

### 3.1

## Metamorfoses da composição do capital

O efeito em nossa mente de se escrever numa língua estrangeira é como o efeito de repetidas perspectivas de uma câmara obscura, no qual a câmara obscura é capaz de reproduzir com precisão imagens distintas que correspondem a objetos e perspectivas reais de tal maneira *que o efeito depende da câmara obscura, e não do objeto real.*

— Giacomo Leopardi, *Zibaldone*

### A composição técnica do trabalho biopolítico

A produção econômica passa por um período de transição no qual os resultados da produção capitalista são cada vez mais relações sociais e formas de vida. Em outras palavras, a produção capitalista torna-se biopolítica. Antes de começarmos a inventar novas ferramentas para essa nova situação, devemos voltar ao método de Marx para apreender o atual estado da vida econômica: investigar a composição do capital, o que envolve a distinção da proporção e do papel da força de trabalho e do capital constante nos processos contemporâneos de produção. E, especificamente, devemos investigar primeiro a “composição técnica” do capital, ou, melhor dizendo, a composição técnica do trabalho, para avaliar quem produz, o que é produzido e de que maneira é produzido na economia global de hoje. A determinação das linhas gerais da composição técnica do trabalho vai-nos fornecer uma base não só para reconhecer as formas contemporâneas de exploração e controle

capitalistas como para avaliar os meios à nossa disposição para um projeto de libertação em relação ao capital.

Três grandes tendências enfatizadas pelos estudiosos da economia política oferecem uma boa aproximação inicial das atuais transformações por que passa o trabalho em muitas partes do mundo. Primeiro temos a tendência para a hegemonia ou prevalência da produção imaterial nos processos de valorização capitalista.<sup>1</sup> “A dimensão imaterial dos produtos”, afirma André Gorz, seu valor simbólico, estético e social, “predomina sobre a realidade material.”<sup>2</sup> Imagens, informação, conhecimento, afetos, códigos e relações sociais, por exemplo, estão adquirindo maior peso que as mercadorias materiais ou os aspectos materiais das mercadorias no processo capitalista de valorização. Isto não significa, naturalmente, que a produção de bens materiais, como automóveis e aço, esteja desaparecendo ou mesmo diminuindo em quantidade, mas que o seu valor depende cada vez mais de fatores e bens imateriais e a eles está subordinado. As formas de trabalho que produzem esses bens imateriais (ou os aspectos imateriais dos bens materiais) podem ser chamadas coloquialmente de trabalho da mente e do coração, incluindo as formas de prestação de serviço, trabalho afetivo e trabalho cognitivo, embora não devamos deixar-nos iludir por essas sinédoques convencionais: o trabalho cognitivo e afetivo não está isolado em órgãos específicos, envolvendo conjuntamente todo o corpo e a mente. Mesmo quando os produtos são imateriais, em outras palavras, o ato de produzir continua sendo ao mesmo tempo corpóreo e intelectual. O que é comum a essas diferentes formas de trabalho, uma vez abstraídas suas diferenças concretas, se expressa melhor em seu caráter biopolítico. “Se tivéssemos de arriscar um palpite sobre o modelo que emergirá nas próximas décadas”, postula Robert Boyer, “provavelmente teríamos de nos referir à *produção do homem pelo homem* e explorar de saída o contexto institucional que permitiria sua emergência.”<sup>3</sup> E, como observa Christian Marazzi, a atual transição na produção capitalista move-se na direção de um “modelo antropogenético”, ou, em outras palavras, uma virada biopolítica da economia. Seres humanos como capital fixo estão no centro dessa mudança, e a produção de formas de vida transforma-se

na base da acumulação. Temos aqui um processo no qual o funcionamento de faculdades, competências e conhecimentos humanos — os que são adquiridos no trabalho, mas, o que é mais importante, os que são acumulados fora do trabalho e interagem com sistemas produtivos automatizados e computadorizados — é diretamente produtor de valor.<sup>4</sup> Uma característica distintiva do trabalho da mente e do coração é que, paradoxalmente, o *objeto* da produção é na realidade um *sujeito*, definido, por exemplo, por uma relação social ou uma forma de vida.

A segunda grande tendência da composição técnica do trabalho é a chamada feminização do trabalho, que geralmente se refere a três mudanças relativamente separadas. Primeiro, quantitativamente, ela indica o rápido aumento na proporção de mulheres no mercado de trabalho assalariado nas duas ou três últimas décadas, tanto na parte dominante quanto na parte subordinada do mundo. Segundo, a feminização do trabalho assinala uma mudança qualitativa na jornada de trabalho e portanto na “flexibilidade” temporal do trabalho tanto para mulheres quanto para homens. Verificou-se um rápido declínio da jornada de trabalho regularmente dividida que havia sido conquistada por muitos trabalhadores, especialmente na Europa e em alguns outros países dominantes, e que facultava oito horas de trabalho, oito horas de lazer e oito horas de sono. O emprego em tempo parcial e informal, os horários irregulares e os múltiplos empregos — aspectos que havia muito tinham se tornado característicos do trabalho nas partes subordinadas do mundo — generalizam-se agora até mesmo nos países dominantes. Terceiro, a feminização do trabalho indica de que maneira qualidades tradicionalmente associadas ao “trabalho das mulheres”, como tarefas afetivas, emocionais e de relacionamento, tornam-se cada vez mais centrais em todos os setores do trabalho, embora em formas diferentes nas diferentes partes do mundo. (O que se alinha com a predominância da produção biopolítica que constitui a primeira tendência.) A tradicional divisão econômica entre trabalho produtivo e reprodutivo sai de cena nesse contexto, à medida que a produção capitalista volta-se cada vez mais para a produção não só (e talvez nem mesmo primordialmente) de

mercadorias, mas também de relações sociais e formas de vida. À medida que se vai confundindo a divisão entre tempo de trabalho e tempo de vida, a força produtiva do trabalho transforma-se numa força de geração de vida social. Podemos aceitar a expressão “feminização” para indicar essas mudanças desde que seja dita com uma amarga ironia, pois não resultou numa igualdade de gêneros nem destruiu a divisão de gênero do trabalho. Pelo contrário! O trabalho afetivo é exigido das mulheres de maneira desproporcional, no emprego e fora dele. Na verdade, qualquer mulher que não esteja sempre disposta a efetuar trabalho afetivo quando necessário — sorrir no momento exato, administrar sentimentos feridos, tecer relacionamentos sociais e desempenhar de maneira geral tarefas de cuidado e atenção — é considerada uma espécie de monstro. Além disso, apesar da entrada maciça na força de trabalho assalariado, as mulheres ainda são basicamente responsáveis, em países de todo o mundo, pelo trabalho doméstico e reprodutivo não remunerado, como as tarefas domésticas e o cuidado dos filhos, além de carregarem um fardo mais pesado nos empregos do setor informal, tanto nas áreas rurais quanto nas urbanas. A dupla jornada de trabalho das mulheres é um forte obstáculo para maior educação e acesso a formas melhores e mais bem remuneradas de trabalho. As transformações do trabalho, no que diz respeito a determinadas qualidades tradicionalmente associadas ao trabalho das mulheres e a crescente entrada de mulheres na força de trabalho assalariado, resultaram na maioria dos casos no agravamento das condições para as mulheres (assim como para os homens). Os aspectos enganosos da expressão “feminização” são um dos motivos pelos quais consideramos mais útil, desde que tenhamos em mente o caráter de gênero desses processos, entender essas mudanças como trabalho *tornando-se biopolítico*, o que enfatiza a diluição cada vez mais acentuada das fronteiras entre trabalho e vida, e entre produção e reprodução.<sup>5</sup>

A terceira grande tendência da composição técnica do trabalho é resultado de novos padrões de migração e processos de mistura social e racial. Todos os níveis hierárquicos de empresas capitalistas nos países dominantes, das grandes corporações aos pequenos negócios, do agro-

negócio à manufatura, do trabalho doméstico à construção, precisam de constantes fluxos de migrantes, tanto legais quanto ilegais, para complementar a força de trabalho local — o que constantemente gera conflitos ideológicos no interior das classes capitalistas, como veremos adiante, obrigadas como se veem por suas carteiras a favorecer os fluxos migratórios, mas opostas a eles em sua consciência moral, nacionalista e não raro racista. Verificam-se também enormes fluxos internacionais de trabalho sul-sul e maciças migrações no interior de determinados países, muitas vezes em setores extremamente específicos da produção. Essas migrações transformam os mercados de trabalho em termos quantitativos, tornando-os propriamente globais, muito embora, naturalmente, os movimentos do trabalho não sejam livres, mas altamente confinados a rotas específicas, não raro acarretando grave perigo. Ao mesmo tempo, os mercados de trabalho também são transformados qualitativamente. Por um lado, o perfil de gênero da migração de mão de obra está mudando de tal maneira que as mulheres já constituem uma parte cada vez maior dos fluxos, que vêm demandando não só empregos tradicionalmente designados para as mulheres — como o trabalho doméstico, o trabalho sexual, o cuidado de idosos e a enfermagem — como também para ocupar posições de baixa qualificação e mão de obra intensiva em setores manufatureiros, como indústria eletrônica, têxtil, de calçados e brinquedos, nos quais as trabalhadoras jovens atualmente predominam. Essa mudança vai de par com a “feminização” do trabalho, muitas vezes combinada com o estereótipo racial dos “dedos ágeis” das mulheres no Sul global. “Ideias de *flexibilidade, temporalidade, invisibilidade e domesticidade* na naturalização de categorias de trabalho”, escreve Chandra Mohanty, “são cruciais na construção das mulheres do Terceiro Mundo como uma conveniente força de trabalho barata.”<sup>6</sup> Por um lado, a migração do trabalho é (e sempre foi) caracterizada por divisão e conflito raciais. As migrações às vezes chamam a atenção para as divisões raciais globais do trabalho, atravessado suas fronteiras, e em outras oportunidades, especialmente nos países dominantes, as hierarquias raciais transformam-se em pontos críticos e centelhas de conflito. Mas a migração, mesmo quando gera

condições de extraordinária privação e sofrimento, sempre contém o potencial de subverter e transformar a divisão racial, em termos tanto econômicos quanto sociais, através do êxodo e do confronto.

Em grande medida, essas três principais tendências apresentam consideráveis desafios aos conceitos e métodos tradicionais da economia política porque a produção biopolítica desloca o centro econômico da produção de mercadorias materiais para as relações sociais, confundindo, como dissemos, a divisão entre produção e reprodução. Os valores e bens intangíveis, como são chamados pelos economistas, representam um problema porque os métodos de análise econômica geralmente se apoiam em mensurações quantitativas e calculam o valor dos objetos que podem ser contados, como carros, computadores e toneladas de trigo. Também a crítica da economia política, inclusive a tradição marxista, em geral focaliza a mensuração e os métodos quantitativos para entender o valor excedente e a exploração. Os produtos biopolíticos, no entanto, tendem a *exceder* toda mensuração quantitativa e assumir formas *comuns*, compartilhadas com facilidade e dificilmente delimitadas como propriedade privada. Se voltarmos a Marx sob essa nova luz, constatamos que as progressivas definições do capital presentes em sua obra na verdade nos oferecem uma importante pista para a análise desse contexto biopolítico. Embora a riqueza na sociedade capitalista apareça inicialmente como um imenso coletivo de mercadorias, Marx revela que o capital é na realidade um processo de criação de valor excedente através da produção de mercadorias. Mas Marx avança um passo à frente para constatar que, em sua essência, o capital é uma relação social ou, melhor dizendo, é a constante reprodução de uma relação social através da criação de valor excedente por meio da produção de mercadorias. Reconhecer o capital como uma relação social fornece uma primeira chave para analisar a produção biopolítica.

Michel Foucault reconhece toda a estranheza e riqueza da linha de pensamento de Marx que leva à conclusão de que “l’homme produit l’homme” (o homem produz o homem). Foucault adverte que não devemos entender a frase de Marx como expressão de humanismo. “Para mim, o que deve ser produzido não é o homem como a natureza o designou, ou

como determina sua essência; devemos produzir algo que não existe ainda e não temos como saber o que será.” Ele também adverte no sentido de que isso não seja entendido meramente como continuação da produção econômica, tal como se concebe convencionalmente: “Não concordo com aqueles que tenderiam a entender essa produção do homem pelo homem como sendo realizada como produção de valor, produção de riqueza ou de um objeto de uso econômico; trata-se, pelo contrário, da destruição daquilo que somos e da criação de algo completamente diferente, de uma total inovação.”<sup>7</sup> Em outras palavras, não podemos entender essa produção em termos do sujeito produtor e do objeto produzido. Em vez disso, produtor e produto são ambos sujeitos: seres humanos produzem e seres humanos são produzidos. Foucault claramente percebe (sem aparentemente entendê-lo plenamente) o caráter explosivo da situação: o processo biopolítico não se limita à reprodução de capital como uma relação social, mas também apresenta o potencial de um processo autônomo que poderia destruir o capital e criar algo completamente novo. A produção biopolítica e as três grandes tendências que expusemos implicam, obviamente, novos mecanismos de exploração e controle capitalistas, e a seguir vamos investigá-los mais detalhadamente. Todavia, devemos desde o início ficar de olho, seguindo a intuição de Foucault, na maneira como a produção biopolítica, particularmente pelas formas como excede os limites das relações capitalistas e remete o tempo todo ao comum, conferindo ao trabalho uma autonomia cada vez maior, proporcionando as ferramentas ou armas que poderiam ser empunhadas num projeto de libertação.

### Exploração biopolítica

Revelando as linhas gerais da composição técnica do trabalho — quem produz, o que é produzido e de que maneira —, abordamos a primeira metade do método de Marx para investigar a composição do capital no que diz respeito à forma emergente da produção biopolítica. Voltamos agora para a “composição orgânica” do capital, que consiste na relação

entre capital variável e capital constante ou, para recorrer aos termos que sugerem a Marx a metáfora “orgânica”, entre o trabalho vivo e o trabalho morto (na forma de máquinas, dinheiro, matérias-primas e mercadorias). Para investigar a composição orgânica do capital contemporâneo, será necessário tratar das novas condições da produção de valor excedente no contexto biopolítico, assim como das novas formas de exploração. A composição orgânica, em outras palavras, remete não só às condições “objetivas” da produção capitalista mas também, de maneira ainda mais significativa, às condições “subjetivas” contidas na relação de antagonismo entre capitalistas e trabalhadores, que se expressam em exploração e revolta.

A acumulação capitalista hoje é cada vez mais externa ao processo de produção, de tal maneira que a exploração assume a forma de *expropriação do comum*. Essa mudança pode ser reconhecida em duas manifestações básicas. Os estudiosos que criticam o neoliberalismo costumam enfatizar que hoje a acumulação capitalista revela-se cada vez mais uma operação predatória que funciona através da desapropriação, transformando em propriedade privada tanto a riqueza pública quanto a riqueza produzida socialmente em comum.<sup>8</sup> Naomi Klein recorre ao conceito de “capitalismo do desastre”, por exemplo, para analisar o modelo de política econômica neoliberal que, aplicada em muitos países, se prevalece de um momento de choque, seja ele gerado militar e politicamente de maneira consciente, seja decorrente de catástrofe ambiental, para facilitar a privatização maciça de indústrias públicas, estruturas públicas de bem-estar, redes públicas de transporte e assim por diante.<sup>9</sup> Os estudiosos que analisam as regiões subordinadas, especialmente os países nos quais as estruturas de Estado são particularmente fracas (entre eles muitas partes da África), chamam a atenção para casos nos quais a acumulação neoliberal envolve a expropriação do comum basicamente na forma de recursos naturais. Os processos extrativistas — de petróleo, diamantes, ouro e outros materiais — prosperam em regiões mergulhadas em guerras, sem Estados soberanos nem estruturas jurídicas fortes. Empresas capitalistas estrangeiras, não raro empregando poucos trabalhadores locais, extraem riquezas e as transportam para fora do país de maneiras que lembram muito a pilha-

gem promovida no passado sob os regimes coloniais.<sup>10</sup> Não surpreende, assim, que os estudiosos marxistas tenham nos últimos anos dado nova atenção ao conceito de acumulação primitiva, pois este conceito permitiu a Marx entender a acumulação de riqueza fora do processo capitalista de produção, através da direta expropriação de riqueza humana, social e natural — como, por exemplo, a venda de escravos africanos a donos de plantações ou a pilhagem de ouro nas Américas. Contudo, os estudiosos marxistas contemporâneos geralmente se desviam de Marx, como vimos na Parte 2, ao mostrar que não existe uma relação histórica linear entre tais mecanismos de acumulação primitiva e os processos capitalistas de produção, nem uma história progressiva de desenvolvimento na qual aqueles processos dão lugar a estes, mas sim um constante movimento de vaivém no qual a acumulação primitiva continuamente reaparece e convive com a produção capitalista. E, na medida em que a economia liberal de hoje cada vez mais favorece a acumulação através da expropriação do comum, o conceito de acumulação primitiva torna-se uma ferramenta analítica ainda mais central.<sup>11</sup>

Essa primeira manifestação da expropriação do comum, focalizada em políticas neoliberais em termos de desapropriação e expropriação, contudo, não nos fornece meios suficientes para analisar a composição orgânica do capital. Embora articule plenamente as políticas de Estado e a sina do trabalho morto, pouco nos diz a respeito do outro elemento necessário para uma investigação da composição orgânica do capital: a produtividade do trabalho vivo. Para colocar em termos diferentes, os economistas políticos (e os críticos da economia política) não deviam satisfazer-se com relatos do neoliberalismo que postulam a acumulação capitalista mera ou basicamente como expropriação de riqueza existente. O capital é e precisa ser, em sua essência, um sistema *produtivo* que gera riqueza através da força de trabalho que emprega e explora.

