

3

Subjetividade multitudinária e capitalismo em Antonio Negri e Michael Hardt

“E é tempo todo tempo/mas/não basta um século para fazer a pétala/que só um minuto faz/ou não/mas/a vida muda/a vida muda o morto em multidão”
(Ferreira Gullar, Dentro da noite veloz, 1980, p. 202)

O pensamento de Antonio Negri e Michael Hardt é, em grande medida, influenciado pelo pós-estruturalismo francês, mais especificamente pelas filosofias de Gilles Deleuze, Félix Guattari e Michel Foucault. Em obras como *Marx além de Marx (1991)* e *O poder constituinte (1999)*, Negri reivindica uma tradição heterodoxa na filosofia política, estabelecendo uma linha que percorre Maquiavel, Espinosa e Marx, chegando, no século XX, à Foucault e aos autores de *Capitalismo e esquizofrenia (1980)*. Esta linha é, como veremos, àquela de um pensamento situado fora e contra os mecanismos de soberania do Estado e do capital, buscando construir ferramentas conceituais que contribuam, no mundo contemporâneo, à precipitação dos processos de subjetivação revolucionários.

Ao longo deste capítulo veremos como grande parte do pensamento de Negri e Hardt é influenciado pela filosofia da diferença de Deleuze, e pela caracterização do *socius* capitalista feita por Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. Podemos dizer que três são os pontos de convergência fundamentais que, malgrado diferenças significativas (que procuraremos explicitar), unem o projeto destes autores: 1) a recusa à dialética e à representação, através da afirmação de uma filosofia da diferença pura, ou radical; 2) a caracterização do capitalismo como máquina contraditória de desterritorialização e reterritorialização, concomitantemente; ou seja: o reconhecimento do potencial criativo liberado pela lógica capitalista e a negação *total* (não recuperável numa *aufheben* dialética) da repressão acionada pelo *socius*; e, finalmente, 3) a aposta na desterritorialização, na afirmação absoluta da produtividade diferencial, ao mesmo tempo liberada e reprimida pelo capital, como única senda revolucionária possível. A produção da diferença contra o

capital transforma-se, em Negri e Hardt, na produção de subjetividade multitudinária, como veremos nas páginas que se seguem.

Na parte 3.1 deste capítulo procuraremos explicitar a passagem da sociedade disciplinar à de controle, conforme ela pode ser encontrada nas obras de Deleuze e Foucault. Esta passagem é de central importância para a compreensão do pensamento de Negri e Hardt acerca da emergência do poder Imperial e da subsunção real da sociedade no capital, no mundo contemporâneo.

As partes 3.2 e 3.3 são dedicadas ao método de Antonio Negri, método que será utilizado, também, em obras recentes escritas junto à Michael Hardt, como *Império*(2000), *Multidão*(2004) e *Commonwealth*(2009). Na 3.2 abordaremos o método dentro da concepção original de história que ele implica. Através do papel da pesquisa histórica, do *Kairós* como temporalidade revolucionária e do poder constituinte, poderemos, também, compreender as diferenças que animam as obras de Negri e Hardt, em relação tanto àquelas de Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo deste trabalho, quanto ao pensamento de Foucault. Investigar as diferenças que caracterizam autores cuja filosofia é tão próxima nos permitirá compreender melhor a especificidade da caracterização negriana do poder capitalista, da produção de subjetividade sob este poder e das formas contemporâneas de resistência e luta. Na 3.3., adensaremos nossa análise do método através do estudo do antagonismo entre transcendência e imanência, e da diferença entre a concepção antagonista das lutas contra o poder e a concepção dialética.

As partes 3.4 e 3.5 serão dedicadas à subsunção formal (3.4) e real (3.5) da sociedade no capital. A 3.4 aborda a modernidade capitalista como fase de subsunção formal. Nela procuraremos definir com mais precisão qual a especificidade, para Negri e Hardt, do capitalismo, em relação a outras formas de domínio e soberania. A 3.5 constitui o núcleo de nosso capítulo, já que nela passaremos à investigação do capitalismo contemporâneo, da emergência do Império e da produção de subjetividade dentro do mundo atual.

Finalmente, a última seção procurará delinear mais precisamente os conceitos de multidão e trabalho imaterial, que surgem em Negri e Hardt como conceitos anti-capitalísticos e revolucionários. Buscaremos nos autores processos subjetivos capazes de criar, no mundo contemporâneo, novas formas de vida fora do capital.

3.1

Da disciplina ao controle I

Em alguns de seus últimos textos, como o *post-scriptum sobre as sociedades de controle* (1990) e *O que é um ato de criação?*(2003), Gilles Deleuze aponta para a emergência do *controle*, uma nova tecnologia de poder que tenderia a tornar-se hegemônica, no mundo contemporâneo. Para o filósofo, a sociedade disciplinar, conforme esta é conceituada por Foucault em obras como *Vigiar e punir* (1975), *Em defesa da sociedade* (1975-6) e *História da sexualidade I*(1999), teria entrado, a partir do pós-segunda guerra, numa crise irremissível. No lugar da sociedade disciplinar, temos a hegemonia²⁸ da sociedade de controle, hegemonia que, segundo Deleuze, já teria sido antecipada por Foucault.

A disciplina procede por confinamento em instituições fechadas, como a escola, o hospital, o exército, a fábrica e a prisão. É um poder que individualiza os corpos em interiores institucionais separados por fronteiras rígidas: “O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola (...) depois a caserna (...)”. (Deleuze, 1990, p. 219). Existe, na disciplina, a separação entre um dentro e um fora, um interior e um exterior, já que cada espaço fechado se autonomiza em sua função de produzir subjetividades estáveis, individualizadas: a escola não é a prisão, que não é o hospital, que não é o exército, que não é a família...

Estas instituições procedem, então, por molde, individualizando os corpos num procedimento que Foucault denomina normalização (Foucault, 1999, p. 135). Na sociedade de normalização os corpos são investidos por normas ‘naturais’, que encontram nas ciências humanas (pedagogia, psicologia, biologia, medicina, economia...) um campo privilegiado de saber, e no interior institucional um campo paradigmático de poder. O indivíduo que daí resulta não é, então, uma unidade prévia à qual o poder e o saber se aplicariam, mas sim produção mesma desta tecnologia específica — a disciplina — através da “dupla pinça” dos saberes naturais e das tecnologias institucionais. De fato, em *Em defesa da sociedade* (2005), Foucault afirma que

²⁸O termo hegemonia é utilizado, aqui, para enfatizar que não se trata de uma simples passagem cronológica, que implicaria no desaparecimento da disciplina, mas de uma crise da sociedade disciplinar, aonde o controle tende, não a eliminar a disciplina, mas a tornar-se a tecnologia de poder dominante.

Não se deve, (...) conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda a qual veria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder (...). Na realidade, o que faz com que o corpo, gestos, discursos, desejos, sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primários do poder (Foucault, 2005, p. 35).

Por outro lado, o poder disciplinar se relaciona com o que Foucault descreve como biopoder. Este, ao contrário das disciplinas, considera o homem tomado em fenômenos de massa: raça, população, nascimento, demografia, etc. (Foucault, 1999, p. 131). Os dois poderes, o disciplinar e o biopoder, não se excluem, mas são relacionados pelo filósofo francês à constatação de que o poder, a partir do século XVII, toma a vida como foco privilegiado de investimento. Ao contrário do poder soberano²⁹, que possuía fundamentalmente a função negativa de confiscar, subtrair e se apropriar das riquezas, corpos, tempo e, no limite, da vida dos súditos, o biopoder e a disciplina das sociedades de normalização investem diretamente a vida. Buscam majorar e normalizar as forças produtivas do homem tomado como ser vivo, relacionando-se, também, com a abertura do novo campo epistemológico de onde emergem as ciências humanas³⁰. A biologia, a economia, a psicologia, etc., inserem-se na direção de um saber que toma a vida como objeto de análise, e de um poder cuja função principal é regulá-la, incitá-la, produzi-la e vigiá-la, mais do que apenas reprimi-la ou limitá-la. A norma disciplinar supõe um poder e um saber que funcionam através do direito de “fazer viver e deixar morrer”, diferentemente da lei soberana, que se articula em torno do direito de “fazer morrer e deixar viver”. (Foucault, 1999, p. 130).

Quando Deleuze, nos textos que assinalam o nascimento da sociedade de controle, aponta para a crise das sociedades disciplinares, podemos constatar que o filósofo não se refere ao recrudescimento, no mundo contemporâneo, do papel protagonista assumido pela vida. Pelo contrário, parece-nos que o controle, conforme este é brevemente conceituado por Deleuze, acarreta numa intensificação do conceito de vida, uma extrapolação do poder sobre a vida, que passar a operar fora dos moldes disciplinares e dos espaços institucionais

²⁹ Cf. Foucault, M. *A história da sexualidade*, I, 1999, p. 128: “O poder [soberano] se exercia essencialmente como instância de confisco, mecanismo de subtração, direito de se apropriar de uma parte das riquezas (...). O poder era (...) neste tipo de sociedades, direito de apreensão das coisas, do tempo, dos corpos e, finalmente, da vida”.

³⁰ Cf. Foucault, M., *As palavras e as coisas (1968)* e Machado, R. *Foucault, a ciência e o saber*, 2007, p.176: “Das técnicas de disciplina, que são técnicas de individuação, nasce um tipo específico de saber: as ciências do homem”.

fechados, fora das coordenadas massa-indivíduo que caracterizava as oposições molares³¹ da sociedade de normalização. As tecnologias disciplinares, por mais que representassem, em contraste com as sociedades de soberania, uma extrapolação do campo de aplicação do poder, algo como a entrada de uma terceira dimensão (o homem) nas preocupações do poder e do saber, ainda restringiam sua atuação ao escopo delimitado das instituições, dos espaços fechados dos grandes meios de confinamento.

Já nas sociedades de controle o poder ganha uma nova incidência, ao extrapolar o espaço ainda geométrico, quantitativo e ordenado (molar) das disciplinas. Os meios tradicionais de confinamento — a família, a escola, o exército, a fábrica e a prisão — se encontram em crise, e suas fronteiras rigidamente delimitadas tendem a dispersar-se e hibridizar-se através do campo social. O controle, segundo Deleuze, opera através da modulação infinita, numa geometria variável, “como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante (...)” (Deleuze, 1990, p. 221). Nele, o par massa-indivíduo, em que o indivíduo encontrava-se integrado em unidades coletivas que lhe asseguravam identidade e coerência, tende à dissolução. A centralidade da fábrica no processo produtivo, por exemplo, é substituída pela empresa, e esta “introduz uma rivalidade inexpiável (...) que contrapõe os indivíduos entre si e atravessa cada um, dividindo-o em si mesmo” (Deleuze, 1990, p. 221).

Ou seja, é a própria subjetividade que, nas sociedades de controle, adquire uma nova margem de desterritorialização em relação à produção do par massa-indivíduo característico das disciplinas. A interioridade das instituições e a generalidade dos processos de massa tendiam a fornecer coerência identitária à subjetividade, produzindo-a como parte de um todo integrado. O exército, como ponto de aplicação do poder individualizante da disciplina, e a raça, como ponto de aplicação massificante do biopoder, por exemplo, forneciam coerência e

³¹ Molar e molecular são conceitos forjados por Deleuze e Guattari. Referem-se a duas lógicas distintas, porém não contraditórias. A molaridade corresponde aos grandes conjuntos, às representações, às classes sociais, etc. Já molecular refere-se aos fenômenos singulares, infinitesimais, que se formam aquém e além das representações. Segundo os autores, “Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*. (...) sempre uma pressupõe a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica*”. (Deleuze e Guattari, 1980b, p. 90). Ora, no capitalismo contemporâneo, como veremos na parte 3.5 deste capítulo, é exatamente o aspecto molecular da subjetividade (desejos, afetos, sociabilidade, etc.) que passa a constituir o foco privilegiado — sem exclusão do molar — de investimento e dominação pelo poder capitalista.

normatizavam a subjetividade conforme moldes e fronteiras rígidos. Já no controle, “as pessoas podem transitar ao infinito e ‘livremente’, sem estarem de todo encerradas, mas estando perfeitamente ‘controladas’.” (Deleuze, 2003, p. 300). No controle, o investimento da vida pelo poder adquire eficácia ao mesmo tempo infinitesimal, já que perpassa cada micro-detalle da subjetividade, não respeitando a demarcação entre produção ‘social’ e reprodução ‘privada’, e infinita, já que se abre aos vastos espaços sociais previamente encerrados dentro das instituições disciplinares.

Deleuze aponta também o papel central desempenhado pela informação, pela comunicação e pelo *marketing* nas sociedades de controle. De fato, se “a informação é exatamente o sistema do controle” (Deleuze, 2003, p. 299), assim como “o *marketing* é agora o instrumento de controle social (...) (Deleuze, 1990, p. 224)” é porque, segundo o filósofo, passamos de um capitalismo centrado na produção para outro centrado no produto, na venda e no mercado. O *marketing* torna-se, assim, o meio paradigmático de produzir desejo, e a informação e a comunicação os meios por excelência de produção de consenso, através de palavras de ordem (Deleuze, 2003) que subtraem, de antemão, qualquer linha de fuga que se furte às malhas do controle.

Ora, mas Deleuze não desenvolve mais profundamente as características desta nova sociedade na qual adentramos, segundo ele mesmo. As considerações sobre o papel hegemônico da comunicação e da informação e, mais importante, sobre *as razões da mudança* e os novos meios de resistência política que podem se opor ao controle, encontram no filósofo apenas indicações, sendas ou pistas que, mesmo valiosas, permanecem inconclusivas. É lícito perguntarmos, a esta altura: *porque* passamos de uma sociedade disciplinar a uma de controle? E, dentro do escopo de nosso trabalho: qual a relação entre as sociedades de controle e a descrição do capitalismo feita por Deleuze e Guattari, que estudamos no segundo capítulo, e quais os processos subjetivos que decorrem da e contra a presença deste novo poder?

Primeiramente, poderíamos, relacionando o que já estudamos no segundo capítulo deste trabalho com o conceito de controle, apontar que a passagem indica, indubitavelmente, o franqueamento de um limiar de desterritorialização: a crise dos espaços fechados, a passagem do molde à modulação, da subjetividade ‘individuada’ disciplinar àquelas “dividuais, divisíveis” (Deleuze, 1990, p. 222)

do controle. Mas as razões desta passagem, sua relação com o capitalismo e a descrição tanto do novo poder como das perspectivas de resistência no mundo contemporâneo, encontram-se como parte essencial da obra de Antonio Negri e Michael Hardt.

3.2

Método e temporalidade

Na obra de Antonio Negri e Michael Hardt a passagem da disciplina ao controle é inserida dentro de uma problemática mais ampla, abrangendo a transição do moderno ao pós-moderno, do capitalismo imperialista ao Imperial, do fordismo ao pós-fordismo, da hegemonia do trabalho material à do imaterial, etc. Mas, para empreendemos a análise específica desta transição, é fundamental estudarmos o método utilizado pelos autores, elaborado através de uma reflexão original sobre o tempo e a história. Buscar a singularidade deste método em relação aos de Deleuze, Guattari e Foucault, nos possibilitará compreender porque o significado desta ruptura, que não encontra formulação explícita em Deleuze, pôde ser amplamente teorizado na obra de Negri e Hardt.

