

MULTIDÃO: GENEALOGIA, ONTOLOGIA E RECONTEXTUALIZAÇÃO DO CONCEITO NA PROPOSTA DE UMA DEMOCRACIA RADICAL

MULTITUDE: GENEALOGY, ONTOLOGY AND RECONTEXTUALIZATION OF THE CONCEPT ON THE RADICAL DEMOCRACY PROPOSAL¹

Lorena Martoni de Freitas*

RESUMO

A proposta de uma democracia radical é um tema que comumente incita questionamentos sobre sua natureza. Os autores contemporâneos Michael Hardt e Antonio Negri têm se destacado no debate político-filosófico – entre outros motivos de maior profundidade – pela controversa carga semântica utilizada para comunicar o diagnóstico político apresentado em suas obras, tanto no que concerne à democracia radical, quanto à multidão, seu agente político por excelência. O primeiro passo para a leitura de seus livros consiste, portanto, em compreender a dimensão teórica de seus conceitos-chave, situando-os no espectro filosófico formado pela tradição dos pensamentos ontológico-políticos.

Palavras-chave: Multidão; Democracia radical; Filosofia política; Hardt e Negri.

ABSTRACT

The proposal for a radical democracy is a topic that often prompts questions about its nature. The contemporary authors Michael Hardt and Antonio Negri have been distinguished in the political and philosophical debate – among other reasons of greater depth – due to the controversial semantic load used to communicate the political diagnosis presented in

* Advogada e Bacharel em Direito. Mestranda em Filosofia do Direito. Pesquisadora no CAO-DH (Centro de Apoio Operacional de Direitos Humanos do Ministério Público de Minas Gerais), no projeto Grupo de Apoio ao Ministério Público no Sistema Prisional – GAMPSP. Mestranda no Programa de Pós-Graduação da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG. Filosofia Política e Teoria do Estado. Correspondência para/Correspondence to: Rua Professor Aníbal de Mattos, 410, apto. 302, Bairro: Santo Antônio, Belo Horizonte/MG, CEP 30350-220. E-mail: lorenamartonifreitas@gmail.com. Telefone: (31) 9793-2628.

his works, both with regard to radical democracy, as the multitude, his political agent par excellence. The first step in reading his books is, therefore, to understand the theoretical dimension of its key concepts, placing them in the philosophical spectrum formed by the tradition of ontological and political thoughts.

Keywords: Multitude; radical democracy; political philosophy; Hardt and Negri.

*O todo sem a parte não é todo,
A parte sem o todo não é parte,
Mas se a parte o faz todo, sendo parte,
Não se diga, que é parte, sendo todo.*
Gregório de Matos

INTRODUÇÃO

Os autores contemporâneos Michael Hardt e Antonio Negri têm se destacado no debate político-filosófico – entre outros motivos de maior profundidade – pela controversa carga semântica utilizada para comunicar o diagnóstico político apresentado em suas obras. O primeiro passo para a leitura de seus livros consiste, portanto, em compreender a dimensão teórica de seus conceitos-chave, situando-os no espectro filosófico formado pela tradição dos pensamentos ontológico-políticos.

Os autores se inserem no que chamamos de “filosofia radical”, um trabalho prático-teórico investigativo, cujo ponto de partida é a busca pelas raízes da própria existência, na tentativa de se compreender e mudar a realidade. Por meio de um engajamento profundo nas práticas sociais, consciente de sua inerente mutabilidade e carência de determinismo ontológico, trata-se de um fazer filosófico pautado eminentemente na aposta, ou seja, aberto ao caráter inesperado da história. Assim, ao assumir esse compromisso ético-político, insere-se na matriz de um pensamento constituinte, ou seja, aquele sempre crítico quanto às relações de poder continuamente garantidas pelo pensamento constituído¹.

Nesse viés, tem-se como primeira tarefa a aniquilação do princípio da consistência (*Ibid*, p. 43), frente a uma realidade indeterminada e marcada pela fluidez de sentidos comunicativos. Consequentemente, no campo da política, investe na possibilidade de realização de uma democracia radical, ou seja, uma dinâmica de organização desatrelada da ideia de representação, que aposta na capacidade de autodeterminação dos sujeitos e na possibilidade de estes trabalharem conjuntamente na produção do comum. Por sua vez, o projeto político

¹ MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, anarquia, anomia*. Belo Horizonte: Viavérita, 2014, p. 27-32.

de uma democracia radical configura-se, necessariamente em torno do conceito de “multidão”, tanto enquanto denominação ontológica do humano como potência produtiva aberta e indeterminada, como também enquanto agente político a se realizar. No entanto, em sua pluralidade, o termo traz consigo uma forte carga de sentido histórico, a ser desconstruído de forma coerente com um pensamento que questiona os fundamentos da tradição constituída, tão arraigada no ideal metafísico da unidade.

Publicado em 2000, o livro “Império” apresenta uma percepção pós-moderna da estrutura organizativa dos poderes em escala mundial, não ligadas ao conceito de imperialismo, mas sim de império. Trata-se da indentificação de um modelo concebido em rede, no qual não se encontra estabelecido um centro territorial de força, nem de fronteiras ou barreiras fixas, mas de focos de poder marcados pela hibridização e flexibilização de hierarquias, que se comunicam por permutas plurais, e estruturas de comando reguladoras supra-nacionais². É um conceito pautado na ideia de expansividade do controle e de constante apropriação e modulação do mundo, uma maneira paradigmática de biopoder que dá nova forma à soberania.

Em contraposição ao império, os autores apresentam a “multidão”, traçando uma dinâmica entre dominação e desejo de libertação, explicitada em detalhes no livro “Multidão” de 2004. Esse conceito está diretamente ligado a um repúdio das ideias de transcendência e soberania, cunhando-se no cerne de uma filosofia da imanência, que reconhece e assume a multiplicidade do real, ou seja, que combate radicalmente uma tradição política metafísica pautada no princípio de que apenas o uno pode governar, seja ele concebido na figura do monarca, do Estado, da nação, do povo, do partido...

