

8

A MULTIDÃO

(6 pontos sobre o amor e o corpo)

O que é um corpo? É um perfeito tropo do espírito. Toda a genuína comunicação é portanto figurada – e não são portanto as efusões amorosas genuínas comunicações?

Fragmentos. Novalis

1. Quando Sigmund Freud escreveu o notório ensaio intitulado *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, em 1921, muitas reflexões já haviam sido realizadas em torno do tema. O acontecimento da formação de grandes contingentes, a transformação das cidades em principais centros sociais, a lógica econômica industrial, as guerras de Estado, entre outros fatores, colocaram no epicentro da Idade Moderna os problemas da chamada *massa*, *multidão* ou mesmo *povo*, em última estância.

O trabalho de Freud é significativo, inicialmente, por dois motivos: o primeiro reside em sua tentativa de desenvolver uma teoria do pensamento sobre a massa a partir da junção de seus aspectos psicológicos e culturais; e o segundo é o seu esforço em tentar dar conta de uma discussão há algum tempo já iniciada sobre o tema.

Logo no início do texto são pontuadas como problemas de tradução as possíveis relações que o título sugere. Se a tradução direta do termo francês "*foule*", utilizado por Le Bon – talvez o primeiro a pensar, segundo Freud, de maneira mais incisiva e direta sobre o problema dos grandes coletivos sociais - é *multidão*, o termo colocado como referência para homogeneizar o conceito por todo o trabalho é *grupo*, ou seja, o equivalente à palavra alemã *Masse* que, literalmente, seria traduzida por *massa*. A opção por se trabalhar no texto o conceito de grupo, e optar por retirar diferenças internas entre as definições, explicita uma questão de significativa relevância. Dentro desta seleção pontua-se uma distinção que revela um necessário cuidado em se pensar as semelhanças

gerais - e diferenças - entre multidão, *massa* e *grupo*. Dos três conceitos, o de grupo será o mais, digamos assim, *primitivo*. Será aquele que estará ligado ao que Freud vai tentar definir como os princípios das organizações sociais, os primeiros esboços, a forma atávica pela qual irão se definir os contornos dos grupos atuais. As particularidades do grupo já definem a forma pela qual Freud vai mergulhar na discussão. Em uma passagem, ele demonstra a diferença presente entre os conceitos de multidão e grupo, ao abordar a obra de McDougall, *The Mind Group*:

No caso mais simples, diz ele, o ‘grupo’ não possui organização alguma, ou uma que mal merece esse nome. descreve um grupo dessa espécie como sendo uma ‘multidão’. Admite, porém, que uma multidão de seres humanos dificilmente pode reunir-se sem possuir, pelo menos, os rudimentos de uma organização, e que, precisamente nesses grupos simples, certos fatos fundamentais da psicologia coletivas podem ser observados com facilidade (MCDOUGALL, 1920, p. 22). Antes que membros de uma multidão ocasional de pessoas possam constituir algo semelhante a um grupo no sentido psicológico, uma condição tem de ser satisfeita: esses indivíduos devem ter algo em comum uns com os outros, um interesses comum num objeto, uma inclinação emocional semelhante numa situação ou noutra e (‘conseqüentemente’, gostaria eu de interpolar) ‘certo grau de influência recíproca’ (ibid.,23). Quanto mais alto o grau dessa ‘homogeneidade mental’, mais prontamente os indivíduos constituem um grupo psicológico e mais notáveis são as manifestações da mente grupal. (FREUD, 1974. p.109)

O desejo de *homogeneidade*, o qual o próprio Freud parece questionar, é um ponto de cisão na distinção grupo/multidão. A coesão organizacional de um grupo parte de princípios comuns que devem ser de alguma maneira divididos e compartilhados. A definição de grupo a partir de suas características psicológicas acontece através de certos elementos comuns que irão ser o liame de coesão e interação do mesmo. A multidão, nessa definição aqui utilizada, não é necessariamente um grupo psicológico que tem suas características previamente definidas por um coletivo de bens simbólicos e emocionais. Ela é uma manifestação, um evento que ganha forma através de um acontecimento.

Ambos – o grupo e a multidão – serão constituídos pela necessidade anterior de uma construção de um campo de elementos comuns. A diferença básica se encontra explicitada nos vetores que irão nortear a formação do grupo como algo sólido, sedentário, funcionando como fundamento de determinada lógica de valoração, enquanto a multidão, mesmo tendo a necessidade de elaborar sua coesão

simbólica interna, raramente se vê completamente definida por esses elementos anteriores. A multidão é da ordem do acontecimento, enquanto o grupo o é do fundamento. São dois vetores: o primeiro, horizontal, socializante e anti-hierárquico, o segundo vertical, determinador, hierárquico e estabilizador. Os dois agem no sentido da construção do comum, encontrando-se como forças constituintes da lógica de significação, agindo na produção de coletividades sociais.

A questão aqui é a forma como essa cartografia de desejos vai ser definida através do embate das forças em jogo. O primeiro fato que deve ser ressaltado é que o comum não é homogêneo. A constituição de um recorte comunal se dá muito mais pela produção de diferenças que não deseja a redução do comum ao mesmo. A pulsão fascista presente no processo de redução ao mesmo produz a massa como repetição do comum. O comum, presente tanto no grupo quanto na multidão, mostra-se linguagem, acontecimento coletivo de criação.

