

Antonio Negri e o monstro (bio)político: genealogia do conceito de multidão

*Raphael Guazzelli Valerio**

Resumo: O texto procura debater os conceitos de monstro biopolítico e multidão no interior da obra do filósofo italiano Antonio Negri. Em verdade, procura reconstruir este último por meio de uma análise do primeiro. Concentramos nossa análise em um texto intermediário, entre *Império e Multidão*, em que Negri debate, de modo mais acabado, o conceito de monstro político.

Palavras-chave: Multidão. Monstro. Biopolítica. Política. Eugenia.

Antonio Negri and the (bio)politics monster: genealogy of the multitude concept

Abstract: The text seeks to discuss the concepts of biopolitics monster and multitude within the work of Italian philosopher Antonio Negri. Forsooth, attempts to reconstruct the latter through an analysis of the first. We focus our analysis on an intermediate text, between *Empire* and *Multitude*, where Negri debate, in better form the concept of politics monster.

Keywords: Multitude. Monster. Biopolitics. Politics. Eugenics.

Antonio Negri y el monstruo (bio)político: genealogía del concepto de la multitud

Resumen: El texto busca discutir los conceptos de monstruo biopolítico y multitud dentro de la obra filósofo italiano Antonio Negri. De hecho, los intentos para reconstruir el último a través de un análisis de lo primero. Nos centramos nuestro

* Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2012). Doutorando em Filosofia da Educação na Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP). *E-mail:* guazzellivalerio@hotmail.com

análisis en un texto intermedio, entre Imperio y Multitud, donde Negri debate, más por lo que sólo el concepto de monstruo político.

Palabras clave: Multitud. Monstruo. Biopolítica. Política. Eugenesia.

Antonio Negri traz a figura da vida monstruosa como paradigma de uma política e de uma ética contemporâneas, que possam fazer frente aos processos de dominação e exclusão perpetuados pelos Estados, pelos Mercados, por diversas instâncias de controle – políticos, econômicos, sociais, culturais – que hoje se apresentam de maneira difusa. De modo que, as barreiras entre o político e o econômico ou entre o político e o cultural, etc., acabam por apagar-se.¹ Pretendemos oferecer, neste texto, uma breve genealogia do conceito de multidão. Neste conceito construído por Hardt e Negri² temos, justamente, algo como um novo sujeito político que pode oferecer uma instância de resistência aos processos de dominação contemporâneos, bem como a possibilidade de se construir uma nova política. Este conceito, no entanto, antecede a parceria Hardt e Negri e deita raízes na obra deste último.

Neste sentido, concentraremos nossa análise num texto do italiano, ainda que cotejando-o com outras obras do autor e comentadores, situado entre a publicação de *Império* e de *Multidão*, obras em que o conceito aparece de forma central, sobremaneira nesta última. O texto intitula-se *Il mostro político. Nuda vita e potenza* e é datado de 2001. Pretende oferecer ao final o conceito de multidão³ como novo “monstro político”. Ele pode ser dividido, grosso modo, em três partes. Na primeira trata-se duma ge-

¹ Para um aprofundamento da questão ver: Guattari, 1995. Outras formulações de Negri também deitam raízes no pensamento de Guattari.

² Hardt; NEGRI, 2005.

³ O conceito de multidão aparece, contudo, a primeira vez em uma obra da década de 90, de 1992 mais precisamente: *O poder constituinte*, num capítulo, o terceiro, dedicado a Harrington e os radicais republicanos ingleses, os niveladores, da Revolução Inglesa. NEGRI, 2002.

neologia do monstro, primeiro como produto do poder e subjugado a ele, a seguir, como resistência e enfrentamento. Uma segunda parte destina-se a criticar o que Negri chama de o monstro “monstruificado”⁴, isto é, as tentativas de conter o monstro biopolítico contemporâneo. De modo que, serão enfrentadas as ideias da engenharia genética e, sobretudo, o conceito de vida nua, de seu conterrâneo e contemporâneo Giorgio Agamben. Por fim, Negri se concentra na potência constituinte e produtora do monstro biopolítico, a partir de noções de intelectualidade de massas, o *General Intellect* marxiano, e trabalho imaterial, criada pelo próprio Negri em conjunto com Mauricio Lazzarato⁵. Todas estas análises estão balizadas, ao nosso ver, pelas hipóteses do biopoder foucaultiano. O encontro com Foucault, vindo de um intelectual marxista, que aderiu ao *operaísmo* italiano dos anos sessenta e que, mais tarde, concentrou sua obra no eixo Maquiavel-Espinosa-Marx, parece-nos essencial às formulações de suas obras atuais, nos conceitos de monstro político, ou biopolítico e multidão.

Negri parece trazer a biopolítica às fundações da política Ocidental⁶. Vejamos como. Para ele, a metafísica e a política se apresentam sob a forma da eugenia. A metafísica clássica excluía o monstro da ontologia do conceito. Por exemplo, em Platão. O discípulo de Sócrates procura articular ontologia e cognição, isto é, o conhecer é a classificação, bem como a representação do que está no mundo. Porém, se recorrermos à leitura que Deleuze faz do platonismo⁷, verificamos que ele não faz apenas isso. Do mesmo modo que classifica e representa, o platonismo exclui o não-representável, quer dizer, exclui o monstro. A metafísica clássica se nos apresenta, portanto, como uma ontologia eugênica. Ela exclui o monstruoso, pois ele é a desmedida, não cabe no conceito; manifesta-se como o ser e o não ser ao mesmo tempo.

⁴ A expressão é do próprio Negri, ao menos na tradução espanhola que utilizamos. Não tivemos acesso ao texto original em língua italiana.

⁵ LAZZARATO; NEGRI, 2001.

⁶ AGAMBEN, 2004.

⁷ MILOVIC, 2011; DELEUZE, 2000.