Uma segunda manifestação da expropriação do comum, centrada na exploração do trabalho biopolítico, é muito mais adequada para efetuar uma investigação marxiana da composição orgânica do capital. As três principais tendências da transformação da composição técnica do trabalho

anteriormente delineadas estão todas envolvidas na produção de formas comuns de riqueza, como conhecimentos, informação, imagens, afetos e relações sociais, que serão posteriormente expropriadas pelo capital para gerar valor excedente. Note-se que esta segunda manifestação remete basicamente a uma noção do comum diferente em relação à primeira, que é uma noção relativamente inerte e tradicional que geralmente envolve recursos naturais. Os primeiros teóricos sociais europeus modernos concebem o comum como dádiva da natureza disponível para a humanidade, incluindo a terra fértil para ser cultivada e os frutos da terra, não raro postulando-o em termos religiosos com base nas escrituras sagradas. John Locke, por exemplo, proclama que “Deus, como diz o rei Davi, Salmo CXV, 16, deu a terra aos filhos dos homens; deu-a à humanidade em comum.”<sup>12</sup> Já a segunda noção do comum é dinâmica, envolvendo ao mesmo tempo o produto do trabalho e os meios da futura produção. Este comum é não só a terra que compartilhamos como também as linguagens que criamos, as práticas sociais que estabelecemos, os modos de sociabilidade que definem nossas relações e assim por diante. Esta forma do comum não se presta a uma lógica da escassez, como a primeira. “Aquele que recebe de mim uma ideia”, observou Thomas Jefferson, em comentário famoso, “recebe instrução sem diminuir a minha, assim como aquele que acende a vela na minha recebe luz sem apagar a minha.”<sup>13</sup> A expropriação dessa segunda forma do comum — o comum artificial, ou o comum que borra a divisão entre natureza e cultura — é a chave para compreender as novas formas de exploração do trabalho biopolítico.

Ao analisar a produção biopolítica, somos conduzidos de volta da exploração à alienação, invertendo a trajetória do pensamento de Marx — sem, contudo, voltar ao humanismo de sua juventude. A produção biopolítica efetivamente apresenta de maneira renovada as características da alienação do trabalho. No que diz respeito ao trabalho cognitivo e afetivo, por exemplo, o capital aliena do trabalhador não só o produto do trabalho como o próprio processo de trabalho, de tal maneira que os trabalhadores não sentem suas próprias capacidades de pensar, amar e cuidar quando estão no emprego.<sup>14</sup> Mas essa atração para a categoria

da alienação também se deve ao fato de que certas características estreitamente vinculadas à exploração, particularmente as que designam o papel produtivo do capital, desapareceram. O capital — embora possa restringir o trabalho biopolítico, expropriar seus produtos e até, em certos casos, fornecer os necessários instrumentos de produção — não organiza a *cooperação produtiva*. No que diz respeito à grande indústria, Marx reconhece que o papel essencial do capitalista no processo de produção, claramente vinculado aos mecanismos exploratórios, é fornecer cooperação, ou seja, reunir os operários na fábrica, dar-lhes ferramentas para trabalhar juntos, fornecer um plano de cooperação e fazer valer essa cooperação. O capitalista assegura a cooperação, imagina Marx, como o general no campo de batalha ou o regente de orquestra.<sup>15</sup> Na produção biopolítica, todavia, o capital não determina o acordo cooperativo, ou pelo menos não na mesma medida. O trabalho cognitivo e o trabalho afetivo geralmente produzem cooperação de maneira autônoma em relação ao comando capitalista, até mesmo em algumas das circunstâncias de mais limitação e exploração, como as das centrais de telemarketing ou dos serviços de alimentação. Os meios intelectuais, comunicativos e afetivos da cooperação geralmente são criados nos próprios encontros produtivos e não podem ser dirigidos de fora. Na verdade, em vez de fornecer cooperação, poderíamos até dizer que o capital expropria a cooperação como elemento central de exploração da força de trabalho biopolítica. Esta expropriação não se dá tanto em relação ao trabalhador individual (pois a cooperação já implica uma coletividade) e sim, mais claramente, no campo do trabalho social, operando no nível dos fluxos de informação, redes de comunicação, códigos sociais, inovações linguísticas e práticas de afetos e paixões. Dessa maneira, a exploração biopolítica envolve a expropriação do comum no nível da produção social e da prática social.

Desse modo, o capital captura e expropria valor através da exploração biopolítica que é produzida, em certo sentido, *externamente* a ele. Não é por coincidência que, à medida que a produção biopolítica se torna hegemônica, os economistas usam com mais frequência o conceito de “externalidades” para entender o aumento e diminuição de valor.

Segundo eles, por exemplo, uma população bem educada é uma externalidade positiva para uma corporação que atua em determinado país, assim como uma população mal educada é uma externalidade negativa: a produtividade da corporação aumenta ou diminui em função de fatores completamente externos a ela.<sup>16</sup> Voltaremos mais detidamente à questão das externalidades, mas podemos levantar aqui a hipótese de que os economistas estão reconhecendo a crescente importância de fatores externos ao capital porque na verdade, para inverter a formulação econômica convencional, o capital é cada vez mais externo ao processo produtivo e à geração de riqueza. Em outras palavras, o trabalho biopolítico é cada vez mais autônomo. O capital é predatório, como afirmam os críticos do neoliberalismo, na medida em que busca capturar e expropriar riqueza comum produzida de maneira autônoma.

Para postular este mesmo ponto em termos econômicos diferentes e de uma perspectiva também diferente, a exploração da força de trabalho e a acumulação de valor excedente não devem ser entendidas em termos de lucro, mas de *renda capitalista*.<sup>17</sup> Se, por um lado, o lucro é gerado basicamente através de um envolvimento interno no processo de produção, a renda é geralmente concebida como um modo externo de extração. Na década de 1930, John Maynard Keynes antecipou e saudou a perspectiva da “eutanasia do rentista” e portanto o desaparecimento do “investidor sem função” como figura básica do capital. Keynes encarava “o aspecto rentista do capitalismo como uma fase transitória que desaparecerá quando tiver cumprido sua função”. O futuro do capital pertencia ao investidor capitalista ativamente engajado na organização e supervisão da produção.<sup>18</sup> Em vez disso, nas redes contemporâneas de produção biopolítica, a extração de valor do comum é cada vez mais realizada sem intervenção do capitalista em sua produção. A renovada primazia da renda oferece uma percepção essencial sobre o motivo pelo qual o capital financeiro, juntamente com o amplo extrato desprezado por Keynes dos investidores sem função, ocupa hoje posição central na gestão da acumulação capitalista, capturando e expropriando o valor criado em um nível muito abstraído do processo de trabalho.

Uma última observação sobre os conceitos de Marx: em vários pontos de nosso trabalho, consideramos útil o conceito de subsunção real do trabalho no interior do capital, quando ele se refere a um momento em que o capital não mais se limita a absorver em seu aparato disciplinar e nos processos de produção atividades de trabalho preexistentes criadas fora do capital (aqui teríamos uma subsunção meramente formal), mas de fato cria novas formas propriamente capitalistas de trabalho, integrando o trabalho plenamente, por assim dizer, no corpo capitalista. No contexto biopolítico, pode-se considerar que o capital subsume não só o trabalho mas a sociedade como um todo, ou, ainda, a própria vida social, já que a vida é ao mesmo tempo o que é posto para trabalhar na produção biopolítica e o que é produzido. Essa relação entre capital e vida social produtiva, todavia, já não é *orgânica* no sentido em que Marx entendia a expressão, pois o capital é cada vez mais externo e desempenha um papel cada vez menos funcional no processo produtivo. Em vez de ser um órgão funcionado no interior do corpo capitalista, a força de trabalho biopolítica torna-se cada vez mais autônoma, limitando-se o capital simplesmente a planar de maneira parasitária sobre ela, com seus regimes disciplinares, seus aparelhos de captura, seus mecanismos de expropriação, suas redes financeiras e quejandos. A ruptura da relação orgânica e a crescente autonomia do trabalho estão no cerne das novas formas de crises da produção e do controle capitalistas, para as quais voltamos agora nossa atenção.

### Crises da produção e do controle biopolíticos

O capital está em crise. E daí? Diariamente lemos sobre crises nos jornais: crises dos mercados de ações, crises de crédito, crises das hipotecas — todos os tipos de crises. Algumas pessoas perdem dinheiro e outras ficam ricas. Houve um tempo em que se acreditava que os desequilíbrios objetivos da economia capitalista, seus ciclos e suas crises endêmicas de produção, circulação e realização acabariam levando ao colapso. Em vez disso, como nos dizem há tempos os mais astutos analistas do capital, este funciona mediante colapsos ou, por outra, através da destruição

criativa alcançada pelas crises. Nos regimes econômicos neoliberais contemporâneos, com efeito, a crise e a catástrofe tornaram-se cada vez mais importantes como alavancas para a privatização dos bens públicos e o estabelecimento de novos mecanismos de acumulação capitalista.<sup>19</sup> Mas nem todas as crises capitalistas são iguais.<sup>20</sup> Enquanto as crises econômicas *objetivas* podem ser funcionais para a acumulação capitalista, as crises que são *subjetivas* e políticas (ou, na verdade, igualmente econômicas e políticas) representam uma real ameaça para o capital. Uma crise dessa natureza surge hoje no contexto da produção biopolítica, na qual os poderes da nova composição técnica da força de trabalho não podem ser contidos pelos modos capitalistas de controle; assim, o exercício do controle capitalista torna-se cada vez mais um impedimento para a produtividade do trabalho biopolítico.

Antes de traçar as linhas gerais da atual crise, devemos recordar os termos básicos de uma crise semelhante do controle capitalista que se manifestou na década de 1970, depois de terem as lutas trabalhistas e as lutas sociais da década de 1960 minado as bases do modelo do Estado providência nos países dominantes. A crise do Estado e da produção capitalista na época foi causada não só pelas lutas dos trabalhadores que constantemente exigiam salários mais altos, melhor redistribuição da riqueza e melhoras na qualidade de vida das classes trabalhadoras, mas também por uma generalizada insubordinação dos trabalhadores, juntamente com uma série de outros movimentos sociais, mais ou menos coordenados, apresentando cada vez mais reivindicações sociais e políticas. Samuel Huntington tinha pelo menos uma pista do perigo ao considerar que “negros, indígenas, chicanos, grupos étnicos brancos, estudantes e mulheres” que faziam exigências ao Estado estivessem gerando não só uma crise fiscal e econômica mas também, e sobretudo, uma crise de controle.<sup>21</sup> É importante, contudo, situar tais crises em relação a outras crises e às decorrentes transformações do capital e do Estado. O próprio Estado providência serviu durante várias décadas como efetiva resposta às crises geradas basicamente pelas lutas dos trabalhadores no início do século XX, mas na década de 1970

seus mecanismos já não eram capazes de controlar as novas forças sociais e econômicas que emergiam. Em resposta às crises da década de 1970, houve uma mudança do Estado previdenciário para o Estado neoliberal e para formas biopolíticas de produção e controle.

Lemos esses desdobramentos históricos em termos de uma relação constante e reciprocamente determinante entre as estruturas capitalistas de domínio e as lutas pela libertação. (Hesitamos em chamar essa relação de dialética por não haver uma solução de síntese, mas apenas um movimento de ida e vinda.) Por um lado, as lutas sociais e dos trabalhadores determinam a reestruturação do capital, e por outro, essa reestruturação condiciona os termos das futuras lutas. Em outras palavras, em cada era de desenvolvimento capitalista, a cada transformação da composição técnica do trabalho, os trabalhadores se valem dos meios a sua disposição para inventar novas formas de revolta e autonomia em relação ao capital; e em resposta a isto o capital é forçado a reestruturar as bases da produção, da exploração e do controle, transformando mais uma vez a composição técnica; neste ponto, novamente, os trabalhadores descobrem novas armas para novas revoltas; e assim por diante. Nossa hipótese, então, é que hoje estamos chegando a outro desses momentos de crise.

Para uma primeira abordagem da atual crise biopolítica, podemos retornar às três tendências gerais na transformação do trabalho anteriormente mencionadas. Cada uma dessas tendências indica estratégias do controle capitalista da força de trabalho, mas em cada um dos casos constatamos que os mecanismos de controle entram em contradição com a produtividade do trabalho biopolítico, obstruindo a geração de valor e portanto exacerbando a crise. No que diz respeito à primeira tendência, o desenvolvimento de formas cognitivas, afetivas e biopolíticas de trabalho, as estratégias do comando capitalista desenvolvem-se intensa e extensivamente. As estratégias intensivas basicamente segmentam o campo comum de cooperação produtiva, estabelecendo algo parecido com postos avançados de comando através dos quais agências privadas e/ou estatais fiscalizam e regulamentam os processos de produção social através de várias técnicas de disciplina, vigilância e fiscalização. Outras

estratégias intensivas drenam o comum que serve de base à produção biopolítica, por exemplo, desmantelando instituições de educação pública através da privatização da educação primária e da retirada de recursos para o financiamento da educação secundária. As estratégias extensivas são exemplificadas pela ação das finanças, já que elas não interferem diretamente nas redes produtivas, mas se disseminam, expropriando e privatizando o bem-estar comum incrustado nos conhecimentos, códigos, imagens, práticas afetivas e relações biopolíticas acumuladas que são por elas produzidas. Os processos apropriativos do capital opõem-se, assim, ao comum que o trabalho biopolítico gera socialmente. A esse respeito, o mundo financeiro, em sua relativa separação, mimetiza (ou na verdade espelha e inverte) os movimentos da força de trabalho social. Quando reconhecemos o comum não como objeto, mas como sujeito do desenvolvimento, contudo, fica claro que a multidão empenhada em manter e reproduzir suas “formas de vida” não pode ser tratada com os regimes tradicionais de disciplina e controle. A crise das hipotecas *subprime* nos Estados Unidos e a subsequente crise econômica global demonstram, quando o Estado é obrigado a salvar bancos para corrigir os excessos da iniciativa privada e garantir o bem-estar social, que o conflito entre o capital e o trabalho vivo começa a ocorrer no terreno das finanças.

Deparamo-nos aqui com a primeira contradição, pois as estratégias intensivas e extensivas de controle ao mesmo tempo destroem o comum, as primeiras segmentando ou drenando as bases comuns de produção e as segundas privatizando os resultados comuns. A produtividade do trabalho biopolítico é reduzida toda vez que o comum é destruído. Vide, por exemplo, a produção de conhecimentos científicos, um campo muito especializado, mas que compartilha as características básicas da produção biopolítica como um todo. Para a produção de conhecimentos científicos, os métodos, informações e ideias relevantes, resultantes da atividade científica anterior, devem ser abertos e acessíveis a uma ampla comunidade científica, e deve haver também mecanismos de cooperação e circulação altamente desenvolvidos entre os diferentes laboratórios e pesquisadores, através de publicações, conferências e semelhantes. Quando novos conhecimentos

são produzidos, também devem ser tornados comuns, para que a futura produção científica possa utilizá-los como base. Desse modo, a produção biopolítica deve estabelecer um círculo virtuoso que leva do comum existente a um novo comum, que, por sua vez, serve no momento seguinte de expansão da produção. Contudo, a segmentação e expropriação do comum inevitavelmente destroem esse círculo, de tal maneira que o capital se torna cada vez mais um empecilho à produção biopolítica.

Uma segunda estratégia de controle capitalista, que corresponde à “feminização” do trabalho, é a imposição da precariedade, organizando todas as formas de trabalho de acordo com infinitas modalidades de flexibilidade do mercado. Na Europa e no Japão, onde amplas camadas da força de trabalho vivenciaram na segunda metade do século XX uma situação de emprego relativamente estável e garantido, com jornadas de trabalho estritamente regulamentadas, o processo de precarização do trabalho nas últimas décadas tem sido particularmente visível. Os trabalhadores são cada vez mais obrigados a se movimentar entre múltiplos empregos, ao longo tanto de uma carreira quanto de uma jornada de trabalho. Um aspecto central da precariedade é a imposição de um novo regime de tempo, no que diz respeito tanto à jornada de trabalho quanto à carreira — ou, dizendo de outra forma, a precariedade é hoje um mecanismo de controle que determina a temporalidade dos trabalhadores, destruindo a divisão entre tempo de trabalho e tempo fora do trabalho e exigindo, não que os trabalhadores trabalhem o tempo todo, mas que estejam constantemente disponíveis para o trabalho.<sup>22</sup> A precariedade do trabalho, naturalmente, não é nova para as mulheres e as minorias raciais nos países dominantes ou para a vasta maioria dos trabalhadores, homens e mulheres, nos países subordinados, onde os acertos trabalhistas informais e sem garantias há muito constituem a norma. Agora a precariedade torna-se generalizada em todos os níveis da força de trabalho em todo o mundo, e na verdade vem assumindo algumas formas novas e extremas. Um exemplo antropológico anedótico ilustra essa precariedade extrema. Num bairro da periferia de Monróvia, Libéria, informa Danny Hoffman, um homem chamado Mohammed organiza e distribui milhares de homens ao mesmo tempo,

muitos deles ex-combatentes na Libéria ou em Serra Leoa, para uma série de ocupações informais. Num dia, ele envia homens para trabalhar temporariamente numa mina ilegal de diamantes no sul da Libéria; em outro dia, distribui homens para trabalhar numa plantação de borracha em outra parte do país; e pode até enviar dois mil homens a um local específico para posar de ex-combatentes num programa de desarmamento com a finalidade de receber fundos de uma agência da ONU; e seus homens estão permanentemente disponíveis para operações militares. Esses homens constituem um caso extremo de trabalho precário: uma população flutuante que é infinitamente flexível e móvel, perpetuamente disponível para qualquer trabalho.<sup>23</sup> Já não tem utilidade pensar nisso como exército industrial de reserva ou um exército de reserva de qualquer natureza, pois não existe um “exército permanente” ao qual referir, ou seja, nenhuma força de trabalho estável e garantida. Sob os regimes de controle da precariedade, toda a força de trabalho torna-se um exército de reserva, ficando os trabalhadores constantemente de prontidão, à disposição do patrão. Desse modo, a precariedade pode ser entendida como um tipo especial de pobreza, uma pobreza temporal, na qual os trabalhadores são privados do controle do próprio tempo.