A homogeneidade pretendida por Freud e apontada por McDougall não tem a mesma característica que o comum, se entendido como acontecimento constituinte em permanente movimentação e atividade. A atividade mental de determinado grupo não pode ser definida exclusivamente pelo que ele tem de repetição e coesão internas. Essa leitura ainda carrega sentidos totalizadores e de pretensões iluministas. Mas existe um elemento neste ponto que nos parece pertinente expor. Freud tenta demonstrar a discussão do comum a partir de um ponto de conexão, um eixo que não sugere, necessariamente, a pretensão da unidade: a libido. Ao tentar escapar da idéia de que a sugestão seria o elemento de construção do acontecimento comum, ele vai definir o seu conceito de libido como elemento detonador dos processos de criação do acontecimento coletivo. Vejamos suas definições:

Libido é expressão extraída da teoria das emoções. Damos esse nome à energia, considerada como uma magnitude quantitativa (embora na realidade não seja presentemente mensurável), daqueles instintos que têm a ver com tudo que pode ser abrangido sob a palavra ‘amor’. O núcleo do que queremos significar por amor consiste naturalmente (e é isso que comumente é chamado de amor e que os poetas cantam) no amor sexual, com a união sexual como objetivo. (...) Somos da opinião, pois, que a linguagem efetuou uma unificação inteiramente justificável ao criar a

palavra ‘amor’ com seus numerosos usos, e que não podemos fazer nada melhor senão tomá-la também como base de nossas discussões e exposições científicas. (FREUD, 1973. pp. 115-116)

A libido, portanto, embora pareça um elemento unificador, é transformada, no presente caso, em uma introdução da idéia de multiplicidade. Por mais que a idéia inicial de unidade possa perpassar a libido, as potências de vida presentes no conceito definem um campo de necessidades e possibilidades num porvir. Ao sair da discussão restritiva, colocada pela tentativa unificadora, Freud realiza um salto na direção de uma tentativa de compreensão do elemento corporal em meio ao acontecimento da multidão, ou a constituição do grupo. Pensar a libido como fator constituinte dos grandes eventos coletivos sociais é levar em conta a potência do corpo – e aí, prioritariamente, da vida - sobre qualquer linha reativa presente nessa discussão.

No contemporâneo, o estatuto dos eventos de massa mobiliza uma quantidade de energia libidinal muitas vezes direcionada para determinada lógica acumulativa e auto-referencial, alimentando a propagação de formas de controle, que hoje se estendem do mais recôndito espaço do planeta até o evento da vida transformada em objeto de mercado. Não se trata aqui de fazer uma defesa neo-adorniana de um purismo cultural primordial qualquer. As reflexões apocalípticas sobre a indústria cultural não devem ser levadas às últimas conseqüências. Afinal, os *mass media* - mais do que nunca - são parte significativa dos elementos constituintes do contemporâneo. Estabelecer níveis críticos de leitura sobre essa produção de sentido é, mais do que uma função, uma real necessidade. No entanto, mesmo assim, não se pode fechar os olhos e ouvidos para a maneira como essa produção é parte constituinte do real. Muitas vezes, grandes equívocos intelectuais são cometidos por pensadores que desejam ignorar certas configurações do real em que estão inseridos.

2. Voltemos à teoria libidinal. Se a libido é uma espécie de bem comum, de elemento que garante, em algum nível, a unidade de um coletivo, ela é também um veio de propagação de controle e disciplina. Nesse sentido, poderá ser um meio de

expansão do mesmo enquanto unidade de controle do comum. A relação que se estabelece a partir do que Freud descreve como função narcisista do grupo – o espelhamento, a mimese, a repetição do outro como mesmo, a necessidade do líder - substitui, no caso do evento de massa, a energia libidinal potencializadora da diferença comum. A massa, por sua vez, pode ser definida como o evento de centralização da energia libidinal, a acumulação em nome de um centro referencial de controle. A massa é o amor transformado em ódio, é a expressão daquilo que não pode ser diferente. Peter Sloterdijk descreveu – a partir de Canetti - esse fenômeno de maneira precisa e pontual:

O princípio do ajuntamento humano mostra que já na cena primária da formação coletiva do eu existe um excesso de matéria humana, e que a idéia nobre de desenvolver a massa como sujeito a priori é sabotada por esse excesso. A expressão ‘massa’ nas exposições de Canetti passa a ser um termo que articula o bloqueio da subjetivação no momento de sua própria realização – razão pela qual a massa, compreendida como massa-ajuntamento, não pode ser encontrada em outro lugar senão no estado da pseudo-emancipação e da semi-subjetividade – como algo vago, frágil, desdiferenciado, conduzido por correntes de imitação e excitações epidêmicas, algo fáunico-femino (de acordo com uma caracterização de Tarde), pré-explosivo, que em sua real averiguação registra grandes semelhanças com os retratos que dele fizeram os velhos mestres da psicologia de massas – Gabriel Tarde, Gustave Le Bon, Sigmund Freud. (SLOTERDIJK, 2002. pp.16-17).

