *Multidão* postula que a decisão sobre as mudanças e metamorfoses deve

ser democrática e multitudinária, lastreada no comum, decidindo abertamente "aquilo que o homem quer tornar-se" (NEGRI, 2006a, p. 134).

3.1.3 Comum

Na mudança que se opera em favor do trabalho imaterial e na maior amplitude buscada para a participação multitudinária, percebe-se que as formas institucionais tradicionais e seus órgãos e formas de representação são cada vez menos eficazes. O soberano se vê diante de redes cooperativas abertas, participativas, algo que ultrapassa os seus velhos hábitos de dominação política.

"Em outras palavras, penso que a nova condição imperial na qual vivemos (…) põe o comum no centro do contexto biopolítico": é assim que Negri visualiza a possibilidade de pensar o comum, esse espaço de interações que inaugura novas formas de coabitação e convivência (NEGRI, 2016c). Agora a sociedade se defronta com a "circulação social de figuras que se compõem e se recompõem continuamente na produção material e na produção cognitiva", indo além das meras identidades estabelecidas que sempre foram vistas como eternamente dadas: os nômades estão à espreita. É desse modo que o comum entra em jogo, a saber, no contexto da produção cognitiva e da cooperação social sendo "o elemento produtivo social contemporâneo" (NEGRI, 2015a, p. 69).

Dessa forma, vê-se que ele aproxima Foucault de Marx, no sentido de que o contexto produtivo atual, diferentemente daquele vivenciado por Marx, é de produção das subjetividades, algo analisado por Foucault. Mesmo que em Foucault, "o interesse pelos fatores econômicos" seja muito menor do que "todas as outras condições e atividades do desenvolvimento", não é errôneo, para Negri, ver Foucault como alguém que, ao falar das subjetividades, possibilita vê-las como algo em possível transformação, algo que interessou ao próprio Foucault em seu estudo e vivência da Revolução Iraniana. De fato, ao estudar o caso iraniano, Foucault, em busca de uma experiência distinta do Ocidente, aproximou-se, de um modo ou de outro, dos anseios negrianos de transformação das subjetividades. Foucault, porém, não levou isso adiante, como projeto político, algo que é vital, todavia, para o pensamento comunista negriano.

De fato, o comum, para o comunista Negri,

> é aquilo que os homens produzem juntos, ao mesmo tempo, e que coincide com seu 'fazer multidão'. Embora esse conceito de unidade da atividade humana seja representado paradoxalmente pelo financeiro, enquanto se compõe de um complexo de atividades globais à maneira de um comando de exploração, é só dentro das

> formas de relação capitalistas atuais que existe esta comunidade, este Comum que trabalha e que produz (NEGRI, 2015a, p. 69).

Em *Bem-estar comum*, Negri leva adiante essa reflexão do comum, tentando entender o que seria esse dito "bem-estar", conceito que admite múltiplos sentidos, como fica claro no trecho abaixo:

> Com o título deste livro, *Bem-estar comum*, queremos indicar um retorno a alguns dos temas dos tratados clássicos de governo, explorando a estrutura institucional e a constituição política da sociedade. Também queremos enfatizar, uma vez tendo reconhecido a relação entre os dois termos que compõem este conceito, a necessidade de instituir e gerir um mundo de bem-estar comum, focando a atenção em nossas capacidades de produção coletiva e autogoverno e tratando de expandi-las. (HARDT; NEGRI, 2016, p. xiii).

O livro insere-se na discussão de um projeto ético focado na ação política democrática que seja viável para se contrapor ao Império, levando em conta que toda ação política nesse âmbito se dá inescapavelmente dentro do próprio território imperial. O pensamento de Negri não é apenas crítico, no sentido de dinamitar as bases sociais e as bases políticas do mundo ocidental, mas busca soluções e propostas realmente válidas, indo além de um mero negativismo improdutivo e insatisfatório. É nesse sentido que se articula um processo de aprendizado da multidão no que diz respeito ao autogoverno, buscando a invenção de novas formas democráticas de organização social.

Dessa forma, torna-se possível pensar em uma democracia da multidão calcada na existência do comum. Sem o comum, nada disso ocorreria, ficando-se preso a medidas individualistas ou estatistas, sem postular algo que seja muito mais radical. Assim, destacam-se algumas características do comum, que possibilitam entender a especificidade da visão política negriana e de suas propostas positivas.

Em primeiro lugar, o comum deve ser entendido como a riqueza comum que se atinge ao compartilhar o mundo material, como ocorre ao usufruir do ar, da água, dos frutos da terra e de "todas as dádivas da natureza", elementos que são considerados uma herança comum dos seres humanos, e que devem ser compartilhados coletivamente. Não se deve transformar essas coisas em propriedade privada ou pública, mas ao mantê-los comuns, garante-se o acesso irrestrito de todos os seres (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8).

Mais ainda, o comum deve ser visto como tudo o que advém da produção social e que é essencial para a interação entre as pessoas, além de estar aberto até mesmo para outros tipos de produção, como aqueles que entram em cena através do conhecimento, das linguagens, dos códigos, dos afetos, e demais coisas. Essa visão do comum não traz com ela uma caracterização de que a humanidade e a natureza são duas coisas separadas, nem postula que

os seres humanos são os responsáveis pela custódia ou exploração do mundo natural, mas atenta para a coabitação, para a interação em um mundo entendido e vivido como mútuo, em que todos tem o seu espaço, limitando e evitando o exagero e tudo aquilo que excede as práticas benéficas de convivência.

Negri também percebe que a globalização trouxe em seu bojo reflexões sobre os limites do agir humano saudável, tanto para si mesmo, quanto para o mundo natural: "questões de manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos – de promoção e limitação – e tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8). Isso se traduz em que não é viável exaltar o ser humano como único habitante do globo, pois existem outras formas de vida que devem ser respeitadas, até mesmo para a manutenção da existência humana. O comum possibilita uma utilização mais inteligente dos recursos naturais, fugindo das presas do mercado e da lógica extenuante do lucro.

É bem nítida a forma como o sistema político atual tenta cegar os habitantes da terra para que não percebam os males causados pela ganância capitalista, que explora e mata diariamente, sem que as pessoas sintam-se parte dessa matança. Dessa forma, o comum, apesar de estar ao nosso redor o tempo inteiro, se torna opaco, como se se tratasse de algo muito distante e impenetrável, impossível de compartilhar. Chega-se ao ponto de negar, através das mais variadas artimanhas, a possibilidade do compartilhamento, unindo-se argumentos econômicos, sociais, políticos para indispôr o senso comum contra o usufruto dos bens de todos os tipos.

As privatizações, por exemplo, muitas vezes alardeadas como solução para muitos males, e que são postas em ato pelas políticas neoliberais, atacam impiedosamente o comum, tornando ideias, informações, plantas e animais, propriedade privada, principalmente daqueles que têm mais riquezas. Os monopólios tornam-se cada vez mais poderosos, os grandes empresários tornam-se cada vez maiores, e o cidadão sem meios sufoca-se cada vez mais entre as propriedades privadas dos grandes possuidores de capital.

Talvez surja a ideia, nesse ponto, de que a única saída possível seja uma intervenção estatal. Isso, todavia, não é uma solução, mas é, no máximo, um paliativo que em curto tempo costuma transformar-se em um grande problema. Em verdade, não é suficiente exigir uma publicização do que está sendo privatizado. Tornar público acaba sendo um processo de colocar o comum nas mãos de Estados e autoridades governamentais. Há tempos se presencia, ao redor do mundo, uma escalada no processo de tornar público ou privado muitas coisas que

antes eram comuns. Isso faz com que a maior parte da população fique sujeita às interferências alheias naquilo que deveria ser simplesmente compartilhado.

Negri se contrapõe àqueles que ainda pensam de forma binária, como se apenas o capitalismo e o socialismo fossem alternativas viáveis para o mundo. Diz ele que a opção pelo privado ou pelo público pode ser resumida basicamente a uma contraposição entre os dois sistemas, onde os neoliberais se veem como a cura para as patologias socialistas, e os socialistas se veem como a solução para os problemas neoliberais:

> Socialismo e capitalismo, contudo, ainda que algumas vezes tenham se mantido juntos e, outras vezes, ocasionado conflitos amargos, são ambos regimes da propriedade que excluem o comum. O projeto político de instituição do comum, que nós desenvolvemos neste livro, corta diagonalmente através estas falsas alternativas -- nem privado, nem público, nem capitalista, nem socialista -- e abre um novo espaço para a política. (HARDT; NEGRI, 2009, p. ix).

Isso significa, simplesmente, que apesar de todos os esforços em privatizar ou tornar públicas ideias, imagens, e afetos, existe a possibilidade de se tornar tudo isso comum, algo que leva para outro nível as discussões políticas sobre liberdade e usufruto dos bens materiais e imateriais. Aliás, dentro do próprio desenvolvimento do capitalismo existe uma tendência cada vez maior de produção de bens que deveriam ser vistos como comuns, mas que acabam sendo dominados por vontades particulares ou estatais.