Nesse sentido, o livro “Multidão” traz consigo a tarefa de retomar o conceito de democracia em suas raízes, libertando-o das ideias de representação e de soberania, que restringem o processo de decisão a uma unidade, separando o social do político. Traça o objetivo de se pensar na possibilidade de um processo autorganizativo endógeno, sem um comando central, no qual as singularidades se põem em movimento em um processo aberto e participativo.

No entanto, constata-se que a atual carga que o termo “multidão” traz consigo cria barreiras à compreensão aprofundada da tese dos autores, contribuindo para formulações críticas incongruentes com suas propostas teóricas. Análises superficiais tomam como ponto de partida noções vulgares ligadas à palavra “multidão”: desordem; caos; irracionalidade ou opinião pública rasa e manipulável. Trata-se, de deturpações – ou, em formulações menos parciais, “ressignificações históricas” – do termo, relacionadas tanto a uma dinâmica linguística

² HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002, p.12-15.

(na qual diferentes noções perceptivas são igualadas sob a égide de um mesmo símbolo, por meio de uma prática expressiva reiterada), quanto a uma racionalidade que altera suas figuras isomórficas nas chamadas descontinuidades históricas, momento em que as formações sociais sofrem rupturas drásticas.

Nesse viés, o presente trabalho tem como objetivo compreender o conceito de “multidão”, na obra de Michael Hardt e Antonio Negri, como agente político, bem como traçar a genealogia do termo no contexto político-filosófico, no intuito de identificar momentos cruciais de sua corrupção. Para tanto, lançou-se mão dos trabalhos publicados pelos referidos autores e de suas raízes na história da filosofia política, marcadas principalmente pelos cânones Nicolau Maquiavel, Thomas Hobbes e Bauruch Spinoza, nas quais acreditamos residir as origens do conceito de multidão, no que tange às reflexões acerca do poder político, sua potência e sua legitimidade. Assim, acredita-se que por meio desta pesquisa será possível recontextualizar o conceito de multidão adequadamente no pensamento político contemporâneo no lugar que lhe cabe, ou seja, em um reduto democrático e libertário, de forma que esta pesquisa, enquanto subsídio teórico, desdobre-se futuramente em outras investigações afins.

DEMOCRACIA RADICAL

184

Quando a democracia é um dos objetos mais enaltecidos e protegidos no campo da política pós-moderna, especialmente em um Ocidente que se percebe à frente de uma evolução histórica, linear e unidirecional, falar em democracia radical por vezes incita certa desconfiança. A detração do senso comum do termo “radical”, comumente assimilado à violência e ao terrorismo, tornou-se referência no exterior constitutivo do conceito nas práticas comunicativas atuais, dificultando o debate em torno do que consistiria a proposta de uma democracia radical.

Observa-se que, historicamente, o termo democracia tem sido cada vez mais esvaziado do seu conteúdo de caráter revolucionário, tão explorado nos movimentos franceses de 1789, 1830 e 1840. Tornou-se uma palavra extremamente maleável e cooptada pela tradição conservadora³, à qual se recorre como *slogan* para justificar a ação política dos ditos “civilizados” e caracterizar um governo como bom, ideal, palatável ao povo.

La democracia se ha convertido hoy en el slogan de casi todos los dirigentes del planeta (y los que aún no lo utilizan se verán obligados, antes o después, a unirse al carro). Lo que diferencia nuestra época del extraordinario momento que vivió Rimbaud es lo que se ha llamado la guerra

³ ROSS, Kristin. Se vende democracia. *Democracia en suspenso*. Madrid: Casus Belli, 2010, p. 103-125.

fría y su final. En materia de difusión de la “democracia”, resulta difícil sobrevalorar la enorme ventaja que los gobiernos occidentales han logrado acuñar al presentar la “democracia” como contrapeso del “comunismo”. Con ello han conseguido de hecho controlar por entero la palabra, no dejando rastro alguno de su anterior resonancia emancipadora. En realidad, la democracia se ha transformado en una ideología de clase que viene a servir de justificación a un conjunto de sistemas que permiten que un número muy reducido de personas gobiernen, y que lo hagan, por así decir, prescindiendo de la gente; sistemas que parecen excluir cualquier otra posibilidad que no sea la de la reproducción al infinito de su propio modo de operar. Haber conseguido imponer una economía de libre mercado desenfrenada y carente de regulación, un derecho a intervenir, sea por medios militares o de otro tipo, en el territorio de innumerables naciones soberanas y en sus asuntos internos, y lograr dar a todo esto el nombre de “democracia”: ha sido una proeza increíble. Y supone un éxito asombroso habérselas ingeniado para hacer que el mercado pase por ser un evidente prerrequisito de la democracia, obteniendo además que se juzgue que la democracia pide inexorablemente la implantación de ese mismo mercado⁴.

Na mesma linha da autora, Hardt e Negri observam que parte da deturpação da ideia de democracia diz respeito ao período pós-guerra fria, quando o conceito foi definido estritamente como oposição ao comunismo e ao totalitarismo, como sinônimo de liberdade, estabilidade e segurança⁵, descolando-se de sua relação originária com a natureza de um governo. Depois disso, a democracia passou a ser uma condição para efetivação da globalização, principalmente no

⁴ ROSS, 2010, p. 122-123. [A democracia tornou-se hoje o *slogan* de quase todos os líderes mundiais (e aqueles que ainda não o utilizam serão forçados, mais cedo ou mais tarde, a aderir a esse movimento). O que diferencia nossa época do extraordinário momento em que viveu Rimbaud é o que foi chamado de Guerra Fria e o seu fim. Em matéria de divulgação da “democracia”, é difícil estimar a enorme vantagem que os governos ocidentais obtiveram ao contraporem a “democracia” ao “comunismo”. Com isso eles conseguiram de fato controlar a palavra inteira, sem deixar vestígios de sua antiga ressonância emancipatória. Na realidade, a democracia tornou-se uma ideologia de classe que serve como justificativa para um conjunto de sistemas que permitem que um número muito pequeno de pessoas governe, e que o faça, por assim dizer, de forma apartada dos cidadãos; sistemas que parecem excluir qualquer outra possibilidade que não seja aquela que reproduza infinitamente sua própria maneira de operar. Ter conseguido impor uma economia de mercado livre desenfreada e não regulamentada, um direito de intervir, seja por meios militares ou de outro tipo, no território de inúmeras nações soberanas e em seus assuntos internos, e chamar tudo isso de “democracia”, foi um feito incrível. Representa um sucesso assombroso conseguir fazer com que o mercado passe a ser um pré-requisito óbvio da democracia, além de convencer que a democracia exige, inevitavelmente, a implementação desse mesmo mercado (Tradução livre).]