A precariedade do trabalho aponta a segunda contradição, pois inverte o controle do tempo necessário para a produção biopolítica. A produção de ideias, imagens ou afetos não pode ser facilmente limitada a momentos específicos do dia, e, desse modo, a produção biopolítica tende a erodir as divisões convencionais da jornada de trabalho entre tempo no trabalho e tempo fora dele. A produtividade do trabalho biopolítico, e especificamente a criatividade envolvida na produção biopolítica, requerem a liberdade dos produtores para organizar o próprio tempo; mas o controle imposto pela precariedade subtrai o tempo, de tal maneira que, quando se está trabalhando numa situação precária, não se dispõe do próprio tempo. É possível, naturalmente, pensar e produzir afetos por encomenda, mas apenas de uma maneira rotineira e mecânica, limitando a criatividade e a potencial produtividade. A contradição, assim, dá-se entre a produtividade do trabalho biopolítico, quando tem a possibili-

dade de organizar o tempo de maneira autônoma, e os empecilhos a ele impostos pela precariedade, que o priva de controle.

Uma terceira estratégia de controle capitalista corresponde às crescentes migrações e misturas da força de trabalho, e envolve a construção de barreiras, físicas e sociais, para canalizar e conter os fluxos do trabalho. O reforço das fronteiras já existentes e a criação de novas fronteiras muitas vezes se fazem acompanhar de uma espécie de pânico moral e até civilizatório. O medo de que os Estados Unidos sejam invadidos por mexicanos ou a Europa por muçulmanos vem misturado a estratégias de bloqueio da mobilidade do trabalho e ao mesmo tempo serve como escora. As velhas ferramentas do racismo e da segregação racial são afiadas como formas de controle em todo o mundo, tanto nos países dominantes quanto nos subordinados. A construção de barreiras ocorre não só nas fronteiras nacionais mas também e talvez de maneira mais relevante no interior de cada país, através de espaços metropolitanos e áreas rurais, segmentando a população e impedindo a mistura cultural e social. Além das muralhas erguidas contra as migrações nas fronteiras, devemos focalizar também os efeitos da situação ilegal nas populações no interior do país. A condição da clandestinidade não só priva as pessoas dos serviços sociais e dos direitos da cidadania como as desencoraja de circular e se misturar livremente com outros segmentos da sociedade. Assim como a precariedade gera uma pobreza do tempo, também as barreiras geográficas e sociais intensificam uma pobreza do espaço.

Do ponto de vista da produção, a contradição gerada pelo bloqueio das migrações e o estabelecimento de divisões é óbvio, pelo menos em um de seus aspectos. Quando os governos dos países dominantes “conseguem” manter de fora os migrantes ilegais, os negócios imediatamente denunciam a escassez de mão de obra: quem vai colher tomates e maçãs, quem cuidará dos idosos e fará o trabalho doméstico, quem fornecerá mão de obra para as fábricas de exploração intensiva e abusiva de trabalhadores (*sweat-shops*), se não há trabalhadores ilegais? “Seria mais fácil, nas situações em que a propriedade está assegurada”, observou Bernard Mandeville há mais de duzentos anos, “viver sem dinheiro do que sem pobres; caso

contrário, quem faria o trabalho?<sup>24</sup> A contradição no que diz respeito ao movimento e à mistura repete-se ainda mais intensamente num nível mais profundo. Para elevar a produtividade, a produção biopolítica precisa não só de controle dos seus movimentos mas também de constantes interações com outros, com aqueles que são cultural e socialmente diferentes, numa situação de igualdade. Os economistas contemporâneos falam muito de criatividade, em setores como design, marcas, indústrias especializadas, moda e indústrias culturais, mas geralmente negligenciam o fato de que a criatividade do trabalho biopolítico requer uma cultura igualitária aberta e dinâmica, com constantes fluxos e misturas culturais.<sup>25</sup> O controle mediante fechamento do espaço e imposição de hierarquias sociais é um empecilho à produtividade. A contradição, dessa perspectiva, é na realidade um conflito entre inclusão e exclusão, ficando manifesta no nível governamental pela crise dos dois modelos dominantes de integração: a estratégia republicano-assimilacionista mais frequentemente associada à França e a estratégia multicultural típica da Grã-Bretanha. (Os Estados Unidos fizeram experiências pioneiras com ambas as estratégias, combinando-as em diferentes graus.) Esses modelos estão em crise porque, apesar das alegações em contrário, seu objetivo comum é criar e manter hierarquias sociais e fechar o espaço social, o que impede a produção biopolítica.

Essas três contradições apontam para o fato de que as estratégias e técnicas de exploração e controle do capital tendem a representar empecilhos à produtividade do trabalho biopolítico. O capital não consegue gerar um círculo virtuoso de acumulação, que levaria do comum existente, passando pela produção biopolítica, a um novo e expandido comum que por sua vez sirva de base para um novo processo produtivo. Em vez disso, toda vez que intervém para controlar o trabalho biopolítico e expropriar o comum, o capital compromete o processo, forçando-o a seguir mancando, incapacitado. Não se trata, naturalmente, de um fenômeno totalmente novo. Desde a época de Marx, a crítica da economia política tem focalizado a contradição entre a natureza social da produção capitalista e a natureza privada da acumulação capitalista; mas no contexto da produção biopolítica a contradição é dramaticamente intensificada, como se acesse a uma nova energia.

## 3.2

### A luta de classes da crise ao êxodo

Já me fartei desse tom sóbrio,  
Está na hora de representar de novo o verdadeiro demônio.

— Johann Wolfgang von Goethe, *Fausto*

#### A relação social aberta entre trabalho e capital

No contexto da produção biopolítica, vimos que o capital deve ser entendido não só como uma relação social, mas uma relação social *aberta*. Até aqui o capital conseguia manter juntos a força de trabalho e o comando do trabalho, ou, em linguagem marxiana, vinha se mostrando capaz de construir uma composição orgânica de capital variável (a força de trabalho assalariado) e capital constante. Hoje, no entanto, verifica-se uma crescente ruptura no interior da composição orgânica do capital, uma decomposição progressiva do capital na qual o capital variável (particularmente a força de trabalho biopolítica) se separa do capital constante, bem como de suas forças políticas de comando e controle. O trabalho biopolítico tende a gerar suas próprias formas de cooperação social e a produzir valor de maneira autônoma. Na verdade, quanto mais autônoma a organização social da produção biopolítica, mais produtiva ela é. Desse modo, o capital encontra dificuldade cada vez maior para criar um ciclo coerente de produção e sintetizar ou subsumir a força de trabalho num processo de geração de valor. Talvez sequer devam continuar usando a

expressão “capital variável” para designar essa força de trabalho, pois sua relação produtiva com o capital constante revela-se cada vez mais tênue.

Devemos então declarar o capital extinto, fadado a morrer? A revolução já teria começado? Ou, em termos mais técnicos, o capital variável definitivamente se libertou das garras do capital constante? Não; como dissemos, crise não significa colapso, e as contradições do capital, por mais graves sejam, nunca implicam em si mesmas o seu fim, tampouco criam uma alternativa ao domínio capitalista. Em vez disso, a ruptura no interior do capital e a emergente autonomia do trabalho biopolítico apresentam uma abertura política. Podemos *apostar* na ruptura da relação do capital e construir politicamente sobre a emergente autonomia do trabalho biopolítico. A relação social aberta apresentada pelo capital oferece uma oportunidade, mas é preciso organização política para fazê-la atravessar o limiar. Quando o abade Sieyès pergunta, às vésperas da Revolução Francesa, qual o valor do Terceiro Estado — tudo! mas politicamente ele nada vale! —, desencadeia uma polêmica política e filosófica baseada num limiar semelhante apresentado pela situação econômica. O Terceiro Estado, que então emergia como centro da produção social, já não se dispunha a aceitar sua subordinação e a pagar impostos aos poderes dominantes do antigo regime. O que devemos desenvolver depois de esboçar as linhas gerais da produção, da exploração e do controle biopolíticos são os termos da luta de classes hoje: quais os recursos sobre os quais se baseia, quais as linhas sociais básicas de conflito e quais as formas políticas disponíveis para sua organização?

Começemos com alguns dados fundamentais. A emergente autonomia do trabalho biopolítico, no que diz respeito ao capital, arrombando a relação social do capital, repousa basicamente em dois fatos. Primeiro, o papel já agora central ou intensificado do *comum* na produção econômica, tanto como base quanto como produto, já por nós parcialmente explorado. Segundo, o fato de que a produtividade da força de trabalho excede cada vez mais os limites estabelecidos em seu emprego pelo capital. A força de trabalho sempre excedeu sua relação com o capital em termos do seu potencial, no sentido de que as pessoas têm a capacidade

de fazer e produzir muito mais do que aquilo que fazem no trabalho. No passado, contudo, o processo produtivo, especialmente o processo industrial, restringiu severamente a concretização do potencial que excede os limites do capital. O trabalhador da indústria automobilística, por exemplo, dispõe de capacitações e conhecimentos mecânicos e tecnológicos extraordinários, mas eles são basicamente específicos do local: só podem ser concretizados na fábrica e, assim, na relação com o capital, com exceção de um ou outro conserto do carro na garagem de casa. Em contraste, os talentos afetivos e intelectuais, as capacidades de gerar cooperação e redes organizacionais, as habilidades de comunicação e as outras competências que caracterizam o trabalho biopolítico geralmente não são específicas do local. Podemos pensar e formar relações não só no emprego mas também na rua, em casa, com os vizinhos e amigos. As capacidades da força de trabalho biopolítica excedem o trabalho e se derramam pela vida. Hesitamos em usar a palavra “excesso” no que diz respeito a essa capacidade, pois, da perspectiva da força de trabalho ou do ponto de vista da sociedade como um todo, ela nunca é demais. Só é excesso da perspectiva do capital, pois não gera valor econômico que possa ser capturado pelo capitalista individual — muito embora, como logo veremos, essa produção de fato gere valor econômico passível de ser capturado pelo capital num nível social mais amplo, geralmente na forma de externalidades.

Podemos neste ponto arriscar uma primeira hipótese: no contexto biopolítico, a luta de classes assume a forma de êxodo. Com êxodo, designamos aqui, pelo menos inicialmente, um processo de *subtração* dessa relação com o capital através da concretização da autonomia potencial da força de trabalho. O êxodo, assim, não é uma recusa da produtividade da força de trabalho biopolítica, mas antes uma recusa dos empecilhos cada vez mais restritivos que o capital impõe às suas capacidades produtivas. É uma expressão das capacidades produtivas que excedem a relação com o capital, alcançada através da abertura da relação social do capital. Dessa maneira, podemos pensar nessa forma de luta de classes como uma espécie de condição do fugitivo. Como

os escravos que escapam coletivamente às cadeias da escravidão para construir comunidades e quilombos autônomos, a força de trabalho biopolítica que se subtrai à relação com o capital precisa descobrir e construir novas relações sociais, novas formas de vida que lhe permitam concretizar sua força produtiva. No entanto, este êxodo não significa necessariamente ir para outro lugar. Supõe traçar uma linha de fuga permanecendo exatamente no mesmo lugar, transformando as relações de produção e o modo de organização social sob os quais se vive.

Naturalmente, a luta de classes continua envolvendo a resistência ao comando capitalista e o ataque às bases do poder capitalista, de que trataremos mais detidamente adiante, mas também requer o êxodo da relação com o capital e das relações capitalistas de produção. E embora os requisitos da *resistência* sejam imediatamente dados aos trabalhadores na própria relação de trabalho — os trabalhadores sempre têm o poder de dizer não, de deixar de fornecer seu trabalho ao capital, e sua capacidade de subverter o processo de produção está constantemente presente em sua própria capacidade de produzir —, os requisitos do *êxodo* não são tão evidentes. O êxodo só é possível com base no comum — tanto o acesso ao comum quanto a capacidade de fazer uso dele —, e a sociedade capitalista parece empenhada em eliminar ou mascarar o comum privatizando os meios de produção e, na verdade, todos os aspectos da vida social. Antes de nos voltarmos para as questões de organização política, precisamos investigar mais exaustivamente as formas existentes do comum disponíveis na sociedade hoje.

### Espectros do comum

Espectros do comum aparecem em toda a sociedade capitalista, ainda que em formas veladas e mistificadas. Não obstante sua aversão ideológica, o capital não pode dispensar o comum, e hoje de maneiras cada vez mais explícitas. Para localizar esses fantasmas do comum, precisaremos seguir o caminho da cooperação social produtiva e dos vários modos de abstração que a representam na sociedade capitalista. A revelação

dessas formas realmente existentes do comum constituem um primeiro passo para o estabelecimento das bases de um êxodo da multidão de sua relação com o capital.

Um amplo reservatório do bem-estar comum é a própria metrópole. A formação das cidades modernas, como explicam os historiadores da urbanidade e da arquitetura, esteve estreitamente vinculada ao desenvolvimento do capital industrial. A concentração geográfica de trabalhadores, a proximidade de recursos de outras indústrias, os sistemas de comunicação e transporte e outras características da vida urbana são elementos necessários para a produção industrial. Ao longo dos séculos XIX e XX, o crescimento das cidades e as qualidades do espaço urbano foram determinados pela fábrica industrial, suas necessidades, seus ritmos e formas de organização social. Hoje, no entanto, estamos assistindo a uma mudança da *metrópole industrial* para a *metrópole biopolítica*. E na economia biopolítica constata-se uma relação cada vez mais intensa e direta entre o processo de produção e o comum que constitui a cidade. A cidade, naturalmente, não é apenas um ambiente construído consistindo de prédios, ruas, caminhos subterrâneos, parques, sistemas de esgoto e cabos de comunicação; é também uma dinâmica viva de práticas culturais, circuitos intelectuais, redes afetivas e instituições sociais. Esses elementos do comum contidos na cidade são não apenas os pré-requisitos da produção biopolítica mas também seu resultado; a cidade é a fonte do comum e o receptáculo para o qual ele flui. (Exploraremos mais plenamente a dinâmica da metrópole biopolítica em *De Corpore 2*, após a Parte 4.)

Uma lente para o reconhecimento do bem-estar comum da metrópole e dos esforços para privatizá-la é fornecida pela economia dos bens imóveis urbanos, um campo desesperadamente necessitado de desmistificação. Será útil lembrar que as questões de arrendamento de terrenos e valor da terra sempre apresentaram grande dificuldade para os economistas políticos clássicos. Se o trabalho é a fonte de toda riqueza, segundo o axioma de Adam Smith, como se explica o valor da terra ou das propriedades imobiliárias de maneira geral? O trabalho, naturalmente, é incorporado à

terra, mediante o cultivo do solo e a construção, mas isto evidentemente não explica de maneira adequada o valor das propriedades imobiliárias, especialmente em ambiente urbano. Dizer que o arrendamento de terrenos é um preço monopolístico tampouco enfoca o problema central. O valor imobiliário não pode ser explicado internamente, podendo ser entendido apenas em referência a fatores externos.<sup>26</sup>

Naturalmente, os economistas contemporâneos do setor imobiliário têm plena consciência de que o valor de um apartamento, de um prédio ou terreno numa cidade não é representado exclusivamente pelas características intrínsecas da propriedade, como a qualidade e o tamanho da construção, mas é também — e mesmo primordialmente — determinado pelas externalidades — sejam negativas, como a poluição do ar, a congestão do tráfego, vizinhos barulhentos, altos níveis de criminalidade e a discoteca no play, que impede os moradores de dormir nas noites de sábado; sejam positivas, como a proximidade de playgrounds, relações culturais locais dinâmicas, circuitos intelectuais de troca e interações sociais pacíficas e estimulantes. Nessas externalidades vamos encontrar um espectro do comum. A principal preocupação desses economistas é que as externalidades se situem fora do reino das relações de propriedade, revelando-se assim resistentes à lógica do mercado e às trocas. Nos mercados livres e eficientes, sustentam eles, as pessoas tomam decisões racionais, mas quando se verificam “distorções de mercado”, quando as externalidades entram em ação e os custos sociais não equivalem aos custos privados, a racionalidade de mercado se perde, resultando no “fracasso de mercado”. A loucura é que, especialmente em ambientes urbanos, o valor da propriedade imobiliária é determinado basicamente pelas externalidades. O fracasso de mercado é a norma. Desse modo, os economistas neoliberais mais ortodoxos passam o tempo inventando esquemas para “racionalizar” a situação e privatizar o comum para que possa ser comercializado e obedeça às regras de mercado, buscando por exemplo maneiras de monetarizar a poluição ou o tráfego, fazendo com que os custos sociais se tornem equivalentes aos custos privados e restabelecendo a lógica das trocas de mercado.<sup>27</sup>

Cabe abrir um parêntese e notar que o importante e crescente papel das externalidades nos permite repensar alguns dos pressupostos-padrão da economia política. Assim como existe hoje uma inversão da progressão tradicionalmente assumida pelos economistas políticos, da renda para o lucro, como dissemos anteriormente, também se verifica uma inversão da presumida tendência da “renda absoluta” (baseada na mera apropriação) para a “renda relativa” (baseada no valor do trabalho acrescido à propriedade). Na medida em que o trabalho acrescido à propriedade tem um efeito cada vez menos significativo em relação ao “trabalho comum” a ele externo — nos circuitos sociais gerais da produção biopolítica e na reprodução da cidade —, a tendência, hoje, é retornar da renda relativa para a absoluta.<sup>28</sup>

Os agentes imobiliários, os praticantes cotidianos do comércio de valores urbanos, com seus pés solidamente plantados no solo e suas mãos avidamente agarrando suas carteiras, não precisam de teorias complicadas para entender o papel dominante do comum. O seu mantra — “localização, localização, localização” — é a maneira que têm de expressar a estratégia para minimizar as externalidades negativas e maximizar as positivas. A localização é meramente um nome para proximidade e acesso ao bem-estar comum — não só no que diz respeito ao parque, mas também à qualidade das relações de vizinhança, às vias de comunicação, às dinâmicas intelectuais e culturais e assim por diante. Os agentes imobiliários não precisam privatizar as externalidades e “racionalizar” os mercados. De olho no comum, são perfeitamente capazes de ganhar dinheiro com a metrópole e sua “irracionalidade”.