Negri não deixa dúvidas de que o comum busca, incessantemente, transformar a propriedade privada e a propriedade pública em algo novo, subvertendo, de tal feita, a lógica do capital e do Estado. De fato, o comum é a verdadeira "democracia direta", a participação efetiva que busca minar a democracia representativa atual que se resume à pura farsa eleitoral. Assim, os deslocamentos nômades e as molaridades incessantes são muito mais importantes para pensar o comum do que qualquer estabelecimento de figuras molares como soberanas. Muito além da soberania, o comum postula os fluxos, os encaixes a-significantes, a quebra das arborescências e das hierarquias desde sempre estabelecidas. Deleuze, sem dúvidas, está presente na concepção negriana de comum, pois através das suas reflexões contrárias ao que trava as matilhas de lobos, ao que trava a mudança de identidades, ele postula as transgressões e as linhas que se difundem, as linhas de fuga e os esquizos deslizando: os "entre" dos caminhos, as conexões sem limitações, sem leis divinas ou demoníacas.

Ademais, qualquer lobo ou pessoa pode ajudar na construção do comum, pois Negri não idealiza um "super-cidadão" distante da realidade:

> Logo, o homem do comum é uma pessoa comum, que realiza uma tarefa extraordinária: abrir a propriedade privada ao acesso e desfrute de todos; transformar a propriedade pública, controlada pela autoridade estatal, em comum: e, em cada

> caso, descobrir mecanismos para administrar, desenvolver e sustentar a riqueza comum, mediante a participação democrática. A tarefa do homem do comum, então, não é só prover acesso aos campos e rios, para que os pobres possam se alimentar, mas também criar meios para a livre troca de ideias, imagens, códigos, músicas e informação. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 140)

O comum não pode se sujeitar aos poderes públicos, pois vai além dele, tanto quanto vai além do privado. O público, segundo ele, não é nada mais do que um simples agente do privado, funcionando como o seu títere. "O comum é, portanto, aquele a mais, aquela potência que o ser humano construiu, que pode continuar a construir, na atividade de liberação do comando e da exploração": o que evidencia o caráter insubordinado do comum, que deixa de ser comum quando opera sob o controle de qualquer sujeito ou poder, de qualquer vontade una e dominadora. Esse é um dos motivos do porque o comum é "o âmbito e o resultado da ruptura" que se lança contra a dominação existente, desconstruindo a soberania, esse "sujeito/figura de transcendência". A construção que se opera em comum é democrática, pois a multidão não é conjuntura, mas *cupiditas*, isto é, "tensão de muitas singularidades em um processo de constituição sempre aberto, em um esforço jamais interrompido de se construir o comum" (NEGRI, 2016c, p. 174).

Da mesma forma que a multidão não é una, o comum também não é uma unidade, pois ele se forma no jogo democrático e transformador das singularidades. A diversidade é fundamental para o comum, senão se cai sob o jugo da padronização e do controle. Um comum unificado, pasteurizado, dominado por soberanias, não pode ser visto como verdadeiro comunismo, visto que o comunismo é a autogestão, a liberdade de se constituir, a construção do mundo a cada momento:

> Mas o comum não é unidade, nem quando envolve resistência contra o inimigo, nem quando implica a construção coletiva de terreno para a existência da polis – em resumo, nem quando é "multidão contra", nem quando é "multidão a favor". "Multidão contra" significa resistência a forças que não desejam o comum, que o bloqueiam e o dissolvem, que o separam e se reapropriam dele privadamente. "Multidão a favor", pelo contrário, significa afirmação do comum em sua diversidade e em cada uma de suas expressões criativas. Se chamarmos isso de unidade, teremos de fazê-lo como unidade paradoxal, composta unicamente por diferenças. Mas essa formulação tende a reduzir e negar diferenças. Eis porque preferimos conceitos como multiplicidade e singularidade.(NEGRI, 2006b, s.p.)

Em outro momento, Negri também esclarece como se formam as coalizões no comum, algo que pode ser um pouco complicado, quando se confunde o conceito de comum com a palavra comum em um sentido rasteiro de homogeneidade:

> O homem do comum deve descobrir os meios de criar alianças entre uma ampla variedade de grupos sociais na luta, incluindo estudantes, trabalhadores, desempregados, pobres, aqueles que combatem a subordinação racial e de gênero, e

> outros. Ás vezes, ao invocar essas listas, as pessoas têm em mente a construção de coalizões como prática de articulação política, mas, para nós, o termo coalizão parece apontar para uma direção distinta. Uma coalizão significa que diversos grupos mantém suas identidades distintas, e até suas estruturas organizacionais separadas, formando, ao mesmo tempo, uma aliança tática ou estratégica. A aliança do comum é totalmente diferente. Naturalmente, a ação relativa ao comum não envolve imaginar que as identidades possam ser negadas, de modo que todos descobrirão que são, na base, as mesmas. Não, o comum não tem nada a ver com uniformidade. Ao contrário, na luta, grupos sociais distintos interagem como singularidades, e são esclarecidos, inspirados e transformados pelas trocas uns com os outros. (HARDT; NEGRI, 2014, p. 141)

Nem mesmo as identidades escapam da dominação do capital e do Estado, que buscam controlar as subjetividades. Os cidadãos do comum, assim, devem criar uma comunidade que se contraponha a isso, modificando o horizonte ético da identidade para o devir, para que a multidão não se torne refém fácil das subjetividades controladas: "a multidão faz a si mesma pela composição no comum da subjetividade singular que resulta desse processo" (HARDT; NEGRI, 2009, p. x).

Assim, a construção do comum e da multidão no contexto do Império aparece como uma questão chave para Negri, visto que ela nunca para. A multidão, além de ser entendida como um "conjunto de singularidades que pobreza e amor compõem na reprodução do comum", também precisa ser vista em âmbitos mais profundos. Isso não significa que se deseja inventar algum valor transcendental, pois com a obra *Bem-estar comum*, o que se manifesta é a volta aos tratados clássicos de governo, que se traduziam na busca das constituições e dos meandros das instituições e das formas políticas assumidas por variadas sociedades. Para tanto, Negri enfatiza que a constituição dupla do termo que dá origem ao livro, “Bem-estar comum” (em inglês, *Commonwealth*), ou seja, comum (“common”) e Bem-estar (“wealth”), são centrais para se pensar a produção de um mundo de “commonwealth”, isto é, de “riqueza” comum, "focando e expandindo nossas capacidades de produção coletiva e autogoverno" (HARDT; NEGRI, 2009, p. xiii).

Através da obra de Negri é bem ressaltada a forma como a república, a modernidade e o capital atuam muitas vezes como empecilhos para a constituição do comum. Além do mais, também é perceptível o modo como ele se preocupa em listar alternativas a um mundo autoritário, analisando como o Império e os aparatos capitalistas funcionam.

Em verdade, o capital ainda domina a sociedade contemporânea. Ele funciona de forma impessoal, hierarquizando a sociedade, fazendo com que as pessoas naturalizem a sua ordenação como algo eterno: como se as coisas sempre tivessem sido assim e fossem continuar a ser assim até o fim dos tempos. Tudo na sociedade capitalista mantém uma aparência mórbida de normalidade: normalidade que obscurece a violência presente na vida

dos despossuídos. Assim: "O controle capitalista e a exploração reside primariamente, não em um poder soberano externo, mas em leis invisíveis e internalizadas" (HARDT; NEGRI, 2009, p. 7).

Nessa assunção violenta do capital imperial, algumas questões correlatas afloram, como a da pobreza. A ideia de pobre, que já aparecera em livros anteriores, como em *Império*, deve ser levada para além da visão banal de que ele é o excluído ou o economicamente desvalido. Na realidade, o pobre está completamente inserido na produção global de subjetividades e tem a capacidade fértil de criar novas formas de linguagem, movimentos e vida. O pobre é criador por excelência, visto que é, geralmente, aquele que tem a capacidade de inovar (HARDT; NEGRI, 2009, p. xi). É sintomático que um dos subtítulos de *Bem-estar comum* seja "Multidão: o nome do pobre", a indicar, dessa forma, que a oposição às repúblicas vigentes, baseadas na propriedade, se dá por meio da multidão fundamentada na pobreza. A concepção de propriedade e pobreza que aparecem aqui não devem ser restritas ao seu aspecto econômico, mas aprofundadas até o campo da produção de subjetividades. Só assim se torna possível ver como a propriedade privada cria subjetividades individuais visando resguardar-se dos despossuídos, dos pobres, daqueles que podem pensar em outras condições de possibilidade. Indo mais longe, Negri esclarece que:

> A pobreza da multidão não remete a sua miséria, privação ou mesmo carência, antes designando uma produção de subjetividade social que resulta num corpo político radicalmente plural e aberto, opondo-se tanto ao individualismo quanto ao corpo social exclusivo e unificado da propriedade. Em outras palavras, o pobre não remete aos que não tem nada, mas à ampla multiplicidade de todos aqueles que estão inseridos nos mecanismos de produção social, independentemente de ordem social ou propriedade. E esse conflito conceitual também é um conflito político. A produtividade é o que transforma a multidão dos pobres numa real e efetiva ameaça à república da propriedade. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 56).