⁵ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin, 2004, p. 232.

que tange à regulação do mercado mundial, sendo reiteradamente imposta às diversas nações que ameaçariam esta hegemonia.

O que os autores realçam, portanto, é que a questão da democracia deve ser analisada para além de sua relação entre o governo e o mercado mundial, ou seja, a partir das práticas de autogoverno, que devem ser construídas de baixo para cima no campo político, e não impostas por forças externas.

Democracy is neither simply the political face of capitalism nor the rule of bureaucratic elites. And democracy does not result from either military intervention and regime change or from the various current models of “transition to democracy”, which are generally based on some form of Latin American caudillismo that have proved better at creating new oligarchies than any democratic systems. All of the radical social movements since 1968 have challenged these corruptions of the concept of democracy that transform it into a form of rule imposed and controlled from above. Democracy, instead, they insist, can only arise from below. Perhaps the present crisis of the concept of democracy due to its new global scale can provide the occasion to return it to its older meaning as the rule of everyone by everyone, a democracy without qualifiers, without ifs or buts⁶.

186

Assim, falar em democracia radical consiste em retomar a origem do termo, não enquanto forma de governo, mas de autogoverno. A noção moderna de democracia está relacionada à formalização de um governo por sufrágio, e a capacidade de se decidir questões políticas pela regra da maioria, por meio de uma bipartição entre aqueles que possuem capacidade de intervir e tomar decisões concernentes à coletividade (os melhores) e aqueles que não a possuem⁷. A crítica a essa noção de democracia, que mais se aproxima da ideia de aristocracia (a ordem dos melhores), e que é muito recente na história, principia-se na sua redução a um simples conjunto de procedimentos, equivalente a um ritual político-religioso, no qual os fictícios “sujeitos de direito”, dogmática e autoritariamente

⁶ HARDT; NEGRI, 2004, p. 237. [Democracia não é nem simplesmente a face política do capitalismo, nem a regra das elites burocráticas. E a democracia não resulta nem da intervenção militar e mudança de regime, nem dos vários modelos comuns de “transição para a democracia”, que são geralmente baseados em alguma forma de *caudillismo* latino-americano, que provou ser melhor para a criação de novas oligarquias do que de qualquer sistema democrático. Todos os movimentos sociais radicais desde 1968 têm contestado essas corrupções do conceito de democracia que a transformaram em uma regra formalizada, imposta e controlada de cima para baixo. Eles insistem que a democracia, em vez disso, só pode surgir a partir de baixo. Talvez a crise atual do conceito de democracia, em virtude de sua nova escala global, possa criar a ocasião que lhe devolva seu significado antigo, enquanto regra de todos por todos, uma democracia sem qualificadores, sem “se” ou “mas”. (Tradução livre)]

⁷ ROSS, 2010, p. 112-113.

construídos, atuam acriticamente no processo de votar, seguir leis, legislar e governar.

Esta dinâmica de “democracia representativa”, que legitimaria a ação dos governos (corrompidos, diga-se de passagem, de uma oligarquia vitoriosa cujos interesses estão ligados a um governo mundial, movido pelo acúmulo de grandes fortunas), está diretamente associada a agentes políticos concebidos a partir da ideia de um indivíduo substancial essencial. Ou seja, aquele dotado de uma razão transcendental anterior à vida social⁸, a ser representado em um processo de mediação limitado de opções, que se perfaz entre o campo político e a ação política.

Paradójicamente, las pseudo-”democracias” occidentales contemporáneas, de hecho, han transformado, en gran medida, la esfera pública en privada: las decisiones verdaderamente importantes se toman en secreto y tras los bastidores (del Gobierno, del Parlamento, de los aparatos de los partidos). Se puede dar una definición de democracia tan buena como cualquier otra: la democracia es el régimen en el que la esfera pública se hace verdadera y efectivamente pública, pertenece a todos, está efectivamente abierta a la participación de todos (...) Ya que nadie en posesión de sus facultades mentales podría rechazar estas constataciones, la duplicidad del punto de vista procedimental se hace clara: no se trata de negar que las decisiones que implican cuestiones de sustancia deban ser tomadas, sea cual sea el tipo de régimen considerado, sino de afirmar que, en un régimen “democrático”, solamente son relevantes la “forma” o el “procedimiento” para la tomada de esas decisiones, es decir, que esta “forma” o este “procedimiento” por sí mismos caracterizan un régimen “democrático”.

Con todo, admitamos que las cosas sean así. Pero todo “procedimiento” debe ser aplicado por seres humanos. Seres humanos que deben poder, deber y estar obligados a aplicar este procedimiento según su “espíritu”. ¿Pero quiénes son estos seres humanos, de dónde vienen? Esta pregunta sólo se podría eludir desde la ilusión metafísica del individuo-sustancia, preformado en sus determinaciones esenciales, para el que su pertenencia a un ambiente histórico-social definido sería accidental⁹.

⁸ CASTORIADIS, Cornelius. 1996. La democracia como procedimiento y como régimen. *Iniciativa Socialista*, n. 38, fev. Disponível em: <<http://www.inisoc.org/Castor.htm>>. Acesso em: 25 maio 2015.

⁹ CASTORIADIS, 1996. [Paradoxalmente, as pseudo-”democracias” ocidentais contemporâneas, de fato, têm transformado, em grande parte, a esfera pública em particular: as decisões realmente importantes são feitas em segredo e por trás dos bastidores (do governo, do parlamento, dos dispositivos dos partidos). É possível dar uma definição de democracia tão boa como qualquer outra: a democracia é o regime em que a esfera pública se perfaz verdadeira e efetivamente pública, pertence a todos, está aberta de modo efetivo à participação de todos (...) Ainda que ninguém em posse de suas facultades mentais seja capaz de rejeitar essas constatações, a duplicidade do ponto de vista processual é clara: não se trata de negar que decisões que envolvam questões subs-

Ao perceber o sujeito enquanto ser humanizado pela sociedade, a partir das relações políticas, percebe-se que as instituições sociais não passam de criações e significações imaginárias que surgem no seio da própria sociedade. Castoriadis afirma, então, que, nesse imaginário coletivo instituinte, campo histórico-social que coage os sujeitos dentro de um sentido fechado, cabe à filosofia, enquanto reflexão, e à democracia, enquanto regime de excelência da política, de autoinstituição explícita e lúcida, questionar e romper este campo de sentidos que se fecha, por meio da atividade explicitamente coletiva¹⁰.