Nosso objetivo, no entanto, não é dar conselhos sobre como enriquecer com imóveis, mas identificar espectros do comum. As teorias econômicas do setor imobiliário, juntamente com as práticas de seus agentes, demonstram de que maneira a própria metrópole é um enorme reservatório do comum, não só de fatores materiais mas também imateriais, tanto bons quanto ruins. O que os economistas não entendem, todavia, é de onde vem o bem-estar comum. O comum pode ser externo da perspectiva do mercado e dos mecanismos de organização capitalista,

mas é completamente interno aos processos de produção biopolítica. A riqueza produzida em comum é abstraída, capturada e privatizada, em parte, por especuladores e financistas imobiliários, o que, como vimos anteriormente, constitui um empecilho a nova produção do comum. Este dilema é ilustrado pela clássica dialética entre os bairros preferidos dos artistas, a valorização imobiliária e a remodelação concomitantes à chegada de classes altas. Os artistas pobres mudam-se para bairros de valores imobiliários mais baixos porque não podem pagar por outra coisa, e além de produzirem sua arte também acabam produzindo uma nova paisagem urbana. O valor das propriedades aumenta à medida que suas atividades tornam o bairro mais intelectualmente estimulante, culturalmente dinâmico e na moda, e o resultado é que, no fim das contas, os artistas já não têm meios de viver ali e precisam se mudar. Pessoas ricas então transferem-se para lá, e lentamente o bairro perde seu caráter intelectual e cultural, tornando-se tedioso e estéril. Apesar do fato de que o bem-estar comum da cidade está constantemente sendo expropriado e privatizado em mercados imobiliários, com sua especulação, o comum continua vivendo ali como fantasma.<sup>29</sup>

A finança é outro vasto reino no qual podemos detectar fantasmas do comum. Georg Simmel observa que as qualidades da metrópole são exatamente as mesmas qualidades que o dinheiro exige: uma detalhada divisão do trabalho, encontros impessoais, sincronicidade do tempo e assim por diante.<sup>30</sup> O que realmente fica subjacente em grande medida a essas diferentes características é a força da abstração. O capital financeiro é uma enorme máquina de abstração que ao mesmo tempo representa e mistifica o comum, como se o refletisse num espelho distorcido.<sup>31</sup>

O capital financeiro tem sido muito criticado por amplificar os riscos econômicos e não produzir nada — e depois da crise global de 2008, o descrédito da finança tornou-se generalizado. As finanças são o capitalismo de cassino, dizem seus críticos, pouco mais que uma forma legal de jogo, sem utilidade social. A dignidade do capital industrial, afirmam, está no fato de ele diretamente mobilizar forças produtivas e produzir valor em produtos materiais, ao passo que os produtos da finança são

fictícios, gerando dinheiro a partir do dinheiro, permanecendo abstratos em relação à produção de valor real e portanto parasitários deste. As críticas são em parte verdadeiras — muito embora os instrumentos financeiros sejam usados na gestão do risco assim como na especulação e a economia biopolítica se oriente cada vez mais para produtos imateriais. Mas elas não captam a natureza essencial da finança. Se entendermos a especulação financeira como um jogo, trata-se de um jogo inteligente e informado, no qual o investidor, como alguém que aposta em cavalos de corrida avaliando a condição física do animal e a da pista, precisa avaliar o futuro desempenho de um setor da produção através de uma série de indicadores, alguns muito abstratos. O capital financeiro é, em essência, uma máquina complexa de *representação* do comum, ou seja, das relações e redes comuns necessárias para a produção de uma mercadoria específica, um campo de mercadorias ou algum outro tipo de bem ou fenômeno. Essa representação envolve um extraordinário processo de abstração do próprio comum, e de fato os produtos financeiros assumem formas cada vez mais abstratas e esotéricas, de tal maneira que podem não remeter diretamente à produção, mas a representações de uma futura produção ou a representações de representações. Os poderes de abstração da finança são vertiginosos, e é por isso que os modelos matemáticos se tornam tão centrais. A própria abstração, todavia, só é possível por causa da natureza social da riqueza que é representada. A cada nível de abstração os instrumentos financeiros capturam um nível social mais amplo de redes que, direta ou indiretamente, cooperam no processo de produção. Esse poder de abstração, em outras palavras, repousa no comum e simultaneamente o mistifica.<sup>32</sup>

O papel da finança no que diz respeito a outras formas de capital se expandiu exponencialmente nas últimas décadas. Giovanni Arrighi interpreta isto como um fenômeno cíclico paralelo à ascensão da finança centrada na Grã-Bretanha no fim do século XIX e em momentos anteriores.<sup>33</sup> Em nossa opinião, contudo, é mais importante vincular a ascensão da finança à concorrente centralidade emergente da produção biopolítica. Na medida em que o trabalho político é autônomo, a finança é um instru-

mento capitalista adequado para expropriar a riqueza comum produzida, instrumento externo a ela e abstrato em relação ao processo de produção. E a finança não pode expropriar sem de alguma maneira representar o produto e a produtividade da vida social comum. Neste sentido, a finança nada mais é que o poder do próprio dinheiro. “O dinheiro representa a verdadeira interação em sua forma mais pura”, escreve Georg Simmel. “Ele torna compreensível o mais abstrato conceito; é uma coisa individual cujo significado essencial consiste em ir além das individualidades. Desse modo, o dinheiro é a expressão adequada da relação do homem com o mundo, que só pode ser apreendida em exemplos concretos isolados, e no entanto só vem a ser realmente concebida quando o singular se torna a encarnação do processo mental vivo que entretece todas as singularidades e, assim, cria a realidade.”<sup>34</sup> A finança apreende o comum em sua forma social mais ampla e, através da abstração, o expressa como valor que pode ser trocado, mistificando e privatizando o comum para gerar lucros. Não temos aqui intenção de celebrar ou condenar o capital financeiro. Propomos, em vez disso, tratá-lo como um campo de investigação para capturar os fantasmas comuns que nele espreitam.

Nossos dois exemplos, o do mercado imobiliário e o das finanças, revelam uma relação tensa e ambivalente entre a abstração e o comum. Antes de encerrar a discussão, no entanto, podemos esclarecer essa ambivalência examinando brevemente a abordagem dos poderes de abstração do capital por parte de Marx. A abstração é essencial tanto para o funcionamento do capital quanto para sua crítica. O ponto de partida de Marx no *Capital*, com efeito, é a análise do trabalho abstrato como alicerce determinante do valor de troca das mercadorias. Na sociedade capitalista, explica Marx, o trabalho deve ser abstraído dos trabalhos concretos do alfaiate, do bombeiro, do maquinista para ser considerado como trabalho em geral, sem consideração por sua aplicação específica. Esse trabalho abstrato, uma vez congelado em mercadorias, é a substância comum compartilhada por todas elas, o que permite que seus valores sejam universalmente mensuráveis, em última análise permitindo que o dinheiro funcione como equivalente genérico. Demasiados leitores de

Marx, ansiosos por identificar coordenadas políticas já nas primeiras páginas do texto, relacionam essas distinções a posições políticas: a favor do trabalho concreto e contra o trabalho abstrato, a favor do valor de uso e contra o valor de troca. Marx, entretanto, encara a abstração com ambivalência. Sim, o trabalho abstrato e o sistema de trocas são mecanismos de extração de valor e preservação do controle capitalista, mas o conceito de trabalho abstrato — representando o que é comum ao trabalho em diferentes ocupações — é o que torna possível pensar a classe trabalhadora. Sem o trabalho abstrato, não existe classe trabalhadora! Temos aqui mais um exemplo das maneiras como o capital, perseguindo seus próprios interesses e garantindo suas funções essenciais, cria as ferramentas para resistir e eventualmente derrubar o modo capitalista de produção. A abstração capitalista sempre repousa no comum e não pode sobreviver sem ele, podendo apenas, em vez disso, tentar constantemente mistificá-lo. Donde a ambivalência da abstração.

### Corrupção e êxodo

Toda instituição social repousa no comum e é definida pelo comum que utiliza, arregimenta e cria. As instituições sociais constituem, assim, recursos essenciais para o projeto de êxodo. Mas devemos lembrar que nem todas as formas do comum são benéficas. Assim como, na linguagem dos economistas, certas externalidades são positivas e outras, negativas, da mesma maneira certas formas do comum aumentam nossa capacidade de pensar e agir juntos, como diria Spinoza, ao passo que outras a diminuem. As formas benéficas são motores de geração, ao passo que as formas prejudiciais disseminam a corrupção, bloqueando as redes de interações sociais e reduzindo os poderes da produção social. Desse modo, o êxodo requer um processo de seleção, maximizando as formas benéficas do comum e minimizando as prejudiciais, lutando, em outras palavras, contra a corrupção. O capital certamente constitui uma forma de corrupção do comum, como vimos, através de seus mecanismos de

controle e expropriação, segmentando e privatizando o comum. Mas também vamos encontrar formas relativamente independentes de corrupção do comum nas instituições sociais dominantes.

As três instituições sociais mais importantes da sociedade capitalista nas quais o comum se manifesta em forma corrompida são a família, a corporação e a nação. As três mobilizam e dão acesso ao comum, mas ao mesmo tempo o restringem, distorcem e deformam. Trata-se de terrenos sociais nos quais a multidão precisa empregar um processo de seleção, separando as formas benéficas e geradoras do comum das formas prejudiciais e corrompidas.

A família talvez siga a instituição primordial da sociedade contemporânea para a mobilização do comum. Para muitas pessoas, com efeito, a família é o local principal, senão exclusivo, da experiência social coletiva, dos acertos cooperativos de trabalho, do cuidado e da intimidade. Ela repousa sobre o alicerce do comum mas ao mesmo tempo o corrompe, impondo uma série de hierarquias, restrições, exclusões e distorções. Em primeiro lugar, a família é uma máquina de normatividade de gênero que constantemente tiraniza e esmaga o comum. A estrutura patriarcal da autoridade familiar varia nas diferentes culturas, mas mantém sua forma geral; a divisão de gênero do trabalho no interior da família, embora seja criticada com frequência, é extraordinariamente persistente; e o modelo heteronormativo ditado pela família varia realmente pouco nas diferentes partes do mundo. A família corrompe o comum ao impor hierarquias de gênero e fazer valer normas de gênero, de tal maneira que qualquer tentativa de práticas de gênero alternativas ou expressões de desejos sexuais alternativos é invariavelmente impedida e punida.

Em segundo lugar, a família funciona no imaginário social como único paradigma das relações de intimidade e solidariedade, eclipsando e usurpando todas as outras possíveis formas. As relações intergeracionais inevitavelmente se conformam ao modelo pai/mãe-filho (de tal maneira que os professores zelosos, por exemplo, devem ser como pais para os alunos), e as amigas numa mesma geração são apresentadas como

relações entre irmãos. Todas as estruturas de parentesco alternativas, sejam ou não baseadas em relações sexuais, são proibidas ou delimitadas sob o domínio da família. A natureza exclusiva do modelo familiar, inevitavelmente carregando consigo todas as suas hierarquias internas, suas normas de gênero e sua heteronormatividade, constitui prova não só de uma patética falta de imaginação social para apreender outras formas de intimidade e solidariedade mas também de falta de liberdade para criar e experimentar com relações sociais alternativas e estruturas de parentesco não familiares.<sup>35</sup>

Em terceiro lugar, embora pretenda estender desejos e interesses além do indivíduo, em direção à comunidade, a família desencadeia algumas das formas mais extremas de narcisismo e individualismo. É notável, com efeito, o quanto as pessoas acreditam que agir pelos interesses da família constitui uma espécie de altruísmo, quando na realidade é o mais cego egoísmo. Quando as decisões da escola confrontam o interesse do seu filho contra o de outras crianças ou da comunidade como um todo, por exemplo, muitos pais recorrem aos argumentos mais absurdamente antissociais sob um halo de virtude, fazendo tudo que for necessário em nome do filho, não raro imbuídos do estranho narcisismo de vê-lo como uma extensão ou reprodução de si mesmos. O discurso político que justifica o interesse no futuro através de uma lógica da continuidade familiar — quantas vezes você já ouviu que determinada política pública é necessária para o bem dos seus filhos? — reduz o comum a uma espécie de individualismo projetado através da prole, traindo uma extraordinária incapacidade de conceber o futuro em termos sociais mais amplos.<sup>36</sup>

Finalmente, a família corrompe o comum servindo de instituição central para a acumulação e a transferência da propriedade privada. A acumulação da propriedade privada seria interrompida a cada geração não fosse a forma jurídica da herança baseada na família. Abaixo a família! — não, naturalmente, para nos tornarmos indivíduos isolados, e sim para realizar a participação igual e livre no comum que a família promete e constantemente nega e corrompe.

A corporação é outra forma em que o comum é ao mesmo tempo gerado e corrompido. A produção capitalista em geral serve como um enorme aparato para o desenvolvimento de redes comuns de cooperação social e captura de seus resultados como acumulação privada. Para muitos trabalhadores, naturalmente, o local de trabalho é o único, fora da família, onde vivenciam a cooperação com outros e desenvolvem projetos coletivos, o único lugar onde podem escapar ao individualismo e ao isolamento da sociedade contemporânea. Produzir conjuntamente de forma planejada estimula o “vigor animal”, como diz Marx, gerando no local de trabalho as recompensas e prazeres da sociabilidade e da troca produtiva. Como se pode prever, as corporações estimulam os trabalhadores a atribuir a motivação e a satisfação que experimentam no trabalho à própria corporação, com consequentes sentimentos de dedicação e lealdade. O que é bom para a corporação, sustenta o refrão ideológico, é bom para todos nós. É verdade, e não devemos negar o fato, que o trabalho na sociedade capitalista mobiliza o comum e proporciona um lugar para a cooperação social e produtiva — em graus variados, naturalmente, e não raro muito menos nos níveis inferiores da força de trabalho. Como já explicamos detalhadamente, todavia, o comum mobilizado e gerado na produção não só é expropriado mas também restringido e corrompido através da imposição de hierarquia e controle por parte do capital. O que é preciso acrescentar aqui é que a corporação é extraordinariamente semelhante à família nas maneiras pelas quais gera e corrompe o comum. As duas instituições podem facilmente surgir como oásis do comum no deserto da sociedade contemporânea. Contudo, tal como na família, as relações de cooperação mobilizadas estão sujeitas a estritas hierarquias internas e limitações externas. Como consequência, muitos daqueles que tentam fugir aos horrores da família deparam-se com o abraço de boas-vindas da corporação; e, em sentido inverso, muitos fogem da corporação, buscando refúgio na família. O tão debatido “equilíbrio” entre trabalho e família é na realidade uma alternativa entre males menores, entre duas formas corrompidas do comum, mas para muitas pessoas em nossas sociedades são esses os únicos espaços sociais que dão acesso, por mais distorcido, ao comum.<sup>37</sup>

Finalmente, a nação também é uma instituição social na qual o comum é ao mesmo tempo mobilizado e corrompido. Certamente, muitas pessoas de fato vivenciam o vínculo com a nação como um terreno do comum, que mobiliza as expressões culturais, sociais e políticas coletivas da população. O direito da nação de ocupar terreno central na vida social é reforçado em épocas de crise e guerra, quando a população é convocada a deixar de lado divergências, no interesse da unidade nacional. Mais que uma história compartilhada ou um conjunto de tradições linguísticas a nação é, segundo a influente formulação de Benedict Anderson, uma comunidade imaginada, o que é outra maneira de dizer uma mobilização do comum. Que triste indicação do lastimável estado de nossas alternativas políticas, no entanto, que a nação se torne a *única* comunidade imaginável, a única forma de expressar a solidariedade social e escapar ao individualismo! Que patético quando a política *só* pode ser conduzida em nome da nação! Também na nação, naturalmente, tal como na família e na corporação, o comum é submetido a operações severamente restritivas: a nação é definida interna e externamente por hierarquias e exclusão. A nação inevitavelmente funciona através da construção e aplicação de “um povo”, uma identidade nacional, que exclui ou subordina todos aqueles que são diferentes. É verdade que a nação e seu povo, juntamente com seus mecanismos centrípetos que unificam o campo social, têm funcionado em certos casos, particularmente nas lutas anticoloniais e anti-imperialistas, como parte de projetos de libertação; mas mesmo aí a nação e a consciência nacional apresentam “armadilhas”, como diz Frantz Fanon, que só podem ser plenamente reconhecidas depois de ceder o furor das batalhas. As exortações ao sacrifício pela glória e a unidade da nação e do povo sempre têm uma ressonância fascista aos nossos ouvidos, pois tantas vezes as ouvimos, tanto nos países dominantes quanto nos subordinados, como o reiterado refrão das aventuras autoritárias, totalitárias e militaristas. Estas são apenas algumas das corrupções que o comum sofre nas mãos da nação.<sup>38</sup>

Não obstante a repulsa que nos inspiram, devemos lembrar que a família, a corporação e a nação de fato mobilizam o comum, ainda que em forma corrompida, e portanto fornecem importantes fontes para o êxodo da multidão. Todas essas instituições apresentam redes de cooperação produtiva, recursos de riqueza abertamente acessíveis e circuitos de comunicação que simultaneamente abrem o apetite pelo comum e o frustram. A multidão precisa fugir da família, da corporação e da nação, mas ao mesmo tempo construir sobre as promessas do comum que elas mobilizam. Ter em mente que a abertura e expansão do acesso ao comum no contexto da produção biopolítica significa lançar mão do controle dos meios de produção e reprodução; que é a base de um processo de subtração do capital e construção da autonomia da multidão; e que esse projeto de êxodo é a forma fundamental assumida pela luta de classes hoje.