Se a metafísica é eugênica, a política também o é. Pois, sabemos que a metafísica clássica era a legitimação da ordem política. Só o bem nascido é apto ao exercício do poder. Essa dimensão excludente aparece no *lógos* como espaço originário da filosofia, na exclusão do escravo, da mulher, do bárbaro e do estrangeiro da política. Na *Política* de Aristóteles isso aparece de forma bem clara, de fato o que legitima a exclusão destes da *pólis* é, justamente, certa racionalidade linguística, presente no *lógos*, que não os possibilita participar das decisões políticas⁸. A mulher, o bárbaro, o estrangeiro, o escravo, a criança são monstruosos no mundo clássico. O bárbaro estrangeiro, em especial, é sempre apresentado na forma híbrida de animal/homem – a besta – que não pode participar do poder, pois está excluído do *lógos*. Deste modo, é possível ir além da crítica que liga a escravidão à origem do pensamento político grego. Para Negri, além desta dimensão propriamente política, o princípio do universal, o conceito, tem a forma da eugenia. Para além disto está o monstro, excluído, pois, da ontologia grega⁹.

Por fim, pode-se dizer que o monstro é o negativo, o desmedido, a loucura, a catástrofe, o divino, o bárbaro, enfim. A racionalidade grega domina o monstro para excluí-lo¹⁰, pois ele, insistimos, está fora da ontologia eugênica, isto é, não há uma ontologia do monstro na cultura clássica. Ora, a metafísica grega compreende o movimento, dado pelo devir, da corrupção do ser, o monstro, contudo, não pertence a esse movimento, pois que está, a um só tempo, fora do *lógos* e fora da *pólis*.

Saindo do pensamento grego, outro momento importante para as fundações de nossa política foi, como é sabido, a racionalidade moderna.

⁸ Posição parecida é a de Rancière, porém, sem a dimensão eugênica/biopolítica (RANCIÈRE, 1996).

⁹ Negri parece nos oferecer aqui um platonismo às avessas; crítica apresentada por, entre outros, (MILOVIC. 2011).

¹⁰ Há aqui, nos parece, outra importante proximidade com Agamben. O monstro está preso à estrutura do abandono, que caracteriza, segundo Agamben, o fundamento do poder soberano, isto é, incluído por meio da exclusão (AGAMBEN, 2004).

A modernidade apresenta, segundo Negri, ela também, uma exclusão do monstruoso da ordem racional. A exclusão nos é dada a partir de uma metáfora política: da transcendência do poder político. De modo que, o monstro está fora da razão, porém aparece como interior ao mundo. O monstro aqui assume a figura de uma metáfora para o poder soberano; impossível não pensar em Hobbes. Qual a finalidade do Leviatã hobbesiano? A resposta já nos aproxima das conclusões de Negri: organizar uma multidão. Pôr em ordem uma multidão é um tema recorrente na filosofia política moderna. Aparece em Hobbes, Bodin, Salisburry, Tomás, Grotius, entre outros. Muito presente nos *specula* aos príncipes, na passagem do medievo ao moderno¹¹.

Neste momento o que é a multidão? Ela não é nem o povo, nem mesmo a massa, pois carece de qualquer unidade. É o caos que é preciso ordenar. Aqui temos um problema novo, que não se punha para os gregos. Esta multidão que é preciso pôr em ordem já é, desde sempre, monstruosa, pois é um produto híbrido resultado da decadência do Império Romano e da sua mescla com os bárbaros a partir das invasões. Não é possível, portanto, recorrer a um pressuposto eugênico, uma ordem hierárquica calcada na origem e na causalidade entre ser e poder, como na política e metafísica clássicas. O monstro soberano define pois a ordem; uma ordem interna ao próprio mundo. Ele transcende o mundo para colocar a multidão em ordem, de modo que a filosofia política moderna parece dar racionalidade ao monstro na figura do soberano. Para Negri, contudo, não se deve enganar, trata-se de uma aparência. Mais monstruoso que o Leviatã será a multidão, bem como a anarquia e a desordem, o caos que dela são correlatas. O Leviatã é o monstro que ao ordenar o político deixa de sê-lo, pois torna-se um instrumento, ou, nos próprios termos de Hobbes, um artifício.

Ora, a multidão monstruosa pode ser vista no estado de natureza, onde o homem é o lobo do homem, isto é, nem animal, nem homem, mas

¹¹ Sobre os espelhos aos príncipes (SENELLART, 2006; SKINNER, 1996).

um híbrido monstruoso¹². Para Negri, a genealogia da soberania moderna revela uma eugenia extrema, longe portanto de superar os gregos. Assim, esquerda e direita conservam a origem eugênica do poder. Em Hobbes e Bodin, por exemplo, na legitimidade da monarquia. Mas também nos radicais ingleses da Revolução, os *levelers* e Harrington, para quem a República se assentaria na raça saxã. Há na modernidade toda uma continuidade e desenvolvimento da eugenia como princípio de poder. Ela está presente, conforme Negri, na ideia de Estado, que se desenvolve entre os séculos XVIII e XIX, no nacionalismo e no racismo de Estado característico de certos nacionalismos – muito forte no século XIX e começo do XX e que, contudo, tem reaparecido com força neste início de XXI – e, por fim, no caso mais extremo e conhecido, a Alemanha nazista. Não obstante este sombrio diagnóstico, Negri tem uma proposta política: romper com a racionalidade eugênica do poder e reconquistar o monstro. Suas principais referências são, sobretudo, Marx e Espinosa. Trata-se aqui da construção do conceito de multidão, o monstro biopolítico. O primeiro passo é dado numa releitura de Marx, em especial, o conceito de luta de classes. Antes de entrar nesta leitura, no entanto, permita-nos fazer um pequeno desvio para melhor compreender a questão da monstruosidade e do corpo monstruoso. Ora, não é por acaso, nem por força poética, que Negri escolhe a figura do monstro como índice de resistência e proposta de criação políticas. Para nós há, em especial, dois motivos para tanto. O primeiro aparece na questão do corpo político das teorias modernas da soberania; o corpo monstruoso, que adiante se apresentará como carne da multidão, se mostra em oposição ao corpo político, eugênico, da soberania moderna. O segundo nos conduz ao problema da subjetivação, isto é, a questão do sujeito político. Os sujeitos políticos é que são monstruosos

¹² Agamben (2004) mostrou como o lobo hobbesiano estava assentado num fato jurídico realmente existente. No direito germânico e escandinavo, o fora-da-lei ou o bandido eram expulsos da comunidade por meio da fórmula *caput lupinum*, cabeça de lobo, ou simplesmente lobo. Quer dizer, nem homem nem fera, mas um monstro.

e esta monstruosidade é que resiste à eugenia do poder que adiante será chamada de biopoder. Vejamos tudo isso em detalhe.