A leitura que Sloterdijk desenvolve sobre a questão é bastante interessante, porém faz-se necessário levantar alguns pontos significativos. O primeiro deles é relativo ao processo de *desdiferenciação* pelo qual ele faz passar o conceito de massa. Não existe para ele nenhuma forma de diferença entre multidão, grupo, povo ou massa. Trata-se de estudar os *ajuntamentos*, os coletivos em uma mesma ação. E esses mesmos coletivos são historicizados, dispostos como eventos causais, articulados, fazendo parte de uma espécie de linha evolutiva. Além de uma completa ausência de distinção entre os conceitos, Sloterdijk tenta descrever um processo determinante do ponto de vista histórico, pelo qual qualquer singularidade que possíveis grupos ou coletivos pudessem ter é completamente descartada. Segundo ele, não existe a menor possibilidade de um movimento consciente e múltiplo no acontecimento de grandes coletivos: eles estão totalmente fadados a se quedarem num lugar secundário diante dos eventos históricos. É no

mínimo curioso a idéia de que, para certos projetos emancipatórios modernos, a massa nunca exerceu o papel de protagonista. Talvez, o que marca mais intensamente a entrada na modernidade seja justamente uma ascensão dos grandes coletivos à cena histórica, seja nos campos políticos, econômicos, sociais ou culturais.

Pode-se dizer mais, que a modernidade deve ser descrita, de maneira direta, como a época da entrada em cena desse *protagonismo* da massa. Nesse sentido, os mais diversos projetos pontuados por Sloterdijk – a ver: a massa como ajuntamento, como sujeito histórico, como fenômeno sócio-urbano, como parte de um programa, com objetivos políticos pré-determinados, ou como meio e forma de comunicação, etc. - demonstram o lugar significativo que ela veio a ocupar em meio à própria formação do tempo histórico moderno.

Para Sloterdijk, existe uma desqualificação das ações coletivas. Sua leitura é realizada a partir da atual configuração cultural, a qual ele vai chamar de pós-moderna. Em sua linha evolutiva, as experiências coletivas faliram e o que ficou em seu lugar foi uma imensa *massa não reunida e não reunível*, perdendo sua corporeidade para ganhar dispersão e diluição através dos meios de comunicação e suas variáveis:

Massas que não se reúnem mas efetivamente tendem com o tempo a perder a consciência de sua potência política. Elas não sentem mais como antes sua força de combate, o êxtase de sua confluência e de seu pleno poder de exigir e tomar de assalto, como nos tempos áureos dos ajuntamentos e aglomerações. A massa pós-moderna é massa sem potencial, uma soma de microanarquias e solidões que mal lembra o tempo em que – incitada e conscientizada pelos seus porta-vozes e secretários-gerais – deveria e queria fazer história como coletivo prenhe de expressão. (...) O que Canetti sabe sobre pretume de gente, esse perigoso fundamento de juízos sobre ajuntamento e descarga, sobre demagogias e ser-arrebatado, sobre crescimento e paranóia – tudo isso hoje deveria ser reformulado num exame sobre a participação de inúmeros indivíduos isolados em programas de meios de comunicação de massa.. (SLOTERDIJK, 2002. p.22).

Neste ponto, a posição de Sloterdijk se aproxima da de Baudrillard em seu conhecido texto *A Sombra das Maiorias Silenciosas*¹, no qual ele descreve o

¹ Ver BAUDRILLARD, J. *A sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: ed. brasiliense, 1998.

evento da *não-reação*, da ausência de retorno à recepção, por fim, do silêncio real como forma de *resistência* involuntária dos grandes coletivos sociais. Para completar seu raciocínio, afirma que o terrorismo é uma das raras formas de atrito consciente no período pós-moderno e que, justamente por isso, funciona de forma razoavelmente aleatória ao não escolher suas vítimas. O que se pode dizer diante dessas afirmações é que, de fato, as configurações coletivas transformaram a massa moderna em mero meio de propagação de controle.

3. Mas a questão que se levanta é seguinte: se a era moderna é a época das massas, como muitos autores já haviam dito, o que acontece à potência afirmativa dos grandes coletivos diante de um tempo que fora inteiramente marcado por guerras de Estado e grandes mobilizações de contingentes humanos? Dito de outra maneira, como as grandes transformações sociais que se deram ao longo dos últimos três séculos devem ser pensadas para fora do regime histórico cronológico? Para a grande maioria da crítica chamada pós-moderna, a visão apocalíptica de um futuro presente se delineia como o pior possível. Sem dúvida esses pontos são compreensíveis, mas é necessário pensar para além deste plácido nihilismo decadentista. A saída pode estar próxima a uma discussão sobre o caráter do tempo. Se inserirmos esta discussão no regime de tempo que qualificamos como contemporaneidade, o evento de massa se aproximará da história descrita como uma sucessão temporal causal, e o acontecimento da multidão será operado na marca da contemporaneidade.