Nossos leitores inclinados ao combate podem relutar em aceitar o êxodo como um conceito de luta de classes, por não conter suficiente dose de luta. Mas não se preocupem. Moisés aprendeu há muito tempo que os que estão no poder não permitem que ninguém se vá sem lutar. E, mais importante, êxodo não significa cair fora como vida nua, descalço e sem tostão. Não; precisamos levar o que é nosso, o que significa reapropriarmos-nos do comum — os resultados de nossos esforços passados e os meios de produção e reprodução autônomos para nosso futuro. É este o campo de batalha.

### 3.3

## O *kairós* da multidão

O gradual desmoronamento que deixou inalterada a face do todo é abreviado por um raio de sol que, num só lampejo, ilumina as feições do novo mundo.

— G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*

### O que pode uma multidão

Todas as condições objetivas estão dadas: o trabalho biopolítico excede o tempo todo os limites do comando capitalista; existe uma brecha na relação social do capital, que gera a possibilidade de que o trabalho biopolítico reivindique sua autonomia; as bases do êxodo estão dadas na existência e na constante criação do comum; e os mecanismos de exploração e controle do capital cada vez mais entram em contradição e criam empecilhos para a produtividade biopolítica. Mas também há condições objetivas compensatórias: novos mecanismos capitalistas encontram novas maneiras de expropriar e privatizar o comum, e as velhas instituições sociais incessantemente tratam de corrompê-lo. Aonde tudo isto nos leva? A análise das condições objetivas nos traz até aqui, mas daqui não passamos. A crise capitalista não avança automaticamente para o colapso. A multiplicidade de singularidades que produzem e são produzidas no campo biopolítico do comum não realiza o êxodo nem constrói sua autonomia espontaneamente. A organização política é necessária para atravessar o limiar e gerar acontecimentos

políticos. O *kairós* — o momento oportuno que rompe a monotonia e a repetitividade do tempo cronológico — precisa ser capturado por um sujeito político.

Propomos a multidão como um conceito adequado para organizar politicamente o projeto de êxodo e libertação por estarmos convencidos de que, no atual contexto biopolítico, ainda mais que antes, as formas organizacionais tradicionais que têm como base a unidade, na liderança central e na hierarquia não são desejáveis nem eficazes.<sup>39</sup> A proposta da multidão já foi a esta altura debatida em círculos intelectuais e políticos por vários anos, e podemos nos valer desses debates para avaliar e refinar o conceito. As críticas e desafios que consideramos mais produtivos centram-se, de maneira geral, em duas questões fundamentais: uma delas diz respeito à capacidade da multidão de empreender ações políticas coerentes e uma segunda, ao caráter progressista ou libertador dessas ações.

Os melhores críticos do conceito de multidão, no que diz respeito à primeira linha de questões, aceitam nossa avaliação de que, especialmente no contexto biopolítico, a sociedade é composta de uma pluralidade radical, ou, por outra, de uma multiplicidade de singularidades irredutíveis. A questão é saber se essas singularidades podem agir juntas politicamente, e de que maneira. Está em jogo, fundamentalmente, o próprio conceito do político. Pierre Macherey, por exemplo, explica muito acertadamente que a política requer a capacidade de tomar decisões, não em nível individual, mas social. “Como pode a carne da multidão tornar-se um corpo?”, pergunta ele. “A intervenção de uma entidade política é necessária, uma entidade que, neste caso, apesar de manter a estrutura rizomática da multidão, deve continuar sendo coletiva e recusar qualquer forma vertical de ordenamento, dessa maneira mantendo-se fiel a seu destino imanente, que requer a sua expansão num plano de horizontalidade. Como pode a multidão se organizar, sem sacrificar a autonomia das singularidades que a compõem?”<sup>40</sup> Macherey considera que a multiplicidade da multidão representa um obstáculo ou desafio político porque ele parte do princípio de que agir como um corpo político e tomar decisões requer unidade. É assim que enxerga qualquer projeto político para a multidão preso a uma

contradição: ou bem sacrificar sua multiplicidade horizontal e adotar a mobilização vertical unificada, deixando, portanto, de ser uma multidão; ou manter sua estrutura e revelar-se incapaz de decisão e ação políticas.

Da mesma forma, Ernesto Laclau considera a imanência e pluralidade da multidão uma barreira à sua capacidade política. Concorda em que existe hoje a condição inicial da multidão: o campo social é radicalmente heterogêneo. Explica, então, ainda seguindo a linha da multidão, que a ação política requer que singularidades no plano da imanência se mobilizem num processo de articulação para definir e estruturar relações políticas entre elas. Laclau diverge, no entanto, ao insistir que, para que a articulação ocorra, é necessário que uma força hegemônica norteadora emerja acima do plano da imanência, mostrando-se capaz de dirigir o processo e servir como ponto de identificação para todas as singularidades. A hegemonia apresenta a pluralidade de singularidades como uma unidade e assim transforma a multidão em um povo, o qual, em virtude de sua unidade, é considerado capaz de ação política e tomada de decisões: “A operação política por excelência será sempre a construção de um ‘povo’.”<sup>41</sup> Como Macherey, Laclau vê a multidão como uma figura no caminho para a política, mas não ainda como uma figura política.

Uma segunda linha de questionamento não diz respeito basicamente a saber se a multidão pode agir politicamente, mas ao direcionamento de suas ações políticas — não à forma, por assim dizer, mas ao conteúdo da política da multidão. Especificamente, esses autores não veem motivo para presumir que as decisões e a ação políticas da multidão sejam orientadas para a libertação. Paolo Virno, por exemplo, um dos que mais proveitosamente fizeram avançar o conceito de multidão, considera sua política profundamente ambivalente, já que, do seu ponto de vista, a multidão é dotada em graus mais ou menos equivalentes de solidariedade e agressividade sociais. Assim como uma longa tradição de filosofia política adverte que seria ingênuo ou irresponsável presumir que os seres humanos em estado natural sejam infalivelmente bons, Virno enfatiza a ambivalência do “estado natural” caracterizado pela produção biopolítica. As poderosas novas ferramentas em poder da multidão — ferramentas

linguísticas, assim como ferramentas de comunicação, afeto, conhecimento e assim por diante — não têm uma necessária predisposição para o bem, podendo com a mesma facilidade ser usadas para o mal. Assim é que Virno preconiza uma posição “realista”, insistindo em que qualquer debate sobre as capacidades políticas positivas da multidão deve ser acompanhado de um lúcido exame das negativas.<sup>42</sup>

Da mesma forma, Étienne Balibar insiste em que o conceito de multidão carece dos critérios políticos internos que poderiam assegurar a suas ações uma orientação progressista ou um caráter antissistemático. Tanto pode resistir e contestar os sistemas de exploração global quanto contribuir para eles. Como Virno, Balibar enfatiza o ponto de vista ambivalente da multidão, que explica, por exemplo, em termos do duplo significado do medo da multidão. Tanto o medo sentido pela multidão quanto o medo que ela inspira podem levar, do seu ponto de vista, a diferentes direções políticas. A multidão pode ser um sólido navio em cruzeiro, tomando emprestado esta metáfora de Balibar, mas sem um leme não é possível prever aonde ela pode parar.<sup>43</sup>

Slavoj Zizek e Alain Badiou levam um pouco adiante esse questionamento da orientação política da multidão, afirmando que não é ambivalente, mas alinhado com as forças da dominação. Zizek sustenta que a multidão, mesmo sob a aparência das lutas anticapitalistas, na verdade imita e apoia o poder capitalista, e retoma Marx para localizar a falha do pensamento sobre a multidão. O erro de Marx, sugere ele, é acreditar que o capital cria seus próprios coveiros, que o desenvolvimento da sociedade e da produção capitalistas gera no interior do próprio capital um sujeito político antagônico, o proletariado, capaz de revolução. Zizek afirma, no entanto, que os aparentes antagonismos e alternativas gerados internamente pelo capital acabam na realidade apoiando o sistema. Ele se concentra, por exemplo, na maneira como o capital cria multiplicidades proliferantes no reino do mercado e do consumo, através da infinita variedade de suas mercadorias e dos desejos a que dão margem. Assim, de acordo com essa perspectiva, as multiplicidades da multidão e suas estruturas horizontais em rede espelham o próprio desdobramento descentrado e desterritorializante do capital, e, mesmo quando se acredita

que resistem a ele, as ações da multidão inevitavelmente repetem e reproduzem o domínio capitalista. A transformação radical e, especificamente, a oposição revolucionária ao domínio capitalista, insiste Zizek, jamais emergirá, como a multidão, do interior do próprio capital.<sup>44</sup>

Enquanto Zizek atribui os equívocos do pensamento sobre a multidão a um erro de Marx, Badiou os faz remontar à obra de Foucault e a sua concepção da resistência. Como está constantemente enfrentando o poder, raciocina Badiou, a resistência nunca escapa ao poder, e além disso jamais reconhece a necessidade de que o acontecimento rompa com o poder. Qualquer concepção de uma multidão criativa e antissistemática, afirma ele, não passa de um devaneio alucinado (*une rêverie hallucinée*). “O que se conhece pelo nome de ‘resistência’, neste caso, é apenas um componente do progresso do próprio poder.” Os movimentos existentes da multidão assim redundam em muito pouco na estimativa de Badiou. “Tudo que temos visto são desempenhos muito ordinários do desgastado repertório de movimentos pequeno-burgueses de massa, que zelosamente reivindicam o direito de desfrutar sem nada fazer, ao mesmo tempo em que tomam o especial cuidado de evitar qualquer forma de disciplina. Ao passo que sabemos que a disciplina, em todos os campos, é a chave para as verdades.”<sup>45</sup> A crítica da multidão efetuada por Badiou é na verdade uma extensão e generalização da de Zizek: enquanto este, indicando o erro de Marx, denuncia que a multidão, sob a aparência de estar contestando o capital, limita-se a imitar e apoiar seu domínio, Badiou, remetendo a Foucault, sustenta que a multidão e outros projetos de resistência não passam de componentes do progresso do próprio poder.

#### A natureza comum da multidão

Essas questões e críticas a respeito da capacidade e da orientação políticas da multidão são úteis porque nos ajudam a focalizar e esclarecer em que medida o conceito é adequado para projetos organizacionais de libertação em nossa realidade biopolítica. Para responder a essas questões,

precisamos mostrar que a multidão não é um sujeito político espontâneo, mas um projeto de organização política, desse modo deslocando o debate do *ser* a multidão para o *fazer* a multidão. Antes de abordá-las diretamente, todavia, devemos explorar algumas das bases filosóficas e políticas do conceito de multidão, investigando em particular a maneira como a multidão interage com a natureza e a transforma.

Como “o povo”, a multidão resulta de um processo de constituição política, muito embora, enquanto o povo é formado como unidade por um poder hegemônico posicionado acima do campo social plural, a multidão é formada mediante articulações no plano da imanência sem hegemonia. Podemos constatar essa diferença desde outra perspectiva ao reconhecer que esses dois processos postulam relações diferentes entre a política e o estado natural. Uma longa tradição de teoria política nos diz que a construção da hegemonia ou soberania requer uma passagem da anarquia do estado natural para a vida política do estado civil. A constituição da multidão, contudo, confunde essa divisão entre o estado natural e o estado civil ou político: ela é decididamente política, mas ao mesmo tempo nunca deixa para trás o estado natural. Isto não é tão paradoxal quanto parece, uma vez que constatemos a metamorfose da natureza operando na constituição da multidão.

Os estudiosos feministas, apreciando o obstáculo político representado por um conceito de natureza tão fixo e imutável, separado da interação cultural e social e anterior a ela, demonstraram que a natureza é constantemente construída e transformada. Judith Butler, por exemplo, desafia a tradicional distinção sexo-gênero ao questionar a fixidez da natureza. A principal corrente da teoria feminista em sua segunda onda investiga a maneira como o gênero é maleável e socialmente construído, explica Butler, mas parte do princípio de que as diferenças de sexo são naturais, biológicas e portanto imutáveis. Ela sustenta, em sentido inverso, que, além do gênero, o sexo também é socialmente construído, que o sexo e as diferenças sexuais constituem, para seguir Foucault, formações discursivas. Isto não significa negar que o sexo esteja diretamente ligado à biologia e aos corpos, mas sugere que aquilo que sabemos e pensamos

sobre sexo, a maneira como o apreendemos, está inextricavelmente incorporado em discursos sociais determinados.<sup>46</sup> Outros estudiosos feministas levam adiante essa tese em termos científicos e biológicos, para demonstrar que a natureza é modulada em função de formulações e práticas sociais. Anne Fausto-Sterling, por exemplo, explora a maneira como a natureza e os corpos são constantemente transformados através de interações sociais e, especificamente, como aquilo que entendemos como sexo e diferença sexual está inteiramente incorporado em práticas e formas de consciência sociais e culturais. Até a estrutura óssea humana, sustenta ela, por nós considerada um dos elementos do corpo mais fixados na natureza, requer estímulos específicos para se desenvolver e se modifica de maneiras diferentes dependendo de relações complexas com práticas corpóreas durante o crescimento, muitas delas definidas por práticas específicas de gênero. A cultura modela os ossos.<sup>47</sup> Isto não quer dizer que não exista essa coisa chamada natureza, e sim que a natureza é constantemente transformada por interações sociais e culturais. A tese de que a natureza está sujeita a mutação está intimamente vinculada à proposta filosófica de uma ontologia constituinte — ou seja, o conceito de que o ser está sujeito a um processo de devir determinado por práticas e ações sociais. Deus, ou o ser, ou a natureza, no vocabulário de Spinoza, não está separado da interação de modos do mundo nem é anterior a eles, mas é inteiramente constituído por eles.<sup>48</sup>

As investigações acerca da plasticidade e mutabilidade da natureza remetem ao comum — e na verdade a natureza é apenas um outro nome do comum. Mas é importante ter em mente a distinção entre os dois conceitos do comum anteriormente mencionados. Ao passo que o conceito tradicional postula o comum como um mundo natural fora da sociedade, a concepção biopolítica do comum permeia igualmente todas as esferas da vida, remetendo não só à terra, ao ar, aos elementos ou mesmo à vida vegetal e animal, mas também aos elementos constitutivos da sociedade humana, como as linguagens, os hábitos, gestos, afetos, códigos comuns e assim por diante. E se, para pensadores como Locke e Rousseau, a formação da sociedade e o progresso da história do mundo inevitavelmente

destroem o comum, isolando-o como propriedade privada, a concepção biopolítica enfatiza não só a preservação do comum mas a luta pelas condições de sua produção, assim como a seleção de suas qualidades, promovendo as formas benéficas e fugindo das formas prejudiciais e corrompidas. A isto poderíamos chamar de ecologia do comum — uma ecologia centrada igualmente na natureza e na sociedade, nos seres humanos e no mundo não humano, numa dinâmica de interdependência, cuidado e transformação mútua. Estamos agora em melhores condições de entender de que maneira o devir político da multidão não requer que se deixe para trás o estado natural, como insiste a tradição de soberania, antes convocando uma metamorfose do comum que opera simultaneamente na natureza, na cultura e na sociedade.

A metamorfose do comum nos conduz diretamente ao problema da produção de subjetividade. Será útil lembrar quão acalorados se tornaram nas décadas de 1980 e 1990 os chamados debates do pós-modernismo em torno dessa questão. De um lado os pós-modernistas, geralmente centrados na produção de consciência. Sob certos aspectos, a posição deles repetia a clássica tese da Escola de Frankfurt segundo a qual a consciência alienada é produzida na sociedade capitalista, em suas indústrias culturais, em sua pressão para o consumo e sua cultura das mercadorias, mas substituindo a melancolia da Escola de Frankfurt por uma disposição mais alegre. A tese de que a subjetividade é produzida nos circuitos da cultura capitalista mercantilizada parecia anunciar uma débil noção de liberdade baseada no jogo e na contingência. Do outro lado estavam os defensores modernistas do sujeito em nome não só da razão, da realidade e da verdade mas também das possibilidades de uma política da libertação. Considerava-se que um sujeito estável residindo fora do funcionamento do poder era necessário como alicerce para a política de classes, na política de raças, no feminismo e em outros terrenos identitários. Esses dois lados, que reconhecemos ter aqui descrito em termos redutores, monopolizavam os debates mais em evidência; uma terceira abordagem, contudo, muito mais próxima da nossa, foi desenvolvida no mesmo período por Fou-

cault, Deleuze e Guattari. Esses autores centram-se nos mecanismos sociais da produção de subjetividade em arquiteturas institucionais, no discurso psicanalítico, nos aparatos de Estado e assim por diante, mas não acolhem com celebração nem desespero o reconhecimento de que a subjetividade é produzida através de aparatos de poder. Eles encaram a produção de subjetividade, antes, como o terreno primordial da luta política. Precisamos intervir nos circuitos da produção de subjetividade, fugir aos aparatos de controle e construir as bases de uma produção autônoma.<sup>49</sup>

A política da produção de subjetividade nos ajuda a entender melhor o processo econômico das metamorfoses do comum, que já analisamos anteriormente. A produção biopolítica de ideias, códigos, imagens, afetos e relações sociais lida diretamente com os elementos constituintes da subjetividade humana: é este precisamente o terreno em que a subjetividade nasce e reside. Ainda seria possível entender a produção econômica como um engajamento do sujeito com a natureza, uma transformação do objeto através do trabalho, mas cada vez mais a “natureza” transformada pelo trabalho biopolítico é a própria subjetividade. Assim, esta relação entre a produção econômica e a subjetividade puxa o tapete sob os conceitos tradicionais do processo de trabalho, abrindo uma fenda potencialmente vertiginosa. Podemos, entretanto, cortar caminho por alguns desses aparentes paradoxos, abordando o processo de produção em termos de metamorfoses do comum. E deve estar evidente que esse tipo de processo econômico, central na produção biopolítica, também é um processo ontológico através do qual a natureza e a subjetividade são transformadas e constituídas.