Em 1965, Canguilhem publica, sob o título *O conhecimento da vida*, uma série de artigos e conferências que giram em torno da relação entre o ser vivo, ou a vida, e a ciência. Há um breve texto intitulado *A monstruosidade e o monstruoso*. Para o francês, o monstro questiona a ideia, bastante presente na filosofia e nas ciências a partir do século XVII, de que a natureza possa nos ensinar a ordem. É porque somos seres vivos que uma falha morfológica é um monstro, pois só no orgânico há monstruosidade, não há monstro mineral, tampouco mecânico. O monstro é assim nada mais que um outro que não é o mesmo, uma outra ordem que não seja a mais provável. É o que está fora da norma, o contraste. Não a morte, mas o vivente de valor negativo, algo como um contra valor da vida. A propósito da relação entre norma e vida, Canguilhem cita Gabriel Tarde: “o normal é o grau zero da monstruosidade”¹³. Com Canguilhem, identificamos três momentos da monstruosidade na história ocidental. Primeiro, na Idade Média e no Renascimento. Nestes períodos há uma espécie de celebração do monstro, por meio do fascínio que ele desperta. O século XVIII transforma o monstro em objeto e instrumento da ciência, procura encontrar nele um erro da natureza, ou algo do gênero. Por fim, nos dezenove, temos uma explicação científica da monstruosidade. Temos assim uma naturalização do monstro que está de par com a naturalização da loucura. A monstruosidade passa ao reino da biologia, do mesmo modo que o louco passa ao reino das recém criadas ciências *psi*. “No século XIX, o louco é posto no asilo que lhe serve para ensinar a razão, e monstro, no frasco do embriologista que lhe serve para ensinar a norma”¹⁴.

Já no início do século XX, as interrogações sobre a questão do corpo aparecem com força. Um marco, sem dúvida, foi o pensamento

¹³ CANGUILHEM, 2012, p. 189.

¹⁴ *Ibidem*, p. 195.

de Merleau-Ponty. Nele há um apagamento da distinção corpo/espírito, a vida humana é, a um só tempo, espiritual e corpórea. O corpo deixa de ser, deste modo, mecanismo ou pedaço de matéria, tampouco é substância, mas sim carne, algo como que um corpo animado. A figura monstruosa desestabiliza a representação e a identidade de um corpo, do corpo. O filósofo português José Gil procura traçar uma etimologia da noção de monstro¹⁵. Comumente os comentadores derivam a palavra monstro do latim, *mostrare*, quer dizer, indicar, mostrar com o olhar. Contudo, recorrendo à obra de Benveniste, Gil demonstra que além deste significado, o verbo *mostrare* designa também o seguinte: “ensinar um determinado comportamento, prescrever a via a seguir”¹⁶. Na origem grega do termo, *terátos* é uma palavra ambígua, que transita do jurídico, portanto também do religioso, ao biológico. O monstro mostra, então, mais do que é visto, um irreal verdadeiro, ao mesmo tempo um corpo transparente e opaco. Seu corpo disforme e anormal desperta o fascínio de um olhar horrorizado. De modo que, ao revelar uma espécie de corpo interior – uma obscenidade orgânica –, o olhar acaba por nada ver, pois fica preso a imagem do corpo monstruoso, a partir de uma dupla relação de revelação e ocultamento. O que fascina o olhar é o interior do monstro que se mostra em corpo e que, no entanto, não é corpo, pois não é dotado de alma:

Ao revelar o que deve permanecer oculto, o corpo monstruoso subverte a mais sagrada das relações entre alma e corpo: a alma revelada deixa de ser uma alma, torna-se, no sentido próprio, o reverso do corpo, um outro corpo, mas amorfo e horrível.¹⁷

O corpo monstruoso abala a identidade do ser cultural, pois se apresenta como um corpo não codificado, um significante caótico. Sua

¹⁵ PEIXOTO JUNIOR, 2010. p.179-187.

¹⁶ *Ibidem*, p. 181.

¹⁷ GIL *apud* PEIXOTO JUNIOR, 2010, p. 181.

singularidade subversiva deriva, pois, de sua diferença radical e absoluta. Por isso, em Negri, a metáfora do monstro político, a multidão em oposição ao corpo político, a soberania e o povo. Há mais, para Negri o corpo singular é também o mais comum:

A carne da multidão é uma potência elementar que expande necessariamente o ser social, produzindo um excesso de qualquer medida tradicional político-econômica de valor. Da perspectiva da ordem e do controle políticos, a multidão da carne é terrivelmente evasiva já que nunca pode ser completamente apanhada na hierarquia orgânica de um corpo político.¹⁸

Em *Os anormais*, Michel Foucault identifica dois momentos da monstruosidade. No primeiro, que vai da Idade Média ao início do século XVIII, o corpo monstruoso está preso ao registro natureza/lei, quer dizer, ele viola as leis naturais e ao mesmo tempo às sociais, é, pois, um discurso jurídico-biológico sobre o monstro. Já a partir do século XVIII, a monstruosidade entra no registro do desvio de comportamento, na figura do criminoso. Estamos agora no âmbito de um discurso jurídico/moral que leva o indivíduo a se tornar um fora-da-lei. Nesta época, tem lugar a ideia do “monstro político”, isto é, aquele que rompe com o contrato, um “criminoso político” portanto. São dois modelos, o tirano, no topo da sociedade, e o infrator, em baixo. O primeiro permanente, o segundo transitório. A partir do século XIX, contudo, o monstro dá lugar ao anormal¹⁹. Em grande medida, isso se deve ao aparecimento das ciências *psi*. Interessante aqui, para nossa leitura, é que o monstro provenha do sujeito político. Assim, a metáfora de Negri da monstruosidade como processo de subjetivação fica mais clara: os sujeitos políticos é que são monstros e a monstruosidade é a possibilidade de resistência às pretensões eugênicas do poder, o biopoder.

¹⁸ HARDT; NEGRI, 2005, p. 227-228.

¹⁹ Coincide portanto com a datação de Canguilhem.