A distinção entre massa e multidão se dá, portanto, no limite da criação do moderno. Se o surgimento da massa aparece como um evento constitutivo do moderno, a ação da multidão extrapola qualquer recorte estritamente cronológico para cair no campo da potência constituinte. O Estado moderno é um evento que constrói, através de si mesmo, primeiramente o povo, e em segundo momento a massa. De fato, os grandes eventos de massa realizados no ápice da modernidade demandaram uma mobilização constante. A guerra é o maior signo da relação massa/povo/Estado. As grandes guerra dos séculos XVIII ao XX realizaram ao máximo essa *utopia*. Seja a Revolução Francesa, seja o socialismo de estado russo,

seja a América para os americanos, seja a máquina de morte nazista, a modernidade é o evento dos grandes contingentes de massa reduzidos à subserviência pelo poder disciplinador do Estado. Explorar essa relação entre a tríade Estado/massa/história, além de requerer um tempo extenso, não é a pretensão deste trabalho. De qualquer forma, a mais importante distinção a ser feita aqui se refere ao binômio conceitual massa/multidão.

A energia libidinal de Freud também deve ser pensada a partir dessas combinações contemporâneas. Quando se leva em conta a contribuição do pensamento freudiano para a reflexão dos eventos e acontecimentos do campo cultural, não se pode esquecer do momento em que suas reflexões estavam sendo construídas. A maneira pela qual as novas tecnologias e as atuais formas de composição sociais se combinam já era algo antevisto por Freud. Em uma passagem de *O Mal Estar da Civilização*, ele chega a nomear o homem como um futuro *Deus de próteses*. O seu pensamento é uma importante contribuição para as reflexões sobre o biopoder e a atual composição da sociedade de controle. Contudo, é de bom tom afirmar que a sua teoria libidinal não deve ser pensada como um programa a ser aplicado sobre a construção do real. A teoria libidinal é um elo de potência no pensamento sobre a multidão. No entanto, de certa maneira, ela se mostra insuficiente para desenvolver uma abordagem mais significativa sobre suas atuais configurações.

Se partimos da teoria libidinal freudiana, podemos chegar à idéia de que o elo que mantém a multidão articulada, sem sucumbir ao desejo de uma unilateralidade acumulativa, é o amor. É através dele – desse amor freudiano, desse desejo, dessa energia propagadora que existe em forma virtual - que surge a capacidade de atualização da potência constituinte e afirmativa realizada pela multidão.

Para Gabriel Tarde, a multidão "é o grupo social do passado; depois da família é o mais antigo de todos os grupos sociais".² Essa afirmação, no contexto do pensamento de Tarde, é uma forma de desqualificar e de caracterizar a multidão como um momento que deve ser ultrapassado. Mas o que é bastante interessante é que, se trabalharmos com a idéia da multidão como um dos mais primordiais

² Ver TARDE, G. *A Opinião e as Massas*. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1992, p. 37.

acontecimentos sociais, podemos chegar ao ponto de pensarmos que o elo amoroso da multidão é realmente significativo. Colocando de outra forma, podemos chegar à idéia de que as forças constituintes da multidão estiveram percorrendo os mais diversos momentos históricos, transformando, elaborando e agindo nas/pelas transformações ao longo dos mais diversos acontecimentos. O ponto ao qual se chega é o da imanência da potência constituinte da multidão, enquanto forma de atualização e realização de um tempo virtual que se propaga nos diversos momentos históricos. A potência da multidão também reside na sua capacidade de instaurar e realizar a contemporaneidade em sua plena intensidade.

A distinção de Tarde entre o público e a multidão remete, de alguma forma, àquela presente entre a massa e a multidão. O *público* de Tarde é um parente próximo da *massa*. Contudo, sua preocupação principal direciona-se para a maneira como se constrói a opinião, já que a evolução dos meios de comunicação coloca questões em relação aos grandes coletivos sociais. A multidão de Tarde é prioritariamente um evento social muito antigo, que naquele momento começa a ser transformado em público, pela opinião dos publicistas – leia-se jornalistas – e suas publicações. É o início do processo de produção de sentido via meios de comunicação. Tarde se mostra perplexo diante das transformações dos meios e da formação deste novo grupo social:

Mas o público é indefinidamente extensível, e como sua vida particular se torna mais intensa, à medida que ele se estende, é impossível negar que ele seja o grupo social do futuro. Formou-se assim, por um feixe de três invenções mutuamente auxiliares – tipografia, estrada de ferro, telégrafo – o formidável poder da imprensa, esse prodigioso telefone que ampliou desmesuradamente a antiga audiência dos tribunos e dos pregadores. (TARDE, 1992, p.37)

O que há de interessante neste pequeno trecho é a discussão entre a extensividade e a intensidade do público. Esse ponto pode auxiliar no processo de diferenciação entre massa e multidão que está sendo desenvolvido aqui. O fenômeno observado por Tarde sublinha a idéia de que a massa – ou o público, no sentido que ele descreve – depende de regimes de extensão para se realizar como elemento comum de opinião. Um dos elementos principais da lógica de massa é o comum, ou o mesmo, construído pela maior extensão territorial possível. É a partir

desta extensão que ela irá re-territorializar devires, restabelecendo produções de sentido que tangenciam as noções de controle e acumulação. É a partir da sua capacidade de estratificação e anexação que a opinião se transforma em comum produzido como mesmo. Porém, se a intensidade, no caso da massa, só reforça a intenção extensiva de reprodução da opinião, no caso da multidão ela é um elemento funcional de realização. É na intensidade da ação que a multidão se realiza como acontecimento produtor de real. A multidão escoar pelos canais de intensidade, rompendo suas bordas, sem desejar constituir nichos cumulativos. É essa mobilidade que lhe dá a possibilidade de articular áreas de resistência em meio ao Império. Como ela está fora do desejo de tomada de poder – ou seja, de produzir biopoder – ela propaga a potência da vida, sua biopotência produtora de diversidade, através da sua intensidade de realização.