Desse modo, a multidão não deve ser entendida como um ser, mas como um fazer — ou, por outra, um ser que não é fixo ou estático, mas constantemente transformado, enriquecido, constituído por um processo de fazer. Trata-se, no entanto, de um tipo peculiar de fazer, na medida em que não existe por trás do processo alguém que faz. Através da produção de subjetividade, a própria multidão é a autora do seu perpétuo tornar-se outro, num processo ininterrupto de autotransformação coletiva.

## Do ser ao fazer a multidão

Uma vez tendo deslocado nossa perspectiva do ser multidão para o fazer multidão, e tendo reconhecido a multidão como um constante processo de transformação alicerçado no comum, estamos em melhores condições de responder às perguntas e críticas do conceito anteriormente mencionadas. O primeiro conjunto de questões considera a multidão incapaz da política por não ser unificada pela hegemonia. Está em questão aqui saber se somente sujeitos hegemônicos e unificados ou também as multiplicidades organizadas horizontalmente são capazes de ação política. Podemos responder a essas questões remetendo a nossas anteriores investigações econômicas. A produção biopolítica ocorre e só pode ocorrer no terreno do comum. Ideias, imagens e códigos não são produzidos por um gênio solitário nem mesmo por um mestre com a ajuda de aprendizes, mas por uma ampla rede de produtores em cooperação. O trabalho tende a ser cada vez mais autônomo em relação ao comando capitalista, e desse modo os mecanismos de expropriação e controle do capital tornam-se empecilhos no caminho da produtividade. A produção biopolítica é uma orquestra que mantém o compasso sem um regente, e pararia de tocar se alguém subisse no estrado.

O modelo de produção econômica biopolítica serve-nos aqui de analogia da ação política: assim como uma ampla multiplicidade social produz bens imateriais e valor econômico, também essa multidão é capaz de produzir decisões políticas. Trata-se, no entanto, de muito mais que uma analogia, pois as mesmas capacidades necessárias num caso também são suficientes no outro. Em outras palavras, a capacidade dos produtores de organizar de maneira autônoma a cooperação e produzir coletivamente de forma planejada tem implicações imediatas no terreno político, fornecendo as ferramentas e os hábitos do processo decisório coletivo. Nesse sentido, a divisão entre produção econômica e ação política postulada por autores como Hannah Arendt rui completamente. A concepção da política em Arendt centra-se na pluralidade e na liberdade, caracterizando a ação política como um terreno de singularidades que se comunicam e

cooperam num mundo comum. Ela distingue isto do terreno econômico do *Homo faber*, separado no local de trabalho e conduzido de maneira instrumental para a criação de um produto. O produtor econômico, raciocina ela, inclina-se a denunciar a ação e o discurso que definem a política como falatório e inútil e ocioso. O trabalho é estritamente conduzido a um telos, de tal maneira que “a força do processo de produção é inteiramente absorvida e exaurida pelo produto final”, ao passo que a força do processo político nunca é exaurida num produto, antes crescendo “enquanto suas consequências se multiplicam; o que perdura no terreno dos negócios humanos são esses processos, e sua durabilidade é tão ilimitada e independente da perecibilidade do material e da mortalidade dos homens quanto a durabilidade da própria humanidade.”<sup>50</sup> Arendt refere-se aqui, com toda evidência, a um paradigma econômico da produção material, tendo a fábrica como modelo primordial, mas uma vez que tenhamos desviado nosso olhar para a produção biopolítica, vemos com clareza que todas as qualidades por ela atribuídas ao político se aplicam igualmente ao econômico: a cooperação de uma ampla pluralidade de singularidades num mundo comum, o enfoque na linguagem e na comunicação e a interminável continuidade do processo ao mesmo tempo baseado no comum e resultando no comum. Eis um dos motivos para a utilização do termo “biopolítico” para designar essa forma de produção, pois os atos e capacidades econômicos são eles próprios imediatamente políticos. Cabe notar aqui que Arendt também distingue uma terceira atividade humana fundamental, a que dá o nome de labor. O labor que tem em mente corresponde ao funcionamento biológico do corpo e, portanto, à produção de necessidades vitais. Tanto a condição quanto o objetivo desse labor, explica ela, é, portanto, a própria vida. Naturalmente, Arendt usa esse conceito de labor basicamente como contraste para distinguir o terreno político, separando-o do mundo das necessidades, mas também aqui podemos ver que suas distinções progressivamente se esboroam. A política provavelmente nunca foi de fato separável do terreno das necessidades da vida, mas cada vez mais, hoje em dia, a produção biopolítica volta-se constantemente para a produção de formas de vida.

Donde a utilidade da expressão “biopolítico”. Voltar a atenção para o fazer da multidão, assim, permite-nos reconhecer de que maneira a atividade produtiva também é um ato de autoconstituição política.

Finalmente estamos em condições de responder à primeira série de perguntas sobre as capacidades políticas da multidão. É verdade que a organização de singularidades exigida para a ação e para o processo decisório político não é imediata ou espontânea, mas isto não significa que hegemonia e unificação, a formação de um poder soberano e unificado — seja por parte de um Estado, um partido ou um povo —, é condição necessária para a política. Espontaneidade e hegemonia não são as únicas alternativas. A multidão pode desenvolver o poder de organizar-se através de interações conflitivas e cooperativas de singularidades no comum. Mesmo se reconhecermos essa tendência, é razoável perguntar se a multidão está pronta para tais responsabilidades, se se tornou suficientemente dotada das capacidades de organizar, agir e decidir politicamente. Lembremos a advertência de Lenin às vésperas de outubro de 1917: nunca fazer a revolução com base em alguma população ideal ou imaginada. O povo russo ainda não está pronto. O povo russo ainda não está pronto para o autogoverno, alega ele, precisando de uma força hegemônica para guiá-lo no período de transição. Ele foi treinado, no trabalho, para precisar de subordinação, supervisão e gerentes: tem um patrão no emprego e portanto precisa de um patrão na política.<sup>51</sup> A lógica desta advertência de Lenin pressiona ainda mais nossa demonstração anterior da hegemonia tendencial da produção biopolítica na economia contemporânea, bem como das qualidades e capacidades que a acompanham. Se pudermos estabelecer realisticamente as capacidades de auto-organização e cooperação na vida cotidiana das pessoas, em seu trabalho, ou, de maneira mais genérica, na produção social, a capacidade política da multidão deixa de ser uma questão.

O segundo conjunto de questões diz respeito à orientação política da multidão, progressista ou regressiva, resistindo ao atual sistema de poder ou apoiando-o, já não pode ser abordado com a mesma facilidade. Em capítulos anteriores, propusemos uma concepção da resistência que antecede o poder, já que o poder é exercido apenas sobre sujeitos livres, e

assim, embora situada “dentro e contra”, a resistência não está condenada a reforçar ou repetir as estruturas de poder. Também apresentamos um conceito biopolítico do acontecimento, diferente da concepção segundo a qual os acontecimentos procedem apenas “do exterior”, e portanto nosso único dever político é manter-nos fiéis a eles e a sua verdade, para preservar a disciplina após a manifestação do acontecimento. Os que adotam esse conceito do acontecimento só podem esperar com uma espécie de fervor messiânico que venha outro acontecimento. Os acontecimentos biopolíticos, em vez disso, residem nos atos criativos da produção do comum. Existe de fato algo misterioso no ato de criação, mas é um milagre que brota diariamente do interior da multidão.

A resistência e a criação de acontecimentos, todavia, ainda não estabelecem a orientação política da multidão. As características do comum e a relação da multidão com ele nos dão algumas indicações da maneira como proceder. Pierre Macherey identifica o caráter rebelde do comum, que sempre excede os limites do poder. “Por vida comum”, escreve ele, “devemos portanto entender todas as figuras de criação coletiva que fazem funcionar a cooperação e a colaboração, a rede que, uma vez posta em movimento, pode se estender infinitamente. Por isto é que a vida comum excede todo sistema e toda ordem fixada, diante dos quais se mostra necessariamente rebelde.”<sup>52</sup> O fato de a multidão, baseada no comum, sempre exceder os limites do poder indica sua incompatibilidade com o sistema dominante — e sua natureza antissistemática, nesse sentido —, mas ainda não estabelece sua orientação política libertadora.

Uma faceta da direção política da multidão está no êxodo de todas as derivações corrompidas do comum acumuladas nas instituições sociais, inclusive a família, a corporação e a nação. A multidão precisa selecionar as formas benéficas do comum e fugir das prejudiciais. O que está corrompido no comum dessas instituições, podemos ver agora, é que, através de hierarquias, divisões e limites elas bloqueiam a produção de subjetividade e, além disso, a produção do comum. Através da seleção e do êxodo, a multidão deve pôr o comum em movimento, abrindo novamente seus processos de produção.

A orientação política também deve ser definida no *fazer* da multidão, entendida não só como sua constituição política mas também como sua produção econômica. No contexto da produção biopolítica, trabalhando no comum e produzindo o comum, a multidão constantemente se transforma. O que nos traz à mente a admiração de Marx pela percepção utópica de Charles Fourier de que o proletariado é um sujeito em transformação, moldado através do trabalho mas também e sobretudo através da atividade social, cooperativa e inventiva no tempo que sobra das obrigações laborais. “O processo”, explica Marx, ampliando a percepção de Fourier, “é portanto ao mesmo tempo disciplina, no que diz respeito ao ser humano no processo de devir; e prática, ciência experimental, ciência materialmente criativa e objetificante, no que diz respeito ao ser humano que se tornou, em cuja cabeça existe o conhecimento acumulado da sociedade.”<sup>53</sup> A autotransformação da multidão em produção, alicerçada na expansão do comum, fornece uma indicação inicial da direção do autogoverno da multidão no terreno político.

Todos esses elementos, contudo, animados por acontecimentos biopolíticos, fugindo às formas corrompidas do comum e dedicados à promoção da produção do comum em suas formas benéficas, ainda não especificam adequadamente a orientação política da multidão. Precisamos neste ponto enfrentar diretamente a questão da organização, pois é este o terreno no qual o caráter progressista, libertador e antissistêmico da multidão terá de ser verificado e consolidado em suas próprias instituições duráveis. Esta consiste em uma das tarefas primordiais que teremos de enfrentar, primeiro em *De Singularitate 1* e no *Intermezzo* que se segue a esta seção e mais adiante ao longo da segunda metade do livro: uma teoria da organização política adequada para a multidão. O terreno da organização é onde devemos estabelecer que a multidão pode ser uma figura revolucionária e mesmo que é hoje a única figura capaz de revolução.

## DE SINGULARITATE 1: POSSUÍDO PELO AMOR

Que os seus amores sejam como a vespa e a orquídea.

— Gilles Deleuze e Félix Guattari

Todos os elementos teóricos que acumulamos até aqui — da multidão dos pobres ao projeto de altermodernidade e da produtividade social do trabalho biopolítico ao êxodo do comando capitalista —, apesar de sua força, correm o risco de permanecer inertes lado a lado sem um outro elemento que os faça convergir e os anime num projeto coerente. O que está faltando é o amor. Sim, sabemos que a palavra deixa muitos leitores desconfortáveis. Alguns se contorcem na cadeira, embaraçados, e outros dão um sorriso de superioridade.<sup>54</sup> O amor foi de tal maneira sobrecarregado de sentimentalismo que dificilmente parece adequado no discurso filosófico e muito menos político. Que os poetas falem do amor, dirão muitos, aconchegando-se em seu caloroso abraço. Nós achamos, no entanto, que o amor é um conceito essencial para a filosofia e a política, e o fato de não ser questionado e desenvolvido é uma causa central da debilidade do pensamento contemporâneo. É insensato deixar o amor com os padres, os poetas e os psicanalistas. Precisamos, portanto, proceder a uma espécie de faxina conceitual, removendo certas concepções equivocadas que desqualificam o amor no discurso filosófico e político e redefinindo o conceito de maneira a demonstrar sua utilidade. Constataremos, assim, que os filósofos, os cientistas políticos e até os economistas, apesar da suposta precisão fria do seu pensamento, muitas vezes estão na verdade falando do amor. E se não fossem tão tímidos nos diriam exatamente

isto. Este argumento nos ajudará a demonstrar de que maneira o amor é na verdade o coração vivo do projeto que vimos desenvolvendo, sem o qual permaneceria um amontoado sem vida.

Para entender o amor como conceito filosófico e político, será útil começar da perspectiva dos pobres e das inúmeras formas de solidariedade social e produção social que por toda parte reconhecemos entre aqueles que vivem na pobreza. A solidariedade, o cuidado com os outros, a criação de comunidade e a cooperação em projetos comuns são para eles um mecanismo essencial de sobrevivência. O que nos remete aos elementos da pobreza anteriormente enfatizados. Embora o pobre seja definido pela carência material, as pessoas nunca podem ser reduzidas à vida nua, estando sempre dotadas de poderes de invenção e produção. A real essência dos pobres, na verdade, não é sua carência, mas seu poder. Quando nos juntamos, quando formamos um corpo social mais poderoso que qualquer de nossos corpos individuais separadamente, estamos construindo uma subjetividade nova e comum. Nosso ponto de partida, assim, que a perspectiva dos pobres ajuda a revelar, é que o amor é um processo da produção do comum e da produção de subjetividade. Este processo não é meramente um *meio* de produção de bens materiais e outras necessidades, mas também um *fim* em si mesmo.

Se semelhante afirmação parece por demais sentimental, podemos chegar ao mesmo ponto através da análise da economia política. No contexto da produção biopolítica, como demonstramos na Parte 3, a produção do comum não está separada da produção econômica nem é externa a ela, isolada no terreno privado ou na esfera da reprodução; ela é, isto sim, parte integrante da produção de capital e inseparável dela. O amor — na produção de redes afetivas, esquemas de cooperação e subjetividades sociais — é uma força econômica. Entendido desta maneira, o amor não é, como costuma ser caracterizado, espontâneo ou passivo. Não nos acontece simplesmente, como se fosse um acontecimento chegando misticamente de outra parte. É, em vez disso, uma ação, um acontecimento biopolítico, planejado e realizado em comum.

O amor também é produtivo num sentido filosófico — produtivo de ser. Quando nos engajamos na produção de subjetividade que é o amor, não estamos meramente criando novos objetos nem sequer novos sujeitos no mundo. Em vez disso, estamos produzindo um novo mundo, uma nova vida social. Ser, em outras palavras, não é um pano de fundo imutável contra o qual a vida transcorre, e sim uma relação viva na qual constantemente temos o poder de intervir. O amor é um acontecimento ontológico na medida em que assinala uma ruptura com o que existe e a criação do novo. O ser é constituído pelo amor. Essa capacidade ontologicamente constitutiva tem sido campo de batalha de numerosos conflitos entre filósofos. Heidegger, por exemplo, reage energicamente a esse conceito de constituição ontológica em sua palestra sobre a pobreza anteriormente lida aqui. A humanidade torna-se pobre para se tornar rica, sustenta ele, quando carece do não necessário, revelando o que o é, portanto — ou seja, sua relação com o Ser. Todavia, os pobres, tal como imaginados por Heidegger nessa relação, não têm capacidade constitutiva, e a humanidade como um todo, na verdade, é impotente diante do Ser. Neste ponto, Spinoza posiciona-se no polo oposto a Heidegger. Como Heidegger, ele poderia dizer que a humanidade se torna rica quando reconhece sua relação com o ser, mas essa relação para Spinoza é completamente diferente. Especialmente no misterioso quinto livro da *Ética* de Spinoza, constituímos o ser ativamente através do amor. O amor, explica Spinoza com sua habitual precisão geométrica, é alegria, ou seja, o aumento do nosso poder de agir e pensar, aliado ao reconhecimento de uma causa externa. Através do amor, constituímos uma relação com essa causa e procuramos repetir e expandir nossa alegria, formando novos e mais poderosos corpos e mentes. Para Spinoza, em outras palavras, o amor é uma produção do comum que constantemente se volta para cima, buscando criar mais com força cada vez maior, até o ponto de se engajar no amor de Deus, ou seja, o amor da natureza como um todo, o comum em sua figura mais expansiva. Todo ato de amor, poderíamos dizer, é um acontecimento ontológico na medida em que assinala uma ruptura com o ser existente e cria um novo ser, da pobreza ao ser, passando

pelo amor. O ser, afinal, é apenas uma outra maneira de dizer o que é inelutavelmente comum, o que se recusa a ser privatizado ou enfeixado e permanece constantemente aberto a todos. (Não existe uma ontologia privada.) Dizer que o amor é ontologicamente constitutivo, assim, significa simplesmente que ele produz o comum.

Logo que identificamos o amor com a produção do comum, precisamos reconhecer que, tal como o próprio comum, o amor é profundamente ambivalente e suscetível à corrupção. Na verdade, o que hoje em dia passa por amor no discurso habitual e na cultura popular são predominantemente suas formas corrompidas. O lugar primordial dessa corrupção é a mudança, no amor, do comum para o igual, ou seja, da produção do comum para uma repetição do mesmo ou um processo de unificação. Mas o que distingue as formas benéficas do amor é a constante interação entre o comum e as singularidades.