A democracia radical refere-se, portanto, à atividade política por excelência. Consolida-se a partir da autonomia, enquanto capacidade deliberativa e reflexiva, além de ação efetiva no sentido de questionar constantemente as instituições consolidadas, no intuito de mantê-las abertas à criatividade inata aos sujeitos políticos livres. Assim, a democracia, em sua radicalidade, não se liga essencialmente a *archia*, ou seja, à ordem, e sim ao *cratos*, ao poder, não se restringindo meramente a questões numéricas.

Como señala Josiah Ober en referencia a la antigua Grecia, de los tres principales términos empleados para categorizar el poder político – monarchia, oligarchia y democratia –, únicamente el de *démokratia* se desentiende del número. El *monos* de *monarchia* apunta a un gobierno en solitario; el *hoi oligoi* de *oligarchia* señala el poder de un grupo reducido. El término *demokratia* es el único que no ofrece ninguna respuesta a la pregunta por la cantidad. El poder del *demos* no es el poder de la población ni el de su mayoría, es más bien el poder de cualquiera. Todo el mundo tiene el mismo derecho a gobernar que a ser gobernado¹¹.

Por isso, diz-se que a democracia se perfaz enquanto regime de autolimitação e risco histórico, por apostar na abertura da sociedade para se autoreestruturar.

tanciais devam ser tomadas, qualquer que seja o tipo de regime considerado, mas sim de afirmar que, em um regime “democrático”, somente são importantes a “forma” ou o “processo” para a tomada dessas decisões, ou seja, que essa “forma” ou esse “processo” por si mesmos caracterizam um regime “democrático”. Contudo, admitamos que as coisas sejam assim. Mas todo “procedimento” deve ser aplicado por seres humanos. Seres humanos que devem poder, dever e estar obrigados a aplicar esse procedimento segundo seu “espírito”. Mas quem são esses seres humanos, de onde eles vêm? Essa questão só poderia ser evitada a partir da ilusão metafísica do indivíduo-substância, pré-formado em suas determinações essenciais, para quem a adesão a um ambiente histórico e social definido seria accidental. (Tradução livre)]

¹⁰ CASTORIADIS, 1996.

¹¹ ROSS, 2010, p. 113. [Como aponta Josiah Ober em referência à Grécia antiga, dos três principais termos usados para categorizar o poder político – *monarchia*, *oligarchia* e *democratia* – somente o de *démokratia* não está relacionado a uma questão numeral. O *monos* de *monarchia* aponta um governo solitário; o *hoi oligoi* de *oligarchia* assinala o poder de um grupo reduzido. O termo *demokratia* é o único que não oferece nenhuma resposta à pergunta da quantidade. O poder dos *demos* não é o poder da população, nem de sua maioria, é mais o poder do qualquer. Todo mundo tem o mesmo direito de gobernar e de ser governado. (Tradução livre)]

Trata-se mais de uma noção de potencialidade e capacitação, que permite às pessoas descobrirem por si mesmas, modos de atuação com os quais sejam materializados interesses comuns¹².

Nessa vertente, Hardt e Negri apresentam o conceito de multidão como agente político da democracia radical em oposição ao tradicional procedimento de unificação de vozes que se perfaz na figura do “povo”, que o regime dito democrático da atualidade assumiu, não sendo mais do que a configuração encoberta de uma monarquia, enquanto ordem do uno. O conceito de multidão atrelado ao de democracia radical vem, portanto, para romper a diáde política que tem se estabelecido no decorrer dos séculos: de que há apenas duas opções absolutas –soberania ou anarquia. Ao perceber a anarquia enquanto ausência de qualquer ordenação, a opção pela soberania se faz, desde Platão em sua filosofia política de verdades perfeitas, a partir da premissa de que apenas o uno pode decidir e governar¹³. Eminente, portanto, compreender no que consiste o conceito de multidão apresentado pelos autores.

GENEALOGIA DA MULTIDÃO

A palavra “multidão” deriva do latim *multitudo*, variação de *multus*, que significa “muitos”. Correntemente, o termo aparece nos mais variados campos como sinônimo de turba, plebe, povo, massa, etc., utilizado como referência aos movimentos populares de contestação da ordem dominadora e exploradora, sendo relacionado nesse contexto a uma carga negativa de disrupção social associada à desordem, baderna, violência e ao caos.

No âmbito das filosofia política, o termo *multitudo* se consolida no pensamento de Baruch Spinoza, principal referência para a concepção ontológica da multidão na obra de Hardt e Negri. No entanto, antecessores históricos como Maquiavel e Hobbes já lançavam mão do termo “multidão” em suas obras políticas, apartando-o dos usos correntes e servindo, para nós, como uma rica fonte de análise sobre a formulação do conceito.

Maquiavel foi o primeiro e, por muito tempo, o único a problematizar, no âmbito político, o conceito da “multidão”, despindo-o de sua negatividade formulada pelo senso comum. O termo aparece em seus *Discorsi*, ainda como sinônimo de “povo”, escritos entre 1513 e 1517. Tendo como ponto de partida os escritos de Tito Lívio¹⁴, a obra *Discorsi* de Maquiavel apresentam uma análise da

¹² ROSS, 2010, p. 112.

¹³ HARDT; NEGRI, 2004, p. 329.

¹⁴ Historiador romano nascido em 59 a.C. Sua história de Roma compreende 142 livros (dos quais somente 35 são conhecidos na íntegra), abrangendo o período desde a fundação da cidade até a morte de Druso em 9 a.C.

história romana no intuito de compreender os problemas da Itália renascentista. Trata-se de uma obra política que indica um curso de ação a ser seguido divergente daquele apresentado em “O Príncipe”, trabalhando sob uma perspectiva evidentemente republicana.