O contágio, ou a contaminação, que para Tarde é elemento fundamental, pode ser pensado na lógica da multidão como um dos seus devires nômades; é aí que reside sua capacidade de escapar ou de reproduzir o controle, uma vez que a massa se propaga por imitação – fato que remete à necessidade de identificação fechada e unilateral, traduzida como o desejo unificador do líder.

As linhas de força que irão compor esse campo de ação são multifacetadas em suas potências de transformação. Não é possível reduzir a sua leitura a somente um ponto de inflexão. É preciso buscar articular o campo em sua complexidade. É nesse sentido que a teoria libidinal pode ser retomada aqui, para dar conta desta complexidade, como um elo comum às múltiplas facetas da questão. Todos nós sabemos que existem várias formas de amor. Assim, apesar de Freud salientar que esta palavra tem a máxima concentração de significados, o ponto que interessa reside justamente na sua capacidade de romper com qualquer possibilidade de definição *a priori* ou qualquer desejo de unificação da experiência. Sendo assim, pode ser que a energia libidinal seja o elemento comum que viabilize tanto a distinção como a proximidade entre a massa e a multidão. Pode ser que através dos devires amorosos - presentificados na ação da multidão pela propagação das massas - se dê o encontro da contaminação e da imitação realizados nesses meios. O elemento libidinal não terá a capacidade de pré-determinar nada que seja

descrito como definitivo ou finalizado. O amor é também – algumas vezes, infelizmente - produtor de ódios. O traço sutil que separa esses sentimentos é da mesma ordem do que os aproxima. O que é necessário é a percepção afetiva da maneira como os campos irão se compor e quais as forças que estão em jogo. Pulsões fascistizantes estão presentes nas diversas formas de amor. Contudo, a energia libidinal descrita por Freud é um veio, um rastro, um fluxo de produção de sentido que só deve ser pensada como capacidade de multiplicação de multiplicidades. Nesse caso, a multidão é uma de suas possíveis traduções, traições, invenções, criações.

4. Se a questão para Tarde é a relação entre opinião e multidão, a questão para Ortega Y Gasset refere-se à entrada em cena da massa, seus levantes e rebeliões. Ambos se preocupam com a massa enquanto evento histórico. Vejamos como Ortega y Gasset define seu conceito de massa:

A rigor, a massa pode definir-se como fato psicológico, sem necessidade de esperar o aparecimento dos indivíduos em aglomeração. Diante de uma só pessoa, podemos saber se é massa ou não. Massa é todo aquele que não atribui a si mesmo um valor – bom ou mau – por razões especiais, mas que se sente ‘como todo mundo’ e, certamente, não se angustia com isso, sente-se bem por ser idêntico aos demais. Imagina-se um homem humilde que, ao tentar se avaliar por razões especiais – ao se perguntar se tem talento para isso ou para aquilo, se se destaca em algum aspecto - conclui que não possui nenhuma qualidade fora do comum. Esse homem se sentirá medíocre e vulgar, mal dotado; mas não se sentirá ‘massa’” (ORTEGA Y GASSET, 2002, p.45).

Hoje nós podemos falar em um devir-massa. Cada um de nós tem alguma pulsão, algum desejo de massa. Nossos corpos se encontram vetorizados por essas linhas duras. Esse lado reativo também pode assumir um caráter afirmativo: às vezes, será esse devir que nos tornará mais próximos, que estabelecerá níveis de troca a partir de campos de sentido semelhantes. É necessário escapar a uma simples condenação desses elementos. Nossa composição subjetiva se encontra conectada a essa imensa e poderosa rede de produção de sentido e informação. Seria no mínimo uma hipocrisia querer negar esse fenômeno. É assim que muitas críticas são colocadas de forma bastante sectária, impedindo a percepção de como

as configurações atuais se encontram, tornando-se perigosas e comprometedoras. A idéia de purismo só pode apontar para a cristalização de micro ou macro fundamentalismos e suas ações ideologicamente justificadas. Além desse ponto, ainda existe uma limitação instrumental complicada: uma linha de pensamento que não conseguir levar em consideração a complexa multiplicidade das composições de força em jogo na atualidade não conseguirá ler de maneira satisfatória e suficiente a maneira como essa mesma realidade está em ação. Chamar a atenção para leituras fundamentalistas e sectárias é uma das funções do crítico na contemporaneidade.

O processo de distinção, seleção, formação de subjetividades singulares e/ou singularizantes acompanha e cruza as práticas e os processos de massa. Não se pode negar isso. A singularização não se dá única e exclusivamente pela via da exclusão, e a massa – mesmo em seu sentido prioritariamente reativo - tem mobilizações afirmativas. Porém, os processos singularizantes só aparecem, exclusivamente em sua potência afirmativa, em meio aos traços e movimentos do acontecimento que é a multidão.