Primeiramente, existe um deslocamento em relação à periodização apenas esboçada por Deleuze no *post-scriptum*. Se o filósofo francês marca a crise das disciplinas a partir do pós-guerra, Negri e Hardt identificam a emergência do controle como imediatamente posterior aos acontecimentos que, no final dos anos 60, abalaram o modelo tradicional de sociedade: desde a recusa à disciplina das fábricas, universidades, hospícios e prisões, até as lutas sociais ligadas às questões de gênero, raça e sexualidade. Um acontecimento, portanto, que se produziu além da dicotomia produção/reprodução, rompendo as coordenadas hegemônicas tanto do trabalho assalariado fabril, quanto das relações sociais, afetivas e linguísticas.

Ora, Deleuze e Guattari, igualmente, referem-se ao maio de 68 como o momento de irrupção de um acontecimento, de eclosão de uma nova subjetividade coletiva e do devir revolucionário. E apontam, também, para a incapacidade posterior da sociedade em acolher o acontecimento, em criar, sejam as novas

instituições, sejam as novas relações sociais que estivessem à altura de 68³². Mas, em Negri e Hardt, tanto a conceituação do período, quanto a compreensão da reação posterior, adquirem maior importância: o campo histórico é diretamente trabalhado pelos autores, convocado à cena como um dos protagonistas fundamentais.

Podemos dizer que, em Negri, principalmente em obras como *O poder constituinte* (1999) e na trilogia *Império* (2000), *Multidão* (2004) e *Commonwealth* (2009), escrita em conjunto com Hardt, mas também nos estudos sobre Espinosa (*A anomalia Selvagem* (1991)) e Marx (*Marx além de Marx* (1991b)), a história adquire proeminência como cenário onde mergulha o pensamento presente para extrair sua força³³. De fato, como exemplo selecionado entre muitos, em *O poder constituinte*, ao comentar o uso da história que faz Maquiavel para constituir seu pensamento, Negri salienta que, no pensador florentino

[o] discurso tenta percorrer a “ordem das coisas” que se constitui através de alternativas e sobreposições de campos de força. Mas a racionalidade daquele quadro e, portanto, o próprio sentido da ordem das coisas são dados somente pelo ponto de vista que se assume — um ponto de vista que é também um ponto de força(...) A ordem das coisas mostra-se como produto da ação histórica, como determinação do evento. Isto equivale a dizer que o poder constituinte aparece no método de análise, dando unidade ao campo histórico, impondo o sentido da ordem das coisas (...) (Negri, 1999, p. 126).

O retrato que Negri compõe de Maquiavel encontra-se intimamente relacionado ao movimento que o próprio Negri busca percorrer em seu pensamento: realizar uma “ontologia histórica constitutiva” (Negri, 1999, p. 125), cuja função primordial é apontar a eclosão do poder constituinte, da irrupção de

³² C.f., Deleuze e Guattari, *Mais 68 n`a pas eu lieu*, 2003, p. 216: “ Quando uma mutação social aparece, (...) é preciso que a sociedade seja capaz de formar os agenciamentos coletivos correspondentes à nova subjetividade, de tal maneira que ela queira a mutação(...) É a crise atual, são os impasses da crise atual na França, que decorrem imediatamente da incapacidade da sociedade francesa em assimilar maio de 68”.

³³ Podemos indicar vários exemplos deste procedimento nas obras de Negri. Mas, ao lado do exemplo do tratamento dado ao pensamento de Maquiavel, em *O poder constituinte*, que indicaremos adiante, podemos ressaltar, também, o papel que assume no estudo sobre Espinosa a história holandesa do século XVII: “Assim Negri marca o caráter excepcional da situação holandesa, e aquilo que torna possível a posição espinosista: contra a família de Orange que representa um “poder” conforme a Europa monarquista, a Holanda dos irmãos De Witt pode tentar promover um mercado como espontaneidade de forças produtivas, ou um capitalismo como forma imediata de socialização de forças“ (Deleuze, 2003, p.176). E, também, “Estudar Espinosa significa colocar o problema da desproporção na história, a desproporção entre uma filosofia e as dimensões históricas e relações sociais que definem sua origem” (Negri, 1991, p. 3)

acontecimentos que quebram a coerência histórica conforme está é narrada pelo poder constituído, fazendo emergir a desmedida do novo, da criação, do singular. E, através deste apontamento da irrupção do poder constituinte na história, buscar — como veremos a respeito da passagem da disciplina ao controle — as condições de possibilidades, no presente, da eclosão de novos movimentos constituintes, conferindo materialidade e densidade ao ser histórico. Uma história *res gestae* da força constituinte contra a história *rerum gestarum* do poder constituído (Negri, 1999).

Desta maneira, podemos dizer que o pensamento de Negri, na medida em que um de seus movimentos essenciais constitui-se através de um voltar-se para a história, relaciona-se com o que faz Deleuze, no âmbito da filosofia, no início de sua produção intelectual: compor uma tradição maldita de filósofos, que introduzem o tema da diferença nela mesma, da univocidade do ser e da imanência absoluta, contra a transcendência, o negativo e a representação. A diferença é que, em Negri, o próprio campo histórico irrompe como ponto de incidência do pensamento, incluindo radicalmente, neste campo, tanto a genealogia social e material das sociedades analisadas, quanto a genealogia das ideias e conceitos trabalhados.

Para prosseguir em nosso exemplo: ao estudar o pensamento de Maquiavel, Negri inclui diretamente em sua análise a conjuntura política da Itália no século XV. E a narrativa “biográfica” em torno do pensador florentino não representa nenhuma “volta ao sujeito”, mas, simplesmente, o meio imediato de encarnar, conferir materialidade subjetiva à genealogia teórica e prática do conceito de poder constituinte. A constituição subjetiva da figura de Maquiavel só adquire inteligibilidade e razão quando animada pela narrativa intempestiva da irrupção do poder constituinte no renascimento Italiano do século XV. A subjetividade que anima a constituição histórica não é a biografia dos sujeitos, dos autores e suas obras, mas sim a do poder constituinte, de sua irrupção mais ou menos abafada na modernidade europeia, na teoria e na *praxis* da multidão³⁴, conferindo materialidade ontológica ao evento: “(...) expressando-se, o poder constituinte oferece um pouco mais de ser à história” (Negri, 1999, p. 190).

³⁴ Estudaremos o conceito de multidão na última parte deste trabalho. Podemos adiantar, entretanto, que esse conceito relaciona-se com o que Deleuze e Guattari propõem a partir de noções como desterritorialização e descodificação absoluta, linha de fuga e devir-revolucionário, que já estudamos no segundo capítulo deste trabalho.

Neste sentido, clarifica-se o teor da “crítica” feita por Negri à Deleuze e Foucault, e as diferenças que animam as obras destes três autores tão próximos. De fato, numa passagem de *Império*, Negri e Hardt, após elogiarem a genealogia do poder construída por Foucault, salientam que neste autor, entretanto, a ressonância estruturalistas do método “[e]fetivamente sacrifica a dinâmica do sistema, a temporalidade criativa de seus movimentos, e a substância ontológica da reprodução cultural e social.” (Negri e Hardt, 2000, p. 47). Ora, como não enxergar nesta crítica aquele movimento que leva o próprio Foucault, ao final de sua obra - na transição entre o primeiro e o segundo e terceiro volumes de *História da sexualidade* - a estudar os modos de subjetivação na antiguidade greco-romana, buscando, além e aquém do poder disciplinar e do biopoder, um foco onde a resistência subjetiva, como dimensão primeira da vida, torna possível uma estética da existência³⁵? Movimento que foi definido por Deleuze, numa entrevista sobre Foucault concedida em 1990, como uma busca pela resistência subjetiva ontologicamente anterior ao poder e ao saber: “um pouco de possível, senão eu sufoco...” (Deleuze, 1990, p. 131). Sem dúvida, o movimento metodológico de Negri e Hardt também parte deste ponto, pensado por Foucault como o da constituição de uma “ontologia histórica de nós mesmos”. (Foucault, 2000, p. 350)

Ao tratarem das diferenças entre o seu método e o de Deleuze e Guattari, Negri e Hardt reconhecem sua imensa dívida para com eles, dado que “(...) concentram nossa atenção claramente na substância ontológica da produção social”. Ainda assim, de alguma forma, em suas obras “os elementos criativos e a ontologia radical da produção do social permanecem insubstanciais e impotentes (...)” (Negri e Hardt, 2000, p. 47). Ora, esta crítica sem dúvida nos coloca no coração do método adotado por Negri, retomado nas obras escritas em conjunto com Michael Hardt. A “produção do social” mencionada acima nada mais é do que este debruçar-se sobre o tempo, buscando, na fissura do presente, nomear o evento que responde à questão: “O que aconteceria se assumíssemos (...) a inquietude do tempo como tecido ontológico do conhecimento?(...) Como

³⁵ “Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 1984, p. 15)

transformar a inquietude ontológica da temporalidade em produção de verdade?” (Negri, 2000, p. 43).

Veremos, nas seções seguintes deste trabalho, que o método negriano, procurando confrontar-se com a “(...) a potência da verdade (...), no risco de oscilar” (Negri, 2000, p. 46), assume este *risco* de nomear a inquietude do tempo, definida como *Kairós*. Se, em Deleuze e Guattari, maio de 68 permanece como referência da irrupção do acontecimento na história, Negri, em *O Poder constituinte*, busca a *profusão* histórica deste tipo de poder. Ao invés de um exemplo paradigmático temos, por assim dizer, *n-maios* de 68: acontecimentos que se comunicam através da diferença, síntese disjuntiva que fundamenta a própria história, buscando, através da potência da “(...) borda não derrotada da revolução, pensada como projeto” (Negri, 2000, p. 13) estender o arco constituinte para nosso tempo, nesta “(...) apercepção do momento criativo que instaura o que vêm” (Negri, 2000, p. 63). O risco de nomear o presente, fazendo-o comunicar com o passado, torna-se a matéria de onde extrair o evento. Sendo assim, Negri denomina *Kairós* o momento oportuno, onde a borda potente do tempo, “singular na decisão que exprime a propósito do vazio sobre o qual se abre” (Negri, 2000, p. 43) *constrói* a ontologia. Veremos, ao final deste capítulo, como nesta construção o nome atual e intempestivo responde, em Negri e Hardt, por trabalho imaterial, comum e multidão.

Tanto na obra de Negri como na de Deleuze trata-se, portanto, de pensar a singularidade como acontecimento e, dentro de nossa questão, a potência inventiva e revolucionária da subjetividade para além do poder capitalista. Ambos os autores partem da afirmação da diferença nela mesma, buscando um pensamento fora das coordenadas das imagens dogmáticas da representação e da transcendência. Procuram, então, abrir o pensamento sobre sua relação paradoxal com o não pensado, e a experiência sobre sua relação paradoxal com o não experimentado — a “borda vazia do tempo” (Negri, 2000, p. 13), nas palavras de Negri. E, na luta contra o poder capitalista, afirmar a potência de desterritorialização subjetiva como “revolução permanente” (Deleuze, 1968). Em Negri, esta potência de desterritorialização assume o risco de situar-se imediatamente na carne do ser, na carnadura material do tempo: “Nós não queremos apenas definir um evento, mas também agarrar a faísca que vai flamejar a paisagem”. (Negri e Hardt, 2009, P. XIV).

Temos então, na relação Negri/Deleuze, conforme as palavras de Zourabichvilli, a felicidade de “dois pensamentos”³⁶. E se, ainda de acordo com Zourabichvilli, o filósofo e militante italiano arrisca sempre trair um “voluntarismo”³⁷ como adesão ao nome comum — trabalho imaterial, multidão —, este risco, sem dúvida, pode ser louvado pela coragem intelectual que expressa. Retomando as palavras de Foucault e Deleuze, se o pensamento é uma “caixa de ferramentas”³⁸, em Negri a caixa encontra-se aberta sobre o presente, tateando, no risco do ser social, a potência de construção da subjetividade para além do poder capitalista e da opressão que este poder engaja. Aqui,

(...) conhecer, (...) é *kairós*: o evento do conhecer, do nomear, (...) é a imagem clássica do ato de lançar a flecha — aqui, na pós-modernidade, é a ocasião ontológica, absolutamente singular, de nomear o ser diante do vazio, antecipando-o e construindo-o na borda do tempo...(...) o nome comum, para garantir as condições do evento, é implantado no horizonte de uma fenomenologia fundamental do tempo, indicado na flecha do tempo, na luta que separa a abertura de “ser-porvir” da repetição insensata no vazio do “futuro”(...) (Negri, 2000, p. 25).

Passemos, agora, à carnadura do tempo e ao *Kairós* que a alma, investigando como Negri, junto com Michael Hardt, elaborando a passagem da disciplina ao controle, compõem não apenas a história do poder constituído, da emergência do Império e do controle, mas a dimensão ontológica de uma nova subjetividade para além do poder capitalista. Subjetividade que é dita, como veremos, antagonista: em contraposição à narrativa dialética do ser histórico, Negri propõe o antagonismo irreconciliável entre imanência e transcendência.

Será somente através desta leitura que os conceitos que indicamos aqui — poder constituinte, comum, multidão e trabalho imaterial — poderão adquirir consistência teórica e densidade ontológica. E, através do estudo da passagem ao

³⁶ “O conceito de *multidão* é deleuziano? Não penso assim, mas sobretudo não me preocupo com isso. Cabe regozijar-se se estamos em presença de dois pensamentos em vez de apenas um: é uma riqueza e uma sorte.” (Zourabichvilli, 2002).

³⁷ “Quanto ao resíduo voluntarista do pensamento de Negri, ele é facilmente assinalável. Certamente a explicação segundo a qual o novo paradigma pós-fordista foi imposto ao capitalismo pela grande mutação anti-disciplinar da subjetividade coletiva inclina-se claramente do lado do *involuntário*, e traz desse ponto de vista um complemento apaixonante ao «Post-scriptum sur les sociétés de contrôle». Mas a obstinação em fazer da multidão um sujeito, mesmo aberto, induz a um bloqueio lógico: o paradoxo insolúvel de um involuntarismo voluntarista. Negri, com muita lucidez dá, ele próprio, a fórmula: « ação efetiva de sempre tentar um êxito novo »”(Zourabichvilli, 2002).

³⁸ Cf. Foucault, M. *A microfísica do poder*, 1999, p. 71.

controle, poderemos apreender como, na tentativa de nomear o evento na borda do tempo, Negri e Hardt arriscam nomear as condições de possibilidade para a irrupção de novos acontecimentos no mundo atual.

3.3

Da disciplina ao controle II: antagonismo

Como vimos, Negri e Hardt, ao pensarem a passagem da hegemonia da sociedade disciplinar à de controle, situam-na no contexto mais amplo da transição do moderno ao pós-moderno, do fordismo ao pós-fordismo, do capitalismo imperialista ao Imperial. Através do método histórico que consiste na centralidade conferida ao *Kairós*, como evento de emergência da subjetividade constituinte, vimos também que estes autores radicalizam a afirmação foucaultiana de que “a resistência é primeira”³⁹, assim como a deleuziana, de que “uma sociedade não se explica por suas contradições, mas por suas linhas de fuga” (Deleuze, 1990, p, 212).

Podemos, agora, responder à questão que colocamos na parte 3.1 deste trabalho: a razão da passagem da disciplina ao controle só pode ser compreendida dentro do contexto de irrupção do poder constituinte nos acontecimentos de 68. Ou seja, não há mutação do poder constituído que não seja condicionada pela transformação subjetiva:

A história das formas capitalistas é sempre, necessariamente, uma história reativa. (...) o capitalismo só se submete a transformações sistêmicas quando é obrigado (...). Para captar o processo da perspectiva de seu elemento ativo, precisamos adotar o ponto de vista do outro lado (...) o proletariado inventa, efetivamente, as formas sociais e produtivas que o capital será obrigado a usar no futuro (Negri e Hardt, 2000, p. 289).