Outra questão que recebe um tratamento diferenciado em *Bem-estar comum* é a do amor, como foi possível observar em momento anterior desta dissertação. O amor, de fato, entendido como algo muito diferente do simples relacionamento amoroso junto a uma pessoa. Recordando o exemplo de Diotima n'*O Banquete* de Platão, que indica o amor como nascente da pobreza e da invenção, algo que o filósofo grego interpretou como uma condução do indivíduo para o reino das ideias, Negri, buscando uma compreensão mais condizente do mito, cita as feministas italianas e francesas que, segundo ele, viram na lição de Diotima não a afirmação de uma completude encontrada no reino hipotético e abstrato das ideias, mas uma assertiva do poder das diferenças, da capacidade criativa e libertária que há no amor legítimo. Essa concepção do amor como poder das diferenças é que ajuda na conformação de outra

ideia de riqueza, ampliando a noção de comum, apontando para a possibilidade ampla de libertação. Daí aparece a ideia de força, que sustenta a concepção de amor e pobreza na luta contra os governantes atuais do mundo, auxiliando na construção do comum (HARDT; NEGRI, 2016, p. 12).

Essa força, porém, não deve ser resumida a algo meramente físico, mas deve ser entendida, em boa parte, como uma força intelectual. A força intelectual, de fato, desde as elucubrações de Kant contra as visões fanáticas de mundo até o empenho de Thoreau em valorizar o poder da desobediência, mantém a sua importância dentro da resistência política, mesmo não devendo ser tomada como a única via possível e necessária para isso. Negri exorta os seus leitores a ir além da batalha contra o dogmatismo e contra o niilismo, valorizando, também, a força física e a ação política, pois: "o amor precisa de força para conquistar o poder de comando e desmantelar as instituições corruptas antes de se poder criar um novo mundo de ‘common wealth’" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 12).

Evocando, novamente, Walter Benjamin, Negri vê na experiência da pobreza a possibilidade do reiniciar, pois é a partir disso que se pode pensar em um mundo novo. Comentando o ensaio “Experiência e pobreza”, Negri diz que da experiência de destruição da Primeira Guerra Mundial, o ensaio benjaminiano postula a condição da novidade surgir das ruínas do passado, pois na desgraça comum que a todos atingiu naquele período podia-se especular sobre um futuro diferente (HARDT; NEGRI, 2016, p. 12). Assim, da mesma forma, da desgraça contemporânea pode surgir uma nova criação, aberta, nômade, multitudinária e comum, pois os espaços estriados não devem ser vistos como imutáveis, e também não se deve ignorar a potência em devir, os fluxos que se ligam sem respeito às soberanias. Por mais insalubre que seja a atmosfera política atual, há sempre novos modos de criar espaços lisos e deslocamentos esquizo.

Essas reflexões precisam ser melhor desenvolvidas dentro da concepção negriana de Revolução. Assim, antes de passar para o próximo tópico, pode-se sintetizar a ideia de Império, Multidão e Comum que se está a refletir, através de um trecho muito importante de Bem-estar comum:

> A multidão é um conjunto de singularidades composto pela pobreza e o amor na reprodução do comum, mas é preciso mais para descrever as dinâmicas e dispositivos do devir-príncipe da multidão. Não vamos tirar do chapéu novos transcendentais ou novas definições da vontade de poder para impor à multidão. O devir-príncipe da multidão é um projeto que se escora inteiramente na imanência do processo decisório em seu interior. Teremos de descobrir a passagem da revolta para a instituição revolucionária que a multidão pode pôr em movimento. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 13)

3.2 **Da revolução**

Tudo o que foi dito anteriormente só fica bem estabelecido quando se analisa a questão revolucionária negriana. Dessa forma, após a reflexão sobre Foucault, Deleuze e Negri, pensando os conceitos mais significativos desses autores para se postular uma filosofia política revolucionária, chega-se agora ao momento de ponderar a viabilidade desses caminhos, a ponderabilidade de uma construção comum. Negri, em verdade, valeu-se das concepções desses autores, servindo-se delas de modo amplo, ao ponto mesmo de traí-los em muitos momentos. Mas isso não tira o brilho próprio de cada autor, nem mesmo significa que as soluções negrianas são as únicas possíveis. Obviamente, como o objetivo desta dissertação é pensar, sobretudo, na revolução para Negri, não se pode deixar de lado a sua visão, fixando sempre em primeiro plano a importância desses pensamentos para a sua filosofia política, para a sua filosofia revolucionária.

Portanto, começando pela questão da revolução propriamente dita, vê-se que ela pode ser pensada e posta em prática de múltiplas formas. Negri afirma que, às vezes, é até mesmo necessário valer-se da violência, como fazia a esquerda antiga, esta mais voltada para grandes movimentos insurrecionais; mas, outras vezes, não. Depende de cada caso e situação.

Por exemplo, ao comentar as táticas gramscianas de ação, Negri propõe as suas:

> Em princípio, Gramsci nada tem contra a luta armada – e nós tampouco. A questão é simplesmente que as armas nem sempre são as melhores armas. Só a situação pode determinar qual é a melhor arma contra os poderes dominantes: revólveres, manifestações pacíficas de rua, êxodo, campanhas nos meios de comunicação, greves, transgressão de normas de gênero, silêncio, ironia e muitas outras (HARDT; NEGRI, 2016, p. 402).

Nos tempos atuais, porém, é preciso assumir que a violência armada não tem o mesmo efeito que em outros contextos históricos, sendo o êxodo, por exemplo, mais eficaz. O êxodo se caracteriza pela sabotagem, isto é, pela "recusa de colaborar", pelas "práticas contraculturais e desobediência generalizada" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 402). Na verdade, não existe uma única proposta revolucionária: ela é aberta, fluída, nômade.

De fato, boa parte do trabalho revolucionário é o de atacar aquilo que Negri enxerga como "formas corrompidas do comum" presente em todas as instituições, ou melhor, presente em todas as molaridades que se constituíram sobre as capacidades infinitas do molecular. A família, a corporação e a nação, por exemplo, precisam ser combatidas em muitas frentes, de modo violento, terrível e doloroso, algo que não implica, necessariamente, um derramamento de sangue. Isso ocorre devido ao caráter profundamente excludente e encarniçado com que

essas instituições se mantém, atacando impiedosamente todos aqueles que se insurgem contra elas.

Só um combate intenso será capaz de se contrapor a tremendo arsenal de violência e domínio. Para esse fim, diz Negri, deve-se pensar também em novas instituições que possam gerar formas benéficas do comum. É importante perceber que essas novas instituições não visam uniformizar ou unificar a sociedade vindoura, mas dar espaço para que novos modos benéficos do comum se realizem, "mantendo aberto e igualitário o acesso a elas e contribuindo para os encontros felizes de singularidades que compõem a multidão — combatendo ao mesmo tempo os obstáculos que se apresentam no caminho" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 405).

Essa necessidade de formar novas instituições encontra muitos obstáculos, não apenas daqueles que se opõe à revolução, mas no próprio sentido de ter consciência de que o movimento revolucionário não é espontâneo e precisa ser governado. Mesmo afirmando que às vezes a luta assume formas tradicionais de ação, é preciso diferenciar isso de práticas vistas como completamente equivocadas, como a ideia de tomar o Estado para si, utilizando-se da máquina burguesa estatal ou da ideia de formar algum tipo de ditadura do proletariado. A alternativa tem de ser democrática, por ser autônoma, ativa e ter como chave o "autogoverno da multidão como um todo" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 406).

A inspiração para a democracia negriana nasce, desse modo, dentro do próprio jogo imperial. No Império existem formas de governança que se contrapõem a um governo tradicional por não valer-se de autoridade política fixa e abrangente, variando na sua gestão, agindo sempre *ad hoc*. O autor deixa claro que há certo pendor "pós-democrático" nessa governança, no modo como ela vem negando as estruturas representativas, utilizando um modo plural e plástico de organização, evitando as normatividades unitárias. É como em Deleuze: quebrar o Uno, estraçalhar as normas, opor-se a qualquer tipo de "complexo de Édipo" castrador e limitante. Deve-se pensar através da multiplicidade, do rizoma e do nomadismo.

É na lógica da rede que Negri vai buscar inspiração para a sua proposta de governança, trazendo em seu bojo outra noção muito próxima a Deleuze, que é a da contingência e da aleatoriedade que deve nortear as novas instituições e suas "estruturas flutuantes". A democracia do comum desejada por Negri anseia por tornar o poder constituinte cada vez mais próximo às vontades da multidão, não o deixando nas mãos de supostos representantes do povo que podem reunir-se e decidir por uma nova carta magna a reger a vida coletiva. Pelo contrário,

> Assim como a insurreição precisa tornar-se institucional, também a revolução precisa, dessa maneira, tornar-se constitucional, crescendo, luta após luta, sedimentando-se em sucessivas camadas que incansavelmente transbordam todos os equilíbrios sistêmicos, em direção a uma democracia do comum (HARDT; NEGRI, 2016, p. 409).

O labor revolucionário de Negri é o de unir a transformação com a permanência, ou seja, uma espécie de "revolução permanente", infindável, que permita à multidão o controle de sua própria vida. Nada de uma vanguarda a guiar o povo, nada de um Messias autoritário: o que se postula em seu pensamento é uma *Rechstwollen*, uma vontade imparável de institucionalizar e constituir, tendo a abertura necessária para que a revolta e a rebelião constantemente reduzam as molaridades, seguindo sem limites, em busca da felicidade comum. Felicidade que deve ser entendida como desenvolvimento do autogoverno, não como um simples estado de espírito.