No entanto, Ortega y Gasset está preocupado com a impossibilidade de qualquer deslocamento singularizante em meios aos processos de massa. Vejamos alguns de seus pontos:

A divisão da sociedade em massas e minorias excepcionais não é, portanto, uma divisão em classes sociais, e sim em classes de homens, e não pode coincidir com a hierarquia decorrente de classes superiores e inferiores. (...) Mas a rigor, dentro de cada classe social há massa e minoria autêntica. Como veremos, mesmo nos grupos cuja tradição era seletiva, a predominância da massa e do vulgo é característica do tempo. (...) Se os indivíduos que integram a massa se julgassem especialmente dotados, teríamos apenas um caso de erro pessoal, mas não uma subversão sociológica. A característica do momento é que a alma vulgar, sabendo que é vulgar, tem a coragem de afirmar o direito da vulgaridade e o impõe em toda parte. Como se diz nos Estados Unidos: ser diferente é indecente. A massa faz sucumbir tudo o que é diferente, egrégio, individual, qualificado, e especial. Quem não for como todo mundo, quem não pensar como todo mundo, correrá o risco de ser eliminado. E é claro que esse ‘todo mundo’ não é ‘todo mundo’. ‘Todo mundo’ era, normalmente, a unidade complexa de massa e minorias discrepantes, especiais. Agora, todo mundo é apenas a massa. (ORTEGA Y GASSET, 2002. p. 46-48).

Ortega y Gasset não percebeu que esse todo mundo é – e de certa maneira, sempre o foi – um princípio de democratização e inclusão social. Ele defende a idéia de uma aristocracia espiritual/intelectual, algo que funciona como uma salvaguarda do modo de pensar europeu, racional, branco e masculino.

É preciso diferenciar os dois pontos de vista. O desejo pela moral do senhor não pode ser camuflado por uma imposição solipscista de certo modo de pensar. As linhas afirmativas escapam à caracterização. Todo mundo é, e deve ser, um objetivo. Sem possibilidade de consenso, sem o dialogismo comunicacional habermasiano, sem nenhum tipo de afunilamento. Todo mundo deve ser realmente todo o mundo. A produção de diferença se dá através e a partir do comum. A produção do comum deve ser pensada como atualização de um real devir de diferenciação. É pela necessidade que se dá o processo de seleção. Este processo produz a todo o momento o escoamento de fluxos de diferenciação. Transformar o biopoder em biopotência, ou seja, extrair da massa seus devires potentes e afirmativos, fazer escapar o corpo do poder sobre o corpo e perpetrar a potência afirmativa de diferenciação nesse mesmo corpo, é um ato de resistência, de insistência na vida. É um ato de amor.

5. Antonio Negri define sua idéia de multidão como uma multiplicidade de singularidades³, a partir de três pontos de vista teóricos: um sociológico, outro político, e um terceiro por seus dispositivos ontológicos. O primeiro ponto nos remete imediatamente à discussão das atuais condições da força de trabalho. A questão do trabalho imaterial⁴ e de suas condições enquanto produção comunicativa refere-se à construção e aplicação de linguagem como acontecimento do comum.

E aqui reside uma diferença entre pontos de vista de classe e o caráter diverso da multidão. A classe mantém em si linhas de exclusão e de segmentação duras. A multidão é da ordem do imaterial, sendo assim, não pode ser definida por um ponto

³ Essa afirmação e outras que serão realizadas ao longo do texto foram extraídas de palestras, comunicações e seminários realizados durante a visita de Antonio Negri ao Brasil em outubro e novembro de 2003. A saber, na palestra *As Multidões e o Império*, Palácio Gustavo Capanema; a comunicação realizada no Estados Gerais da Psicanálise, no Hotel Glória; fala realizada no Departamento de Direito da PUC-Rio; em entrevistas e conversas particulares, entre outras ocasiões.

de vista predeterminado ou predeterminante. O trabalho que ocorre nas relações sociais hoje demanda cooperação social e construção de linguagens comuns que irão extrapolar as antigas formas de composição corporativistas. A multidão não pode ser representada por nenhuma entidade metafísica e por nenhum nível institucional pelo simples fato dela ser irrepresentável.

A condição do trabalho na contemporaneidade vem se transformando. Os serviços são, em sua grande maioria, a busca de soluções para a constituição de bens comuns, cada vez mais singulares e singularizantes. Sendo assim, o trabalho entrou numa fase mais afetiva, mais feminina. Como diz Negri, o trabalho agora é um elemento de amor.

A segunda definição é política. Segundo ele, se a multidão é uma multiplicidade de singularidades, ela não pode ser reduzida nem à massa, nem a povo, pois o povo é uma unidade produzida pelo Estado, enquanto a massa é produzida pela reprodução do mesmo. O Estado moderno teve na figura do povo seu sujeito de legitimação em suas operações de guerra. Qualquer poder democrático fora constituído na forma do um. Era a transferência da potência para o poder soberano do Estado. O conceito de multidão deve ser pensado, portanto, como afirmação das singularidades, a busca de caminhos para o enriquecimento coletivo das singularidades.