O monstro biopolítico frente ao biopoder. Observa-se que em Negri há uma distinção que não ocorre em Foucault. No *Nascimento da medicina social*²⁰ e em *A vontade de saber*²¹, aonde o filósofo francês constrói sua conceituação de biopolítica, aparece também o termo biopoder sem nenhuma distinção. Nos trabalhos posteriores prevalece, todavia, o primeiro termo que, inclusive, dá título a um de seus cursos²². Para o italiano, no entanto, biopolítica refere-se à resistência da vida frente aos poderes que querem subordiná-la. Pelo contrário, biopoder é o controle sobre a vida. Em Foucault, os dois termos tendem a se enquadrar nessa segunda definição. Vejamos algumas características deste monstro biopolítico que desenvolveremos adiante. Ele é a potência da multidão. É um acontecimento positivo que altera os princípios eugênicos a partir dos quais o Ocidente definiu o humano e a política. É também a possibilidade da potência da vida frente aos poderes que querem controlá-la. Ele escapa ao poder, pois não pode ser recodificado na política identitária da racionalidade ocidental. É a possibilidade de uma política do comum²³. E, por fim, não é corpo político, mas carne²⁴ da multidão.

²⁰ FOUCAULT, 2010, p. 79-98.

²¹ FOUCAULT, 1984, p. 127-141.

²² FOUCAULT, 2008. Apesar da sugestão do título, Foucault desenvolve no curso uma análise de três modelos de neoliberalismo, a saber: o alemão, o francês e o norte-americano. Em verdade, trata-se de uma leitura do que podemos chamar de modo de governo neoliberal, bem como, seu correlato o autogoverno de si a partir das premissas neoliberais. Isso irá constituir todo um modo de vida que, conforme Foucault, se apresentará como uma releitura do *homo oeconomicus* dos liberais clássicos. Interessante é que as conclusões do filósofo francês a respeito deste *homo oeconomicus* estão muito próximas das pesquisas de Negri sobre o trabalho imaterial e da indistinção entre tempo de produção e tempo da vida que marca, segundo o italiano, o trabalho na pós-modernidade. LAZZARATO, 2001.

²³ A possibilidade de uma nova política, como uma política do comum, é uma questão que aparece com força na filosofia política contemporânea. Não só aqui, mas em Agamben, Bensäid, Rancière, Nancy, entre outros.

²⁴ Ao se referir ao conceito de carne da multidão, Negri faz referência não só a Merleau-Ponty, mas também a Paulo. Interessante o resgate de Paulo na contemporaneidade. Agamben, Zizek e Badiou são alguns dos autores que dedicaram uma obra completa ao apóstolo.

É em Marx, e no conceito de luta de classes, que Negri encontrará pela primeira vez uma superação das categorias eugênicas do poder. É no filósofo da mercadoria que o monstro torna-se sujeito, não é excluído nem reduzido à metáfora. Negri apresenta o problema, a partir de Marx, em dois movimentos: a monstruosidade do ponto de vista do capital e, a seguir, do ponto de vista do trabalhador. Primeiro momento então. Na obra marxiana, o capitalismo nos apresenta como monstruoso, porém sem deixar de ser racional. É a fina ironia de Marx, nos diz o filósofo italiano, as leis de exploração capitalistas são racionais e monstruosas, assim como o são os poderes eclesiásticos e a dominação política. Há aqui, conforme Negri, uma inversão da eugenia, pois em primeiro lugar, a racionalidade capitalista é em si mesma monstruosa e o capitalismo já produz, do interior, seu próprio monstro: a luta de classes. Num segundo momento, em sua experiência da exploração sofrida, o trabalhador passa, por assim dizer, por três estágios. Primeiro, se reconhece abstratamente como mercadoria. A seguir, se reconhece concretamente como membro da classe monstruosa dos trabalhadores. E, por fim, deve tomar consciência e resistir; quanto mais resistente, mais monstruoso será. O capitalismo nos oferece, pois, a monstruosidade da exploração e do sofrimento. Nós nos identificamos com esse sofrimento e tomamos consciência dele a partir de diversos acontecimentos do XIX e do século XX (nazi-fascismo, colonialismo, imperialismo, a questão palestina, o *apartheid*, os deportados, os guetos, os negros, as mulheres, etc.). O que nos dizem estes acontecimentos? Eles nos oferecem resistências monstruosas frente à exploração e ao sofrimento perpetuados pelo capitalismo. Diz Negri: “a tradição metafísica clássica e o racionalismo ocidental excluíam o monstro da ontologia do conceito: estas experiências registram sua poderosa inclusão.”²⁵ Devemos, portanto, ler a história do ponto de vista do monstro, uma história de resistências e lutas.

O primeiro passo numa leitura das resistências e lutas, numa ontologia do monstro, se dá em Negri a partir de uma inversão de Marx.

²⁵ NEGRI, 2007, p. 103.

Explica-se. Para o italiano, a história do capitalismo é o desenvolvimento da subordinação do capital à força de trabalho que, nos dias atuais, alcançou seu auge. Há aqui uma dicotomia que não é aquela do sujeito da exploração, o capital ou o capitalista, contra o objeto da exploração, o trabalho ou o trabalhador, mas do sujeito/sujeito, pois é o ciclo monstruoso das lutas da multidão que gera os ciclos do capital. É o que Negri entende por trabalho vivo. Sabemos que em Marx, se recorrermos à leitura que Arendt o dele faz, pode-se encontrar duas categorias de trabalho, o labor, isto é, o trabalho vivo e o capitalismo que corresponde ao trabalho abstrato²⁶. De modo que o capitalismo pode ser apresentado como a metafísica da mercadoria, ou seja, é a dominação do trabalho abstrato, reificado na forma mercadoria, sobre o trabalho vivo. O capitalismo se afirma como emancipador, mas é parasitário, pois ele necessita do trabalho, ao passo que o trabalhador não necessita do capitalismo que é, deste modo, uma contradição viva. Daqui Negri opera uma segunda dicotomia: o trabalho vivo corresponde à imanência, enquanto que o capitalismo é transcendente, assim como os modelos de corpo político – multidão/soberania.