Negri recusa a noção de progresso visto que a previsão do futuro é impossível. O único "progresso" possível é o estabelecido e realizado multitudinariamente, a cada momento, a cada segundo, pois senão cai-se no pessimismo paralisante. É possível mudar e melhorar, assim como é possível mudar para pior. Mas no desejo de melhorar reside a capacidade que a multidão tem de fazer a sua própria história: não há um fim definido, não há nenhuma inevitabilidade. Para transformar, é preciso trabalhar e agir.

Uma forma muito proveitosa de agir é no combate à miséria: miséria em um sentido amplo, incluindo a falta de recursos, mas também a miséria de não poder governar e criar. Miséria verdadeiramente significa não poder: não ter a condição de possibilidade de se transformar, de modificar a própria vida.

Mas, apesar de todas as críticas que faz contra as estruturas políticas e contra o Império, Negri mostra como é possível valer-se até mesmo do sistema político vigente para pôr em prática soluções exequíveis a curto prazo, como no caso do combate à própria miséria. Nesse sentido, ele postula uma série de plataformas que se aproximam de verdadeiras políticas públicas para combater os males sociais, mostrando como é possível começar desde agora a mudança. Isso não significa, de forma alguma, que ele se rende ao Estado, mas sim, pelo contrário, que há possibilidade de agir dentro das estratificações dessa molaridade perversa, do mesmo modo que é possível agir fora dela.

A primeira plataforma política proposta por Negri é a garantia que os governos devem dar às pessoas para elas sobreviverem – condição de possibilidade de viver. Nesse sentido, uma alternativa aventada para suprir as carências fundamentais dos seres humanos é a de

estabelecer uma renda básica, garantindo a todas as pessoas o mínimo necessário para a subsistência.

A segunda plataforma é a da igualdade contra a hierarquia, dando acesso a qualquer um – independentemente de classe, cor, escolaridade – ao autogoverno. Uma verdadeira democracia pressupõe que todos sejam capazes de interagir social e politicamente, tendo os meios básicos de formação e capacitação ao seu dispor para fazê-lo. O objetivo negriano é que as pessoas possam ter a possibilidade de lidar com questões de importância global, algo que vai muito além de apenas autogovernar as suas localidades, pois muitas questões são de interesse comum e devem ser decididas e debatidas em comum.

A terceira plataforma é a do livre acesso ao comum, negando a lógica da propriedade privada. No passado, quando a escassez de recursos prevalecia, era notória a desigualdade de acesso aos bens. No contexto do trabalho imaterial, todavia, isso se tornou ultrapassado, sendo possível a múltiplos atores transformarem as ideias e comunicá-las aos outros, ultrapassando os muros que buscam limitá-las. Há possibilidade de disseminar o conhecimento, de compartilhá-lo, de torná-lo comum, e é nisso que devem empenhar-se os governos. Através da disseminação de saberes dos mais variados tipos, desde os técnicos até os sociais, os governos podem possibilitar e facilitar o acesso dos cidadãos às interações e às comunicações que são a cada dia mais ricas e proveitosas.

Não por acaso, ao argumentar que os governos atuais não estão preocupados em por em prática nem mesmo essas três plataformas, Negri evoca a introdução escrita por Foucault para *O Anti-Édipo*, onde ele diz que é na conexão do desejo com a realidade que reside o poder revolucionário, negando-se, assim, à tristeza paralisante e ao sujeitar-se às representações. Portanto, é preciso, antes de tudo, sorrir, garante Negri. Sorrir para não se deixar levar pela onda do desespero, esta que é tão conveniente aos governos despóticos.

Esse riso, todavia, deve ser inteligente, percebendo que a força reside cada vez mais na multidão, que precisa se conscientizar disso. Por mais sufocante que seja o controle e o domínio que se experimenta hoje em dia na sociedade, deve-se ter em mente que o seu poder é cada vez mais esparso, pois as forças produtivas se tornam paulatinamente autônomas, não mais restritas a um foco único e intocável.

No final de *Bem-estar comum*, ele deixa bem evidentemente a forma como esse riso revolucionário deve se articular:

> Nosso riso é também um riso de criação e alegria, solidamente plantado no presente. O acesso livre e igualitário ao comum, através do qual produzimos juntos novas e maiores formas do comum, a libertação em face da subordinação de identidades, através de processos monstruosos de autotransformação, o controle autônomo dos

> circuitos de produção de subjetividade social, e, de maneira geral, a construção de práticas comuns através das quais as singularidades compõem a multidão, são ciclos ilimitados de nosso crescente poder e alegria. Enquanto vamos instituindo a felicidade, nosso riso é puro como água. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 418).

Esse riso é destrutivo. Ele visa eliminar os condicionamentos identitários, mas sem apelar ao ódio. Na batalha contra a família, a propriedade e o capitalismo, mantém-se a atenção para o fato de que o combate deve ser firme contra tudo aquilo que se opõem ao comum, sejam eles os dominadores de caráter público ou privado.

Essa reflexão sobre o riso pode servir como uma ponte para se pensar a questão identitária e revolucionária em Negri. De fato, ele aborda essa questão através de 3 aspectos fundamentais. O primeiro, no sentido de revelar a violência existente na identidade, pois, inegavelmente, ela representa um tipo de propriedade que funciona dentro do contexto social. Isso não significa, todavia, que não seja fundamental discutir as exclusões e hierarquizações identitárias. Muito pelo contrário, ao expor a identidade como propriedade o que se faz é reapropriar-se dela, mostrando o modo como se dá a exploração e a opressão identitária.

Ao invés de se limitar a um autoelogio da própria identidade, prendendo-se a lógica da propriedade, Negri postula um segundo aspecto importante na revolução das identidades, que é avançar da indignação para a rebelião contra o aparato repressor. Não adianta se limitar a assumir as identidades vilipendiadas no sistema capitalista, mas deve-se derrubar as próprias estruturas de dominação. Em vez de resumir a luta identitária a um vitimismo paralisante, Negri alerta para o fato de que não se pode deter nela, pois por mais rebelde que seja a identidade a ser assumida, pois quando ela se reduz ao jogo da propriedade, acaba sendo absorvida para dentro do sistema capitalista. Assim, é fundamental valorizar a máquina de guerra, a luta pela libertação frente a mera emancipação. De fato, segundo o autor de *Bem-estar comum*, deve-se atentar para a diferença entre emancipação e libertação. Enquanto a primeira pressupõe a liberdade de ser quem se é, a segunda luta pela autodeterminação e autotransformação. Nessa perspectiva, vê-se que a libertação aparece em Negri de modo muito mais radical do que a emancipação.

A revolução deve ser monstruosa: é esse o terceiro aspecto defendido por ele. Se não se perceber que a revolução não é nada mais do que abolição, não se atinge o ponto fulcral de qualquer discussão identitária. Ao perceber que não se deve fugir a esse labor, a multidão se torna, de fato, uma ameaça para o Império. É dessa forma que "o projeto de abolição da identidade cumpre assim o papel tradicional da abolição da propriedade e da abolição do Estado", levando o questionar das estruturas opressivas para um patamar muito mais profundo do que pressupunham os marxistas mais ortodoxos (HARDT; NEGRI, 2016, p. 364).

Nesse jogo revolucionário negriano, onde veem-se as teorias de Foucault e Deleuze imbricar-se com os pensamentos de outros filósofos, como no caso da supracitada crítica às identidades, algo fundamental em Foucault, surgem algumas dúvidas que podem embaçar o entendimento do que o autor de *Bem-estar comum* pretende.

Uma das críticas mais recorrentes, por exemplo, é a de que há unificações em Negri que não são bem resolvidas, apesar de seu esforço em defender a multiplicidade. Rodrigo Nunes, nesse sentido, faz importantes críticas a ele, sobretudo com respeito à dubiedade de sua abordagem, principalmente no que diz respeito ao conceito de multidão, que parece oscilar entre uma definição "distributiva" (ou seja, mais próxima da multiplicidade), a contrariar, segundo Nunes, as mobilizações "coletivas" propostas pelo filósofo (isto é, algo mais próximo de uma unificação) (NUNES, 2017, pp. 136-140). Isso quer dizer, em síntese, que Nunes enxerga em Negri uma possível contradição entre uma postura dita, conceitualmente, como devedora da multiplicidade, mas que, na prática, acaba se expressando através de fórmulas afeitas à unificação.

O grande problema surge, dessa forma, no modo como irão se articular as organizações políticas da multidão: elas são unas ou múltiplas? Como se pode pensar a multidão nesse contexto? "Como sujeito, que seria tendencialmente capaz de se pôr enquanto tal o problema da organização?" Ou seria diferente: "como Substância, isto é, plano de imanência no interior do qual o problema da organização será posto em diferentes momentos por diferentes sujeitos?". Ou, ainda, Nunes questiona a possibilidade disso se desenvolver como "uma questão sempre posta e reproposta no interior da multidão por diferentes sujeitos" (NUNES, 2017, pp. 123-127).

Ao questionar as incertezas e as vaguidões do conceito de multidão em Negri, Nunes, realmente, contribui para um melhor entendimento desse conceito. É até possível concordar com sua leitura crítica de que há uma tendência de Negri ser vago demais em alguns aspectos importantes de seu trabalho teórico, especialmente na trilogia *Império*, *Multidão* e *Bem-estar comum*. Mas, entende-se, nesta dissertação, as questões levantadas por Nunes da seguinte forma: o que Negri propõe é a ação das singularidades interagindo abertamente dentro de variados contextos sem nenhuma teleologia nem garantias para as suas interações.