Maquiavel, refletindo sobre a força superior da multidão face aos indivíduos isolados, apresenta seu raciocínio filosófico no capítulo 58 do primeiro livro do *Discorsi*. Nele, apresenta o povo enquanto grupo mais sábio do que o príncipe, adotando correntemente o termo “multidão” como substitutivo semântico de “povo” no decorrer do texto e, assim, cunhando as bases para o pensamento político multitudinário na modernidade.

O argumento apresentado por Maquiavel tem como ponto de partida o reconhecimento de uma incongruência, quando Tito Lívio e todos os outros historiadores afirmam que não há nada de mais inconstante e ligeiro do que a multidão. Para o pensador renascentista, os defeitos atribuídos à multidão podem ser também imputados aos homens, de modo geral, e aos príncipes, em particular, pois “todos a quem faltem leis para regular sua conduta podem cometer os mesmos erros que a multidão sem freio”¹⁵. O autor nos apresenta, então, uma segunda imagem a ser ponderada sob o símbolo da multidão, a de uma multiplicidade de indivíduos não necessariamente desordenada, mas submetida às leis, com as mesmas boas qualidades que se requer em um bom governante.

190

O que diz nosso historiador sobre o caráter da multidão não se refere à massa regulada pela lei, como a romana, mas à que se abandona aos impulsos, como a de Siracusa – que se precipita em todos os excessos, qual homens furiosos e sem freio; como Alexandre e Herodes, nas circunstâncias que mencionei.

Não se tem, portanto, o direito de criticar o caráter da multidão, como o do príncipe; todos estão sujeitos aos mesmos erros quando não há freio que modere as paixões. E quantos exemplos mais poderia trazer aqui, além dos que já citei! Quantos imperadores romanos, reis e tiranos demonstraram mais inconstância e ligeireza na sua vida do que o povo mais frívolo! Minha conclusão contrária, assim, a opinião geral – de que os povos, quando têm poder, são sempre ligeiros, ingratos e inconstantes; sustento, de fato, que estes defeitos são tanto dos povos quanto dos príncipes. Acusar ao mesmo tempo uns e outros é dizer uma verdade: mas comete um equívoco quem executa estes últimos¹⁶.

Maquiavel enuncia em seguida que a multidão, sob o império de uma boa constituição, revela-se mais sábia do que o príncipe, pois seu respeito às leis é

¹⁵ MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi*. 3. ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1994, p. 179.

¹⁶ MAQUIAVEL, 1994, p. 180.

mais profundo, bem como mais sagaz e prudente, uma vez que “parece haver nela uma potência oculta a prever o bem e o mal” (*Ibid*, p. 181), sendo raro que se engane. O autor reflete que seria mais difícil induzir uma multidão de pessoas ao erro, corrompê-las, do que a um único príncipe, e “se o povo se deixa às vezes seduzir por propostas que demonstram coragem, ou que parecem úteis, isto ocorre ainda com mais frequência com os príncipes, que se deixam arrastar pelas suas paixões, mais numerosas e irresistíveis do que as do povo”¹⁷.

Existe no pensamento de Maquiavel a identificação de uma virtude intrínseca à multiplicidade, independente da virtude de cada um dos cidadãos, o que garante mais constância a uma república do que a uma monarquia. O autor percebeu em seu tempo, de forma empírica, que, para corrigir a multidão é suficiente o diálogo, no entanto, para corrigir um príncipe é necessário recorrer à espada, e é exatamente nesse momento que o caos se instaura, abrindo-se oportunidade para a insurgência de um tirano. Ou seja, no raciocínio de Maquiavel, a desordem não é inerente à multidão, mas ao processo de libertação que provém na sequência de um governo unitário corrompido.

Quando o povo se entrega ao furor das grandes comoções, não são seus excessos que tememos; não se teme o mal presente, mas seus futuros resultados. Tem-se medo de que surja um tirano, trazido das desordens. Sob o governo de um mau príncipe, é o contrário: é o mal presente que faz tremer. A esperança se dirige para o futuro, e os homens esperam que dos excessos cometidos possa nascer a liberdade. A diferença entre um e outro, portanto, está marcada pela distinção entre o medo e a esperança.

A crueldade da multidão se dirige contra aqueles que se suspeita quere-rem usurpar o bem geral; a crueldade do príncipe persegue todos os que considera inimigos do seu bem particular. Mas a opinião desfavorável que se faz do povo tem sua raiz na liberdade com que se fala mal sem temor, quando é o povo que governa. Sobre os príncipes, ao contrário, só se pode falar correndo mil perigos, cercado-se de mil cuidados¹⁸.

Maquiavel concebe o governo da multidão, portanto, como dotado de estabilidade e passível de ordenação, o que não significa, determiná-la sob um sistema jurídico atemporal. Diogo Pires de Aurélio¹⁹ percebe que, já no *Príncipe*, Maquiavel apresenta como grande problema dos governos unitários a incapacidade que os reis têm de mudar e se adaptar à variedade dos tempos, concluindo, então, que, sustentar sua vantagem natural a partir de um argumento da

¹⁷ MAQUIAVEL, 1994, p. 181.

¹⁸ MAQUIAVEL, 1994, p. 182.

¹⁹ AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. XXXVIII.

inconstância da multidão é ignorar a variedade da natureza humana e a contingência intrínseca ao político. Ou seja, ao contrário do pensamento que busca extirpar a contradição própria do campo da política, em Maquiavel, é exatamente a multiplicidade e a inconstância da multidão que garantem a durabilidade de seu governo e a manutenção da liberdade ao mesmo tempo.

Um século depois, Thomas Hobbes, pensador que seria reconhecido como marco da filosofia política moderna, retoma em seus trabalhos o termo “multidão”, traçando seus limites conceituais e contextualizando-o no pensamento contratualista.