Para Negri, nem mesmo Marx havia percebido que o monstro é outra coisa que não o capital. Pois Marx tem um ponto de vista lógico-político, e é preciso, segundo o italiano, ir além, pôr a ontologia em primeiro plano. Há aqui toda uma releitura da classe marxiana. A força-trabalho torna-se classe destruindo sua presença ambígua no capital. Separando-se dele, a classe reconhece-se como tal, porém como monstruosa. A classe não é espectral²⁷, mas monstruosa, esta é sua essência. Retomemos a inversão: é o capital que está subordinado à força de trabalho. A força de trabalho

²⁶ Há uma crítica interessante e pertinente, bastante conhecida aliás, das categorias de trabalho em Marx feita por Hannah Arendt em *A condição humana*. ARENDT, 2010, p. 97-114. Esta dupla distinção das categorias de trabalho, que em Arendt é clara, não é tão óbvia assim em Marx, contudo, ficaremos com ela a fim de facilitar nossa argumentação.

²⁷ Crítica de Negri a Derrida, *Espectros de Marx* (DERRIDA, 1998). Cf. NEGRI, 2007, p. 104.

é trabalho vivo que, deste modo, pode se apresentar como potência política, monstruosa portanto. Não há o Marx econômico, mas o Marx do trabalho vivo e da ontologia social²⁸. A luta de classes e o trabalho vivo são condições para uma nova subjetividade, assim como para uma política da imanência. Por fim, poderíamos endereçar a Negri uma mesma crítica que fora endereçada a Marx²⁹: o capitalismo cria então as condições para sua superação? Pois ambos dão a entender isso. A resposta também é comum aos dois: o capitalismo cria as condições para a Revolução.

Segundo passo, breve genealogia do monstro biopolítico. O monstro biopolítico – ou o comum – é uma alternativa ontológica às pretensões eugênicas do poder, ou biopoder. Lembremos que há aqui uma distinção que não ocorre na noção foucaultina de biopolítica. O biopoder é o controle sobre a vida, corresponde a transcendência do poder, à soberania. Por outro lado, a biopolítica é a resistência da vida ao poder; é imanente e emancipatória. Temos duas genealogias para o monstro biopolítico³⁰; uma, o comunismo camponês, outra, o comunismo operário. No entanto, para Negri, este ciclo de lutas se encerrou, pois o capitalismo não é mais o mesmo. Do capitalismo industrial passamos ao capitalismo pós-industrial, do capital fixo ao trabalho imaterial. Essa nova produção aparece como possibilidade de pensar a biopolítica e o conceito de multidão, pois há aqui um deslocamento da subjetividade: da classe operária à multidão. A biopolítica porta uma nova subjetividade emancipatória³¹, a multidão.

Retomemos, ponto a ponto, esta breve genealogia do monstro biopolítico. O poder é, desde sempre, biopoder, isto é, poder sobre a vida.

²⁸ A principal referência em Negri para suas concepções de trabalho vivo e trabalho imaterial, bem como a ontologia social em Marx, encontram-se nas notas preparatórias para *O capital*, os *Grundrisse*.

²⁹ MILOVIC, 2011, p. 161-177.

³⁰ NEGRI, 2007, p. 106-119.

³¹ Milovic faz notar que em Foucault ou Agamben a política moderna, e seu correlato a biopolítica, se apresenta sob a forma do perigo. Em Negri, ao contrário, ela é emancipatória (MILOVIC, 2011, p. 169).

O poder cria a vida, quer dizer, cria os mecanismos de controle sobre ela. Aqueles que devem ser controlados pelo poder são excluídos, os monstruosos. Paulatinamente, na resistência e na luta, como no comunismo operário e camponês, como nas revoltas e revoluções do século XX, o monstro biopolítico passa de fora para dentro. De fato, o monstro está sempre dentro, pois, em primeiro lugar, sua exclusão política se dá num movimento de inclusão econômica/produtiva. E a exclusão não é consequência, mas premissa do poder³². Está dentro a partir de uma ambiguidade característica dos instrumentos de poder que procuram controlar o monstro: da força de trabalho dentro do capital ou do escravo dentro da família (*oikos*), etc. Essa estrutura se mantém enquanto o monstro não rompe totalmente com o poder, o biopoder, pois o desenvolvimento desta disputa se dá sempre no da insubordinação da vida (potência da vida, biopolítica) contra o poder sobre a vida (controle da vida, biopoder). Atualmente estamos diante de não mais uma revolta contra o biopoder, mas da vitória do comum, da potência do comum, pois o biopoder já não é mais capaz de hierarquizar, classificar e organizar a monstruosidade biopolítica. A monstruosidade é a potência do comum³³, um rizoma, dado

³² Novamente aqui ocorre a proximidade com Agamben e a relação de abandono, cf. nota 5.

³³ Em artigo intitulado *Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum*, Jordi Massó Castilla discute a filosofia política do “comum”. Apresenta críticas ao conceito de multidão de Hardt e Negri a partir do pensamento político francês contemporâneo. Mobiliza autores como Rancière, Bensäid, Nancy, entre outros. Não é possível desenvolver todo conteúdo do texto neste espaço; apresentamos algumas indicações. A crítica de Castilla se dá em três momentos. Primeiro, a relação singular/comum precisa de uma articulação mais harmoniosa e convincente dentro do conceito de multidão. Em segundo lugar há certa dificuldade em pensar o coletivo a partir do singular, sem que isso elimine ou entronize as diferenças. O problema é pensar uma forma de soberania que não anule a liberdade. Por fim, o problema da Revolução/Insurreição está mal resolvido. Para Bensäid, por exemplo, o ter lugar da Revolução na ideia de desejo de atualizar a pura potência, ou no amor é, no mínimo, problemática (CATILLA, 2012, p. 253-272).

na ideia de *General Intellect*, o trabalho vivo, ou imaterial³⁴, do qual o capitalismo contemporâneo, parasitário que é, tornou-se dependente. Em suma, estamos diante do conceito de multidão, o monstro biopolítico.