Veja-se, nesse sentido, como Negri responde às dúvidas, muito próximas as de Nunes, levantadas por Brown e Szeman:

> A questão é muito sutil e propõe um compromisso interessante entre reconhecimento teórico (da multiplicidade) e necessidade política (de unidade). Apesar disso, não estamos convencidos da necessidade de um sujeito político unitário. Talvez o advento do "para si" da multidão seja apenas a explosão definitiva da unidade

> ontológica que todos os conceitos do político – conceitos de autoridade, soberania e de sujeito – tentavam expressar.
> Parece-nos, hoje, que importa menos procurar o tipo de garantia fornecida pela unidade, e até mesmo pela aparência dela, do que enfatizar os riscos, as incertezas e as possibilidades da atual situação. Nesse período de transição, equilibrados como estamos no limite mais distante da modernidade, poderíamos pensar novamente nos tipos de criatividade que caracterizaram em seu nascimento o humanismo florentino. No início, o ser estava dado (num sentido neoplatônico) entre o nada e o desejo, e ele emerge na descoberta do novo. É um caminho difícil por uma floresta escura, não uma rodovia bem iluminada. Mais uma vez os conceitos foucaultianos parecem adequados: genealogia e dispositif, episteme e produção de si são ferramentas de trabalho nesse contexto de incertezas. E o que nos orienta através de tudo isso, parece-nos, é o desejo. (NEGRI, 2006b, s.p.)

Apesar de Negri dizer, nessa mesma entrevista, que não tem qualquer tipo de modelo pré-fabricado para explicar o surgimento das multidãos, já que isso não é algo padronizável e fechado, nunca negou o seu interesse em investigar e definir melhor esse acontecimento. Isso se adequa, inegavelmente, com a sua concepção de filosofia, algo com um "sentido bastante amplo, ou seja, buscando produzir conceitos adequados para a situação contemporânea e investigar os valores emergentes do nosso mundo" (NEGRI, 2006b, s.p.). A sua filosofia, assim como a sua política, busca agir no agora, tendo sempre em vista a história do presente. Neste sentido, como já diziam Foucault e Deleuze, a atuação política pode se dar no seu próprio cotidiano, algo que Negri traz consigo, mas sempre buscando ampliar essa concepção para relacioná-la com uma política do comum em devir.

O que Negri propõe, acima de tudo, e até mesmo de forma entusiástica, é o surgimento de novos tipos de movimentos políticos não mais pautados pela uniformização, mas pelo pluralismo, pela multiplicidade, sem exigir de sua própria teoria uma receita de como agir ou como fazer. Isso não significa que todo movimento seja dessa maneira, nem que todo movimento seja "bom" ou "ruim" em si. As situações históricas são cambiantes, e "boas" intenções podem, sim, terminar abortadas ou de uma forma "ruim" para quem almeja um mundo mais livre e igual.

O que é certo, dessa forma, é que em cada caso "concreto" a multidão vai se formar e comportar de modo distinto. Seria até mesmo possível dizer que não há "uma" multidão, mas produção de multidões. As causas, assim, dos movimentos da multidão podem ser variadas: desde protestos por maior participação democrática, por mais liberdade e igualdade, contra o sistema bancário, etc. Exemplos disso foram os *indignados* na Espanha, o *Occupy Wall Street* em Nova Iorque, a "Guerra da água" na Bolívia ou muitos outros (HARDT; NEGRI, 2014, p. 66, p. 97).

É por isso que Negri fala que

> (…) nesses movimentos, a política é uma ontologia plural. O pluralismo das lutas que emergem de tradições divergentes e expressam objetivos diferentes combina-se com a lógica cooperativa e federativa da assembleia para criar um modelo de democracia constituinte, em que essas diferenças são capazes de interagir e se conectar umas com as outras, formando uma composição compartilhada. Até aqui, vimos uma pluralidade de movimentos contra o capital global, contra a ditadura das finanças, contra os biopoderes que destroem o planeta, e em busca do acesso livre e compartilhado do comum e de sua autogestão (HARDT; NEGRI, 2014, p. 94).

Onde Negri mais se aproxima de soluções relacionadas a algum tipo de "Uno" (que não o são, de forma alguma) ou de transcendências dentro do plano de imanência é quando trata de políticas práticas e imediatas, quando propõe a formação de novas constituições como estratégia política. É preciso, todavia, atentar para isso: trata-se, nesses casos, de múltiplas estratégias políticas, da mesma forma como Deleuze havia pensado a importância de certas molaridades no embate político (o que não significa, de modo algum, dizer que Deleuze tinha uma filosofia fundamentada no Uno transcendente, ou que ele fosse um cripto-hegeliano em busca do Absoluto). Assim, qualquer sugestão de que Negri não valoriza o molar não procede: ele o valoriza exatamente na questão estratégica da atuação política, que, por ser múltipla, pode valer-se de soluções momentâneas de constitucionalizar.

É proveitoso citar o trecho a seguir para que isso se torne mais claro:

> Mas por que, alguns amigos nos perguntam, ainda estamos falando de constituições? Por que não podemos nos livrar de todas as instituições e estruturas normativas? Toda revolução precisa de um poder constituinte; não para levar a revolução a um fim, mas para levá-la adiante, garantir suas realizações, e mantê-la aberta a outras inovações. Um poder constituinte é necessário para organizar a produção social e a vida social de acordo com os nossos princípios de liberdade, igualdade e solidariedade. Constantemente, os processos constituintes revisam as instituições e estruturas políticas para que sejam mais adequadas ao tecido social e à fundação material dos conflitos, necessidades e desejos sociais.
>
> Dito de modo mais filosófico, os processos constituintes são dispositivos de produção de subjetividade. Mas por que, nossos amigos insistem, as subjetividades devem ser produzidas? Por que não podemos ser simplesmente nós mesmos? Porque, mesmo se houvesse alguma natureza humana original ou primordial a ser externada, não há motivo para acreditar que ela promoveria relações sociais e políticas livres, iguais e democráticas. A organização política sempre requer a produção de subjetividades. Devemos criar uma multidão capaz de uma ação política democrática e de uma autogestão do comum. (HARDT; NEGRI, 2014, pp. 66-67)

A multidão não é um Uno, pois ela está sempre se constituindo de vários modos, produzindo subjetividades, articulando-se ininterruptamente, sem nenhuma teleologia que a garanta. É nesse sentido que pode-se dizer que o poder destituinte, para Negri, é tão importante para a possibilidade de agir de modo multitudinário e comum quanto o poder constituinte. Deve-se atentar para sempre se ter o poder de revogar, tanto quanto o de formar molaridades estratégicas e passageiras. O caráter molecular da multidão não pode ser abafado

pelas molaridades criadas: na verdade, as molaridades devem ser desarticuladas o mais rápido possível, para garantir a participação direta e democrática, negando os autoritarismos.

É importante perceber, dessa forma, que não há nenhuma teleologia: o processo democrático e multitudinário pode fracassar, como ocorreu, por exemplo, na Primavera Árabe. Mas o seu dever como intelectual é o de também participar da multidão, buscando alternativas de expressão: esta que deve ser aberta, baseada na troca, nas interações, nunca em um Uno estático que lhe diga o que fazer.

Isso pode parecer um pouco fantasioso, soando como algo escrito diretamente da plataforma negriana localizada na estratosfera, como diria jocosamente Boron, um dos seus críticos mais ácidos, mas existem exemplos de como se dá na prática a política da multidão (BORON, 2002, p. 46). Um exemplo retirado de *Declaração: Isto não é um manifesto*, pode ajudar a exemplifiicar como se dão alguns movimentos da multidão, sem nenhum apelo a qualquer tipo de teleologia:

> aqueles que ergueram barracas no Rothschild Boulevard, em Tel Aviv, não viram seu reflexo nos acampamentos da Puerta del Sol. Embora firmemente enraizados em suas condições locais específicas, os manifestantes se apropriaram das práticas mútuas, transformando-as no decorrer do processo; adotaram os slogans uns dos outros, dando-lhes novos sentidos; e, sobretudo, reconheceram-se como parte de um projeto comum. A tarefa política do homem comum é alcançada através das trocas entre singularidades, bem como nas suas transformações ao longo da luta (HARDT; NEGRI, 2014, p. 142)

Além desse exemplo, que indica como os problemas particulares de certas populações acabam repercutindo na formação de lutas revolucionárias, também se pode pensar como, por exemplo, uma comuna próxima a um rio pode solucionar problemas de uso da água. Sem precisar apelar para o Estado ou para a iniciativa privada, essa comuna poderia se articular democraticamente para utilizar a água do rio da melhor forma possível, seja através de trabalho coletivo, revesamento de atividades, separação de serviços, etc.

Note-se bem: as transformações e multiplicidades se dão na prática, na própria autogestão. Em nenhum momento Negri diz que os métodos antigos de luta política são ineficazes, mas, de fato, o problema deles é que todos são limitados. É por isso que ele defende a política da multidão, a possibilidade de invenção e reinvenção do novo: um processo sempre em aberto, sempre pautado pelo poder constituinte da multidão. Mais uma vez, deve-se salientar que não há nada de teleologia nisso. O que ele faz, no máximo, é ser "otimista", defender o riso e o desejo como armas políticas, para não se entregar à política do medo. Em vez de teleologia, dessa forma, o que se defende é a experimentação e a criatividade, não o futuro inevitável, pois tudo está sempre em aberto:

> As respostas efetivas, é claro, somente virão com a prática. A crise generalizada da representação coloca no centro da agenda política a necessidade de experimentar novas formas de representação e formas não-representativas de organização democrática. Um dos aspectos da nossa tarefa teórica é acompanhar essas experimentações à medida que surgem. (NEGRI, 2006b, s. p.)