Partindo do conflito como pressuposição do estado de natureza, Hobbes integra um contexto histórico de ideias iluministas e turbulências políticas, que questionavam a tradição do direito divino e romperam com a racionalidade de uma época – e, conseqüentemente, com suas instituições sociais. O pensador inglês concebe, então, um ideal político que visa a paz, rejeitando a faticidade de que o conflito e o embate de forças façam parte de sua constituição. Nesse viés, o termo “multidão” surge como a multiplicidade de sujeitos existentes no estado de natureza, incapazes de coordenarem seus desejos e interesse individuais, ligados, portanto, à tradicional concepção de desordem, já apontada de forma crítica por Maquiavel.

Mesmo que haja uma grande multidão, se as ações de cada um dos que a compõe forem determinadas segundo o juízo individual e os apetites individuais de cada um, não poderá esperar-se que ela seja capaz de dar defesa e proteção a ninguém, seja contra o inimigo comum, seja contra as injúrias feitas uns aos outros. Porque divergindo em opinião quanto ao melhor uso e aplicação de sua força, em vez de se ajudarem só se atrapalham uns aos outros e, devido a essa oposição mútua, reduzem a nada sua força. E, devido a tal, não apenas facilmente serão subjugados por um pequeno número que se haja posto de acordo, mas, além disso, mesmo sem haver inimigo comum, facilmente farão guerra uns aos outros por causa de seus interesses particulares. Pois, se fosse lícito supor uma grande multidão capaz de consentir na observância da justiça e das outras leis de natureza, sem um poder comum que mantivesse a todos em respeito, igualmente o seria supor a humanidade inteira capaz do mesmo. Nesse caso, não haveria, nem seria necessário, qualquer governo civil, ou qualquer Estado, pois haveria paz sem sujeição²⁰.

O determinismo pessimista do autor, em relação à natureza humana e à vida em sociedade, preleciona, então, que somente um contrato, no qual todos cedem

²⁰ HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de Abril Cultural, São Paulo, 1974, p. 108.

seus direitos naturais para um representante cujo poder artificialmente criado excederia o poder de todos os demais, seria capaz de garantir a segurança dos indivíduos, a igualdade de direitos e a estabilidade da ordem social.

Diz-se que um Estado foi instituído quando uma multidão de homens concordam e pactuam, cada um com cada um dos outros, que a qualquer homem ou assembleia de homens a quem seja atribuído pela maioria o direito de representar a pessoa de todos eles (ou seja, de ser seu representante), todos sem exceção, tanto os que votaram a favor dele como os que votaram contra ele, deverão autorizar todos os atos e decisões desse homem ou assembleia de homens, tal como se fossem seus próprios atos e decisões, a fim de viverem em paz uns com os outros e serem protegidos dos restantes homens²¹.

Logo, em Hobbes, o poder emana originariamente da multidão, mas se integra na unidade do povo para legitimar a sua cessão e estruturar-se em uma ordem estável. Eis que vem à tona a ideia de representação, uma ficção jurídica por meio da qual, de acordo com Hobbes, funda-se a política, que é percebida como estágio apartado do caótico estado de natureza. As vontades dispersas presentes na multidão são, então, metamorfoseadas em uma no processo de representação:

Uma multidão de homens é transformada em uma pessoa quando é representada por um só homem ou pessoa, de maneira a que tal seja feito com o consentimento de cada um dos que constituem essa multidão. Porque é a unidade do representante, e não a unidade do representado, que faz que a pessoa seja una. E é o representante o portador da pessoa, e só de uma pessoa. Esta é a única maneira como é possível entender a unidade de uma multidão.

Dado que a multidão naturalmente não é uma, mas muitos, eles não podem ser entendidos como um só, mas como muitos autores, de cada uma das coisas que o representante diz ou faz em seu nome. Cada homem confere a seu representante comum sua própria autoridade em particular, e a cada um pertencem todas as ações praticadas pelo representante, caso lhe haja conferido autoridade sem limites²².

Essa unidade é apresentada sob o símbolo abstrato do “povo”, como vontade encarnada na figura do soberano, mascarando o poder originariamente disperso na multidão, na sua multiplicidade, na qual, para Hobbes, é impossível produzir o político. À multidão cabe, então, apenas a fundação do poder no momento do contrato, restando ao povo a sua manutenção.

²¹ HOBBS, 1974, p. 111.

²² HOBBS, 1974, p. 100.

É aqui, portanto, que a cisão entre “povo” e “multidão”, antes tidos como sinônimos, se perfaz, separação já antes esclarecida em 1641 no *De Cive*²³, obra na qual discorre sobre a natureza humana e a necessidade de estabelecimento de um governo estável

8. *Desconhecer a diferença entre povo e multidão já predis põe à sedição*

Em último lugar, constitui um grande perigo para o governo civil, em especial o monárquico, que não se faça suficiente distinção entre o que é um povo e o que é uma multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e a ele pode atribuir-se uma ação; mas nada disso se pode dizer de uma multidão. Em qualquer governo é o povo quem governa.

Pois até nas monarquias é o povo quem manda (porque, nesse caso, o povo diz sua vontade através da vontade de um homem), ao passo que a multidão é o mesmo que os cidadãos, isto é, que os súditos. Numa democracia e numa aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas o povo é a assembleia governante (*the court*). E, numa monarquia, os súditos são a multidão, e (embora isso pareça um paradoxo) o rei é o povo²⁴.

Conclui-se, então, que em Hobbes a legitimidade do monarca está na vontade do povo, e não na vontade da multidão, o que implica uma autolegitimação do contrato por parte do monarca, revelando o processo de unificação e representação como uma dominação retoricamente velada.

194

Enquanto Maquiavel reconhece na multidão a possibilidade da virtude, Hobbes identifica somente inconvenientes, contribuindo para a atual concepção do termo que relaciona multidão à desordem. Revela-se, aqui, um *dir*curso consolidado pela tradição que produz uma verdade: da impossibilidade do múltiplo, a partir do embate de forças e contradições, se auto ordenar coerentemente em uma prática política.

A propagação do pensamento contratualista encontra na sequência da história um contraponto: as formulações de Spinoza. Apesar de ser constantemente associado à corrente inaugurada por Hobbes, o filósofo holandês formula em sua obra final, o *Tratado Político*, uma concepção totalmente apartada das ideias de hierarquia, cessão e representação, que marcam o pensamento contratualista. Trata-se das origens modernas de dois pensamentos políticos que se apartam completamente: se em Hobbes, a liberdade se curva ao poder; em Spinoza, o poder se curva à liberdade.