Para Negri, os vetores de sociabilidade antecedem à individualidade belicosa. A fantasia hobbesiana do estado natural só tem legitimidade através/no/pelo Estado. A linguagem será o evento de socialização – não a linguagem em busca do consenso, mas as mil e uma linguagens da *Babel* em sua contemporaneidade, as singularidades que se multiplicam através do afeto. A idéia de singularidade encontra-se fora da tradição de povo. Ela rompe com qualquer pretensão de se buscar uma unanimidade estatal, uma unidade simbólica primordial, ou até mesmo um veio histórico comum transfigurado em princípio coesão/coerção do corpo social.

No final do livro *Império*, Negri e Hardt procuram definir alguns pontos significativos sobre a luta da multidão contra o Império. A saber: uma nova cidade

⁴ Ver por exemplo NEGRI, A & LAZZARATO, M.. *Trabalho Imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

(sua potência singular); o direito a cidadania global (os caminhos do sem fim); Tempo e Corpo (direito a um salário social); Telos (direito à reapropriação); Posse (poder potência). Vejamos como definem a relação entre multidão e trabalho como construção de processos de singularização:

Quando a multidão trabalha, ela produz autonomamente e reproduz todo o mundo de vida. Produzir e reproduzir autonomamente significa construir uma nova realidade ontológica. Com efeito, ao trabalhar, a multidão se produz a si mesma como singularidade. É uma singularidade que estabelece um novo lugar no não-lugar do Império, uma singularidade muito real produzida por cooperação, representada pela comunidade lingüística e desenvolvida pelos movimentos de hibridização. A multidão afirma sua singularidade invertendo a ilusão ideológica de que todos os seres humanos nas superfícies globais do mercado mundial são permutáveis. Pondo a ideologia de mercado de pé, a multidão promove com seu trabalho as singularizações biopolíticas de grupos e conjuntos de humanidade, em todos e cada um dos nós da permuta global. (NEGRI; HARDT, 2001, p. 419).

O trabalho, ou seja, a capacidade criativa e associativa, definirá os processos pelo qual a multidão poderá se configurar como agente político-social de transformação/formação do real. Na mesma medida que a multidão afirma sua singularidade, ela elabora e atualiza um real-outro, um real autônomo das territorializações globais do Império, um real como ação e processo de diferenciação – o que eles denominam de um *lugar em meio ao não-lugar* – um real que é fruto da traição aos princípios homogeneizantes de controle.

O último ponto diz respeito aos dispositivos ontológicos presentes em operação na lógica da multidão. Trata-se basicamente do conceito de produção de potência que a multidão traz em sua forma constituinte, como acontecimento, através dos mais diversos eventos históricos. A multidão é desejosa do ponto de vista econômico e produtivo: ela produz e afirma a vida contra o capital, contra a lógica da sociedade de controle e contra o Império. Ela acontece a partir de um *princípio* associativo, que rompe com a perspectiva estatal da guerra, ou mesmo com o funcionamento da guerra permanente imperial. Como já foi mencionado anteriormente, a multidão é um acontecimento da ordem do amor. Aqui, de maneira surpreendente, nos aproximamos terrivelmente dos postulados da teoria libidinal freudiana: é o desejo do outro que torna a multidão um acontecimento potente.

As definições que Negri oferece em seu mais recente trabalho publicado no Brasil⁵ são muito esclarecedoras em relação à maneira pela qual a multidão irá se definir enquanto sujeito político:

1. A multidão pós-moderna é um conjunto de singularidades cuja ferramenta de vida é o cérebro e cuja força produtiva consiste na cooperação. Quer dizer: se as singularidades que constituem a multidão são múltiplas, o modo no qual elas se conectam é cooperativo. (NEGRI, 2003, p.171)

Se a força produtiva da multidão está conectada a sua capacidade de estar e de afirmar a vida, será esse elemento cooperativo que produzirá os processos de diferenciação pelo qual se estabelecem as suas singularizações. Fica claro que só num regime de cooperação a multidão pode explicitar e propagar as potências de singularização que se constituem como forças de atualização do real enquanto diferença comum. A esse fluxo de produção Negri chama de *teleologia do comum*:

3. A teleologia do comum, como motor da transformação ontológica do mundo, não pode ser submetida à teoria da medição soberana. Na verdade a mediação soberana é sempre fundação de uma unidade de medida, enquanto a transformação ontológica é sempre desmedida. (NEGRI, 2003. pp.173-174).

Teleologia é o termo utilizado para se pensar os fins ou as relações entre as finalidades e suas finalizações. De certa maneira, pode ser tomado como o oposto de tautologia – a repetição do mesmo, a ressignificação do dado – e também como uma operação oposta à lógica dos mecanismos⁶. O comum deve ser pensado como permanente tensão na produção de diferença, ou seja, como prática de diferenciação. Nesse sentido, a teleologia do comum tem por finalidade constituinte encarar o comum como produção de diferença. Melhor dito, é a maneira pela qual se devem pensar as potências da multidão em sua multiplicidade e singularidade, agindo no mundo, rompendo as medidas impostas por ele, constituindo reais-outros. Assim, a multidão instaura espaço-tempos outros diante da coerção normativa do controle imperial:

⁵ Ver NEGRI, A. *Kairós, Alma, Vênus, Multidão. Nove lições ensinadas a mim mesmo*. Rio de Janeiro: Ed. DP&A, 2003.