Uma forma corrompida de amor é o amor identitário, ou seja, o amor do mesmo, que pode basear-se, por exemplo, numa interpretação estreita do mandamento de amar o próximo, entendendo-o como uma exortação a amar os mais próximos, os mais parecidos com você. O amor familiar — a pressão para amar primeiro e sobretudo os que estão na família, excluindo ou subordinando os que estão de fora — é uma forma de amor identitário. O amor racial e o amor à nação, o patriotismo, são exemplos semelhantes da pressão para amar sobretudo os mais parecidos e portanto amar menos os que são diferentes. Não surpreende, assim, que família, raça e nação, sendo formas corrompidas do comum, constituam as bases das formas corrompidas de amor. Dessa perspectiva, poderíamos dizer que os populismos, os nacionalismos, os fascismos e vários fundamentalismos religiosos baseiam-se não tanto no ódio, mas no amor — só que uma forma horrivelmente corrompida de amor identitário.

Uma estratégia inicial para combater essa corrupção consiste em empregar uma interpretação mais expansiva e generosa do mandamento de amar o próximo, entendendo o próximo não como o mais próximo e o mais semelhante, mas, pelo contrário, como o outro. “O vizinho é portanto (...) apenas o que ocupa o lugar”, diz Franz Rosenzweig. “O amor

orienta-se na verdade para a encarnação de todos aqueles — homens e coisas — que poderiam a qualquer momento tomar esse lugar do vizinho, em última instância ele se aplica a tudo, ele se aplica ao mundo.”<sup>55</sup> Desse modo, o mandamento de amar o próximo, a própria manifestação de todos e cada um dos mandamentos das religiões monoteístas, determina que amemos o outro, ou, na realidade, que amemos a alteridade. E se você não se sente à vontade com a exegese das escrituras como explicação, pense na poesia de Walt Whitman, na qual o amor do estranho reaparece constantemente como um encontro caracterizado pelo assombro, o crescimento e a descoberta. O Zaratustra de Nietzsche faz eco a Whitman ao pregar que mais sublime que o amor do próximo é o “amor do mais distante”.<sup>56</sup> O amor do estranho, o amor do mais distante e o amor da alteridade podem funcionar como antídoto ao veneno do amor identitário, que compromete e distorce a produtividade do amor forçando-o a repetir constantemente o mesmo. Temos aqui, então, um outro significado do amor como acontecimento biopolítico: ele não só assinala a ruptura com o existente e a criação do novo mas é a produção de singularidades e a composição de singularidades numa relação comum.

Uma segunda forma de amor corrompido postula o amor como um processo de unificação, de tornar-se o mesmo. O conceito contemporâneo de amor romântico dominante em nossas culturas, diariamente vendido por Hollywood, sua especialidade, exige que o casal se funda em unidade. A sequência obrigatória desse amor romântico corrompido — casal-casamento-família — imagina as pessoas encontrando seu par, como peças perdidas de um quebra-cabeça, que agora, unidas, fazem (ou restabelecem) um todo. O casamento e a família enfeixam o casal numa unidade que posteriormente, como dissemos antes, corrompe o comum. Esse mesmo processo de amor como unificação também se expressa em muitas tradições religiosas, especialmente em seus registros místicos: o amor a Deus significa fundir-se na unidade divina. E não surpreende que tais conceitos de união mística não raro empreguem a linguagem convencional do amor romântico, invocando a noiva ou noivo, o casamento divino e assim por diante, pois buscam o mesmo objetivo: transformar os

muitos em um, transformar o diferente no mesmo. Da mesma maneira, várias formas de patriotismo compartilham esse conceito de pôr (ou empurrar) de lado diferenças e alteridade, para formar um povo nacional unido, uma identidade nacional. Esta segunda corrupção do amor como unificação está na verdade intimamente relacionada à primeira corrupção identitária do amor: o amor do mesmo, o amor fazendo o mesmo.

Uma chave filosófica de nossa tese aqui, que já deve estar clara, é que a dinâmica das múltiplas singularidades do comum nada tem a ver com a velha dialética entre o múltiplo e o uno. Enquanto o uno se opõe ao múltiplo, o comum é compatível com as multiplicidades e mesmo internamente composto delas. Essa compatibilidade entre o comum e a multiplicidade pode ser entendida em termos simples (talvez simples demais) quando postulada no campo da ação política: se não compartilhássemos um mundo comum, não seríamos capazes de nos comunicar uns com os outros nem de atender às necessidades e desejos uns dos outros; e se não fôssemos singularidades múltiplas, não teríamos necessidade de comunicar e interagir. Neste sentido, concordamos com a concepção de Hannah Arendt da política como interação e composição de singularidades num mundo comum.<sup>57</sup>

Promover os encontros das singularidades no comum, assim, é estratégia fundamental para combater o amor corrompido pela identidade e pela unificação, que interrompe a produção da subjetividade e anula o comum. A uniformidade e a unidade não envolvem criação, mas simples repetição sem diferença. O amor, em vez disso, deveria ser definido pelos encontros e a experimentação de singularidades no comum, que por sua vez produzem um novo comum e novas singularidades. Enquanto no contexto ontológico caracterizamos o processo de amor como *constituição*, aqui, num contexto político, devemos enfatizar seu poder de *composição*. O amor compõe singularidades, como temas numa partitura musical, não na unidade, mas como uma rede de relações sociais. Fazer convergirem essas duas faces do amor — a constituição do comum e a composição das singularidades — é o desafio central para a compreensão do amor como ato material, político.

Começamos esta discussão sustentando que a produção econômica é na realidade uma questão de amor, mas temos perfeita consciência de que os economistas não a veem desta maneira. Os economistas, com efeito, há muito celebram a sátira *A fábula das abelhas*, escrita por Bernard Mandeville no início do século XVIII, como um hino antiamor, prova de que não existe uma possível conexão entre a economia e o amor. Mandeville conta a história de uma colmeia que é rica e poderosa, mas acometida de toda espécie de vícios privados, entre eles fraude, ganância, preguiça e covardia. Os moralistas da colmeia constantemente investiram o vício, sem resultado. Finalmente, o deus da colmeia, cansado da mesma lenga-lenga, torna todas as abelhas virtuosas e elimina o vício, mas com isto o trabalho da colmeia é imediatamente suspenso e sua sociedade se desintegra. A fábula tem como alvo, obviamente, os moralistas sociais e os utópicos racionalistas. Como Maquiavel e Spinoza antes dele, Mandeville insiste em que, em vez de pregar como as pessoas *devem ser*, os teóricos sociais deveriam estudar como as pessoas *são* e analisar as paixões que de fato as animam.

A fábula de Mandeville scandalizou a sociedade inglesa do século XVIII, como era seu objetivo, mas alguns, entre eles Adam Smith, enxergaram nela uma confirmação da ideologia capitalista. Smith vale-se da polêmica tese de Mandeville segundo a qual o vício, e não a virtude, é a fonte do benefício público — as pessoas trabalham por ganância, obedecem às leis por covardia e assim por diante — para corroborar o conceito de que o interesse próprio é a base das trocas de mercado e da economia capitalista. Se cada um age por interesse próprio, o bem público resultará da atividade do mercado, como se fosse guiado por uma mão invisível. Naturalmente, Smith, entusiástico defensor da simpatia e outros sentimentos morais, não está preconizando o vício, mas simplesmente quer manter imperativos morais deslocados e controle público bem-intencionado fora da economia. O que Smith mais categoricamente alija do mercado é o comum: só dos interesses privados resultará o bem público. “Não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar”, escreveu ele num trecho famoso,

“mas da sua preocupação com o próprio interesse. Não nos dirigimos a sua humanidade, mas a seu egoísmo, e nunca lhes falamos de nossas necessidades, mas das suas vantagens.”<sup>58</sup> Nosso amor uns pelos outros não tem lugar no terreno das trocas econômicas.

Encontramos uma fábula bastante diferente e atualizada da vida econômica quando desviamos a atenção da sociedade no interior da colmeia para a atividade de polinização fora dela. Para as abelhas, as flores localizadas ao alcance do seu voo a partir da colmeia constituem uma externalidade positiva. As abelhas voam de uma flor de macieira para outra, de uma flor de cerejeira para outra, juntando néctar para transportá-lo de volta à colmeia. Ao colher o néctar, a abelha esfrega as pernas na antera da flor, e quando segue em frente, uma parte do pólen que ficou em suas pernas é esfregado no estigma de outra flor. Para as flores, portanto, a atividade das abelhas é uma externalidade positiva, concluindo a polinização cruzada necessária para produzir frutos. A fábula econômica dessas abelhas e flores sugere uma sociedade de ajuda recíproca baseada em externalidades positivas e trocas virtuosas, na qual a abelha atende às necessidades da flor, que por sua vez preenche as necessidades da abelha.<sup>59</sup>

Podemos imaginar Mandeville e Smith franzindo o cenho diante desta fábula, por sugerir a virtude e a ajuda recíproca deliberada como base da produção social. Também hesitamos a respeito da fábula da polinização das abelhas, mas por um motivo diferente: o tipo de amor que ela promove. As abelhas e as flores de fato sugerem um tipo de amor, mas de uma forma estática, corrompida. (Bem sabemos que estamos antropomorfizando as abelhas e as flores, projetando nelas traços e desejos humanos, mas não é o que fazem todas as fábulas?) O casamento entre a abelha e a flor é uma união selada no céu; elas são as duas metades que se “completam” e formam um todo, enfeixando o comum na uniformidade e na unidade. Mas não seria esta união um modelo da produtividade do comum, perguntaria o leitor? Não serve ela para produzir mel e frutos? Sim, você pode referir-se a isto como um tipo de produção, mas na verdade não passa de uma repetição do mesmo. O que estamos buscando — e

o que conta no amor — são a produção de subjetividade e o encontro de singularidades, que compõem novos agrupamentos e constituem novas formas do comum.

Troquemos de espécie, então, para escrever uma nova fábula. Certas orquídeas liberam o odor do feromônio sexual das vespas fêmeas, e suas flores têm a forma dos órgãos genitais das vespas fêmeas. A polinização, assim, é obtida por “pseudocópula”, com o deslocamento das vespas machos de uma orquídea a outra, afundando seus membros genitais em cada flor e com isto carregando pólen em seus corpos. “Quer dizer então que as vespas fodem as flores!”, exclama Félix Guattari com alegria juvenil em carta a Gilles Deleuze. “As vespas fazem esse trabalho simplesmente assim, por nada, para se divertir!”<sup>60</sup> A alegria de Guattari diante deste exemplo deve-se em parte ao fato de atenuar a industriiosidade e o “produtivismo” geralmente atribuídos à natureza. Essas vespas não são as habituais abelhas operosas; não se sentem compelidas a produzir nada. Simplesmente querem se divertir. Um segundo ponto de interesse para Guattari é indubitavelmente a maneira como essa história de polinização reforça sua incansável diatribe contra as corrupções do amor no casal e na família. As vespas e as orquídeas não sugerem qualquer fábula moral de casamento e união estável, como fazem as abelhas e as flores, antes evocando imagens de pegação e sexo em série comuns em certas comunidades homossexuais masculinas, especialmente antes do advento da pandemia de Aids, como em trechos de escritos de Jean Genet, David Wojnarowicz e Samuel Delany. Isto não significa que a pegação e o sexo anônimo servem de modelo de amor a ser emulado, para Guattari (ou Genet, Wojnarowicz ou Delany), mas que representam um antídoto às corrupções do amor no casal e na família, abrindo o amor para o encontro de singularidades.

Quando a história da vespa e da orquídea é publicada em *Mil platôs*, de Deleuze e Guattari, vários anos depois da carta inicial de Guattari, a fábula já foi requintada e situada no contexto do discurso evolucionista. Deleuze e Guattari insistem, em primeiro lugar, que a orquídea não está imitando a vespa nem tentando enganá-la, como costumam dizer os

botânicos. A orquídea está devindo-vespa (transformando-se no órgão sexual da vespa) e a vespa está devindo-orquídea (tornando-se parte do sistema reprodutivo da orquídea). O que é central aqui é o encontro e interação entre esses dois devires, que juntos formam um novo agrupamento, uma máquina vespa-orquídea. A fábula é destituída de intenções e interesses: as vespas e as orquídeas não são paradigmas de virtude em sua ajuda recíproca, nem constituem modelos de amor próprio egoísta. A linguagem maquina de Deleuze e Guattari permite-lhes evitar a pergunta “Que significa?”, centrando-se, em vez disso, em “Como funciona?” Assim é que a fábula conta a história do amor vespa-orquídea, um amor baseado no encontro da alteridade mas também num processo de tornar-se diferente.<sup>61</sup>

As abelhas de Mandeville (pelo menos de acordo com a leitura de Smith) são o modelo de um sonho capitalista de agentes individuais livres comerciando trabalho e bens no mercado, voltados para os próprios interesses e surdos ao bem comum. As operosas abelhas trabalhadoras, em contraste, associadas a suas flores em uma virtuosa união de ajuda recíproca, constituem o material da utopia socialista. Todas essas abelhas, contudo, pertencem à antiga era de hegemonia da produção industrial. As vespas que amam as orquídeas, pelo contrário, apontam para as condições da economia biopolítica. Como poderiam essas vespas constituir um modelo da produção econômica, perguntaria o leitor, quando não produzem nada? As abelhas e as flores produzem mel e frutos, mas as vespas e as orquídeas são apenas hedonistas e estetas, limitando-se a criar prazer e beleza! É verdade que a interação entre abelhas e orquídeas não resulta primordialmente em bens materiais, mas não devemos descartar sua produção imaterial. No encontro de singularidades desse amor, um novo agrupamento é criado, marcado pela contínua metamorfose de cada singularidade no comum. O amor vespas-orquídeas, em outras palavras, é um modelo da produção de subjetividade que anima a economia biopolítica. Chega, então, de nos preocuparmos com as abelhas trabalhadoras, e vamos prestar atenção nas singularidades e nos devires do amor vespa-orquídea!

## INTERMEZZO

### Uma força para combater o mal

Há mais coisas no céu e na terra, Horácio,  
Do que sonha a vossa filosofia.

— William Shakespeare, *Hamlet*

Como motor da associação, o amor é a força do comum num duplo sentido: ao mesmo tempo a força que o comum exerce e a força para constituir o comum. É também o movimento para a liberdade no qual a composição de singularidades conduz não à unidade ou identidade, mas à crescente autonomia de cada um que participa igualmente da rede de comunicação e cooperação. O amor é o poder dos pobres para deixar uma vida de miséria e solidão, engajando-se no projeto de fazer a multidão. No prosseguimento de nosso estudo, teremos de identificar de que maneira essa marcha da liberdade e da igualdade pode tornar-se duradoura, fortalecida e consolidada na formação das instituições sociais e políticas.

Tudo isto parece muito bom, poderia dizer você, para uma teoria política destinada aos anjos, e não aos seres humanos, mas as pessoas nem sempre agem com base no amor, e muitas vezes destroem o comum. Não seria mais realista, então, em vez de partir do princípio de que os seres humanos são fundamentalmente bons, concebê-los como fundamentalmente maus? Na verdade, essa posição “realista”, ou na verdade pessimista, é o ponto de vista dominante na filosofia política euro-atlântica, do conceito de uma “guerra de todos contra todos” enunciado por Thomas Hobbes à proposta de Helmuth Plessner de uma antropologia política

na qual os seres humanos são caracterizados por “agressividade intraespecie potencialmente ilimitada”.<sup>1</sup> Dessa perspectiva, uma antropologia política baseada no amor, sem levar em consideração o mal que espreita no coração humano, é na melhor das hipóteses ingênua. Acreditar que as pessoas são aquilo que queremos que sejam e que a natureza humana é fundamentalmente boa é perigoso, na verdade, porque solapa as ferramentas políticas e conceituais necessárias para enfrentar e conter o mal. Voltando a atenção, pelo contrário, para o perigo representado pelos seres humanos, sustentam esses autores, e especificamente para o fato de a natureza humana se caracterizar pela discórdia, a violência e o conflito, uma tal teoria pode tratar esse mal, contê-lo e assim construir uma sociedade que mantenha o mal sob controle.

Concordamos em que uma perspectiva realista, empenhada em fazer com que o pensamento político entenda a humanidade tal como é, e não como queremos que seja, é extremamente importante. Os seres humanos não são naturalmente bons. Nos termos por nós desenvolvidos no último capítulo, isto corresponde à ambivalência do comum e do amor, ou seja, ao fato de que podem assumir formas tanto negativas quanto positivas. E além disso, as ações espontâneas de uma multidão de pessoas, como dissemos, não são necessariamente antissistêmicas ou orientadas para a libertação. Na verdade, as pessoas muitas vezes lutam pela própria servidão, como afirma Spinoza, como se fosse sua salvação.<sup>2</sup>

O problema com as concepções pessimistas da antropologia política, contudo, é que, depois de acertadamente descartar qualquer bondade fundamental, postulam o mal como um elemento igualmente fundamental e invariável da natureza humana. O mal é apresentado por alguns em termos religiosos, como algo transcendente (o pecado, por exemplo), e por outros como um elemento transcendental (um mal radical que representa um limite da sociedade humana). São Paulo consegue capturar essas duas formulações num único versículo: “Eu não conheci o pecado senão através da lei” (Romanos 7:7). Se o mal é radical, devemos tentar neutralizá-lo e contê-lo; ainda que sejam reconhecidos como “ilusões necessárias” resultando do “sono da razão”, no dizer de Kant, o mal e

o pecado precisam ser regulados. A forma da lei (e portanto as práticas e mecanismos teóricos que conferem à lei a função de controlar todo o conjunto de comportamentos sociais de acordo com normas apriorísticas) sempre constituiu, nesse arcabouço metafísico, o complemento transcendental de uma ontologia do mal radical.<sup>3</sup> Na maioria dos debates políticos, entretanto, não são necessárias bases metafísicas. O mal na natureza humana é simplesmente confirmado empiricamente: basta ver o mal que os seres humanos têm feito e continuam a fazer diariamente — as guerras, a crueldade, o sofrimento! Isto equivale a algo semelhante a uma teodiceia secular: como podem os seres humanos ser bons quando existe tanto mal no mundo e eles com tanta frequência agem com maldade? Seja em bases religiosas, filosóficas e/ou empíricas, portanto, as antropologias políticas pessimistas tratam o mal como uma característica invariável da natureza humana, que precisa ser constantemente contida e reprimida na sociedade.