Dentro da perspectiva do *Kairós*, do evento constituinte, o poder capitalista aparece destituído de sua pretensa função criativa. Negri e Hardt fornecem, no ato de nomear a nova subjetividade que irrompe em 68, a causa eficiente responsável pela derrocada do poder disciplinar: a emergência do controle e do capitalismo Imperial constitui, como veremos mais detalhadamente

³⁹ “Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa” (Foucault, 1999, p. 241): a resistência, antes de ser uma reação ao poder e ao saber, é anterior, primeira.

adiante, uma reação a este primeiro momento disruptivo. A causa eficiente materializa-se na figura do ciclo de lutas que se estende por todo o planeta, no final dos anos 60, e que se caracteriza como *ação puramente antagonista* em relação ao comando capitalista. Este antagonismo, então, engaja todos os setores da vida social, derrubando as fronteiras entre produção e reprodução: “(...) as lutas eliminam a distinção tradicional entre conflitos econômicos e políticos. As lutas são, ao mesmo tempo, econômicas, políticas e culturais — e, por consequência, são lutas biopolíticas (...)” (Negri e Hardt, 2000, p. 75).

Como exemplo dos ciclos de lutas que eclodiram nos anos 60 e 70, nomeados por Negri e Hardt na busca de conferir materialidade histórica ao evento, podemos citar: as lutas antissocialistas nos países do leste; as lutas anti-coloniais; os movimentos pacifistas; a emergência do poder negro; o feminismo; as lutas pelos direitos dos homossexuais; as lutas anti-capitalistas nos EUA e na Europa ocidental, assim como nos países “subdesenvolvidos”; os movimentos de recusa ao trabalho nas fábricas norte-americanas e italianas; os movimentos contra os hospícios e as prisões; o movimento hippie; o maio de 68 na França, etc. (Negri e Hardt, 2000, p. 281-300). Para os autores, trata-se, portanto, da ressonância de acontecimentos, de ações constituintes, provocando um desvio no determinismo histórico, uma mutação nos esquemas de ação e percepção que permite, através da emergência de novas subjetividades coletivas, desestabilizar os mecanismos de comando: “As diversas lutas convergiam em nome de um inimigo comum: a ordem disciplinar internacional” (Negri e Hardt, 2000, p. 282).

Esta série de acontecimentos é, então, causa da reação posterior, ou seja, da emergência de um novo capitalismo flexível e pós-moderno, que os autores denominam Imperial. Ela não é uma resposta à crise do capitalismo, não tem lugar no enfraquecimento da estrutura de comando disciplinar do fordismo-keynesianismo⁴⁰. Pelo contrário, é ela quem produz este enfraquecimento, produz o desvio criativo de uma nova subjetividade, novas maneiras de viver que ameaçam a ordem instituída. Maurizio Lazzarato diz, a respeito do maio francês, que “ele não foi consequência de uma crise, tampouco reação à crise. Pelo contrário, é a crise que (...) deriva de uma ‘mudança da ordem do sentido’” (Lazzarato, 2004, p. 14).

⁴⁰ Para a caracterização da transição do fordismo-keynesianismo à acumulação flexível, cf. a parte 1.1 deste trabalho, onde são expostas as teses de David Harvey sobre o processo.

O acontecimento se exprime, no setor trabalhista, através da recusa do trabalho assalariado fabril, em nome da cooperação produtiva superior engajada pelo novo operariado, denominado por Negri operário social (Negri e Guattari, 1999). Rompendo a relação de comando que se encontrava naturalizada nos interiores disciplinares, a subjetividade procura libertar o trabalho de sua indexação pelo poder capitalista, ou seja, assume a recusa ao trabalho como índice da afirmação da potência produtiva fora do espaço circunscrito do comando industrial.

Neste movimento de abertura em relação à clausura disciplinar, o operário perde qualquer posição de vanguarda que poderia lhe colocar como agente privilegiado na construção ontológica de uma nova sociedade. As lutas na fábrica ressoam junto àquelas que perpassam todos os estratos sociais, numa comunicação de singularidades que confere ao *Kairós*, ou acontecimento, uma materialidade constituinte aberta, expansiva. A destituição da exploração capitalista não é identificada a uma classe determinada, que deva assumir papel de vanguarda em relação à emancipação de toda a sociedade, mas torna-se um projeto que engaja todas as singularidades que irrompem no tecido social. Ressoam, então, num mesmo acontecimento, tanto as transformações da subjetividade operária, quanto aquelas que envolvem as questões de gênero, sexualidade, comportamento, educação, saúde, etc. Segundo César Altamira,

Como tendências, as classes perderam suas características objetivas e se definem, cada vez mais, em termos de subjetividade política (...) a maior força de invenção veio de baixo: isto é, da contínua reprodução e invenção de sistemas de luta e contracultura na esfera da vida diária, tornadas cada vez mais ilegais (Altamira, 2006, p. 202).

Ora, esta posição antagonista da nova subjetividade que emerge nos anos 60 nos coloca no cerne de uma segunda questão metodológica essencial à obra de Negri e Hardt. De fato, após havermos estudado como o campo histórico é diretamente trabalhado pelos autores, podemos avançar na definição das forças que animam a ontologia histórica. Ou seja, devemos estudar o conceito de antagonismo, através do qual Negri compreende a relação entre poder constituinte e constituído, entre multidão e capital.

De acordo com César Altamira, o antagonismo negriano, que opõe *potência* ontológica e *poder* constituído, supõe uma subversão radical das leituras dialéticas da história e das lutas contemporâneas. Comentando a perspectiva teórica do autonomismo italiano, movimento intelectual e militante dos anos 60 e 70 no qual Negri é figura de destaque, Altamira assevera que

(...) de acordo com o autonomismo, a dialética negativa sempre culmina em uma negação que substitui, mantém e/ou conserva aquilo que é substituído, de forma que, de alguma maneira, o capital sobrevive a sua própria superação (...) Em outras palavras, para o autonomismo o problema da dialética é que ela implica de alguma maneira aceitar a possibilidade de reproduzir aquela identidade a qual dizemos nos opor. (...) Ao contrário, a negação não dialética é mais simples e absoluta: não supõe nenhuma fé em algo que exista além, mas significa uma convocação expressa à morte do outro (...). Essa, a negação pura de Negri, pode ser considerada o primeiro momento de uma concepção pré-crítica da crítica, em que a essência reside na autonomia dos dois momentos críticos (*pars destruens*, *pars construens*), excluindo um terceiro momento de síntese. A negação limpa o terreno para a afirmação. *O pars construens* (prática construtiva) afirma uma negação radical não dialética que afirma a ideia de que não existe qualquer ordem pré-estabelecida que seja capaz de definir a organização da sociedade, nem mesmo do ser. (...) Nesse aspecto se produzem a ruptura subjetiva e a refundação da ontologia (Altamira, 2006, p. 335).

Negri desdobra, então, em sua obra, uma leitura não-dialética da causalidade histórica. Leitura em que a negação, ou *pars-destruens*, não implica em mediação. Não é através da tomada do poder Estatal que a subjetividade operária explorada se emancipa — assim como, em Deleuze, conforme vimos, não é negando a maioria, para tornar-se maioria, que a potência minoritária escapa à opressão do padrão majoritário. Esta concepção, na qual a negação conserva aquilo ao que se opõe (suprime conservando), apenas substitui os ocupantes do comando, reproduzindo a relação de dominação, criando, como no caso do Estado socialista soviético, uma nova elite burocrática⁴¹.

A negação não dialética, como momento pré-crítico da crítica, é o evento *imediato* de recusa radical da relação de domínio, gesto de êxodo criativo que, ao negar, deve afirmar a potência produtiva de uma subjetividade fora da dialética do comando e da exploração. Ela é, então, negação pura, *antagonista*: “Capital e trabalho se opõem num antagonismo direto. Essa é a condição fundamental de toda teoria política do comunismo” (Negri e Hardt, 2000, p. 257). A negação

⁴¹ “(...) a ditadura do proletariado ainda é a imagem, ainda que invertida, do Estado” (Negri, 2003, p. 152).

implica na morte absoluta da estrutura de comando contra a qual é direcionada. Não supõe qualquer mediação do comando que seria resolvida no “passe de mágica” de uma síntese racional posterior: “Não estamos repetindo os esquemas de uma teleologia ideal que justifique qualquer transição em nome de um prometido fim” (Negri e Hardt, 2000, p. 66).

O método constitutivo de Negri, ao recusar a perspectiva dialética, aproxima-se do método diferencial do pós-estruturalismo francês, em especial daquele elaborado por Deleuze e Guattari que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. Em *Deleuze e a filosofia* (1996), ao analisar a recusa da dialética hegeliana e a afirmação da diferença na obra do filósofo francês, Michael Hardt nos oferece, ao mesmo tempo, uma indicação dos procedimentos utilizados por ele e Negri na composição de suas obras:

A negação radical do *pars-destruem* não-dialético destaca que nenhuma ordem pré-constituída está disponível para definir a organização do ser. A prática fornece os termos para uma *pars construem* material; a prática é o que torna possível a constituição do ser. (Hardt, 1996, p. 14-15).

E o que constitui, então, esta *pars construem*, como movimento constitutivo que pode subverter o duplo impasse dominação/servidão que encontramos na dialética? Mais uma vez, seguindo o pensamento de Deleuze, Hardt nos fornece a pista para o que, como veremos mais detalhadamente na parte 3.6 deste trabalho, este autor denomina junto à Negri trabalho imaterial, multidão e comum:

O ser, agora historicizado e materializado, é delimitado por fronteiras extremas da imaginação contemporânea, do campo contemporâneo da prática. (...) Ao movimento negativo da determinação, ele [Deleuze] opõe o movimento positivo da diferenciação; à unidade dialética do Uno e do Múltiplo, ele opõe a multiplicidade irreduzível do devir. (Hardt, 1996, p. 15)

Diferenciação, multiplicidade e devir formam a tríade de uma *pars construem* que nos acontecimentos de 68 volta-se contra o poder disciplinar capitalista. Ora, como vimos, Foucault define o poder disciplinar por uma dupla incidência: disciplinarização dos corpos em meios institucionais fechados e biopoder que incide sobre os fenômenos de massa, raciais, coletivos e populacionais. É o par massa/indivíduo fabricado nas instituições e nos Estados

modernos. O que se encontra em crise, portanto, é a própria relação de comando disciplinar: a reivindicação, tanto pela derrubada dos muros institucionais, quanto por novos processos de subjetivação que passem fora das coordenadas normativas do Estado, do nacionalismo e do racismo engajados pelos Estados-nação.

A afirmação da diferença, da multiplicidade e do devir coletivo dá vazão a uma nova subjetividade que ameaça a clausura do indivíduo disciplinar e da normatividade gregária do biopoder. Não se reivindica, portanto, a tomada do poder Estatal, a afirmação de uma identidade de gênero ou raça frente às normas majoritárias ou, ainda, simplesmente a renegociação, pelos sindicatos, do salário. Desestrutura-se o próprio cerne da sociedade capitalista de normalização: recusa ao trabalho assalariado, recusa às normas de gênero e raça, recusa das identidades nacionais. Mas esta recusa permanece como índice de uma afirmação positiva: afirmação da produção comum fora dos muros fabris e afirmação da produção no terreno biopolítico da reprodução, do gênero e da sexualidade:

As lutas não se desenvolveram simplesmente em cima do problema da divisão salarial ou pela quantificação/distribuição/antagonismo da relação entre salário e lucro, mas se desenvolveram sempre também (e sobretudo) ao redor da intenção de libertar o trabalho. Ora, a libertação do trabalho passa pelo processo que leva à hegemonia do trabalho imaterial. As palavras de ordem dos anos 60 e 70 a respeito da “recusa do trabalho” são palavras de ordem positivas que agregam à recusa do paradigma do trabalho taylorista e fordista a vontade de transformar o trabalho (...). Considerando essa passagem do ponto de vista metodológico, nos é oferecida aqui uma chave de leitura que entra nesses processos e consegue compreender o trabalho não simplesmente do ponto de vista da atividade produtiva (e portanto econômica), mas integrando-a com motivos afetivos, comunicacionais, vitais, em suma, ontológicos (Negri, 2003, p. 224)

Encontra-se, neste trecho, o cerne desta nova subjetividade que emerge da irrupção do acontecimento, ou *Kairós*, nos anos 60: o trabalhador imaterial, concebido como trabalhador tendencialmente não-indexável pela relação econômica capitalista, liberando a desmedida de uma produtividade comum que atravessa o tecido social. Produtividade imanente que, segundo Peter Pál Pelbart, reverte o biopoder capitalista numa biopolítica que toma a vida como fenômeno produtivo e inventivo: “Daí a inversão do sentido do termo forjado por Foucault: biopolítica não mais como o poder sobre a vida, mas como a potência da vida”. (Pelbart, 2003, p. 83).

A vida e seu processo produtivo são afirmados fora de qualquer espaço privilegiado onde o comando se exerça, tornando-se uma textura imanente na qual o trabalho se exerce não entre indivíduos, mas entre singularidades criativas, não entre nações ou povos, mas na constituição do espaço multitudinário. Novo trabalho e nova produção de subjetividade, portanto, que não supõe o dualismo produção/reprodução, mas que engaja todos os elementos materiais e imateriais da vida, criando tantos novos produtos, tecnologias e mercadorias, como novas relações sociais, afetivas e linguísticas. O trabalhador imaterial, então, é o primeiro nome subjetivo onde se concretiza o potencial de diferenciação e invenção contra os poderes que produzem transcendência política, individualismo social e normatividade moral.

Mas, antes de passarmos, na parte final de nosso trabalho, ao estudo da nova subjetividade revolucionária encarnada no trabalho imaterial, na multidão e no comum, analisemos agora, mais detalhadamente, a caracterização efetuada por Negri e Hardt do poder capitalista e da fase de subsunção formal da sociedade no capital durante a modernidade europeia.

3.4

Poder capitalista: subsunção formal

Investigamos, nas partes 3.2 e 3.3 deste trabalho, como se desvela o método assumido por Negri e Hardt em suas obras: genealogia histórica do antagonismo entre poder constituinte e constituído, busca da emergência do *Kairós* e nomeação do evento, situado na borda do presente. Apresentamos, então, o *Kairós* e o poder constituinte como causa eficiente e singular das transformações históricas, como produtividade ontológica que procede através de uma lógica não dialética, envolvendo os movimentos concomitantes de êxodo do comando e da exploração (*pars destruem*) e afirmação da nova subjetividade através da singularidade, da diferença e do comum (*pars construem*).

Buscaremos, agora, definir com mais precisão um dos polos do combate antagonico entre trabalho e capital, através da investigação da forma capitalista de dominação e da produção de subjetividade sob o regime capitalista, conforme esta é conceituada por Negri e Hardt. Qual a especificidade deste poder em relação a outras formas de mando? O que significa a emergência do poder capitalista na

modernidade europeia, que Negri e Hardt denominam, seguindo Marx, como subsunção formal da sociedade no capital?

O capital é definido, por Negri e Hardt, como relação: “O conceito de capital é um conceito de relacionamento social” (Negri, 2003, p. 50). Relação entre quem comanda e quem é comandado, entre proprietários dos meios de produção e proprietários de força de trabalho: as subjetividades que emergem deste processo — a do trabalhador e do capitalista — são efeitos desta relação.