Passemos agora à uma definição de multidão que, para Negri, mais do que política, deve ser ontológica. O filósofo italiano apresenta três teses, a saber: a multidão é o nome de uma imanência; a multidão é um conceito de classe e a multidão é o conceito de uma potência. Imanência: se opõem a relação transcendente soberano/povo da filosofia política moderna – de Hobbes a Hegel. Os sujeitos políticos são singularidades não-representáveis, ao contrário de indivíduos proprietários do jusnaturalismo moderno. Classe: a multidão é classe, pois é produtiva e está em movimento. No entanto, ela não é a classe trabalhadora; este é, para Negri, um conceito restrito, pois se atém à produção e hoje o que está em questão é a cooperação social. Neste sentido, Negri propõe uma redefinição da exploração: exploração da cooperação do conjunto das singularidades. Só com os indivíduos da filosofia moderna é possível medir o trabalho pela lei do valor, de modo que a massa é o correlato do capital, do mesmo modo que o povo é o correlato da soberania. A produção da multidão, isto é, não de indivíduos, mas de singularidades, é incomensurável, está fora de qualquer medida. O pós-moderno que vivemos é um salto *epocal*, assim as medidas estão postas em questão. Potência: a potência das singularidades da multidão querem se corporificar no intelecto de massas, o *General Intellect*. Isso se dá a partir de três vetores de força. Primeiro, na passagem do fordismo ao pós-fordismo e na dissolução da disciplina social da modernidade. Segundo, tendência para o *General Intellect*, à produção imaterial e ao trabalho vivo. Enfim, essa passagem abarca continuidades e descontinuidades e a potência da multidão que quer se corporificar, o fará por meio da liberdade e da alegria.

Já que se trata, pois, de um salto de época, tentemos opor a categoria pós-moderna de multidão às categorias modernas de povo e massa.

³⁴ Não é possível desenvolver essa ideia em toda sua amplitude (LAZZARATO; NEGRI, 2001).

Primeiro o povo. Este pode ser compreendido pelas categorias do contratualismo, da unidade e do corpo social, ao passo que a multidão se apresenta sob a forma do não representável, da multiplicidade e da carne da vida. A massa, ou a plebe, pode ser lida como passiva, irracional e manipulável; a multidão, ao contrário, é um ator social ativo, uma multiplicidade que age. Não é, como já fizemos notar, unidade, mas é algo organizado. A vantagem, para Negri, do conceito de multidão consiste na possibilidade que ele tem de refutar as premissas modernas de temor às massas e da tirania da maioria. De modo que o poder nada pode fazer da multidão, pois as categorias que lhe interessam foram postas de lado: a unidade de sujeito – o povo, a composição política – o contrato, o regime de governo, seja ele a democracia, a monarquia ou a aristocracia. Trata-se no conceito de multidão, para o italiano, de uma Revolução, porém, mais do que política, ontológica.

Gostaríamos agora de traçar, em linhas gerais, aquilo que Negri chama de o monstro “monstruificado”, quer dizer, as tentativas contemporâneas de conter o monstro biopolítico. A argumentação se dá em duas frentes, primeiro numa crítica a Giorgio Agamben³⁵, mais

³⁵ Há várias referências de Negri a Agamben e vice-versa. Mapeamos algumas. Na obra de Agamben, as referências a Negri aparecem, de forma clara, duas vezes. Em *Homo Sacer I*, apesar de não citá-lo textualmente, aparece uma crítica à dicotomia poder constituinte/poder constituído a partir da noção de paradoxo da soberania, colhida de Carl Schmitt e Walter Benjamin. Lembremos que essa dicotomia é um tema caro ao filósofo de Pádua, tendo dedicado-lhe uma obra inteira (AGAMBEN, 2004, p. 47-56). Num outro texto, uma palestra em verdade, intitulado *Movimento*, Negri encontra-se na plateia e Agamben se diz sentir muito próximo dele (AGAMBEN, 2006).

Os ataques de Negri ao pensamento de Agamben estão mais documentados, suas críticas podem ser lidas alhures. Numa breve resenha, publicada em *Il manifesto*, um dos mais recentes livros do filósofo de Roma, *L'uso dei corpi*, é chamado de metafísico (NEGRI, 2015). Negri em resenha de *A linguagem e a morte* assim se posiciona. Afirma ser leitor assíduo de seu compatriota. Para ele, Agamben propõe uma filosofia, qual seja, construir criticamente o terreno do ser, escavando sobre a margem existencial e linguística o caminho da redenção; redenção esta que não esquece, todavia, a mortalidade. Segundo ele, Agamben em seus

especificamente ao seu conceito de vida nua, a seguir se concentra na atual engenharia genética.

trabalhos filológicos e linguísticos se aproxima do *General Intellect*, pois produz uma ideia positiva do ser linguístico do comum, atravessado por processos de exploração e sobressaltos de liberação. Num outro trabalho, *A Comunidade que vem*, Agamben começa a se inscrever no terreno da biopolítica e a possibilidade de redenção se apresenta na forma da desutopia; aqui a iminência da morte, bastante presente na obra de Agamben, é atravessada pela tensão da vida. Há, com efeito, dois Agamben que, em verdade convivem: um, de fundo existencial e terrífico, num confronto contínuo com a morte; outro, do trabalho filológico que, deste modo, conquista o horizonte biopolítico. Biopolítico aqui no sentido que Negri propõe, vale ressaltar. Na obra e no conceito de estado de exceção, Negri vê duas leituras possíveis. Uma positiva, o apagamento da democracia, a partir da Primeira Guerra, coincide com seu diagnóstico da situação imperial. Outra negativa, Agamben produz uma ontologia indiferencial, cínica e pessimista. A questão da zona cinza, justamente o espaço da exceção, que desbota os horizontes e reconduz-nos a uma ontologia incapaz de produzir sentidos senão em termos destrutivos. Negri crítica, neste sentido, a indistinção entre exceção, que para ele anula o ser, e poder constituinte, que cria o ser. No mesmo diapasão, critica também a indistinção entre *bios* e *zoé*. Viver nesta indistinção é, segundo o autor, viver sob o signo do nazismo. Provavelmente tem em mente aqui a figura do muçulmano, elaborada por Agamben em *O que resta de Auschwitz*. Para Negri, com efeito, o estado de exceção não pode ser reconduzido à matriz da política, pois a vida neste estado é, em verdade, apenas viver sob a guerra civil imperial. Há, no entanto, um momento bastante positivo em *Estado de exceção*. Agamben vai além do estado de exceção usando a arma da filologia, numa construção ética e potente, nos passos de Espinosa, de modo que há a produção de uma imanência revolucionária. De modo também que há uma superação da dialética, não só Hegel, mas também Benjamin (NEGRI, 2011, p. 336-337). Todos esses apontamentos operados por Negri podem ser, em maior ou menor medida, feitos à filosofia de Agamben. O único ponto, talvez, que não temos condições em concordar diz respeito à superação de Walter Benjamin. Não nos parece. Grande parte dos *insights* agambenianos provém do pensamento do filósofo de Berlim, inclusive um dos seus mais importantes conceitos, a vida nua. De todas as referências utilizadas por ele, de Heidegger à Foucault, de Arendt à Nancy, Benjamin é o único que não passa por severas críticas ou pretensas correções. Não obstante este ponto, a filosofia de Negri e Agamben parecem coincidir na mesma medida em que se afastam. O encontro com Foucault, a biopolítica, a noção de potência, a exclusão inclusiva, são fundamentais em ambos. Valeria a pena aprofundar estas proximidades/distanciamentos.