Isso não significa unidade:

> Por que unidade? Vocês parecem pensar que o único caminho para as forças de resistência desafiarem os poderes dominantes é se unir, mesmo que essa unificação contrarie nossos desejos de democracia, liberdade e singularidade. É uma concessão, vocês parecem dizer, que lamentavelmente devemos aceitar em face das duras realidades do poder. Não estamos convencidos disso. De fato, mesmo que se aceite por um momento pensar apenas em termos de efetividade e suspender todos os desejos políticos, não acreditamos que a unidade seja a chave. Pensemos apenas em termos das atuais lutas políticas concretas de resistência. Seriam realmente mais efetivas se estivessem unificadas? O poder de algumas delas não está diretamente ligado à diversidade interna e suas expressões de liberdade? Pelo conteúdo, aquilo que o conceito de multidão indica (e vemos isso emergir em movimentos por toda a parte) é uma organização social definida pela capacidade de agir em conjunto sem qualquer unificação.(NEGRI, 2006b, s.p.)

Assim, a multidão revolucionária se constitui, basicamente, de um modo muito parecido com o que existe no amor entre vespas e orquídeas, conforme abordado por Deleuze em *Mil Platôs*.Isso ocorre porque, segundo Negri, o amor da vespa-orquídea é "um amor baseado no encontro da alteridade mas também num processo de tornar-se diferente". Esse amor não se reduz a nenhum objetivo teleológico, pois "no encontro de singularidades desse amor, um novo agrupamento é criado, marcado pela contínua metamorfose de cada singularidade no comum" (HARDT; NEGRI, 2016, p. 212).

Isso não deve ser visto como algo apenas espontaneísta, sem motivos e problemas sociais e econômicos que possam causar a irrupção de movimentos multitudinários em busca da construção do comum. Na verdade, os movimentos se formam por n-1 fatores, surgindo na variação das multiplicidades, dos fluxos, não podendo ser interrompidos e negados por qualquer estrutura monolítica que busque validar ou justificar os desejos. Não se está tratando com simples abstrações, pois "um esquema imaginário racional não é abstrato quando responde à crise do sistema de autoridade vigente". Os fluxos e o desejo vão sempre além, não se deixam abarcar; de fato, o desejo "vai naturalmente aonde está o perigo; a imaginação vai naturalmente ao âmago da crise. A imaginação da multidão predispõe as subjetividades para uma ação comum diante da crise" (NEGRI, 2006b, s.p.).

A revolução, para Negri, é assim, em poucas palavras, a multidão e a "singularidade somada a cooperação, reconhecimento da diferença e do benefício de uma relação comum", trabalhando para molecularizar qualquer Uno que se constitua, ao mesmo tempo em que pode

valer-se de algum tipo de molaridade pelo caminho. Diferença e construção do comum, de fato, são dois aspectos importantes quando se pensa nessa questão de um possível Uno em Negri, pois "o projeto da multidão é um projeto do amor", não um projeto de unificação (NEGRI, 2006b, s.p.).

Em verdade, Negri age como se quisesse reunir, de algum modo, os nômades deleuzeanos e sua máquina de guerra-espaço liso com as visões mais otimistas de Foucault quanto à Revolução Iraniana, quando esse último dizia que era preciso repensar a "história das religiões e a sua profunda conexão com a política", pois daí poderiam surgir novas possibilidades de subjetivação e insubordinação aos relações de poder constituídas socialmente (FOUCAULT, 2011, p. 300). Isso é algo ao mesmo tempo monstruoso e amoroso. Mas, como pode-se perceber, o monstruoso não assusta Negri, visto que, pelo contrário, ele busca invocar os monstros para a sua almejada transformação comunista.

Essas críticas e ponderações sobre a obra negriana servem, verdadeiramente, como uma boa forma de expor os seus conceitos. Deve-se ter em mente, que, segundo Negri, torna-se necessário, antes de mais nada, evitar a revolução como simples domínio e aperfeiçoamento do Estado, algo, por exemplo, que os anabatistas buscaram fazer, como nota Foucault (FOUCAULT, 2011, p. 300). A revolução da multidão deve ser pautada pelas singularidades irredutíveis à unidade, como no caso das diferenças de gênero que não devem ser subjugadas por nenhuma hierarquia. À medida que o poder constituinte da multidão vem amadurecendo a sua capacidade de sustentar uma democracia própria, é cada vez mais significativa a sua influência nos rumos políticos, tornando-se paulatinamente viável uma mudança nos poderes constituídos do mundo atual (HARDT; NEGRI, 2005, p. 443-446).

Esse processo é dito monstruoso no sentido de desejar um mundo sem gêneros, sem nenhuma forma de preservação de identidades, mas proliferando singularidades, libertando a criatividade e a inovação, sendo assim possibilitador de novas interações e intercâmbios. Pode-se dizer que, nesse sentido, Negri tem uma perspectiva diferente de Michel Henry, filósofo que também reflete sobre o marxismo e a subjetividade (HENRY, 2005, p. 25).

Em verdade, Negri, nesse respeito, até mesmo se aproxima do pensamento de Beatriz Preciado e da teoria *queer*, visto que o *queer* não é propriamente uma identidade, mas uma crítica dela. Pode ser enriquecedor, então, aproximar brevemente o seu pensamento do de Beatriz Preciado, especialmente como exposto em *Manifesto Contrassexual*, pois há nessa obra um matiz deleuzeano e foucaultiano digno de menção. As práticas pensadas por Preciado, mesmo que não sejam irmãs da política negriana, são, de qualquer forma, aparentadas com a disrupção que a multidão traz para o terreno político, agenciando linhas de

fuga e transformações da subjetividade, postulando sexualidades divergentes do padrão naturalizado historicamente: algo que agrada ao pensamento de Negri.

Na obra, Preciado argumenta, por exemplo, a respeito das questões de gênero e das formas de resistir e de sobrepujar os paradigmas sociais estabelecidos sobre o sexo e a sexualidade. Assim, Preciado afirma que o sexo atua como um forte domesticador dos seres humanos, pois fica claro que

> A natureza humana é um efeito da tecnologia social que reproduz nos corpos, nos espaços e nos discursos a equação natureza = heterossexualidade. O sistema heterossexual é um dispositivo social de produção de feminilidade e masculinidade que opera por divisão e fragmentação do corpo: recorta órgãos e gera zonas de alta intensidade sensitiva e motriz (visual, tátil, olfativa…) que depois identifica como centros naturais e anatômicos da diferença sexual (PRECIADO, 2014, p. 25).

Isso se torna ainda mais evidente quando se entende que as práticas sexuais e tudo o que se relaciona à vida sexual é arbitrariamente regulado e inserido nos corpos das pessoas, como se o modelo heteronormativo fosse o único possível e como se a "natureza" justificasse por si só a dominação do masculino sobre o feminino. Entende-se assim como toda uma estrutura social de exploração e de dominação se constitui no espaço da sexualidade humana.

Preciado critica severamente a forma como as tecnologias biopolíticas visam julgar determinadas áreas do corpo como corretas ou incorretas à prática sexual e outras como inapropriadas e perversas. É por isso que o pensador, em sua obra, articula uma série de práticas sexuais que visam a resistência ao padrão social imposto sobre os sexos e a transformação do mesmo para algo que possibilite uma maior liberdade e emancipação dos seres.

Nas palavras do autor:

> O sistema sexo/gênero é um sistema de escritura. O corpo é um texto socialmente construído, um arquivo orgânico da história da humanidade como história da produção-reprodução sexual, na qual certos códigos se naturalizam, outros ficam elípticos e outros são sistematicamente eliminados ou riscados. A (hetero)sexualidade, longe de surgir espontaneamente de cada corpo recém-nascido, deve se reinscrever ou se reinstruir através de operações constantes de repetição e de recitação de códigos (masculino e feminino) socialmente investidos como naturais (*ibidem*, p. 26).

Ademais, como se lê no prefácio da obra escrito por Marie-Hélène Bourcier, é possível observar como Preciado aproxima-se de certas reflexões espinosistas, algo que também se encontra nos fundamentos do pensamento negriano. Deste modo, o que Preciado faz é se opôr radicalmente aos binarismos fáceis e simples que marcaram o pensamento ocidental durante muito tempo:

> O trabalho de desconstrução contrassexual que aqui se apresenta, alinhado com projetos alternativos de modernidade, como o empirismo radical ou o espinosismo, rompe com toda uma série de binômios oposicionistas: homossexualidade/heterossexualidade, homem/mulher, masculino/feminino, natureza/tecnologia, que serviram até agora não só de fundamento da filosofia moderna, mas também como centro de reflexão das teorias feministas, assim como de certas teorias gays, lésbicas e inclusive queers. (BOURCIER in PRECIADO, 2014, p. 11).