Na aparente simplicidade desta definição encontra-se a impossibilidade teórica de reificar a relação de dominação num objetivismo econômico: a luta anticapitalista é uma luta contra a relação de dominação que o capital reproduz, estriando o tecido social. Onde quer que esta relação seja reproduzida, mesmo que sob a égide da maximização das forças produtivas, encontramos-nos dentro da forma especificamente capitalista de mando. E, de fato, quebrar a relação, em nome de uma potência produtiva imanente e coletiva, é o papel da subjetividade antagonista, não dialética. Subjetividade que não busca, portanto, ocupar o posto do comando, mas subverter a relação em prol de formas de sociabilidade e produtividade imanentes, não hierárquicas, não estriadas.

Entretanto, um primeiro problema surge aqui, concernente à forma especificamente capitalista de exploração e à genealogia das distintas formas de soberania. Obviamente, a relação capitalista não constitui a única forma de mando. Em *Império*, Negri e Hardt realizam uma genealogia do poder soberano que permite enxergar a especificidade do poder capitalista e de suas transformações, além das razões pelas quais esta forma de comando implica num grau *relativo* de desterritorialização, ou de liberação do potencial produtivo e subjetivo.

A modernidade europeia é caracterizada, em *Império*, como o período que vai do humanismo renascentista ao ocaso progressivo da soberania dos Estados-nação e do poder disciplinar que, como vimos, têm suas raízes mais profundas nos acontecimentos dos anos 60. Esta modernidade é definida, pelos autores, como crise: ela não constitui a narrativa unificada do poder transcendente, mas o embate antagonista entre imanência e transcendência: “A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras, e o poder transcendente, que visa restaurar a ordem” (Negri, e Hardt, 2000, p. 93).

Este embate, entretanto, não supõe conceitos fixos, estanques, mas permite aos autores a leitura da modernidade europeia em termos de graus de imanência e graus de transcendência. Apenas dentro desta perspectiva poderemos compreender como o capitalismo é caracterizado por liberar um campo de imanência *relativo* e, na sua fase atual, ou Imperial, por realizar sua exploração diretamente sobre este campo. Obviamente, esta concepção da relação entre imanência e transcendência como gradativa não impede a apreciação absoluta dos conceitos. Ou seja: não implica num relativismo histórico-político⁴². O ponto de vista dos autores ancora-se solidamente na busca da radicalização da imanência, ou da imanência absoluta, conforme a expressão de Deleuze⁴³: não há qualquer cláusula ontológica de onde se deduziria a necessidade da transcendência, do negativo, da servidão e da exploração. Pelo contrário, as bases ontológicas de Negri e Hardt, ancoradas solidamente nas filosofias da imanência, de Espinosa à Deleuze, apenas nos colocam imediatamente frente ao espanto e à revolta com a presença da transcendência, do negativo e da exploração. A questão dos graus de imanência ou de transcendência permite, entretanto, a apreciação das transformações que atravessam as lutas antagonistas, ao longo da história, e as relações que os poderes soberanos entretêm com o campo de imanência absoluto.

A genealogia da soberania, traçada por Negri e Hardt, apresenta pontos de convergência com a apreciação dos diversos organismos sociais, feita por Deleuze e Guattari, e com a genealogia do poder proposta por Foucault. Os autores reconhecem, no renascimento europeu, a emergência de uma alternativa ao mando do poder soberano medieval, no qual a separação entre senhores e súditos, entre transcendência e imanência, assim como as forças econômicas do mercado, eram rigidamente delimitadas. As revoluções humanistas, as reformas religiosas, os progressos científicos e as revoltas populares da época são estudados, pelos autores, no contexto de uma irrupção da imanência no cenário europeu, irrupção de uma nova potência subjetiva que funda uma temporalidade especificamente moderna (Negri e Hardt, 2000, p. 88-92).

⁴² “(...) pretendemos que o relativismo cognitivo possa tomar posição no real que atravessa e que possa reconstruí-lo, colocando-se lá dentro como consciência ética comum: estamos falando de uma ética comum de responsabilidade” (Negri, 2003, p. 91)

⁴³ Cf. o artigo de Giorgio Agamben, “A imanência absoluta”, em *Deleuze: uma vida filosófica*. (2000)

Esta transição, como vimos, é caracterizada por Foucault como passagem genealógica do poder soberano ao disciplinar, do poder jurídico e subtrativo da soberania ao poder produtivo e normativo das disciplinas. Negri e Hardt, entretanto, estabelecem claramente, segundo o procedimento metodológico que estudamos, que a causa eficiente da derrocada do poder soberano medieval encontra-se nas forças da imanência que irrompem no renascimento. A construção do capitalismo disciplinar é o signo da derrota *parcial* de um poder constituinte que insiste durante toda a modernidade europeia, uma reação antagonista que transforma a narrativa virtuosa do poder constituinte em crise e guerra.

E, no caso de Deleuze e Guattari, vemos que a periodização estabelecida por Negri e Hardt aproxima-se dos dois polos do Estado que são descritos em *O anti-Édipo* (1973) e *Mil Platôs* (1980), que estudamos no segundo capítulo deste trabalho. O *Urstaat* sobre-codificante, ou *Imperium*, relaciona-se com o mando soberano, enquanto a tendência à imanentização e laicização dos Estados modernos remete à subsunção progressiva dos Estados pelos fluxos desterritorializados do capitalismo nascente. O antagonismo entre imanência e transcendência supõe, na modernidade europeia, a entrada do vetor de desterritorialização representado pelas forças do mercado que, na destituição das relações feudais e medievais de poder, procedem através da liberação *relativa* da potência desterritorializada e descodificada dos fluxos sociais.

Qual, então, a especificidade do poder capitalista, e porque podemos dizer que este poder desprende um vetor de desterritorialização, ao menos em relação ao poder soberano da Europa medieval? Um trecho de *Multidão* pode nos ajudar no esclarecimento deste problema:

O capital precisa do trabalho assim como o trabalho precisa do capital. Marx identificou aqui uma contradição fundamental. O trabalho é antagônico ao capital e representa constantemente uma ameaça a produção, através das greves, da sabotagem, e de outros subterfúgios, mas o capital não pode dispensar o trabalho. É obrigado a coabitar intimamente com o inimigo. Em outras palavras, o capital deve explorar a força de trabalho dos trabalhadores, mas não pode realmente oprimi-los, reprimi-los ou excluí-los. Nada pode sem sua produtividade. (Negri e Hardt, 2004, p. 417).

O capital é o conceito de uma relação, de uma relação de dominação; mas esta relação não supõe, como no caso do poder soberano, o limite da eliminação do adversário, da morte do súdito, que Foucault descreve como “poder de fazer

morrer e deixar viver”. Pelo contrário, o poder capitalista é força produtiva e exploração desta força. Sendo assim, como sujeito da exploração, ele depende da subjetividade que explora: da majoração de suas forças, da reprodução de sua vida. Sem a ordenação e a incitação da capacidade produtiva do proletário, o capital torna-se incapaz de explorar a produção e expropriar a cooperação: “O capital é, e tem que ser, em sua essência, um sistema produtivo que gera riqueza através da mão de obra que ele emprega e explora” (Negri e Hardt, 2009, p. 139).

Negri e Hardt, seguindo o pensamento de Marx, descrevem a fase de *subsunção formal* da sociedade ao capital como àquela que se estende do período de acumulação primitiva, nos alvares da revolução inglesa, até a crise do poder disciplinar, nos anos 60. Nela, o mando capitalista ainda é relativamente exterior às forças heterogêneas do corpo social, das quais se apropria: “permaneciam, como resíduos da era pré-capitalista, numerosos processos produtivos originados fora do capital. O capital subsume formalmente os processos exteriores a si mesmo, sujeitando-os a relação capitalista” (Negri e Hardt, 1994, p. 32). Ou seja, o capital possui uma capacidade socializadora e produtiva mais potente, quando comparado a outras forças que ainda estriam o campo social - principalmente àquelas do polo soberano do poder, conforme descrito por Foucault, e despótico do Estado (*Urstaat*), de acordo com a formulação de Deleuze e Guattari. Ele possui então, quando relacionado a estas formas de soberania, uma potência desterritorializante que socializa a produção, investindo na vida e na majoração de suas forças, ainda que sob a forma específica de comando e exploração: o capitalismo disciplinar “faz viver e deixa morrer”. Sua função “revolucionária” reside no fato de que, em seu processo de implementação, ele deve confrontar-se com estas forças que o limitam. Neste sentido, o capital deve abrir-se ao poder constituinte, às forças de socialização imediata da produtividade imanente:

É o capitalismo moderno que conduz o conceito de poder constituinte a seu pleno desenvolvimento, constituindo-o como força que penetra a sociedade inteira, como poder social expansivo que absorve e modela qualquer outro poder, e o estatal acima de tudo (Negri, 1999, p. 355).

Mas esta abertura é acompanhada pela domesticação desta força em novas estruturas de comando e de exploração: “[a]o mesmo tempo, o desenvolvimento capitalista é disseminação de poderes na sociedade produtiva, constituição de uma

rede dialética que pode — e deve — ser sempre reconduzida à unidade e redefinida através do comando” (Negri, 1999, p. 356). Reterritorialização e recodificação, portanto, através da emergência dos agentes privados de acumulação que subordinam, paulatinamente, o poder transcendental dos Estados ao imperativo da acumulação privada. A classe burguesa, detentora dos meios de produção, ordena, incita, disciplina e explora a capacidade produtiva e cooperativa do proletariado do qual, entretanto, ela depende.

Na primeira fase do capitalismo moderno, esta exploração é dita formal, já que ela se realiza nos interiores disciplinares das indústrias e no espaço do biopoder dos Estados-nação. São espaços fechados que supõe a relação com um fora pré, a- ou anti-capitalista: nações ou povos colonizados, indivíduos incapacitados de se submeterem à escalada produtiva (loucos, mendigos, criminosos, doentes...) e os agentes produtivos que permanecem exteriores à relação capitalista (agricultura de base camponesa, produção artesanal, etc.).

O capital necessita, para expandir-se, da mão de obra fabril, da reprodução biológica e capacitação técnica desta mão de obra. Ele produz a subjetividade submetida proletária, ao mesmo tempo em que produz a subjetivação dominante burguesa. Mas, como a subsunção da sociedade ao mercado é ainda *formal*, o poder, além de funcionar conforme sua tendência de normalização, que supõe a correção e reinserção dos desvios dentro da normatividade produtiva, também procede pela exclusão/eliminação daqueles que não podem ser cooptados nas engrenagens industriais e fabris. “(...) se qualquer grupo específico se recusasse a consentir ou submeter-se ao poder soberano, podia ser excluído dos circuitos primordiais da vida social, ou mesmo, em casos-limite, ser exterminado (...)” (Negri e Hardt, 2004, p. 420). Nesta relação com o fora, o capital reconhece figuras antagonistas, deve mediar-se com as forças exteriores que delimitam sua soberania: trata-se tanto de incluí-las na produção/exploração como de excluí-las definitivamente⁴⁴.

⁴⁴ As discussões acerca da subsunção formal da sociedade são inseridas, dentro de *Império*, em torno da questão essencial dos ciclos de acumulação e das contradições do capitalismo, que acarretaram na fase imperialista de acumulação. A tese, seguindo Marx e alguns pensadores marxistas, é a de que, como o capital deve extorquir a mais valia do proletariado, este não constitui um mercado para o consumo das mercadorias que são produzidas. Tem-se, então, crises de superprodução que empurram o capital para mercados externos. Estes mercados, entretanto, não se tornam capitalistas, mas são subsumidos formalmente pelo capital: além das elites dos Estados não capitalistas poderem absorver os excedentes produzidos, o capital pilha e saqueia seus recursos, ao invés de propriamente impor a *relação* capitalista nas novas terras. “Na aquisição de

Na subsunção formal se inclui, então, a fase propriamente disciplinar e imperialista do capital. A delimitação do quadro geopolítico entre Estados-nação soberanos supõe a figura do Outro, representado tanto pelos outros Estados como pelos povos colonizados, exteriores à relação capitalista, além da estruturação de Outros absolutos do poder, como, por exemplo, a “ameaça” socialista. Além disto, a exterioridade da vida reprodutiva (afetos, relações sociais, trabalho doméstico, etc.) ao paradigma produtivo, e a delimitação do espaço da produção (e da exploração) à indústria e à fábrica, indicam que o capital encontra-se limitado, continuamente, por sua relação com um fora. Estes diversos ‘outros’ constituem alteridades radicais, estranhas ao capital — limites para seu poder.

A produção de subjetividade dá-se através do que Hardt chama de “dialética da modernidade”, aonde a negação do outro, ou do fora, assume papel preponderante na estruturação da identidade. A soberania capitalista moderna “(...) começa por empurrar a diferença até o extremo; a seguir, em um segundo momento, ele recupera o outro como fundamento negativo do Eu” (Hardt, 1999, p. 336). A sociedade é rigidamente delimitada conforme a produção de divisões dicotômicas que estriam o espaço social segundo hierarquias fixas: padrões e empregados, produção e reprodução, trabalho produtivo e improdutivo, colonos e colonizados, etc. A subjetividade é estruturada dentro de normas indenitárias relativamente estáveis, o que supõe a exclusão do outro: “A relação entre dentro e fora (...), o lugar claramente delimitado das instituições, se reflete na forma regular e fixada das subjetividades produzidas” (Hardt, 1999, 368).

A lei do valor, segundo Negri, é a forma de exploração específica da modernidade capitalista disciplinar. Ao enclausurar os operários dentro das fábricas, impondo a relação assalariada, o capital torna o valor mensurável em termos de quantidades de tempo de trabalho necessário para a produção das mercadorias — a mais valia é a expropriação, por parte do capitalista, do tempo de trabalho não pago: “A lei do valor pressupunha, com efeito, a possibilidade de reduzir quantitativamente o trabalho concreto a unidades simples de trabalho (...)” (Negri e Guattari, 1999, p. 128). O trabalhador assalariado produzido pelo poder

meios adicionais de produção, o capital relaciona-se com seu ambiente não capitalista e nele confia, mas não internaliza este ambiente—ou melhor, não o torna necessariamente capitalista. O exterior continua fora”. (Negri e Hardt, 2000, p.245) A imposição da relação capitalista será, como veremos na parte 3.5 deste trabalho, característica da passagem à subsunção real da sociedade.

disciplinar era o *locus* central de uma exploração caracterizada por Marx como objetiva, mensurável e abstrata. Neste sentido,

O capital subordina permanentemente a singularidade do trabalho vivo à disciplina e a normalização do trabalho abstrato: o trabalho que produz valor. A origem dessa subordinação é a divisão entre trabalho abstrato definido a partir do que cria, o valor, e toda outra atividade que esteja dada pela definição negativa do não trabalho ou trabalho não produtivo (...) (Altamira, 2006, p. 440).

A representação do valor e da sua exploração em termos puramente econômicos é criticada por Negri, já que, para ele, seu pressuposto objetivista não supõe a crítica radical do trabalho, e somente esta pode atingir o âmago da exploração capitalista. Ou seja, segundo Negri, a exploração engendrada pelo capital deve ser explicada em termos que não subordinem o político ao econômico, pois não se trata de criticar a extorsão capitalista do valor (mais-valia quantificável), mas sim o próprio valor, como representação abstrata de uma relação antagônica, medida que explora e limita o terreno da cooperação e da produção subjetivas. A mais-valia torna-se, em Negri, imediatamente política⁴⁵. Ela não apenas precede como é condição da lei do valor. A medida do valor já é o dado bruto da exploração: “a forma do valor é puro e simples comando, a pura e simples forma da política” (Negri, 1991b, p. 148). Para Negri, criticar a lei do valor em termos econômicos sem atingir seus pressupostos políticos não abala a estrutura de comando e exploração que se encontra no cerne da relação capitalista.