No momento que o monstro finalmente ocupou o centro da vida, há aqueles que querem fazer dela vida nua. A realidade das lutas políticas – biopolítica – devem se opor à noção de vida nua. Para Negri, esta noção é uma ilusão, uma ideologia, e deve ser combatida. Ele pretende fazer isso a partir da ontologia. A questão é: o que é a vida nua, o que ela representa e produz, se a preocupação central da obra de Negri é a potência da vida, sua capacidade de resistência e transformação? Não há vida nua na ontologia, assim como não há estruturas sociais sem ordem ou palavras sem significado. Se retrocedermos no tempo, na história, o homem ou a vida sempre se apresentarão numa condição ontológica. Quer dizer, o homem é uma figura antropológica, pois consciente, qualificável e irreversível³⁶. As figuras da resistência, do comunismo camponês, operário, etc., não eram vidas nuas, “vestiam” historicidade. É duvidoso o homem poder submeter ao poder um corpo nu, pois, não está claro se é o homem que está nu, ou se a vida é nua para tornar-se homem. Isto é, considera-se primeiro o homem e depois a nudez ou vice-versa³⁷. Se é verdade que há momentos na história em que a vida nua é imposta pela ideologia e pela violência, ocorre no entanto, que Agamben absolutiza esta condição ao assimilar a vida nua à vida nos campos nazistas, na figura do muçulmano de *O que resta de Auschwitz*³⁸. Há aqui desproporção, nos diz Negri. Quando se reivindica a qualidade humana³⁹ a partir da vida nua, reivindica-se uma posição jusnaturalista, um estado original da humanidade em que esta se apresenta de modo inocente, ou impotente. Talvez o conceito de vida nua seja, simplesmente, outra maneira de dizer

³⁶ Na verdade, uma leitura atenta da obra de Agamben, em especial o próprio *Homo Sacer I*, mas também *O Aberto*, entre outras, demonstrará que não existe, de fato, a “vida nua”. Ela é um constructo, um artifício. Não há em Agamben, como em Foucault certamente, retorno à origem; não há pureza. O homem e a vida nua são ilusões, melhor dizendo, construções (AGAMBEN, 2004, p. 96, 98, 129, 155, 193 e 194) e (AGAMBEN, 2013, p. 29 e 33).

³⁷ *Idem* nota 35.

³⁸ AGAMBEN, 2008.

³⁹ *Idem* nota 35.

Hobbes, ou Rousseau. Nesta posição, da vida, confunde-se o homem que luta com aquele que é controlado e massacrado pelo biopoder. Assumir a vida nua como representação da vida é, para Negri, identificar a natureza do sujeito com o poder que tanto o controla quanto o deixa nu⁴⁰. Confunde-se, pois, a vida nua com a potência da vida.

A vida nua não serve de grade de inteligibilidade para compreender as violências cometidas aos explorados no decorrer da história. Pois, a reivindicação dela é ideológica e, portanto, falsa, em dois sentidos. Primeiro, é falsa, pois a-) não é possível reduzir a ontologia à vida nua, isto é, reduzir o homem a uma essência negativa; b-) nega a potência constitutiva do ser em avançar no tempo, em lutar, em realizar processos constituintes. É falsa, num segundo sentido, pois a-) faz par com a hipótese eugênica do poder; é contrária, portanto, à potência do monstro e da multidão; b-) neutraliza a possibilidade de expressão da potência. A vida nua não exclui o monstro, de fato já o vimos⁴¹, mas dissolve o monstro, para Negri nossa única esperança, ao identificá-lo como depositário da violência na figura do muçulmano, do *homo sacer*, entre outras, de modo que todo ato de resistência é vão. A vida nua é uma paródia de Hobbes – outros críticos já procuraram demonstrar que o *homo sacer* é outro modo de dizer Hobbes⁴² – ao final não há paz, mas vida dominada e impotente⁴³. Isto, para Negri, é a imagem do que resta depois que o terrorismo do capital moribundo do capital se exerceu sobre a vida e o trabalho da multidão. Pois, ela aparece no momento biopolítico, ou seja, quando os homens se aproximam da sua vida como potência criadora do comum e como

⁴⁰ Questionamos: não é isso exatamente Foucault?

⁴¹ Conforme nota 9.

⁴² Não temos condições de recuperar a referência.

⁴³ De fato, isso aparece em Agamben como figura correlata *homo sacer*/soberano. Por isso, em Agamben, a necessidade de pensar uma política não estatal, fora do paradigma da soberania.

foco de resistência⁴⁴. Enfim, a teoria da vida nua representa uma refundação do Estado capitalista por meio de um retorno às origens, do mito fundador. Do mesmo modo, o capitalismo da era imperial retorna às origens para um novo processo de acumulação primitiva do capital⁴⁵, agora cognitivo, intelectual, informatizado. Transfere, portanto, o poder criativo do comum ao soberano.