Nos textos anteriores ao *Tratado Político*, Spinoza utilizava a palavra *multitudo* em contextos e com significações bastante distintas daquele delimitado no

²³ Primeira parte de uma trilogia planejada durante o exílio de Hobbes na França por motivo de fuga da República de Cromwell.

²⁴ HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 189.

seu último trabalho. Geralmente, falava-se em multidão para indicar um certo número de indivíduos, ou como sinônimo de turba, povo ou plebe, com todas suas características negativas de praxe²⁵.

Já no *Tratado Político*, a *multitudo* aparece como sujeito da potência pela qual se define o Estado e, ao mesmo tempo, o desdobramento do estado de natureza, agora no formato social, sendo, portanto, a totalidade do ser em si. Não transmutada por um processo contratualista, a multidão manteria na íntegra sua carga de contradições entre razão e paixões, exato ponto de emergência da potência capaz de configurar uma sociedade politicamente organizada, produtora de segurança, paz e um direito comum. Como pontuado por Negri, o pensamento republicano de Spinoza se constrói em torno de uma concepção do Estado que nega sua origem na transcendência, desmitificando a ideia de autonomia do político em relação ao social. Ao falar em Estado, trata de uma determinação do poder subordinada à potência social da *multitudo* e que, por isso, é capaz de se organizar constitucionalmente. Tem-se aqui uma concepção da constituição, ou seja, da organização constitucional, necessariamente movida pelo antagonismo dos sujeitos²⁶.

Logo, assim como Maquiavel, e apartado de Hobbes, Spinoza percebe, no encontro das multiplicidades, um operador de estabilidade e racionalidade, muito mais eficaz do que a vontade de um só.

Além disso, ele (Maquiavel) quis talvez demonstrar quanto uma multidão livre deve precaver-se para não confiar absolutamente a sua salvação a um só, o qual, a não ser que seja vaidoso e julgue que pode agradar a todos, deve temer ciladas todos os dias, e, por isso, é obrigado antes a precaver-se a si mesmo e a armar ciladas à multidão do que a olhar por ela. E sou tanto mais levado a crer isto deste homem prudentíssimo quanto consta ele ter sido pela liberdade, para cuja defesa também deu conselhos muito salutares²⁷.

O autor acompanha o pensador florentino ao perceber que uma organização política não pode se estruturar de forma absoluta. Despindo a negatividade do conceito de multidão, normalmente apresentada como “plebe”, como um sujeito incapaz de racionalizar a ordem política, Spinoza desenvolve sua teoria sobre a potência multitudinária, distinguindo-a da ignorância muitas vezes expressa pela opinião pública:

Finalmente, não é para admirar que não exista na plebe nenhuma verdade ou juízo, quando os principais assuntos de estado são tratados nas

²⁵ AURÉLIO, 2009, p. XXIV.

²⁶ NEGRI, Antonio. *Anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 258.

²⁷ SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 46.

suas costas e ela não faz conjecturas senão a partir das poucas coisas que não podem ser escondidas. Suspende o juízo é, com efeito, uma virtude rara. Querer, portanto, tratar de tudo nas costas dos cidadãos e que eles não façam sobre isso juízos errados nem interpretem tudo mal é o cúmulo da estupidez. Com efeito, se a plebe pudesse moderar-se e suspender o juízo sobre coisas que conhece mal, ou julgar corretamente a partir do pouco que conhece, seria sem dúvida mais digno ela governar em vez de ser governada. Mas, como dissemos, a natureza é a mesma em todos. Todos se enchem de soberba com a dominação, se não temem, são terríveis, e em toda parte a verdade é, a maioria das vezes, deformada pelos que lhe são hostis ou são culpados, principalmente onde domina um só, ou poucos, que não olham nos processos judiciais ao direito e à verdade, mas à extensão das riquezas²⁸.

Essa justificativa da rasa opinião pública, muitas vezes assumida pela multiplicidade de sujeitos, normalmente concebida como massa, grupo governável e manipulável, será retomada mais à frente quando analisarmos a deturpação do termo na obra de Le Bon. Por ora, o que se busca destacar é o quanto o pensamento de Spinoza, e o conceito de multidão nele apresentado, é essencial na filosofia de Hardt e Negri, sendo, por isso, trabalhado em mais detalhes na próxima seção, de forma a melhor compreender sua formulação ontológica.

A MULTIDÃO ONTOLÓGICA

O filósofo holandês Baruch Spinoza é retomado com esmero nos trabalhos de Antonio Negri, em especial no irascível *A anomalia selvagem*, fornecendo os fundamentos teóricos de um pensamento democrático multitudinário.

A multidão (*multitudo*) aparece como conceito primordial no último trabalho de Spinoza, o inacabado *Tratado Político* de 1676, como um derivativo tanto das reflexões ontológicas da potência, apresentadas anos antes em sua *Ética*, quanto da política libertária do *Tratado teológico-político*. Essa última obra é constituída de onze capítulos, que trabalham, como de costume, primeiramente os fundamentos organizativos do social e do político para, em seguida, explorar os tipos de governo monárquico, aristocrático e democrático. No entanto, o autor faleceu em 1677 sem iniciar suas reflexões sobre a democracia. É desse ponto que Antonio Negri retoma a filosofia de Spinoza, tendo-a como ponto de partida para pensar sobre a multidão enquanto agente político da democracia no contexto da pós-modernidade.

Em *A anomalia selvagem*, Negri renova muitos aspectos do spinozismo, em um traçado que parte desde as primeiras formulações ontológicas, até seu último

²⁸ SPINOZA, 2009, p. 80-81.

suspiro político. Focaliza na ideia fundamental de potência como um desdobramento espontâneo de forças que produz e que possibilita um desenvolvimento político sem mediações apelativas a um dever-ser. Trata-se de uma leitura que apresenta Spinoza como um materialista revolucionário²⁹, não apenas por romper com a ordem política, econômica e ideológica do seu tempo feudal, mas por ser anormalmente transponível ao tempo histórico, com uma teoria que, sendo ao mesmo tempo sintoma e agente de sua transformação, descobre em seu sistema a necessidade de transgredi-lo, questionando na contemporaneidade nossas raízes modernas. Desvela-se, pois, “uma filosofia do ser imanente e dado, do ateísmo como recusa de qualquer pressuposição de uma ordem anterior ao agir humano e à constituição do ser (...) que funda uma forma não misticada de democracia (...), analista das paixões, que não as define como padecer, mas como agir”³⁰.