3.5

Império

A subsunção formal da sociedade no capital, característica da sociedade disciplinar e da modernidade europeia, dá lugar, progressivamente, ao que Negri e Hardt chamam de subsunção real, pós-modernidade e sociedade de controle. Já vimos como o pivô desta passagem encontra-se na pressão do poder constituinte, no desejo, não apenas dos trabalhadores, mas das múltiplas subjetividades submetidas aos regimes de dominação, de furtarem-se tanto à relação de poder

⁴⁵ A caracterização da mais valia como categoria eminentemente política, além de econômica, relaciona-se ao que Deleuze e Guattari, em *O anti-Édipo*, denominam mais valia de fluxo: o que é explorado não é simplesmente um valor quantificável, mas a própria subjetividade submetida à forma capitalista de exploração.

disciplinar quanto ao biopoder racial e populacional. É esta potência que obriga o poder disciplinar da modernidade capitalista à construção do que os autores denominam Império.

Ora, como então a eclosão de uma subjetividade revolucionária em escala planetária — que culmina no movimento de êxodo e subtração ao poder nos anos 60 — pôde dar vazão a uma reestruturação do capitalismo que, ao contrário de apontar para o fim do sistema, implicou na expansão da relação capitalista para toda a sociedade?

Primeiramente, Negri e Hardt salientam que a passagem ao Império, na crise da modernidade, das disciplinas e do Imperialismo europeu não deve ser lamentada. Ela constitui a reação do poder à potência crescente das novas subjetividades que se delineiam ao longo da acumulação de lutas. Não há, portanto, que se construir alternativas que retomem as estruturas de comando pré-imperiais:

(...) insistimos em afirmar que a construção do Império é um passo à frente, no sentido de deixar para trás qualquer nostalgia em relação a estruturas de poder que o precederam e recusar qualquer estratégia política que implique a volta ao velho arranjo como, por exemplo, tentar ressuscitar os estados nação em busca de proteção contra o capital global (Negri e Hardt, 2000, p. 62)

O Império é o resultado das pressões do poder constituinte, indica a necessidade do comando de reconfigurar os mecanismos de dominação face à eclosão de uma nova subjetividade. Ele é reação a esta afirmação multitudinária. A reestruturação Imperial indica a necessidade, pelo poder, de acolher a nova força subjetiva que irrompe para fora dos quadros estreitos das disciplinas institucionais e do biopoder dos Estados-nação, e de reinserir esta potência coletiva dentro de novos mecanismos de comando e exploração.

Ora, a emergência do Império e da subsunção real da sociedade no capital indica que o capitalismo tornou-se a única forma de comando capaz de ‘compreender’ os novos vetores de desterritorialização do desejo. A única capaz de reestruturar sua exploração para capturar diretamente os fluxos desejantes que emergem na derrocada das disciplinas e do biopoder modernos, reivindicando maior inventividade nos processos laborais, novas formas de sociabilidade e diferenciação subjetiva.

É que, como vimos, o capitalismo, ao contrário de outras formas de dominação, implica na liberação de um vetor de desterritorialização relativo, que engaja uma relação direta com o poder constituinte, pelo fato de que somente estimulando e incitando este poder ele poderá, em seguida, explorá-lo e reprimi-lo: “(...) na sociedade do capital, tem poder quem detém, dia após dia, o poder constituinte” (Negri, 1999, p. 356). A ambiguidade do termo “detém” nesta citação de Negri não é fortuita: deter é tanto “permitir” a expansão do poder constituinte, quanto reenviar esta expansão para os agentes privados de acumulação e para as estruturas coercitivas de comando; tanto estimular o crescimento da produtividade, quanto barrá-lo e expropriá-lo — barrá-lo *ao* expropriá-lo. A exploração, como veremos adiante, quando é interpretada em termos ontológicos, não remete apenas à apropriação privada da produção, mas, também, à diminuição da potência produtiva e subjetiva — separação da força daquilo que ela pode.

Sendo assim, o mercado mundial torna-se o novo diagrama da arquitetura do poder, no mundo contemporâneo:

(...) o mercado capitalista é uma máquina que sempre foi de encontro a qualquer divisão entre um dentro e um fora. O mercado capitalista é contrariado pelas exclusões e prospera incluindo, em sua esfera, efetivos sempre crescentes. O lucro só poder ser gerado pelo contato, pelo compromisso, pela troca e pelo comércio. A constituição do mercado mundial constitui o ponto de chegada desta tendência. Em sua forma ideal, não há um fora do mercado mundial: o planeta inteiro é seu domínio. (Hardt, 1999, p. 361).

A crise progressiva dos poderes modernos das disciplinas e dos Estados-nação indica que “não há mais fora”, do ponto de vista do capital. Os limites representados pela vida social “reprodutiva”, pelos exteriores institucionais, pelas atividades imateriais do trabalhador (capacidade cognitiva, afetiva, relacional), pelas subjetividades ‘improdutivas’, pelas identidades nacionais e regionais, são agora continuamente ultrapassados e reapropriados. Todos os aspectos da vida, sem distinções ou hierarquias *a priori*, podem — e devem — ser inseridos diretamente nos mecanismos de produção e dominação. O biopoder capitalista rompe progressivamente a clausura das disciplinas e dos estados-nação para afirmar-se através do totalitarismo diferencial e inclusivo do mercado mundial.

“Não há mais lado de fora” significa, então, que o comando e a exploração se exercem imediatamente sobre o campo de imanência, diretamente sobre a

produção subjetiva de diferenciação, inovação e hibridismo. Tendencialmente, não há mais necessidade de se mediar ou legitimar o comando através de qualquer valor pré-estabelecido, como a identidade nacional, as diferenças de gênero, raça, credo, etc. A relação capitalista, tornando a sociedade imediatamente econômica, endogeniza progressivamente qualquer barreira de raça, sexualidade, nacionalidade, credo religioso ou etnia. O capital é, no limite, indiferente se a produção (e a exploração) é exercida por tutsis ou hutus, sérvios ou croatas, brancos ou negros, homens ou mulheres, israelenses ou palestinos... (Negri e Hardt, 2000):

Todos são bem vindos dentro de suas fronteiras, independente de raça, credo, gênero, cor, orientação sexual, e assim por diante (...). A lei de indiferença neutra inclusiva é um fundamento universal no sentido que se aplica igualmente a todos os indivíduos que existem e podem existir debaixo da autoridade Imperial (...). São diferenças não conflituosas, de uma espécie que se pode deixar de lado quando necessário. (Negri e Hardt, 2000, p. 217-8).

A nova figura do universal é a modulação diferencial e híbrida do mercado. O Império é o próprio universal, mas um universal não dialético. Ou melhor, um universal que se apresenta como fim da dialética histórica que, na modernidade, opunha capital e trabalho. Neste sentido, Negri e Hardt concordam que o Império e a pós-modernidade representem o fim da história, no qual a sociedade encontra-se (idealmente) pacificada sob a hegemonia do capital global.

Ao contrário da soberania moderna, o universalismo Imperial não reconhece o terreno antagonista entre capital e trabalho, não se propõe mediar e sintetizar conflitos sociais. Nenhuma alteridade aparece como fora que deva ser negado no processo de universalização. Pelo contrário, o Império se expande incluindo e se diferenciando infinitamente, sem síntese teleológica ao final de sua “grande narrativa”: conforme vimos no capítulo 2 deste trabalho, a relação capitalista, ao assentar-se sobre códigos puramente econômicos (corpo sem órgãos do capital e axiomática) torna-se aberta, infinita.

A legitimação do sistema não se encontra mais num fora. Segundo Hardt (1999), a soberania moderna se apoia na construção de um espaço exterior — o estado de natureza hobbesiano ou rousseauiano, por exemplo — para se constituir. A dialética da modernidade supunha a relação com um fora opositor, que dava coerência e legitimava a unidade transcendental do poder. O poder

devia, então, erigir fronteiras, excluindo radicalmente um espaço exterior para legitimar-se. No Império, entretanto, a derrocada da dialética moderna dá lugar, progressivamente, ao “jogo de graus e intensidades, de hibridismo e artificialidade” (Hardt, 1999, p. 359) do mercado mundial. De maneira que a legitimação Imperial, ao contrário daquela da soberania moderna, não supõe nenhum poder exterior, nenhum contrato ou transferência de direito, para realizar-se. É uma forma de legitimação “que não repousa em nada fora de si mesma, sendo repetidamente proposta pelo desenvolvimento de sua própria linguagem de autovalidação”. (Negri e Hardt, 2000, p. 52).

Ora, se não há fora, e a legitimação Imperial é redundante, tautológica, no sentido em que não se refere a nada além de si mesma, pode-se deduzir a extrema dificuldade de se localizar a exploração e a opressão no mundo contemporâneo. Dificuldade que é concomitante à naturalização e substancialização do mando capitalista nas subjetividades sob as quais ele se exerce. De fato, em *Commonwealth*, os autores podem afirmar que “a exploração e o controle capitalistas baseiam-se, primariamente, não num poder soberano externo, mas em leis invisíveis, internalizadas” (Negri e Hardt, 2009, p. 7). O Império esconde-se, exatamente, porque está em toda parte, “(...) é o não lugar da produção mundial, onde o trabalho é explorado” (Negri e Hardt, 2000, p. 230). Negri e Hardt insistem no fato de que não há ponto de fora — no sentido de uma base transcendental — de onde se criticar o Império, em nome, por exemplo, dos valores da família, da nação, da religião ou do Estado. Ora, não haver ponto de fora significa, também, que o mando é interiorizado pelas subjetividades produzidas pelo Império: não há — aparentemente, como veremos — distância crítica de onde atacar suas estruturas de comando.

Mas este “estar em toda parte” do poder Imperial não significa, entretanto, que exista um centro definido de comando: pelo contrário, o universal Imperial caracteriza-se exatamente por ser um mecanismo de poder e controle que não se dá — como no funcionamento do poder soberano medieval ou, em menor escala, do capitalismo ainda disciplinar — através de um centro definido, mas que se dissemina em redes móveis, modulações de hierarquias flexíveis. De fato, segundo Negri e Cocco, “a soberania contemporânea não tem mais unidade, assim como (...) não tem mais medida. Neste quadro, o poder soberano está aberto a mil tensões” (Negri e Cocco, 2005, p. 14).

Ao disseminar-se pela sociedade, o poder, paradoxalmente, esconde-se, sendo interiorizado e naturalizado pelos sujeitos. Utilizando-se de sua capacidade de suportar e demandar graus relativos de desterritorialização, o capital apresenta-se como poder humanista e liberal, abominando, através do formalismo jurídico dos Estados e do aparelho espetacular da comunicação e da informação, toda a repressão e exploração, em nome do universalismo pluralista do mercado. Dada sua capacidade — e sua necessidade — de incluir a diferença, a pluralidade, a inventividade e o hibridismo dentro de suas estruturas sempre alargadas de mando, o Império não interpreta seu controle e sua exploração, não necessita legitimá-las; pelo contrário, ele exalta sua própria força socializadora ao celebrar a capacidade expansiva, inclusiva e pragmática das estruturas do mercado. Apresenta-se como ordem liberal, capaz de dissolver a rigidez das fronteiras indenitárias, nacionais, sexuais e racistas da modernidade, em prol do espaço liso de um mercado diferencial e unificado:

A ideologia do mercado mundial sempre foi o discurso antifundacional e antiessencialista por excelência. Circulação, mobilidade, diversidade e mistura são as condições que o tornam possível. O comércio junta as diferenças, e quanto mais melhor! (Negri e Hardt, 2000, p. 168).

A exploração e o comando, então, não necessitando mais ser legitimados, simplesmente *deixam de existir*: o Império torna-se o reino da paz universal (Negri e Hardt, 2000). Contestá-lo é engajar-se num *crimen laesae majestatis* — e frequentemente as insurgências anti-imperiais são representadas pelo poder midiático como recorrências arcaicas do socialismo soviético do século XX — ou, pior ainda, na dificuldade de criar alternativas reais (e radicais) ao mando, os velhos dogmas da esquerda são realmente reacionados para combater o Império.

Nesta passagem ao Império ocorre o que Negri e Hardt chamam de subsunção real da sociedade no capital. Nela, o capital já não se relaciona com um fora que ele explora, seja na figura das formas de produção pré-capitalistas, seja na dos Estados coloniais (Negri e Hardt, 2000). Os autores afirmam, então, que a emergência do Império representa o fim da fase imperialista de acumulação: o contrato capitalista não se dá por subtração e exploração de um Outro absoluto, mas pela inclusão das diversas nações (e subjetividades) na relação capitalista.

Relação que implica, como vimos, não na construção de uma alteridade radical, exterior, mas na modulação contínua das hierarquias do mercado.

Na subsunção real, também, derrubam-se progressivamente os muros disciplinares das fábricas fordistas e tayloristas: o desejo subjetivo, expresso nas diversas lutas dos anos 60, de maior invenção laboral, de menos rigidez e hierarquia nos processos produtivos, força o capital a recompor o processo técnico de produção. E, ao mesmo tempo em que acolhe esta demanda subjetiva, intensifica sua exploração sobre a capacidade produtiva. Quanto mais as subjetividades tornam-se capazes de produzir fora das coordenadas repetitivas do paradigma disciplinar do taylorismo, enriquecendo sua produção segundo qualidades cada vez mais imateriais, cognitivas e afetivas, mais o capital intensifica sua exploração da vida. O biopoder, estendendo-se para fora dos muros fabris e Estatais, abrange toda a sociedade, tornando, no limite, indistinta a fronteira entre produção e reprodução, entre vida e trabalho. Para Negri e Hardt, entretanto, a crescente capacitação imaterial do trabalhador subsumido no Império produz, como veremos na última parte deste estudo, um novo desejo expansivo por parte da subjetividade explorada nas estruturas de comando. Desejo que se torna central na definição da nova subjetividade revolucionária, capaz de “atravessar o Império para sair do outro lado” (Negri e Hardt, 2000, p. 226).

Ora, a subsunção real da sociedade, ou seja, a extensão do poder e da exploração capitalistas a todos os aspectos da vida e da subjetividade, acarreta na crise do que estudamos como lei da medida do valor. E esta crise encontra-se diretamente ligada ao não-lugar da exploração, ou à dificuldade em mensurar ou delimitar o lugar da produção e, por consequência, da exploração, no mundo contemporâneo.

A medida do valor definia a exploração em termos quantitativos e econômicos, como mais-valia mensurável: ela é a discrepância entre tempo de trabalho necessário para a reprodução do proletariado e o trabalho efetivamente realizado, tempo que é roubado ao trabalhador. Mas, no Império, com a derrubada dos muros disciplinares, a produção tende a misturar-se à própria vida, tornando obsoleta a distinção entre produção social e reprodução privada. A esfera da produção tende a expandir-se, adquirindo o aspecto imaterial das múltiplas capacidades subjetivas, linguísticas, afetivas e cognitivas. Se a produção, pela capacitação técnica, afetiva e imaterial dos produtores, desterritorializa-se cada

vez mais em relação aos critérios repetitivos e hierárquicos da produção disciplinar, temos, segundo Negri, uma crise da lei do valor — ou seja, uma crise da medida da exploração.