⁶ Ver qualquer simples dicionário de filosofia. Por exemplo Bihan, C.L. & Gras, A. *Lexique de Philosophie*. Paris: Edición du Seuil, 1996.

6. O que significa dizer que a ordem política do pós-moderno é exposta, destrutivamente, à desmedida do tempo? Significa que, se a multidão produz a vida entregando-se a uma opção sobre o porvir, não é o comando mas a potência constituinte da multidão que cria a existência comum do mundo. E essa existência comum é o pressuposto de qualquer ordem, porque desmede qualquer ordem.” (NEGRI, 2003, pp. 177-178).

A desmesura, perene à multidão, estabelece eixos de ruptura em relação a qualquer possibilidade de comando - isolado e incólume - em sua forma de ação no real. A multidão não é suscetível a líderes, uma vez que rompe com qualquer possibilidade de acumulação de sentido, e irrompe em meio às medidas, constituindo o movimento do comum, ou seja, a realização da produção de vida. Ela cria, então, o real como comum e diferenciado. O tempo histórico, cronológico, é atravessado pela permanente atualização das potências criativas da vida presentes no movimento da multidão. O tempo é colocado, pela intensidade dos acontecimentos, no instante, e é transformado em um campo de ação da insurreição corporal das singularidades:

6 bis. É o biopolítico que determina qualquer produção do mundo, afirmando a consistência do ser na potência constituinte e abrindo a flecha do tempo constitutivo à inovação do eterno.

6 ter. A teleologia do comum vive da sua própria exposição ao porvir. Portanto, se o ser biopolítico é a matéria da teleologia do comum, pobreza e amor são seus elementos-chave. Mas são a pobreza e amor que abrem para a desmedida do tempo por vir. Por isso, a teleologia do comum é exposta a essa desmedida.

(...) 6 quinze. Qualquer genealogia biopolítica é determinada pela abertura ao 'para além da medida'. (NEGRI, 2003, p. 179).

Estar para além da medida, como coloca Negri, é encontrar a força da contemporaneidade em toda sua potência de diferenciação, estabelecer o corpo como parâmetro insurrecional, como acontecimento de diferença, como processos constitutivos de singularizações múltiplas. A teleologia do comum aparece, então, como a exposição do corpo extraído de seu controle biopolítico para ser lançado em sua afirmação de biopotência.

E é a partir de dois elementos – amor e pobreza – que se pode encontrar a teleologia do comum. Esse amor, segundo Negri, não pode ser definido como *pietas* - o desejo de transcendência - ou como *amor* – um movimento ascético mal

direcionado – mas *trabalho vivo*. E o trabalho torna-se vivo quando rompe com a medida, quando é desmesura. Se o Amor é "o que o sustenta [o trabalho vivo] nesse empreendimento comum de construção (no vazio) de ser" (NEGRI, 2003, p.198); a pobreza, por sua vez, é definida a partir de sua condição de exclusão. Mas como a exclusão pode definir o trabalho vivo? Justamente porque a figura da pobreza se estabelece no limite, na borda, nos pontos máximos de tensão teleológica, que ela pode e deve ser pensada como *o mais comum*. O pobre é aquele que é mais comum e "na realidade, se é apenas o comum que produz a produção, aquele que é excluído, mas participa do comum, é expressão de trabalho vivo" (NEGRI, 2003, p. 201). O trabalho vivo é, portanto, o trabalho da multidão. Amor e pobreza são os elementos imanentes do processo de singularização da multidão.

6. A multidão. De maneira contraditória e até paradoxal, os medos constituídos da época moderna podem ser pensados através da contemporaneidade em toda as suas potências singularizantes. De maneira inversa, as potências da multidão devem ser pensadas fora dos enganos dos primórdios da formação da época das massas. Longe de ser uma questão solucionável, a multidão na contemporaneidade instaura a possibilidade de se pensar formas e forças de resistências e seus dispositivos, que se encontram presentes em regimes de significação dos mais diversos. Negri aborda questões de linguagem, de um *corpo lingüístico*:

10 ter. Chamemos 'corpo lingüístico' o entrelaçamento entre corpo singular e comunidade lingüística. Forma-se quando a cooperação lingüística dos corpos singulares se expõe à inovação. É o produto ontológico do *telos* comum e integra, num novo corpo, a tensão entre singularidades e comunidades, assim como a tensão entre cooperação dos corpos e inovação do ser. O corpo lingüístico é sempre novo, ou seja, é cada vez mais singular. (NEGRI, 2003, p. 202).

É esse entrelaçamento entre o corpo e o comum que instaura a criação de um real diferenciado. O processo de luta pelo qual a produção de arte da contemporaneidade resiste e insiste encontra-se em tensão. A inovação do ser é o ato de trair, a realização da invenção. A traição, por sua vez, é o ato do novo no corpo lingüístico. O delírio é a potência constituinte presente no acontecimento

novo/atual de cada traição. A cada nova instauração de reais, atualizam-se corpos, linguagem e comunidade num processo perene de criação de outros. A tradição delirante é a rede de singularizações atuantes no corpo lingüístico, a invenção de outras línguas, a produção de resistência como insistência na vida, a criação de diferença como comum e singular, enfim, a afirmação do corpo, de sua corporeidade e de sua força de instauração de reais atuais na contemporaneidade.