Essa proximidade de Negri com Preciado, como se pode observar, pode conduzir a discussão de volta para a reflexão sobre os paralelos e os diálogos do pensamento negriano com o de Spinoza. De fato, como foi visto anteriormente, Negri usa o pensamento de Spinoza como mote para várias de suas reflexões inovadoras. Isso não significa que o autor de *Bem-estar comum* absorva e concorde com tudo o que pensou o autor da *Ética*. Na verdade, essa interseção entre ambos os autores se deu através de muitas contestações e discordâncias.

Um núcleo intelectual que interessa a Negri e que também vale a pena citar nesse momento de discussão sobre a visão revolucionária negriana é a que se encontra na noção spinozana de democracia absoluta e da multidão, isto é, "a ideia de que a política tem de se pautar pela alegria, pela potência", pois "o inimigo sempre age pelo medo" (SANTIAGO, 2012, pp. 31-35). Segundo Santiago, há uma concordância fundamental de Negri com Spinoza na ideia de que "a ontologia se resolve pela política", pois "a ontologia spinozana é a política spinozana" (SANTIAGO, 2012, pp. 31-35). É assim que se pode entender como Negri articula a transformação ontológica com a criação social.

Por outro lado, um ponto fundamental que distancia Negri de Spinoza é a atenção que o primeiro dá para a liberdade, enquanto o segundo foca as suas análises na escravidão. É claro que Spinoza também trata da liberdade, mas diz que ela é difícil, pois "tudo que é precioso é tão difícil como raro" (SPINOZA, 2009, p. 238). Spinoza deixa claro que o sábio

> é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico. Pois o ignorante, além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores, e de nunca gozar da verdadeira satisfação do ânimo, vive, ainda, quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas, e tão logo deixa de padecer, deixa também de ser. (SPINOZA, 2009, p. 238)

O caminho da liberdade, em Spinoza, é difícil. Só o sábio consegue trilhá-lo com vigor e constância. Negri, porém, baseia-se na liberdade, em uma visão mais aberta de atuação. O "homem" negriano parece menos tenso e ambíguo do que aquele estudado por Spinoza (SANTIAGO, 2012, pp. 31-35) .

A influência de Spinoza, todavia, é muito forte, apesar das divergências entre ambos. Basta lembrar que o próprio conceito negriano de multidão inspira-se nele. Assim, para Santiago, toda a trilogia de Negri e Hardt baseia-se na busca da "constituição do coletivo

como práxis". O grande problema da modernidade, que surge no Renascimento, é dar forma e constituição a essa práxis comum.

Essas reflexões mostram como a filosofia de Negri se constitui através de um diálogo profundo com outras perspectivas, buscando sempre revolucionar não apenas a própria sociedade, mas também o campo teórico. Percebe-se assim como ele retoma a discussão foucaultiana e deleuzeana sobre o papel do intelectual, que não é mais o condutor das massas, mas alguém que atua lado a lado, incessantemente, em busca das mudanças desejadas.

Abolindo as opressões, pensando de modo rizomático, não mais hierárquico, pode-se vislumbrar um mundo comum, sem nenhum tipo de dominação. É com esse objetivo que ele propõe lutar pela abolição de qualquer identidade, visando a democracia absoluta. As metrópoles multiculturais já esboçam como pode ser rica a convivência entre singularidades cada vez mais autônomas, onde as multiplicidades se veem livres e atuantes.

Da mesma forma que Foucault e Deleuze reconheciam a necessidade de uma atuação conjunta em vários campos políticos, onde as atuações micro se articulavam e formavam conjuntos, Negri também defende essa ideia, postulando um enxame de atividade política como encontro entre múltiplas rebeliões. Desse modo, a luta dos negros e das mulheres, por exemplo, devem se combinar, pois ambas são necessárias para a construção de um mundo mais igualitário e comum, interseccionando as suas lutas em busca de um verdadeiro comunismo.

Para Negri, o que importa é pensar em Foucault e Deleuze como revolucionários. Relembrando o que ele mesmo disse, o fundamental é afirmar que "era possível exprimir uma nova 'potência' do proletariado contra o 'biopoder' do capitalismo". É dessa forma que Negri os lê, mesmo que isso se distancie das posições originais dos autores que, apesar de convergirem nas possibilidade das lutas, tinham concepções bem distanciadas. Onde Deleuze vê a possibilidade de rizomas, de conexões, de linhas, Foucault vê o ficcional, as rupturas das rupturas, nada de linhas. Negri, por outro lado, insiste na construção do comum, da revolução, do comunismo, algo que não encontra amparo nas obras dos outros pensadores, mas que marca singularmente os escritos negrianos, pautados pela sua filosofia política, pela práxis transformadora da multidão. Negri, de fato, faz um filho por trás em Deleuze e em Foucault ao dizer que não os via como pensadores "distantes da militância comunista" (NEGRI, 2016c, p. 28). É nesse sentido que não importa, para Negri, que Foucault seja muitas vezes reticente em relação às questões políticas:

> Não me importam, nesse ponto, as reticências de Foucault, não me importa nem mesmo a densidade do impasse que o seu procedimento revela, como se fosse uma nódoa da qual não se livrou. Ao invés disso, importa-me a radicalidade do ponto de vista e a verdade da definição do terreno de análise (NEGRI, 2016c, p. 58).

Negri, além do mais, critica todos aqueles que ainda veem as lutas de classes como superiores às questões de gênero e de raça. Isso descamba, invariavelmente, para a relativização da importância dessas lutas, minguando-as e mostrando-as como estéreis. Na verdade, deve-se focar nessas lutas sobretudo no aspecto mais revolucionário que elas têm, isto é, na sua vertente de abolição das identidades, das propriedades e das soberanias: como foi visto ao analisar “Os intelectuais e o poder”.

O problema não é, segundo Negri, existirem muitas formas revolucionárias de ação, mas é saber articulá-las em um projeto comum e multitudinário. O critério de avaliação de uma política revolucionária, assim, reside no seu sucesso em articular o paralelismo das lutas. Sem a articulação, qualquer projeto revolucionário está fadado ao fracasso, a ser absorvido pelo sistema capitalista.

> Em outras palavras, o processo revolucionário é como caminhar sobre duas pernas, na medida em que, após cada passo à frente, uma perna exige que a outra dê mais um passo, para só então poder mover-se novamente. Ela pode saltar sozinha por alguns metros, mas é certo que o indivíduo então cairá. A diferença é que aqui estão em ação muito mais que duas pernas. A revolução só pode avançar como uma centopeia ou, na verdade, uma multidão. Só no campo das lutas biopolíticas, composto de paralelismo e multiplicidade, poderá ter êxito uma luta revolucionária pelo comum (HARDT; NEGRI, 2016, p. 375).

Esse projeto multitudinário da revolução busca superar a revolução enquanto projeto da modernidade e da antimodernidade. De fato, a proposta negriana é que essa nova concepção revolucionária funcione exclusivamente no terreno de uma altermodernidade, pois só com a substituição da tríade moderna da identidade-propriedade-soberania pela tríade singularidade-comum-revolução é possível pensar em um novo mundo a construir.

Enfim, Negri sempre disse que a democratização e que a revolução que anima os seus escritos não pode ser confundida com uma tomada violenta do poder, mas deve ser percebida como uma mudança até mesmo antropológica. Isso significa que a mestiçagem e a hibridação incessante de povos e pessoas em uma verdadeira "metamorfose biopolítica" também é importante (NEGRI, 2003, p. 42). Sendo assim, é urgente uma luta pela maior mundialização possível, pela maior liberdade de se movimentar e de se instalar em qualquer canto do globo. Deve-se ter passe livre para habitar, trabalhar, viver a vida onde se aprouver. O mundo é de cada um e de todas e de todos.

A revolução pode até mesmo ser televisionada, sendo vivida intensamente em qualquer lugar. Vivida intensamente em todos os rincões e riachos do Império. Na verdade, no dizer de Negri, "a revolução que nós vemos não está, portanto, somente dentro do Império, mas está também através do Império" (NEGRI, 2003, p. 42). É tarefa da multidão levar a cabo essa alternativa. Sem a multidão, todo esse processo se torna improvável.

CONCLUSÃO

> Il vecchio mondo sta morendo. Quello nuovo tarda a comparire. E in questo chiaroscuro nascono i mostri.
> *Antonio Gramsci*

Partindo da ideia de que é possível pensar uma comunidade entre Negri-Foucault-Deleuze, foi possível pensar as linhas de contato e de fuga entre esses autores: onde eles se territorializam e desterritorializam. Através de mil rizomas, nunca estáticos, Negri vai e volta no pensamento desses autores, aproximando-os às vezes de Spinoza, às vezes de Heidegger, dentre outros, para pensá-los de um modo inovador: verdadeira "anomalia selvagem" negriana.

Foucault e Deleuze foram comunistas, diz-nos Negri, traindo-os e trazendo-os para o *front* de luta. Mas traindo-os de um modo poético, através de uma filosofia que também poderia-se dizer, poética da multidão. Antonio Negri é vago, mas é rígido. É obscuro e tem uma plataforma na estratosfera... Mas, quem sabe, da obscuridade estratosférica talvez seja melhor para enxergar os fluxos, além de poder ver de lá, em meio ao nada, a muralha molar da política da China.