O caráter cada vez mais cooperativo, diferencial e imaterial da produção torna mais difícil de mensurá-la nos parâmetros do indivíduo produtor engendrado pela disciplina. Se o trabalho imaterial é trabalho comum, cooperativo, aonde a potência da produção esta diretamente ligada à potência descentralizada, móvel e criativa das subjetividades, como definir o valor roubado? Certamente não se pode mais defini-lo nos termos da disciplina moderna, ou seja, nos termos estreitos de um indivíduo produtor (o proletário), ou de uma classe produtora (o proletariado). De “quem” se rouba, então? A resposta de Negri e Hardt é: da sociedade inteira. “De fato, não são atividades específicas que tendem a ser objeto de exploração e dominação, mas a capacidade universal de produzir, isto é, atividade social abstrata e seu poder inclusivo” (Negri e Hardt, 2000, p. 229).

Paradoxalmente, é quando a exploração tende a tornar-se invisível, ao espalhar-se para todos os aspectos biopolíticos e subjetivos da sociedade, que ela coincide explicitamente com sua essência puramente negativa. O poder capitalista perde a mistificação que lhe permitia ser caracterizado, na fase de subsunção formal, como força socializadora e produtiva. Se de fato ele representava, em relação a outras formas de comando — o poder soberano medieval, por exemplo — uma força progressista; se, de fato, ele buscou despertar, para em seguida explorar, uma potência constituinte e cooperativa que, entretanto, não depende de seu comando e exploração para existir, na era da subsunção real já não podemos atribuir nenhum caráter progressista ao capital. Ele é barreira, quebra da cooperação. Apropriação privada e subordinação técnica da potência ontológica de desterritorialização absoluta da subjetividade social: “Estamos já tão longe de uma descrição do capital como força progressiva, que se pode compreender como o capital, para existir, se obrigue a bloquear os processos de captação social do valor, porque estes são excedentes, vão além de sua capacidade de comando” (Negri, 2003, p. 98).

O poder Imperial é parasitário: pura expropriação do bem comum, dos bens imateriais⁴⁶ que são resultado da cada vez mais complexa e cooperativa rede

⁴⁶ A referência, aqui, aos bens imateriais, não supõe um critério exclusivo para definir a exploração. Ou seja, não se insere na dicotomia material x imaterial, mas apenas ressalta a

de produção e de produtores — rede que assenta na complexidade e na cooperatividade da produção o caráter expansivo da riqueza produzida: “(...) a função de comando se organiza como ameaça de bloquear a informação, como interrupção dos processos cognitivos (...) o capital parasitário é aquele que extrai valor sobretudo da interrupção dos movimentos de conhecimento, de informação, de linguagem” (Negri, 2003, p. 96).

Desta maneira, a exploração se define por dois aspectos indissociáveis: apropriação privada e separação da força daquilo que ela pode. Na realidade, apropriação privada é separação da força daquilo que ela pode. A apropriação privada remete uma força desterritorializada e cooperativa — uma força que possui no seu caráter expansivamente desterritorializado e cooperativo a condição de sua potência — à posse individual, quebrando o elo de desterritorialização da produção. Ela é, então, imposição de comando, aonde os processos imateriais de produção devem ser continuamente reenviados às hierarquizações modulares, às micro-estratificações e controles que os impedem de seguirem suas linhas de fuga absolutas, reinserindo-os dentro das coordenadas do mando, da hierarquia, da lei do valor, da propriedade privada, do Estado, etc.

A cooperação multitudinária, de um lado, e a expropriação privada, por outro, constituem as duas faces desiguais do Império — os dois polos antagonistas do diagrama imperial. O Império depende do incremento da produção imaterial para viver — deve continuamente incitá-la para, em seguida, explorá-la, recodificá-la e reterritorializá-la dentro de seus procedimentos modulantes, de suas hierarquias em rede: “A globalização ou desterritorialização produzida pela máquina imperial não se opõe, de fato, a localização ou a reterritorialização, mas, ao contrário, põe em ação circuitos móveis e moduladores de diferenciação e identificação” (Negri e Hardt, 2000, p. 64). E, neste procedimento de captura, o capital reinveste os polos arcaicos que, no processo de desterritorialização que é obrigado a liberar (para explorar) tendiam a desaparecer — a lei, o Estado, a hierarquia, o controle, etc.

De fato, segundo César Altamira, em Negri é impossível dissociar forma e conteúdo da exploração. Segundo a perspectiva do antagonismo irreconciliável

dificuldade crescente do mando capitalista em apossar-se de bens não mensuráveis, como o afeto, a inteligência, a criatividade, etc. Sem dúvida, entretanto, a exploração abrange, para Negri e Hardt, também os aspectos materiais da sociedade.

entre imanência e transcendência, a forma (econômica) e o conteúdo (institucional-político) da exploração são categorias em pressuposição recíproca. Ou seja: qualquer ação de controle e submissão político-institucional já é, imediatamente, exploração e subtração econômica. Ambos os procedimentos convergem na separação da força cooperativa daquilo que ela pode:

Sugerir que cada categoria [econômica] e a relação que a engloba são uma relação de forças ou de antagonismo é o mesmo que considerar a crítica de economia política de Marx inseparável de uma relação de poder, de uma relação política. Daí que, para Negri, a exploração deve ser abordada como uma relação de controle, antes que como categoria econômica quantificável (Altamira, 2006, p. 438).

A aposta clara de Negri e Hardt, que remete a uma aposta ontológica na imanência absoluta, é, então, de que não há afirmação da potência produtiva que não signifique, *imediatamente*, derrocada da exploração e do comando; de que não há, portanto, socialização e produção *através* da exploração e do comando, mas, pelo contrário, que é somente através da afirmação da produção fora do comando e da exploração que a potência subjetiva pode vicejar: “(...) A liberdade é a condição mesma da produtividade” (Negri e Cocco, 2005, p. 69). Neste sentido, a centralidade do trabalho imaterial e da multidão torna-se fundamental no mundo contemporâneo, como veremos na última parte deste trabalho: eles constituem a prova material e ontológica de que a subjetividade só se afirma fora do comando, no movimento contínuo de êxodo criativo das estruturas repressivas.

Não há possibilidade, portanto, de se abstrair o conteúdo político-institucional da dominação da forma econômica de exploração, pregando que, mantendo o conteúdo, mas eliminando a forma, estaríamos diante de uma relação de produção emancipada do capital. O capital, então, é domínio político e econômico, o que permite à Negri caracterizar os estados socialistas do século XX como capitalistas (Negri e Guattari, 1993, p. 13-18). Ele é domínio que, através da estrutura técnica e administrativa de comando político-institucional e da exploração econômica do valor, separa a potência subjetiva de produção e diferenciação daquilo que ela pode.

Para finalizar nosso estudo do Império uma última pergunta essencial resta a ser feita: o que acontece aos Estados na fase de subsunção real? Já vimos como Negri e Hardt apontam para a superação do Estado-nação e de suas práticas

imperialistas. Os Estados, quando subsumidos pela potência de desterritorialização relativa do capital tendem, também, a viver como crise suas fronteiras estanques, suas rígidas delimitações geopolíticas. Como atores submetidos à axiomática do mercado mundial, a potência dos Estados para limitar e controlar os fluxos de dinheiro e de mercadorias diminui à medida que o mercado depende cada vez mais do tráfico de informações, de mercadorias, de homens e de dinheiro para prosperar.

A tendência à constituição de organismos supranacionais de controle contínuo inscreve-se na derrocada progressiva das fronteiras entre Estados-nação soberanos. Organismos como o FMI, o Banco Mundial, o GATT e a OMC dão testemunho, segundo Negri e Hardt (2000, p. 358), da emergência de uma nova soberania verdadeiramente pós-moderna ou Imperial. Ou seja: uma soberania ilimitada que opera através do controle contínuo da diferença e do hibridismo. Fundamentalmente diferente, portanto, das formas modernas de soberania, onde o Estado deveria mediar os conflitos sociais através de seu poder sintético, homogeneizá-los e reintegrá-los em sua esfera transcendental.

Na fase fordista-keynesiana de acumulação capitalista, o Estado possuía papel central como mediador do antagonismo social entre capital e trabalho. As ameaças socialistas, a crise de subconsumo em 1929, além das pressões dos sindicatos, forçaram a emergência do Estado do bem estar social, como agente capaz de negociar o antagonismo entre o trabalho — representado pelos sindicatos — e o capital coletivo:

O desenvolvimento do Estado do bem estar social ao longo do século XX(...) comportou, sobretudo, um processo de constitucionalização do trabalho, o que significa a mediação e regulação de suas forças produtivas e antagonistas dentro da constituição jurídica do Estado, baseada, por sua vez, nessas mesmas forças do trabalho. (Negri e Hardt, 1994, p. 52).

O Estado intervém diretamente na produção, ou seja, media e regula, através de políticas previdenciárias, da negociação com a representação sindical e das obras públicas em infraestrutura, o antagonismo entre trabalho e capital. O antagonismo social era parcialmente representado dentro das normas jurídicas e dos procedimentos administrativos do Estado. O papel do Estado do bem estar social era produzir o consenso necessário ao desenvolvimento produtivo do mercado e à retomada das taxas de lucro. Sua legitimidade encontrava-se,

portanto, profundamente enraizada em sua capacidade de mediar o antagonismo social entre capital e trabalho, tornando-se interventor ativo na regulação dos desequilíbrios no desenvolvimento social e econômico.

Já no Império, ou no que, em *O trabalho de Dionísio (1994)*, Negri e Hardt denominam “Estados pós-modernos”, a subsunção real da sociedade no capital desloca significativamente a função dos Estados. O capital, tendo se expandido para todo o terreno da produção social, tende a dispensar a mediação Estatal com o trabalho, ou seja, tende a apresentar-se como agente social único. O antagonismo entre trabalho e capital é abstraído do funcionamento jurídico e administrativo do Estado. Se o capitalismo, tornando-se biopolítico, apresenta-se como único agente social, não existe a necessidade jurídica e institucional de se mediar o conflito: o capital é sujeito único, sujeito plural, multifacetado e universal. A abstração do antagonismo pelos Estados pós-modernos, ou pelo Império, constitui o que Negri e Hardt chamam, como vimos acima, “o não lugar da exploração”. Segundo os autores

(...) mesmo aludindo à pluralidade, o sistema aceita dentro de seus limites apenas um sujeito único abstrato. A unidade pós-moderna não é afirmada pela mediação — nem mesmo pela coerção — de uma multidão em uma ordem, mas, sim, com a abstração das diferenças para tornar livre o sistema: o resultado é só uma unidade genérica (Negri e Hardt, 1994, p. 71).

A axiomática do capitalismo Imperial não é ameaçada pela produção de diferenças subjetivas; pelo contrário, ela sobrevive destas diferenças. Entretanto, face ao antagonismo que opõe capital e trabalho, ou seja, face à exploração realizada pelo capital, as diferenças que a axiomática integra tornam-se apenas simulacros. Abstraídas da modulação econômica que lhes é subjacente, da hierarquia e da desigualdade na esfera da produção, as diferenças pós-modernas não constituem, portanto, conflito social aos olhos do Estado. A função do Estado não é mais, agora, mediar os conflitos do antagonismo, mas simplesmente abstrair, através do formalismo de suas estruturas jurídicas e da ação policial de suas instituições, os sujeitos sociais reais engajados nas atividades produtivas: “Do ponto de vista jurídico, a lei da reprodução capitalista tornou-se natural, mesmo em seus aspectos mais abstratos. O dinheiro substituiu a norma jurídica.” (Negri e Hardt, 1994, p. 181).

O Estado encontra-se, assim, completamente separado da sociedade civil—ou melhor, segundo Negri e Hardt, ele produz através da comunicação e do espetáculo um simulacro de sociedade civil. Este simulacro torna-se conveniente aos simulacros de diferença que o capital integra dentro de sua axiomática híbrida e modulada. Desta maneira, o Estado pós-moderno, ao abstrair a exploração e o antagonismo social, esconde sob face tolerante e pluralista a exclusão e a exploração econômica realizada pelo mercado. Diferença e pluralismo tornam-se elementos retóricos essenciais à denegação da exploração e à perpetuação da lógica de modulação e exploração econômica no mercado mundial. Ou seja: “Ordem, harmonia e equilíbrio são atingidos mediante a exclusão dos pontos de conflito social da dinâmica do sistema.” (Negri e Hardt, 1994, p. 73).

Ora, mas na função de acolher as diferenças para em seguida modulá-las na escala econômica, o Império e o capital devem, continuamente, lidar com os conflitos sociais que, mesmo “exteriores” à norma, decorrem de sua lógica implacável de abstração da exploração. Ao abstrair o antagonismo subjacente ao mercado, na busca de conservar um terreno consensual através do simulacro jurídico e institucional de sociedade civil, o Estado “enxuto” da pós-modernidade transforma-se, paradoxalmente, em Estado forte policial:

A prática virtuosa de evitar problemas a fim de preservar a harmonia social tende facilmente para uma política um pouco maligna. Ironia do destino, a noção liberal de tolerância consiste aqui perfeitamente, e paradoxalmente, com um mecanismo de exclusão indubitavelmente iliberal. Neste sentido o estado enxuto do liberalismo pós-moderno, apresenta-se na verdade, como um aperfeiçoamento e uma extensão da tradição alemã da ciência da polícia. A polícia é necessária para garantir a abstração e o isolamento do sistema (Negri e Hardt, 1994, p. 79).

A repressão policial torna-se peça essencial à administração do Império. Neste sentido, o conflito no mundo imperial tende ao ajuste interno. Se já não se reconhece um inimigo delimitado como Outro, já que o Estado não reconhece mais qualquer figura antagonista, a guerra contra o Outro opositor dá lugar à guerrilha perpétua contra o inimigo qualquer. A guerra entre Estados nações, delimitada no tempo e no espaço, é substituída pela guerrilha infinita do poder Imperial contra inimigos internos. O inimigo não é Outra nação, ou conjunto de nações, nem o poder sindical, ou qualquer outra força do conflito social, mas as múltiplas linhas de fuga que se furtam ao consenso pluralista do Império — quer

essas sejam linhas suicidas (o martírio islâmico, por exemplo), quer sejam linhas constitutivas — os protestos de Seattle e Genova, as greves em Paris, em 1995, e por toda Europa, em 2010, etc. Qualquer subjetividade não adequada ao consenso Imperial torna-se uma ameaça que deve ser reintegrada: “O estado democrático deve estar sempre em estado de alerta contra “criminosos violentos”, sejam eles um líder soviético, Saddam Hussein (...) ou jovens afro-americanos ou latinos de Los Angeles”(Negri e Hardt, 1994, p. 80).

Quando o Estado absorve a sociedade, abstraindo seus antagonismos, e passa a agir conforme o imperativo único do mercado; quando o espaço público da política tende progressivamente a tornar-se o espaço privado das negociações do capital; e, finalmente, quando o terreno da política opera uma separação radical do social, o que resta, então, a ser feito? “As práticas fracas de legitimação confrontam-se, hoje, com o êxodo como migração, com dinâmicas caóticas de transformação, com a recusa em massa (...). Admitamos, então, o êxodo como uma realidade política fundamental do presente” (Negri e Hardt, 1994, p. 130).