Deparamo-nos aqui, no entanto, com uma questão mal formulada. É um equívoco perguntar se a natureza humana é boa ou má, em primeiro lugar, porque o bem e o mal são avaliações contingentes, e não invariantes. São julgamentos decorrentes do exercício da vontade. Spinoza, por exemplo, como Nietzsche posteriormente, explica que os seres humanos não lutam por algo porque o consideram bom, mas o consideram bom porque lutam por ele. Foucault postula o argumento de Spinoza em termos mais claramente políticos ao afirmar, num debate com Noam Chomsky, que a questão da justiça — da guerra justa, no caso — só se manifesta depois da ação política: o proletariado não faz a guerra contra a classe dominante porque considera essa guerra justa, mas considera a guerra de classes justa porque quer derrubar a classe dominante.<sup>4</sup> Dizer que o bem e o mal, como o justo e o injusto, são termos relativos que dependem das relações de força não significa dizer que não existem, mas simplesmente que não constituem bases fixas e invariáveis.

Saber se a natureza humana é boa ou má também é uma questão mal formulada porque basear a análise da antropologia política em invariantes de qualquer natureza leva a um beco sem saída. Em outras palavras,

a questão não é saber qual invariante define a natureza humana, mas o *que pode tornar-se a natureza humana*. O fato mais importante sobre a natureza humana (se ainda quisermos chamá-la assim) é poder ser e estar constantemente sendo transformada. Uma antropologia política realista precisa centrar-se neste processo de transformação. O que nos leva de volta à questão de fazer multidão, através da organização e da autotransformação. Questões de bem e mal só podem ser postuladas depois que o fazer da multidão tem início, no contexto de seu projeto.

Ao argumentar contra a fixidez do mal na natureza humana, não pretendemos impossibilitar a utilização do termo. O mal de fato existe. Podemos vê-lo ao nosso redor. Mas o problema do mal precisa ser postulado de maneira que sua genealogia seja entendida, fornecendo-nos uma chave para combatê-lo. A visão pessimista da antropologia política registra a existência do mal, mas, ao tratá-lo como uma invariante, bloqueia qualquer tentativa de entender sua gênese: o mal simplesmente é.

Nossa proposta de antropologia política é conceber o mal como um derivativo e uma distorção do amor e do comum. O mal é a corrupção do amor que cria um obstáculo para o amor, ou, para dizer a mesma coisa com um foco diferente, o mal é a corrupção do comum que bloqueia sua produção e sua produtividade. O mal, assim, não tem existência originária ou primária, apresentando-se apenas em uma posição secundária em relação ao amor. Falamos anteriormente das corrupções do amor nos fascismos, nos nacionalismos, nos populismos e nos fascismos; e também analisamos não só a destruição do comum através da expropriação e da privatização capitalistas como as corrupções institucionalizadas do comum na família, na corporação e na nação. Esta dupla posição do mal como corrupção e obstáculo fornece-nos alguns critérios iniciais para nossa investigação.

Tendo assim postulado o problema do mal, podemos voltar à concepção de Spinoza, que nos serviu de modelo para uma política do amor. Devemos começar com esta sequência tipicamente spinoziana: no nível das sensações, ele identifica uma luta (*conatus*) da vida e pela vida; essa luta é construída e direcionada no desejo (*cupiditas*), que funciona através

dos afetos: e o desejo por sua vez é fortalecido e afirmado no amor (*amor*), que opera na razão. O movimento desta sequência não envolve negação — a luta não é negada pelo desejo, nem o desejo pelo amor — mas uma acumulação progressiva, de tal maneira que o desejo e o amor constituem formas de luta cada vez mais poderosas pela vida. Este processo é imediatamente político, já que o objeto de todos os termos desta sequência é a formação da vida social coletiva e, de maneira mais genérica, a constituição do comum. “Como o medo da solidão existe em todos os homens”, escreve Spinoza, “pois ninguém na solidão é suficientemente forte para se defender e atender às necessidades da vida, segue-se que os homens naturalmente aspiram ao estado civil; nem pode dar-se que os homens jamais venham a dissolvê-lo radicalmente.”<sup>5</sup> Este trecho assemelha-se aos de outros autores dos séculos XVII e XVIII que teorizam a negação do estado natural na formação da sociedade, mas a diferença fundamental é que Spinoza postula isto como uma progressão positiva, cumulativa: a luta pela liberdade e o comum reside no nível mais básico da vida; o desejo, em seguida, põe em movimento a construção do comum; e finalmente o amor consolida as instituições comuns que formam a sociedade. A natureza humana não é negada, mas transformada nesta sequência.

Spinoza, contudo, é o supremo realista. Ele reconhece que a construção social do comum através do amor não funciona desimpedida e que os seres humanos são os autores dos obstáculos. Na superfície, sua explicação é que os seres humanos criam esses impedimentos e o mal em geral por ignorância, medo e superstição. Como para combater o mal, é preciso superar a ignorância e o medo e destruir a superstição, a educação na verdade do intelecto e o correto exercício da vontade são os antídotos ao mal. Mas qualquer estoico poderia dizer-nos isto! A diferença de Spinoza reside num nível mais profundo, onde a educação ou treinamento da mente e do corpo se alicerçam no movimento do amor. Ele não concebe o mal, como Agostinho, por exemplo, como uma privação do ser; nem o postula como uma falta de amor. O mal, em vez disso, é o amor que se desencaminhou, o amor de tal maneira corrompido que obstrui o funcionamento do amor. Devemos assim encarar a ignorância, o medo e a superstição não apenas

como falta de inteligência, mas como o poder da inteligência voltado contra si mesmo, e igualmente o poder do corpo distorcido e bloqueado. E como o amor é, em última análise, a força da criação do comum, o mal é a dissolução do comum ou, na verdade, sua corrupção.

Isto nos fornece uma explicação spinoziana do fato de às vezes as pessoas lutarem pela própria servidão, como se fosse sua salvação; de os pobres às vezes apoiarem ditadores, de as classes trabalhadoras votarem em partidos de direita e de esposos ou esposas e filhos que sofrem abusos protegerem aqueles que deles abusam. Tais situações são evidentemente resultado da ignorância, do medo e da superstição, mas dar-lhes o nome de falsa consciência nos fornece escassas ferramentas para a transformação. Confrontar os oprimidos com a verdade e instruí-los em seu próprio interesse muito pouco ajuda a mudar as coisas. É mais fácil entender as pessoas que lutam pela própria servidão como resultado de um amor e de uma comunidade que se desencaminharam, fracassaram e foram distorcidos. A primeira pergunta a fazer ao se deparar com o mal é: *Que amor especificamente deu errado aqui? Qual instância do comum foi corrompida?* As pessoas estão profundamente viciadas no amor que dá errado e em formas corrompidas do comum. Não raro, infelizmente, são estas as únicas expressões do amor e do comum que conhecem! Nesse contexto, faz sentido que Spinoza pense na ética dentro de um arcabouço médico — curar os males do corpo e da mente, mas, ainda mais importante, identificar de que maneira nossos poderes intelectuais e corporais foram corrompidos, voltados contra si mesmos, tornando-se autodestrutivos. Talvez esse modelo terapêutico ético e político explique por que Freud era tão fascinado com Spinoza.

Mas não se trata apenas de um modelo terapêutico. A ética e a política se unem numa “ontologia da força”, que elimina a separação entre amor e força que tantas perspectivas metafísicas, transcendentais e religiosas tentam fazer valer. De uma perspectiva materialista, ao contrário, o amor é a chave proposicional e constituinte da relação entre ser e força, assim como a força substancia os poderes do amor. Marx, por exemplo, fala dos “sorrisos vitoriosos” da matéria e de seu “glamour sensual e poético”,

escrevendo: “Em Bacon [e no Renascimento em geral], o materialismo ainda retém em seu interior, de uma forma ingênua, os germes de um desenvolvimento multifacetado.” Essas formas da matéria são “forças de ser”, dotadas de “um impulso, um espírito vital, uma tensão” e até de um “tormento da matéria”.<sup>6</sup> Existe algo de monstruoso na relação entre amor e força! Mas esse *monstruum*, esse transbordamento de força que corporifica a relação entre o self e os outros, é a base de toda instituição social. Já vimos que Spinoza postula o desenvolvimento das instituições no movimento da materialidade do *conatus* ou luta até o amor irracional e divino, compondo singularidades isoladas na multidão. Encontramos algo semelhante, embora de uma perspectiva completamente diferente, mas meditações de Wittgenstein sobre a dor, que é incomunicável, exceto através da construção de uma experiência linguística comum e, em última análise, da instituição de formas comuns de vida. A solidão spinoziana e a dor wittgensteiniana, ambas sinais de uma falta de ser, empurram-nos na direção do comum. A força e o amor constroem juntos armas contra a corrupção do ser e a miséria que acarreta.<sup>7</sup>

O amor, assim, é não apenas um motor ontológico, que produz o comum e o consolida na sociedade, mas também um campo de batalha aberto. Ao pensar no poder do amor, precisamos constantemente ter em mente que não existem garantias; nada existe de automático em seu funcionamento e em seus resultados. O amor pode dar errado, bloqueando e destruindo o processo. A luta para combater o mal envolve, assim, um treinamento ou educação em matéria de amor.

Para esclarecer, portanto, devemos individualizar e reunir três operações ou campos de atividade para o poder do amor. Primeiro, e primordialmente, o poder do amor é a constituição do comum e, em última análise, a formação da sociedade. Isto não significa negar as diferenças de singularidades sociais para formar uma sociedade uniforme, como se o amor significasse fusão na unidade, mas, isto sim, compô-las em relação social e deste modo constituir o comum. Entretanto, como o processo do amor pode ser desviado para a produção de formas corrompidas do comum, como o amor que dá errado cria obstáculos que bloqueiam e

destruam o comum — em certos casos reduzindo a multiplicidade do comum a identidade e unidade, em outros, impondo hierarquias no interior de relações comuns —, o poder do amor também deve ser, em segundo lugar, uma força para combater o mal. O amor assume agora a forma de indignação, desobediência e antagonismo. O êxodo é uma forma que identificamos anteriormente para combater as instituições corruptas do comum, subtraindo das reivindicações de identidade, fugindo da subordinação e da servidão. Essas duas primeiras manifestações do poder do amor — seu poder de associação e rebelião, sua constituição do comum e seu combate contra a corrupção — funcionam juntas na terceira: fazer a multidão. Esse projeto deve fazer o processo de êxodo convergir com um projeto organizacional voltado para a criação de instituições do comum. E essas três manifestações são animadas pelo treinamento ou *Bildung* da multidão. Nada há de inato ou espontâneo no fato de o amor dar certo e realizar o comum em formas sociais duradouras. A mobilização do amor precisa ser aprendida e novos hábitos devem ser criados através da organização coletiva dos nossos desejos, num processo de educação sentimental e política. Os hábitos e práticas consolidados em novas instituições sociais constituirão nossa natureza humana já agora transformada.

Deve estar claro a esta altura que o amor sempre envolve o uso da força ou, mais precisamente, que as ações do amor constituem elas próprias mobilizações da força. O amor pode ser um anjo, mas se assim for, trata-se de um anjo armado. Vimos anteriormente que o poder constitutivo do amor e sua criação do comum implicam aquilo que poderíamos denominar uma força ontológica envolvida na produção de ser, na produção de realidade. A figura combativa da força do amor torna-se mais clara, contudo, quando focalizamos a revolta contra instituições hierárquicas e as corrupções do comum e o êxodo que suscitam. E além disso, fazer a multidão e formar suas instituições do comum acarretam o que poderia ser chamado de uma força política constituinte. Mas, na verdade, essas três forças do amor não são separadas. Constituem apenas diferentes manifestações do poder do amor.

A ligação entre amor e força, devemos deixar claro, tampouco vem com qualquer garantia. Sabemos que, no caso do amor, as corrupções raciais, patriarcais, identitárias e de outras naturezas não carecem de força. Na verdade, às vezes ostentam um excedente de força, como para compensar o desvio da dedicação do amor ao comum. Seria então impossível distinguir a força do amor da força de suas corrupções? Não; preocupar-se desta maneira com o uso da força é um falso escrúpulo. Podemos facilmente enumerar vários critérios disponíveis para a distinção da força do amor. Primeiro, o conteúdo do vínculo entre amor e força é o comum, que compõe a interação de singularidades em processos de solidariedade social e igualdade política. Segundo, a direção da força do amor é orientada para a liberdade dessas singularidades. Terceiro, as formas organizacionais desse exercício são sempre abertas, constitutivas e horizontais, de tal maneira que, sempre que é solidificado em relações verticais fixas de poder, o amor o excede e ultrapassa seus limites, abrindo novamente a organização à participação de todos. Quarto, a relação entre amor e força é legitimada no consenso de singularidades e na autonomia de cada um, numa relação de reciprocidade e autogoverno coletivo. Quinto, essa força sempre está dirigida para a consolidação desse processo em instituições que podem permitir que ele tenha prosseguimento com poder cada vez maior. E a lista poderia continuar.

As reais dificuldades não se encontram no nível conceitual dos critérios de distinção, mas no campo político onde devemos conduzir a batalha. Mesmo quando entendemos claramente os poderes do amor e suas corrupções, mesmo quando enfrentamos de olhos abertos o mal em nossas sociedades, o amor que dá errado e as formas corrompidas do comum nas quais nós e outros estamos viciados, não há garantia de sucesso. Em seu famoso poema *Lenta ginestra*, Giacomo Leopardi captura a fragilidade do amor e as singularidades que lutam no comum contra o destino aparentemente inelutável da morte e da destruição. O enorme vulcão Vesúvio é uma presença ameaçadora, mas as delicadas flores da giesta-das-vassouras continuam a brotar, incansáveis, em suas encostas. Seria fácil entrar na luta se tivéssemos antecipadamente garantia de vi-

tória. Leopardi celebra o fato de que o amor constantemente combate, independentemente da enormidade das forças posicionadas contra nós. A vitória é possível e o medo do vulcão só será derrotado quando a esperança for organizada para construir a comunidade humana.<sup>8</sup>

Finalmente, retornamos às antropologias políticas pessimistas das quais partimos para enfatizar a diferença política assinalada por nossa concepção do mal e dos meios de combatê-lo. Mesmo entre autores cujo trabalho está muito próximo do nosso, reconhecemos uma tendência recente a vincular uma noção do mal como invariante da natureza humana a uma política voltada para conter o mal. Uma oportunidade fascinante de desenvolver esta linha de raciocínio é um trecho das epístolas de Paulo que propõe a figura do *katechon* (aquele que contém). O *katechon*, explica Paulo, contém “o fora da lei”, uma figura satânica, assim retardando o apocalipse até seu momento adequado (2 Tessalonicenses 2:1-12). O misterioso “contenedor” geralmente foi interpretado na teologia cristã como um poder soberano: no início da era cristã, Tertuliano identifica o *katechon* como o Império Romano, e no século XX, Carl Schmitt propõe ser ele um Império Cristão. Independentemente do referencial específico, esses autores concordam em que o *katechon* é um mal menor que nos protege de um maior. Este conceito corresponde perfeitamente às implicações de uma antropologia política pessimista. Se aceitarmos que o mal ou a agressividade intraespécie ou algum elemento desse tipo é uma invariante da natureza humana, a contenção do mal será uma tarefa central, senão a tarefa central da política, limitando-nos a uma política do “mal menor”.<sup>9</sup>

Nossa concepção do mal como uma corrupção do amor e um obstáculo a ele na criação do comum não leva a uma política de contenção, mas de combate do mal. Como o mal é secundário ao amor, não estamos limitados a uma contenção externa, tendo acesso a seus mecanismos internos. O amor é o campo de batalha da luta contra o mal. Além disso, o primado do amor indica o poder de que dispomos nessa luta. Se o mal fosse primordial, seríamos impotentes contra ele. Teríamos de confiar num Império para contê-lo e manter a morte à distância. Entretanto,

como o mal deriva do amor, o poder do mal é necessariamente menor. O amor é mais forte que a morte. E assim, agindo através do amor, temos o poder de combater o mal. Uma tal política do amor não precisa aceitar o domínio de um mal menor. Isto não quer dizer que devemos imaginar sermos capazes de derrotar o mal de uma vez por todas — não, as corrupções amor e do comum prosseguirão. O que significa, no entanto, é que podemos empreender e vencer a batalha.

Na segunda metade deste livro, procuramos descobrir no interior dos movimentos da multidão os mecanismos do comum que produzem novas subjetividades e formam instituições. Mas, antes de deixar para trás esta discussão, devemos considerar uma terrível experiência histórica da relação entre amor e força nas concepções socialista e bolchevista do partido. A premissa é racional e compreensível: nada é possível quando estamos isolados e só a unidade torna efetivo e multiplica o valor da indignação e da revolta individual. Assim é que os militantes avançam de mãos dadas para criar um grupo compacto, armado de conhecimento e paixão. Seria esta a centelha de transformação da sociedade. Mas a conclusão é falsa: de maneira sub-reptícia mas implacável, as determinações de normas e medidas do partido, suas decisões (até sobre o direito de vida e morte) tornam-se separadas da experiência dos movimentos e são absorvidas pela lógica da alienação capitalista, tornando-se burocráticas e tirânicas. O que deveria conferir força à multiplicidade transforma-se na violência da identidade. A unidade é projetada como um valor transcendente, e o slogan da revolução serve para corromper o comum. Não, o partido não derrotará o mal. Hoje a memória dessa corrupção serve apenas para nos compelir ainda mais a descobrir uma força para combater o mal.