Há fluxos de Foucault e de Deleuze em Negri, conclui-se. Esses fluxos formam um comum, verdadeira comunidade, enxame de abelhas sobre os conceitos negrianos. Há muitos problemas nisso? Sim, inegáveis. Mas há muitas possibilidades novas que se descortinam, novos acoplamentos que talvez não levem a lugar algum: sem teleologias se vai longe. Ou, melhor, talvez levem a lugares comuns, onde se possa construir novas vidas. E é exatamente desse comum que Negri extrai um comunismo mais comunista do que o de Marx, onde se podia ser poeta: pois agora o poeta cria a si mesmo. E se é verdade que não existiu comunismo na União Soviética, como garante Emma Goldman, é possível pensá-lo em novas configurações, novos fluxos imparáveis que não se reduzam a cartilhas partidárias ou a comida racionada.

Um espectro ronda o Império, o espectro da democracia absoluta. O comunismo assusta os fanáticos que o veem por toda parte, desde as colunas sociais até o vermelho do sangue. Mas, de fato, o principal medo de todas essas redes de poder, de todos os donos do poder, de todas as estratificações capitalistas de poder com suas propriedades cercadas por minas terrestres e muros intransponíveis é ver o riso multidudinário invadir e tornar-se alcateia. Enquanto isso, ao redor dos palácios, a multidão pensa e se cria, se recria e repensa,

em busca de saídas e libertação. E é por isso que as epígrafes, todas elas, são sempre aberturas, linhas de fuga ao redor de um centro postiço.

Antes de mais nada, porém, não se deve deixar de fazer algumas sugestões para futuros estudos da obra de Negri. Uma delas é a de poder diferenciar os seus pensamentos de juventude dos seus pensamentos da maturidade. Outra possibilidade é a de abordar a existência e a vigência ou não de um certo humanismo ou neohumanismo em Negri. Também é possível sugerir estudos que abordem suas parcerias com Hardt e Guattari, autores que permaneceram na sombra, neste escrito. Comparações e distinções também são interessantes de ser feitas entre a obra negriana e a de Beatriz Preciado ou de Michel Henry – reflexões que podem servir como contraponto interessante às suas ideias. Um estudo sobre os críticos e as criticas a Negri também é fundamental, pois há pensamentos interessantes nesses meios, algo que só foi possível abordar brevemente nesta dissertação. Ademais, qualquer conexão é proveitosa: quem sabe Negri inspire movimentos poéticos ou de cibernética.

Assim, pode-se dizer que o comunismo de Negri é a tentativa de não esmorecer jamais, pois quem esmorece deixa o poder na mão de quem o deseja usar para o benefício próprio, enquanto uma multidão esfomeada esforça-se para realizar o dia-a-dia. Não há salvação em Negri: é necessário tomar o poder constituinte para si e ir além das conversas bem comportadas sobre qual dispositivo ficaria mais bonito como nova cláusula pétrea de uma nova constituição: se devem ser consagrados os benefícios eternos para as megacorporações imperiais, se deve ser posta por escrito a onipotência do judiciário ou se as almas dos cidadãos vendidas a juros extorsivos para os banqueiros merecem uma menção desonrosa na nova carta magna.

Esta dissertação, em verdade, foi muito mais a exposição de uma reflexão em devir do que a externalização de alguma teoria pronta e acabada. Há, não se pode negar, o desejo sempre presente de repensar e meditar no que se produziu, deformando e reconstruindo o que estiver imperfeito, em busca de soluções mais condizentes com o que se deseja pensar libertariamente para si e para os outros. Inspirando-se, quem sabe, até mesmo na esperança infatigável de Ernst Bloch, que dizia: “o desejo de ver as coisas melhorarem não adormece” (BLOCH, 2005, p. 79).

Por fim, pode-se lembrar que é da multidão o autotransformar-se e agir antes que o pensar seja proibido, algo que não parece muito distante, visto que há dogmas e leis por todos os lados. Então, antes de qualquer coisa, deve-se ficar atento para que os sonhos de libertação de 1917 e 1968 não se tornem, por uma terrível operação mágica, um sombrio *1984*.

[…] Enquanto
aguardo diante do palco dos títeres – não,
quando me transformar inteiramente num intenso
olhar, um Anjo surgirá para refazer
o equilíbrio, como o ator que anima os títeres.
Anjo e boneco: haverá por fim espetáculo (RILKE, 2001, p. 45).

REFERÊNCIAS

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. É realizações: São Paulo, 2011.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, Arte e Política*. Obras Escolhidas I. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BLOCH, Ernst. *O princípio esperança - Volume 1*. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 2005.

BORON, Atilio. *Império e Imperalismo: uma leitura crítica de Michael Hardt e Antonio Negri*. Buenos Aires: Clacso, 2002.

BOURCIER, Marie-Hélène. In: Prefácio. PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2016.

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o estado*. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

COCCO, Giuseppe; PILATTI, Adriano. Desejo e liberação: a potência constituinte da multidão. In: *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015a.

_____. A persistência da democracia absoluta. In: *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015b.

CUSSET, François. *Filosofia Francesa: a influência de Foucault, Derrida, Deleuze & cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DELEUZE, Gilles. *Conversações*. São Paulo: Editora 34, 2008.

_____. *Deux régimes de fous*. Paris: Les éditions de Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles. Os intelectuais e o poder. I*n:* FOUCAULT. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs - Volume 1*. São Paulo: Editora 34, 2007a.

_____. *Mil platôs - Volume 2*. São Paulo: Editora 34, 2007b.

_____. *Mil platôs - Volume 3*. São Paulo: Editora 34, 2007c.

_____. *Mil platôs - Volume 4*. São Paulo: Editora 34, 2007d.

_____. *Mil platôs - Volume 5*. São Paulo: Editora 34, 2007e.

_____. *O Anti-Édipo*. São Paulo: Editora 34, 2011.

DOSSE, François. *Gilles Deleuze & Félix Guattari: biografia cruzada*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

_____. *History of Structuralism - Volume 1: The Rising Sign 1945-1966.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

_____. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

_____. In: Diálogo entre Michel Foucault e Baqir Parham. AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*. É realizações: São Paulo, 2011.

_____. *Ditos e Escritos IV: Estratégia, Poder-Saber.* Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976).* São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *História da sexualidade: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017.

_____. *História da sexualidade: o uso dos prazeres.* Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2017b.

_____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2016.

_____. *"O que é um autor?" in: Ditos e escritos III. Estética: Literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2009.

_____. *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOLDMAN, Emma. *O indivíduo, a sociedade e o Estado e outros ensaios*. São Paulo: Hedra, 2007.

GRAMSCI, Antonio. *Il Materialismo Storico*. Roma: Editori Riuniti, 1975.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.

_____. *Commonwealth*. Massachussetts: The Belknap press of Harvard University press, 2009.

_____. *Declaração: Isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1 edições, 2014.

_____. *Empire*. Massachussets: Harvard University Press, 2000.

_____. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. São Paulo: Record, 2005.

HEIDEGGER, Martin. *Introdução à filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

HENRY, Michel. *O socialismo na obra de Marx*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

HOBSBAWM, Eric. *Era dos Extremos: o breve século XX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KIMBALL, Roger. *Experimentos contra a realidade: o destino da cultura na pós-modernidade*. São Paulo: É realizações, 2016.

MARINO, Mario Antunes. Apresentação. In: NEGRI, Antonio. *Quando e como eu li Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2016.

MARX, Karl. *A guerra civil na França*. São Paulo: Boitempo, 2011.

MATOS, Olgaria C. F. *Paris 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1989.

NEGRI, Antonio. *5 lições sobre Império*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente.* São Paulo: Iluminuras, 2015a.

_____. *De Volta: Abecedário biopolítico*. São Paulo: Record, 2006a.

_____. *Espinosa Subversivo e outros escritos*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016a.

_____. *Marx além de Marx*. São Paulo: Autonomia Literária, 2016b.

_____. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015b.

_____. *Quando e como eu li Foucault*. São Paulo: n-1 edições, 2016c.

NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. São Paulo: editora Perspectiva, 1969.

NUNES, Rodrigo. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (org.). *Negri no trópico 23º 26'14"*. São Paulo: n-1/Autonomia Literária, 2017.

PRECIADO, Beatriz. *Manifesto Contrassexual*: práticas subversivas de identidade sexual. São Paulo: n-1 edições, 2014.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Globo, 2001.

SPINOZA, Benedictus. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

ZOURABICHVILI, François. *Deleuze: uma filosofia do acontecimento*. São Paulo: Editora 34, 2016.

Artigos, textos em Jornais ou revistas

NEGRI, Antonio. In: BROWN, Nicholas; SZEMAN, Imre. O que é a Multidão? Questões para Michael Hardt e Antonio Negri. *Novos estudos. - CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 93-108, Jul. 2006b.
Disponível_em:_<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002006000200007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 16 de Março 2018.

FIGUEIREDO, Eurídice. *Mulheres ao espelho: autobiografia, ficção, autoficção*. Rio de Janeiro: Eduerj, 2013.

NEGRI, Antonio. Sobre mil platôs. *Lugar comum*, n. 23-24, São Paulo, pp. 95-112, 30 Jun. 2010.

SANTIAGO, Homero. O que é, quem é a multidão. *Cult*, São Paulo, pp. 28 - 31, 01 abr. 2014.

SCHAUB, Uta Liebmann. Foucault's Oriental Subtext. *PMLA*, n. 3, Toronto, pp. 306-316, [s.d] Mai. 1989.