Negri e Hardt, constatando a subsunção real da sociedade no capital afirmam que, mais profundamente do que reivindicar a reintrodução da mediação Estatal na negociação do antagonismo entre capital e trabalho, entre poder constituinte e constituído, a saída verdadeiramente revolucionária consiste em *afirmar* a separação Imperial do social e do político rumo à construção de uma nova política *fora* dos quadros da mediação Estatal e da representação “democrática”⁴⁷. Ou seja, afirmar a nova subjetividade que surge no e contra o Império, rumo à construção da democracia absoluta, numa “(...) produção alternativa de subjetividade, que não apenas resista ao poder, mas busque autonomia com relação a ele” (Negri e Hardt, 2009, p. 56)

As lutas em todo planeta, na década de 60, empurraram o poder disciplinar para uma crise irreversível de suas estruturas, forçando a emergência do Império como novo paradigma de poder. Será apenas através dos novos movimentos concomitantes de êxodo (*pars destruem*) e de criação de novas relações sociais e

⁴⁷ A caracterização da ação revolucionária como êxodo do comando e da exploração não exclui, em Negri e Hardt, as reivindicações na esfera da representação e dos Estados. Os autores apenas afirmam que, *ao lado* destas reivindicações que, certamente são essenciais, a esfera mais profunda de mudança social passa pela transformação subjetiva, pela recusa do comando e pela construção de novas formas de produção e socialização fora do mercado e de seus Estados. Para uma caracterização das lutas *dentro e fora* da esfera Estatal, c.f., por exemplo, *GloBAL: biopoder e lutas numa América Latina globalizada* (Negri e Cocco, 2005).

produtivas *fora* do mercado e de seus Estados (*pars contruem*) que uma nova subjetividade poderá “atravessar o Império para sair do outro lado”(Negri e Hardt, 2000). Este é o papel do trabalhador imaterial e da multidão, como sujeitos constituintes no mundo contemporâneo.

3.6

O fora do Império: subjetividade multitudinária, trabalho imaterial

Abordaremos, agora, uma última questão em nosso trabalho—como Negri e Hardt pensam a constituição, no mundo contemporâneo, de uma subjetividade para além do capital e do Império?

Parece-nos essencial, entretanto, recuar um pouco e questionar os pressupostos sobre os quais a pergunta é construída. O que é “além do capital”? Será o poder capitalista o alvo privilegiado das resistências e lutas das subjetividades que emergem na pós-modernidade?

Este problema nos coloca em face, mais uma vez, da caracterização do tipo de universalidade que é específica da subsunção real da sociedade pelo mercado e da determinação da opressão realizada pelo sistema. Principalmente, a questão nos desafia a pensar qual o estatuto ontológico da multidão e do trabalho imaterial, como os dois conceitos principais através dos quais Negri e Hardt pensam a emergência de uma nova subjetividade revolucionária. Buscaremos, então, problematizar o privilégio, ou centralidade, que as lutas em torno da relação capitalista devem, ou não, adquirir; e, partindo desta discussão, definir os conceitos de multidão e trabalho imaterial. Neste percurso utilizaremos como auxílio às nossas investigações trabalhos de Maurizio Lazzarato e Paolo Virno, pensadores que, embora sustentem posições singulares, encontram-se num terreno comum ao de Negri e Hardt.

Abordamos, na parte 3.1 deste trabalho, a genealogia do poder disciplinar e do biopoder realizada por Foucault. Ora, uma dos objetivos principais de Foucault, ao elaborar sua concepção de poder, foi descentralizar a hegemonia que o marxismo da época conferia às lutas operárias, ou seja, às lutas em torno da infraestrutura econômica e a concepção dialética de ação política que estas lutas supunham (Lazzarato, M., 2004). A pesquisa genealógica foucaultiana procura

mostrar como o poder não é uma substância, não possui um centro definido de onde emanaria. Mesmo que o poder soberano, por exemplo, proceda conforme a construção de um polo transcendental que é suposto representar e universalizar toda a sociedade, Foucault, ao analisá-lo, não se utiliza da mesma metodologia com que o poder pensa a si mesmo. De fato, a representação de uma soberania transcendental, na figura do Rei, déspota ou Estado, apesar de constituir uma abstração, opera no real, pois é uma abstração *imposta* ao social. Mas a pesquisa genealógica desestabiliza a imagem com que o poder pensa a si próprio, ao mostrar como a sociedade é constituída por linhas de poder e saber capilares, microscópicas, que funcionam aquém e além das representações transcendentais, podendo, ou não, serem (idealmente) direcionadas à um centro emanativo.

A pesquisa em torno das disciplinas, então, tem o objetivo de evitar qualquer concepção de poder que responda às questões levantadas pelo poder disciplinar no mesmo campo deste poder. É uma pesquisa que não reconhece os direitos do adversário, como a dialética tem de fazer; uma pesquisa, portanto, que não legitima o estriamento operado pelo poder no corpo social, ou seja, não busca responder à disciplina com mais disciplina. Por isto o conceito de fora, elaborado inicialmente por Maurice Blanchot, adquire importância na obra de Foucault. O fora não é a imagem inversa do dentro (disciplinar), mas uma forma de exterioridade absoluta⁴⁸.

Desta forma, segundo Foucault, para o método genealógico

Não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas de poder em seu centro, no que podem ser seus mecanismos gerais e seus efeitos de conjunto. Trata-se de apreender, pelo contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar, ou seja: tomar o poder em suas formas mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto onde este poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além destas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenções materiais, eventualmente até violentos (Foucault, 2005, p. 32).

⁴⁸ Deleuze, em *Conversações* (1992), assim define o pensamento do fora, conforme este aparece em Foucault: “– (...) Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. (...) Essas são as linhas que estão para além do saber (como elas seriam “conhecidas”?), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder (...)— Você diz que elas já aparecem em toda a obra de Foucault? - É verdade, é a linha do Fora.” (Deleuze, 1992, p. 136-137).

Os campos de visibilidade e dizibilidade do método se estendem - a perspectiva descentrada mostra o poder atuando em múltiplas direções, além e aquém das unificações transcendentais com que ele próprio se representa. O poder disciplinar não tem, portanto, como paradigma a fábrica ou indústria capitalista. O capitalismo não é a razão de ser do poder disciplinar. Mas, se Foucault elege o panóptico⁴⁹ como elemento fundamental no diagrama da sociedade disciplinar, não é porque, para o filósofo, a prisão e o direito penal (ao invés das fábricas e da economia política) constituam os mecanismos privilegiados do poder e do saber. Mas sim porque a prisão e o direito penal e, mais especificamente, o panóptico, constituem a *intensidade* máxima — e não a representação ideal — de uma tecnologia de poder e saber que se encontra presente em diversos estratos sociais: a escola, a fábrica, o hospital, o hospício, etc. Segundo Lazzarato:

A fábrica, para Foucault, nada mais é que o paradigma da prisão, do enclausuramento. A relação capital/trabalho não constitui a relação social fundamental sobre a qual se alinha o conjunto das outras relações sociais. A escola, a prisão, o hospital (e ainda o direito, a ciência, o saber: tudo o que Foucault definia como “enunciados”) não mantêm com a produção uma relação do tipo estrutura/infra-estrutura (Lazzarato, 2004, p. 62).

A lógica disciplinar é anterior às diversas instituições nas quais se efetua. Sendo assim, recusar esta lógica não é atacá-la de uma perspectiva privilegiada — a da classe operária — que deveria representar todas as outras lutas numa unificação coerente, mas desmontá-la, na teoria e na prática, a partir de *qualquer* regime de poder e saber onde o mecanismo disciplinar opera.

Ora, é exatamente esta ação revolucionária que caracteriza, segundo Negri e Hardt, a atuação dos movimentos constituintes que conduziram as disciplinas a uma crise progressiva, a partir dos anos 60. As lutas em torno das questões de gênero, de sexualidade, de saúde, de comportamento, etc., uniram-se àquelas em torno da recusa ao trabalho disciplinar sob o fordismo-taylorismo (ou ao trabalho assalariado em si), reivindicando novas relações sociais que não se estruturassem em torno das rígidas dicotomias produzidas pelo poder: homens e mulheres, trabalho produtivo e improdutivo, brancos e não brancos, patrão e operário, médicos e loucos, professores e alunos, etc. A ação constituinte poderia partir de qualquer parte para chegar ao cerne do sistema de comando: não havia

⁴⁹ Cf. Foucault, M., *Vigiar e punir*, 1974 e *Microfísica do poder*, 1999, p.209-227.

necessidade de mediação da singularidade de cada luta em torno de uma Luta que centralizasse as particularidades sob uma mesma classe representativa.

Ora, nos perguntamos então: na fase de subsunção real da sociedade ao capital, fase Imperial, a mesma cláusula foucaultiana tem ainda pertinência? Podemos identificar sociedade de controle e capitalismo? Segundo Foucault, não podemos deduzir a produção disciplinar do louco, do operário e do prisioneiro exclusivamente da lógica capitalista de incitação das forças produtivas e exclusão das improdutivas⁵⁰. Para este autor, as disciplinas operam por uma tecnologia que é, de direito, anterior àquela da indústria capitalista da época.

Como podemos compreender, então, o poder e as lutas no mundo atual, onde a relação capitalista se espraia para campos inauditos, chegando (ao menos tendencialmente) a incluir os prisioneiros no processo produtivo, as escolas nas atividades de mercado (Deleuze, 2003), o afeto na relação assalariada, a família (mãe e filhos — não apenas o pai) nas axiomáticas abstratas do mercado, etc.? Ou seja, numa era em que o capital alargou-se para fora dos muros das fábricas e dos Estados nação, onde sua incidência sobre a vida (biopoder) é, aparentemente, onipresente, qual o caráter da universalização operada por seu comando?

Uma citação de Michael Hardt pode nos ajudar, aqui. Segundo o autor,

Poderíamos utilizar a forma do mercado mundial como modelo para compreender a forma da soberania imperial em sua totalidade. Da mesma maneira, talvez, com que Foucault reconheceu no panóptico o diagrama do poder moderno e da sociedade disciplinar, o mercado mundial poderia fornecer uma arquitetura de diagrama (mesmo não sendo arquitetura) para o poder imperial e a sociedade de controle. (Hardt, 1999, p. 361)

Foucault recusava a concepção exclusivamente transcendental de poder, para fazer emergir o discurso e a prática das micro-conflitualidades silenciadas pelas representações molares: o poder opera diretamente sobre o campo de imanência. O método genealógico tem por função, então, conferir autonomia e

⁵⁰ Cf. Foucault M., *Em defesa da sociedade*, 2005, p.38. “Creio que se pode deduzir qualquer coisa a partir do fenômeno geral da dominação da classe burguesa. Parece-me que o que se deve fazer é o inverso, ou seja, ver como, historicamente, partindo de baixo, os mecanismos de controle puderam intervir no tocante à exclusão da loucura, à repressão, à proibição da sexualidade (...) procurar esses agentes não, de modo algum, no âmbito da burguesia em geral, mas dos agentes reais, que podem ter sido o círculo imediato, a família, os pais, os médicos, o escalão mais baixo da polícia, etc.(...)”.

comunicação a cada luta, através da afirmação de suas singularidades e da ressonância diferencial de suas linhas heterogêneas.

Ora, parece-nos que, numa sociedade cujo poder hegemônico é o controle e, portanto, cujo diagrama de poder é o mercado mundial; numa sociedade onde o único universal é o mercado e este universal, ao contrário daquele da soberania moderna, é diferencial, modulante; enfim, em nossa sociedade, todas as lutas transformam-se *imediatamente* em lutas contra o capital. Dizemos imediatamente, pois não se trata de mediar a particularidade das lutas de gênero, sexualidade, das práticas na área da saúde, da educação, etc., através de um universal que as represente segundo a hegemonia do trabalho imaterial, por exemplo. Se, na derrocada das disciplinas, não há mais nada fora do poder, já que este tem a capacidade de endogeneizar o fora (a produção de subjetividade) dentro de seus mecanismos de comando, as lutas, em toda parte, chocam-se imediatamente contra a modulação axiomática: a luta contra o capital torna-se biopolítica.

De fato, o poder capitalista contemporâneo é, num primeiro momento, inclusivo. No limite, ele aceita as diferenças de cor, de gênero, de nacionalidade, de credo... Incita e quebra, ao mesmo tempo, a potência das linhas de diferenciação e cooperação, segundo a dupla pinça da exploração econômica (acumulação privada) e do comando “ao ar livre” (controle). Em relação a um poder que se alimenta continuamente do campo de imanência, incidindo sobre a vida, o afeto e a criação, sobre a sociabilidade geral do homem, então, *quaisquer* linhas de diferenciação e de singularização, ao prosseguirem em seus movimentos constituintes, encontram necessariamente o mercado mundial e os Estados que o regula e protege, como limite. Se o capital esta em toda parte, todo foco de resistência subjetiva encontra o capital como limite modulado. Num mundo onde não há mais fora, a luta das mulheres, dos negros, dos ‘loucos’, dos doentes e estudantes, se simplesmente reduzirem-se à afirmação de direitos indenitários, será imediatamente reintegrada à axiomática do mercado. Pois o capital as reconhece, de bom grado, e as põe a funcionar dentro de sua máquina de diferenciação e exploração. O mercado mundial e o Império levam o antagonismo da potência constituinte a confrontar-se diretamente com a necessidade de afirmação ilimitada da desterritorialização expansiva das subjetividades.

Negri e Hardt, então, não procuram, através da caracterização do poder Imperial capitalista, afirmar que as lutas, no mundo atual, só se travam em torno

do capital e das classes econômicas: “(...) a sociedade contemporânea contém uma quantidade infinita de classes, com base não só na diferença econômica, mas também na diferença de raça, etnia, geografia, gênero, sexualidade e outros fatores” (Negri e Hardt, 2004, p. 144). Mas é justamente pela capacidade do capital de relacionar-se com esta “quantidade infinita de classes”, ou seja, com a produção ilimitada de diferenças, que as lutas pela diferença encontram continuamente a barreira capitalista como seu limite imanente. Não há, portanto, como afirmar o pluralismo, o hibridismo e a diferença e ignorar o seccionamento, a exploração e o comando realizados pelo poder capitalista⁵¹. As classes econômicas são, cada vez mais, classes biopolíticas, envolvendo, de um lado, a exploração e quebra do potencial de diferenciação pelo biopoder e, de outro, a afirmação biopolítica da subjetividade fora dos limites da relação de capital: “(...) a velha distinção entre lutas econômicas e políticas torna-se meramente um obstáculo para a compreensão de classe. A classe é efetivamente um conceito biopolítico, ao mesmo tempo econômico e político.” (Negri e Hardt, 2004, p. 145).

Podemos, dentro desta perspectiva, compreender os conceitos de multidão e trabalho imaterial, conforme estes aparecem em Negri e Hardt, e seus papéis antagonistas em relação ao poder capitalista. De que forma estes conceitos nos ajudam a pensar a afirmação de um potencial produtivo e subjetivo fora da relação assalariada, da apropriação privada e das técnicas de hierarquização modulada acionadas pelo capitalismo Imperial?