Outra forma de conter o monstro e restituí-lo à hierarquia eugênica, isto é, excluí-lo do poder, é a atual engenharia genética. Na possibilidade de modificar os corpos ou os seus pedaços, a engenharia genética pode criar novos monstros, não aqueles que subvertem e resistem, mas submetidos ao biopoder. Neste sentido, o biopoder atual se apresenta como um poder sobre a reprodução humana. Como o monstro biopolítico, na ideia de trabalho imaterial e intelectualidade de massas, acaba por ocupar todos os lugares da vida – da produção à comunicação – a tentativa atual do biopoder para conter a multidão é transformar o biopolítico em mero biológico. Vejamos mais de perto. O homem, tanto para Darwin quanto para Marx, argumenta Negri, era a chave para se compreender o macaco. Agora, no entanto, as coisas se invertem; por meio da engenharia genética é o macaco a determinar os destinos do homem⁴⁶. De modo que, os corpos

⁴⁴ Outra proximidade com Agamben, ao menos em nossa leitura. Ao final de *Homo Sacer I*, o filósofo nos deixa como tarefa filosófica/política pensar uma *bíos* que seja simplesmente sua *zoé* (p. 194). Não seria isto outra forma de dizer que a vida é potência criadora e foco de resistência?

⁴⁵ Em Marx, o processo de acumulação primitiva do capital se deu a partir da exploração das Américas, dos *cercamentos*, da proibição da coleta de lenha e das empresas escravistas (MARX, 1980, p. 828-859).

⁴⁶ Nesta passagem do animal ao homem, ou vice-versa, se constrói grande parte do destino do Ocidente desde sua origem. Em verdade, não há passagem definitiva, mas uma zona de indistinção que se altera conforme a época, o lugar, os interesses da política ou da ciência. Este é um dos argumentos desenvolvidos por Agamben em *O aberto*, e no conceito de máquina antropológica. Inclusive esta argumentação, e este conceito, podem servir para rebater algumas das críticas desenvolvidas por Negri à vida nua agambeniana. Sobre o conceito de máquina antropológica. (AGAMBEN, 2013, p. 37-65) e (AGAMBEN, 2015, p. 331-362).

tomados, assim como mero substrato biológico, podem ser manipulados ou organizados conforme a engenharia genética e os interesses do biopoder. Se na modernidade, a divisão social, do trabalho, da exploração, da exclusão do poder, podia ser dada pela etnia, pela cor da pele ou pelo gênero, hoje o biopoder tem diante de si a possibilidade de redefinir e refinar ainda mais essas exclusões. No entanto, nos diz Negri, o monstro, a multidão, já se tornou *bíos*. Já escapou dos processos de sujeição da eugenia clássica, como já vimos. Assim, a eugenia contemporânea não é mais ontológica, mas uma tecnologia de poder, uma norma abstrata de organização social, com vestes e pretensões de dominação política. Há mais. Estas novas tecnologias, em verdade, surgem no próprio interior do trabalho biopolítico da multidão, de modo que, podem ser desarmadas e voltadas em benefício dela própria. Pois, o monstro biopolítico, a multidão, não é um corpo, mas carne ou, melhor dizendo, um corpossem-órgãos. Por isso, as singularidades que a compõem já estão abertas a metamorfose, à produção de novos corpos.

Para finalizar, algumas observações. A pós-modernidade, que vivemos, se apresenta sob a forma de uma interligação, de modo íntimo, entre *bíos* e política, força de vida e violência sobre ela. Daqui abrem-se duas possibilidades: ou o triunfo da eugenia do poder, ou a vitória da inovação do monstro biopolítico, da multidão. Para Negri, o terreno político hoje está caracterizado por uma espécie de fantasmagoria de uma luta de classes, entre a biopolítica da multidão e o biopoder da eugenia. O objeto desta luta é a vida, a tecnologia da vida ou a tecnologia sobre a vida, que pode ser tanto o último passo para o domínio tecnológico do capital, como também, um caminho alternativo ao capitalismo. A luta política, nos dias de hoje, não é sobre os salários e as condições de trabalho, nem sobre a organização ou a estrutura política, mas diz respeito à vida.

Referências

AGAMBEN, G. *Homo Sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2004.

_____. *Estado de exceção*. 2. ed. São Paulo. Boitempo Editorial.

_____. *O que resta de Auschwitz*. São Paulo. Boitempo Editorial. 2008.

_____. *O aberto*. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira. 2013.

_____. Movimento. *Interthesis*, Florianópolis, v. 3, n. 1. Jan./Jun.2006.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica. 2015.

ARENDT, H. *A condição humana*. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2010.

CANGUILHEM, G. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2012.

CATILLA, J. M. Duas visões da política: a multidão perante a filosofia do comum. *Princípios: revista de filosofia*, Natal, v. 19, n. 32. p. 253-272, jul./dez. 2012.

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. 4. ed. São Paulo. Perspectiva. 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal. 2010.

_____. *História da sexualidade I*. 5. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal. 1984.

_____. *O Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes. 2008.

GUATTARI, F. *As três ecologias*. 5. ed. Campinas: Papyrus. 1995.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Império*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record. 2002.

_____. *Multidão*. Rio de Janeiro: Record. 2005.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A. 2001.

MARX, K. *O capital. Livro I*. 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1980.

MILOVIC, M. Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência. *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, v. 18, n. 1, p. 161-177. 2011.

NEGRI, A. El monstruo político. Vida desnuda y potencia. In: RODRÍGUEZ, F., GIORGI, G. (Org.). *Ensayos sobre biopolítica: excessos de vida*. Paidós: Buenos Aires. 2007.

_____. Resenha de: A linguagem e a morte. *Revista Lugar Comum*. n. 27. Janeiro de 2011, p. 336-337.

_____. Agamben: quando a inoperosidade é soberana. IHU UNISINOS, acesso em 21/02/2015.

_____. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro: DP&A 2002.

PEIXOTO JUNIOR, C. A. Sobre corpos e monstros: algumas reflexões contemporâneas a partir da filosofia da diferença. *Psicologia em estudo*, Maringá, v. 15, n. 1, p. 179-187. 2010.

RANCIÈRE, J. *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Ed. 34. 1996.

SENELLART, M. *As artes de governar: do regimen medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34. 2006.

SKINNER, Q. *As fundamentações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996.

Data de registro: 06/09/2015

Data de aceite: 18/05/2016