O trabalho imaterial surge nas reflexões dos autores como decorrência das análises sobre a composição técnica do proletariado na atual fase do capitalismo. Ao lado das passagens que já estudamos, da disciplina ao controle, da modernidade à pós-modernidade, da subsunção formal a real, do imperialismo ao Império, etc., os autores acrescentam a transformação no paradigma produtivo: do

⁵¹ Negri e Hardt salientam que a pura celebração das diferenças caracteriza os pensadores pós-modernos. Para os autores de Império, a pós-modernidade e sua afirmação das diferenças, se não confrontar-se com a opressão e o comando realizados pelo mercado mundial, corre o risco de ser cooptada pelas novas estratégias inclusivas do poder: “Quando nos pomos a meditar sobre as ideologias do capital cooperativo e do mercado mundial, certamente parece que os teóricos pós-modernistas e pós-colonialistas que defendem uma política da diferença, fluidez e hibridismo para desafiar os binários e essencialismos de soberania moderna, foram flanqueados pela estratégia do poder (...) Esse novo poder não só é resistente as armas antigas como se alimenta delas, e com isso se reúne a seus prováveis antagonistas no ato de usá-las plenamente. Viva a diferença! Abaixo os binários essencialistas!” (Negri e Hardt, 2000, p. 156)

trabalho industrial (segundo setor) ao trabalho informacional (terceiro setor), trabalho imaterial. O êxodo progressivo do operário do setor industrial para o setor de serviços e a decorrente crise das disciplinas supõe uma recomposição das aptidões e habilidades do trabalho. Segundo os autores, os empregos, agora, são “(...) em sua maioria, altamente movediços, e envolvem flexibilidade de aptidões. Mais importante, são caracterizados em geral pelo papel central desempenhado por conhecimento, informação, afeto e comunicação (Negri e Hardt, 2000, p. 306)⁵².

A hegemonia do trabalho imaterial relaciona-se à passagem do fordismo ao toyotismo, ou pós-fordismo. Se o fordismo implicava na produção de bens massificados para um mercado consumidor relativamente homogeneizado, no pós-fordismo, a relação entre produção e consumo se inverte. O consumo passa a constituir o elemento central, condicionando a lógica produtiva. O que é o mesmo que dizer que o desejo — e os inúmeros serviços cuja função é produzi-lo e regulá-lo, como o *marketing*, o *design*, a publicidade e a comunicação — torna-se a bússola, diferencial e híbrida, que condiciona todo o ciclo produtivo.

O trabalho imaterial engaja diretamente todos os componentes de afetividade, relacionamento e capacidade de cooperação que, no fordismo-taylorismo, permaneciam relativamente exteriores à produção. No desmonte da disciplina taylorista e emergência do novo trabalhador, “a cooperação é inerente ao trabalho (...) o aspecto cooperativo do trabalho imaterial não é imposto e organizado de fora (...) a cooperação é totalmente imanente à própria atividade laboral” (Negri e Hardt, 2000, p. 314-5). Ou seja: a socialização e a produção não são impostas pelo capital, mas constituem um mesmo círculo auto-expansivo — quanto mais cooperação, mais produtivo é o trabalho.

A decomposição da hegemonia industrial gera também o declínio dos contratos estáveis e das garantias sociais do Estado do bem estar. O trabalhador é significativamente menos representado e garantido pelas estruturas estatais. Sua capacidade produtiva posiciona-se fora, então, da mediação Estatal entre capital e trabalho. Na era Imperial, como vimos, o Estado não age mais como mediador do antagonismo, abstraindo-o de suas estruturas administrativas e jurídicas. O

⁵² A posição do trabalho imaterial não significa, assim como no caso do controle como paradigma de poder, que a indústria (segundo setor) e a agricultura (primeiro setor) tenham desaparecido, mas que o trabalho com informações, afetos e comunicação tende a se tornar hegemônico, subordinando os outros dois setores ao paradigma informacional.

trabalhador flexível, migrante, nômade, mistura os elementos contraditórios de precariedade e fragilidade extremas, por um lado, e possibilidade de êxodo, de deserção absoluta e criativa dos mecanismos de poder, por outro.

Como última característica do trabalho imaterial, Negri e Hardt sublinham que a capacitação deste novo trabalhador envolve, progressivamente, o manuseio de símbolos, equipamentos de informática e recursos linguísticos complexos, que adensam o caráter reticular, flexível e cooperativo das atividades. A complexidade dos processos cognitivos — da rede cooperativa de cérebros, segundo a expressão de Maurizio Lazzarato (Lazzarato, M. 2004) — torna-se peça fundamental nos novos processos laborais.

Recapitulando, podemos agrupar três características principais do trabalho imaterial: 1) manuseio de equipamentos de informática, linguísticos e simbólicos, ou seja, migração do segundo setor (industrial) para o terceiro (serviços), envolvendo diretamente o uso de processos cognitivos complexos; 2) centralidade da produção de desejos, afetos e relacionamentos sociais (subjetividade) nos processos produtivos; 3) flexibilidade cooperativa, que significa crescente autonomia da produção em relação ao mando Estatal e capitalista — ou seja, possibilidade do êxodo em relação ao poder; mas que, por outro lado, também significa extrema precariedade e pobreza, dada a não representação do antagonismo social dentro do comando.

Ora, a partir de todas estas características citadas, Negri e Hardt podem definir o trabalho imaterial como trabalho biopolítico. As fronteiras entre trabalho produtivo e improdutivo são relativizadas, já que é a subjetividade, em toda sua potência de sociabilidade e cooperação, que é engajada pelos processos de valorização e produção. A riqueza da produção depende da riqueza da cooperação. Tanto o trabalhador individualizado pelas disciplinas tayloristas, quanto o proprietário privado, significam entrave aos processos de valorização. A produção, incidindo diretamente sobre a vida, derruba as velhas dicotomias disciplinares entre produção e reprodução, trabalho material e imaterial, tempo de produção e tempo de lazer, etc. Segundo os autores

O trabalho imaterial é biopolítico, na medida em que se orienta para a criação de formas de vida social; já não tende, portanto, a limitar-se ao econômico, tornando-se imediatamente uma força social, cultural e política. Em última análise, em termos filosóficos, a produção envolvida aqui é a produção de

subjetividade, a reprodução e criação de novas subjetividades na sociedade (Negri e Hardt, 2004, p. 101)

A função do capitalismo contemporâneo, então, será apropriar-se e explorar, através dos mecanismos de privatização e de comando que engajam o mercado mundial e os Estados submetidos à sua axiomática, a rede de conhecimentos, informações e afetos que os trabalhadores imateriais, ou *General Intellect*⁵³, produzem. Rede que se produz, entretanto, cada vez mais fora de qualquer imposição do poder, num movimento de êxodo criativo que, para Negri e Hardt, deve ser afirmado, ao invés de reintegrado ao poder. O capitalismo aparece, crescentemente, destituído de sua face socializadora. Seus mecanismos tendem à simples e pura subtração da capacidade produtiva e cooperativa:

Cada vez mais, produzir significa construir comunidades de cooperação e comunicação. O conceito de propriedade privada, entendido como o direito exclusivo de usar de um bem e de dispor de toda a riqueza que deriva de sua posse, torna-se cada vez mais desapropriado nessa nova situação (...) é a comunidade que produz e que, ao produzir, é reproduzida e redefinida (...) no contexto de produção linguística e cooperativa, trabalho e propriedade privada tendem a se sobrepor (...). Uma nova noção de comum terá de surgir nesse terreno (Negri e Hardt, 2004, p. 323).

Encontramo-nos, agora, no âmago do conceito de Multidão. Conceito que é retirado por Negri da obra de Espinosa, e que se mostra imediatamente articulado à possibilidade de construção da democracia absoluta. A multidão é definida como um conceito de classe em contraposição ao conceito de povo. Segundo Paolo Virno (2001), a linha hegemônica da tradição política e filosófica moderna — de Hobbes e Rousseau a Hegel — repousa sobre a relação indissolúvel entre governo e unidade, e seu objetivo primordial é negar à multidão qualquer autonomia política. Para que a vida social não emerja na anarquia, a multiplicidade social deve ser unificada, deve ser transformada em povo. Na modernidade europeia, quem opera a passagem da multidão, caracterizada como

⁵³ *General Intellect* é um conceito tomado por Negri à obra de Marx, mais especificamente, aos *Grundrisse*. Segundo o filósofo Alemão “(...) o desenvolvimento do capital mostra até que ponto o saber social geral, *knowledge*, tornou-se força produtiva imediata e, portanto, as condições do próprio processo vital da sociedade passaram para o controle do *General Intellect*, e foram remodelados em conformidade com este” (Marx, 1997, V.II, P. 403, *apud*. Negri, 2003, p. 263).

caótica e selvagem, ao povo, coerente e uno, é o Estado. Paolo Virno explica que, para a tradição liberal e socialdemocrata

[o]s muitos necessitam de qualquer modo do “um”, de um *quid* que os unifique. Tudo reside então, em definir qual o princípio unificador. Para Hobbes, mas também para a tradição social democrata, tal princípio é o Estado. Salvo que, uma vez submetida ao supremo Império, a multidão, mais do que se encontrar coesa, deixa simplesmente de ser tal, passando a ser o seu contrário, o “povo”, sobre qual, segundo Hobbes é preciso dizer : “é algo de uno, que tem uma vontade única”. O habitual conceito de multidão é, portanto, negativo ou intersticial, útil somente para indicar a desordem que precede a instituição do Estado ou os tumultos que acompanham a sua crise temporária. (Virno, 1994, p. 107-8)

A multidão, como pluralidade caótica, é oposta ao povo. Este é uno, sintetiza as diferenças e as singularidades em torno de uma identidade. O espaço público do povo emerge, assim, como instância oposta ao espaço privado da multidão. A vida privada dos indivíduos produtores e a vida coletiva do povo opõem-se. A dimensão pública é garantida pelo Estado, cuja função é governar a particularidade dos muitos dentro do princípio de identidade, fazendo da contingência individual da multidão um povo ordenado.

Mas, na obra de Espinosa, Negri e Hardt, assim como Virno, encontram outra caracterização da multidão que, mesmo derrotada no pensamento e na prática da modernidade, insiste, além e aquém do mando soberano. Segundo Virno,

Para Espinosa, a multidão representa uma pluralidade que persiste como tal na cena pública, na ação coletiva, na atenção dos assuntos comuns, sem convergir no uno, sem evaporar-se em um movimento centrípeto. A multidão é a forma de existência social dos muitos enquanto muitos: forma permanente, não episódica, nem intersticial. Para Espinosa, a *multitudo* (multidão) é a arquitrave das liberdades civis (Virno, 2001, p. 2)

A multidão não firma pactos com o soberano, não transfere seus direitos para uma um poder transcendente. Como sujeito político, ela substitui, à dicotomia entre o múltiplo e uno, a parte e o todo, o par singular e comum. A singularidade é imediatamente comum; não necessita de qualquer mediação Estatal para tornar-se compartilhada, coletiva. Singular e comum encontram-se, então, em pressuposição recíproca. O comum é pressuposto ontológico da multidão; não um objetivo que se deva atingir através da mediação de um agente

transcendental (Estado), que faça dos muitos particulares um Uno indenitário, uma representação, um povo. Ser comum e criar comum formam um mesmo ciclo de repetição da diferença, onde o que produz são as singularidades e o que elas produzem, o comum. Diferença e repetição: “(...) pode-se conceber um Uno que, longe de ser Um porque concludente, seja a base que autoriza a diferenciação, que consente a existência político-social dos muito enquanto muitos” (Virno, 2001, p. 4).

Não há oposição nem exterioridade entre o singular e o comum, porque só o singular faz o comum: o comum é a diferença, clausula ontológica primeira da potência produtiva da natureza. Dizemos da natureza, em conformidade com o espinosismo de Negri, já que o comum e o singular envolvem tanto o artifício humano quanto o compartilhar-se da terra, do ar, das riquezas naturais; tanto o mais complexo trabalho imaterial quanto a relação comum do homem com os bens naturais (Negri e Hardt, 2009).

Em *Multidão*, Negri e Hardt definem a multidão como um conceito de classe. Os autores começam sua caracterização da perspectiva socioeconômica, isto é, através da genealogia das transformações do trabalho e da emergência do trabalho imaterial. Mas afirmam, também, que o conceito possui infinitas entradas, abarcando todo potencial de diferenciação e produção biopolíticas:

A multidão é também um conceito de raça, gênero e diferenças de sexualidade. O fato de focalizarmos aqui a classe econômica deve ser considerado uma compensação pela relativa falta de atenção às classes nos últimos anos, em comparação com as outras linhas de diferenças e hierarquias sociais. (...) as formas contemporâneas de produção, que chamaremos de produção biopolítica, não se limitam a fenômenos econômicos, tendendo a envolver todos os aspectos da vida social, entre eles a comunicação, a inteligência e os afetos (Negri e Hardt, 2004, p. 141).

Ou seja, a multidão não é um conceito de classe ligado à economia, mas à biopolítica, à produção de subjetividade fora dos mecanismos de captura do capitalismo e de seus Estados. Se ela encontra o capital como seu limite máximo, é justamente porque o capital depende diretamente da produção biopolítica para sobreviver. E se o trabalho imaterial é caracterizado, por Negri e Hardt, como trabalho que explicita o caráter comum da multidão — êxodo do Estado e do capital, cooperação, afeto e inteligência — é apenas porque ele constitui, no mundo contemporâneo, a ponta desterritorializada de uma tendência que se

encontra, entretanto, em toda produtividade biopolítica, em toda sociedade. O trabalho imaterial não é o agente que unifica a multidão numa classe representativa, mas a prova empírico-ontológica de que só a multidão, através do êxodo ao comando e da afirmação da diferença, é capaz de produção, material e imaterial: produção de subjetividade biopolítica.

Na era pós-moderna, ou no Império, quando a separação entre sociedade e Estado é levada ao paroxismo, quando o Estado consiste no aparelho administrativo que abstrai o antagonismo entre capital e trabalho, à multidão cabe, principalmente, afirmar-se para além da barganha da mediação Estatal. Se o capital depende da multidão, da expropriação e da exploração privadas dos bens comuns que ela produz — de produtos que assentam sua potência exatamente no caráter comum e cooperativo da produção — à multidão resta, portanto, recusar o capital e seus Estados. Recusa que implica na possibilidade de afirmar seu potencial produtivo superior, sua força de desterritorialização absoluta.

A multidão é produção biopolítica, fora dos mecanismos Estatais e capitalistas, públicos e privados, de apropriação do bem comum. Como tal, relacionando-se à vida como esfera produtiva, como fonte de criação de valor, ela é, também, produção de subjetividade. Envolve todos os aspectos da vida numa mesma linha de diferenciação absoluta, num mesmo acontecimento, ou *Kairós*. As fronteiras entre produção e reprodução, entre trabalho produtivo e improdutivo, são postas em cheque; a vida emerge como terreno produtivo, tanto de bens materiais, como de novas relações sociais, desejos e afetos. A multidão necessita, então, “[d]e um processo de subjetivação subversivo que, despedaçando as identidades e normas dominantes, revele o elo entre potência e liberdade, inaugurando, então, uma produção de subjetividade alternativa” (Negri e Hardt, 2009, p. 63).

A busca de Negri e Hardt é apontar, através da multidão, as condições de possibilidade, no mundo contemporâneo, de emergência do acontecimento, do poder constituinte e do *Kairós*. Condições de possibilidade não da tomada do poder, mas da subversão das relações de poder em prol da potência comum infinita da multidão. E as condições de possibilidade do acontecimento implicam num êxodo dos possíveis produzidos pelo Império e pelo capital. Êxodo da exploração e da quebra de cooperação capitalista, da propriedade privada e do ordenamento Estatal; deserção da produção de subjetividade capitalista, de suas

estruturas familiares, institucionais, midiáticas; da estereotipia dos afetos, da sociabilidade e do trabalho acionada sob o capital.

Da mesma forma, como vimos anteriormente, que não há luta pela diferença que não encontre o mercado mundial como limite, não há, ao mesmo tempo e imediatamente, luta contra o mercado mundial que não signifique afirmar uma produção de subjetividade singular: “a revolução é, então, direcionada à criação de novas formas de vida” (Negri e Hardt, 2009, p. 354). O devir comum da diferença, tornando-se biopolítico, engaja todos os aspectos da subjetividade multitudinária.