Enquanto pensador renascentista integrado em um contexto histórico holandês de revolução capitalista/mercantilista, Spinoza desenvolve um pensamento no qual o imanentismo naturalista é levado aos limites para uma concepção racionalista. O entendimento do ser surge como “ser potente”, despido de hierarquias, que só conhece a sua própria força constitutiva, “uma concepção radicalmente ontológica, não finalizada, produtiva”³¹ que se revela na prática.

Negri nos apresenta, então, um Spinoza em seu estágio final teórico, que culmina em uma “metafísica da força produtiva”, apartado daquele apropriado por Hegel e relacionado às outras metafísicas clássicas, “metafísicas das relações de produção”, que subordinam a produtividade das coisas a uma ordem transcendente, e não à sua própria essência imanente³². Um Spinoza revelador de um absoluto denominado “natureza”, pensante e extensa ao mesmo tempo, infinita e inescotavelmente produtora e autoprodutora.

(Spinoza)... já não admite mais a menor transcendência da substância em relação a seus modos, sob qualquer forma que ela se apresente: a substância não é um fundo cujos modos seriam a superfície, nós não somos ondas na superfície do oceano divino, mas tudo é absorvido na superfície. A substância sem seus modos não passa de uma abstração, exatamente como são os modos sem a substância: a única realidade concreta são os seres naturais individuais, que se compõem uns com os outros para formar mais outros seres naturais individuais, etc., ao infinito (...) tudo que era atribuído a Deus está agora investido nas próprias

²⁹ DELEUZE, Gilles. Prefácio. *Anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 7-8.

³⁰ NEGRI, 1993, p. 23-28.

³¹ NEGRI, 1993, p. 38.

³² MATHERON, Alexandre. Prefácio. *Anomalia selvagem*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 16.

coisas; não é mais Deus quem produz as coisas na superfície de si mesmo, mas são as próprias coisas que se tornam autoprodutoras, pelo menos parcialmente, e produtoras de efeitos dentro do âmbito das estruturas que definem os limites de sua autoprodutividade³³.

Spinoza compreende o sujeito (seja ele individual ou coletivo) como modo da substância total, um ponto identitário da força produtiva do ser, força essa que constitui as próprias figuras singulares desse ser. O sujeito é, portanto, o lugar ontológico e emancipatório do ser³⁴, devendo ser concebido em um contexto de relações. Isso significa pensar esses seres individualizados, os homens, como seres de afeto³⁵, ou seja, submetido aos efeitos das paixões ou de seus interesses racionais, sendo isso que constitui sua potência e liberdade, e não a sua perda³⁶.

Consequentemente, o político em Spinoza é concebido como modo da natureza (do ser em sua totalidade), no qual a conflituosidade se encontra constantemente inscrita, como resultado das resistências individuais que buscam afirmar sua potência frente ao jugo dos outros. Um constante jogo de libertação, portanto. Esses indivíduos, ao mesmo tempo em que podem entrar em guerra – e, com isso, aumentar sua impotência, já que nenhuma potência se sustenta sem uma rede de cumplicidades –, podem também encontrar modos de cooperação ocasionais, mutuamente vantajosos, em situações ou desafios comuns que geram afetos igualmente comuns, anulando provisoriamente a instabilidade nas relações, sem o pesar da universalidade e do definitivo³⁷. Nas palavras do filósofo: “Se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais e, conseqüentemente, têm mais direitos sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quantos mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos”³⁸.

³³ MATHERON, 1993.

³⁴ NEGRI, 1993, p. 286.

³⁵ “Afetos que jamais podem ser erradicados pela razão, mas que podem, porém, ser erradicados por outros afetos, mais contrários e mais potentes” (SPINOZA, 2009, p. 236).

³⁶ “Assim, não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia e as restantes comoções do ânimo como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, aos quais, embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a natureza” (SPINOZA, 2009, p. 8). Aqui, Negri identifica em Spinoza a selvageria que transcende a filosofia iluminista de seu tempo. Quando o holandês propõe como material de análise as próprias paixões, o mundo do delírio, a dimensão da opinião, revela uma vontade de saber, de conhecer, de “atravessar o mundo em sua totalidade, lançar-se para a grande exterioridade da aventura e da descoberta, lançar-se para a sublime interioridade da consciência” (NEGRI, 1993, p. 69).

³⁷ AURÉLIO, 2009, p. XX-XXII.

³⁸ SPINOZA, 2009, p. 18.

A ontologia spinozista impossibilita que se pense o político a partir do indivíduo isolado, donde se conclui que um regime político não pode se basear na virtude individual dos seus administradores. É necessária a compreensão do homem como elemento de uma totalidade, parte constituinte de uma mesma natureza, para que seu interesse coincida com o interesse do todo, na produção de um afeto comum superior aos afetos individuais. Por isso, “a prática humana coletiva, tornando-se política, supera e compreende as virtudes individuais em um processo constitutivo que se pretende geral”³⁹, único capaz de fazer a prudência prevalecer.

...o direito do Estado, ou dos poderes soberanos, não é senão o próprio direito de natureza, o qual se determina pela potência, não já de cada um, mas da multidão, que é conduzida como que por uma só mente; ou seja, da mesma forma que cada um no estado natural, o corpo e a mente de todo o Estado têm tanto direito quanto vale a sua potência⁴⁰.

O controle do Estado⁴¹ consiste na extensão e na continuidade infraestrutural do seu processo (essencialmente político) constituinte, que não é nada mais do que o próprio direito natural. Contrariamente ao que supõe o contratualismo, a que erroneamente muitas vezes Spinoza é associado, “o direito natural de cada indivíduo mantém-se integralmente na sociedade, pois o estado de natureza constitui em si o estado civil, pelo qual o estado é configuração ou modo, não negação da natureza”⁴².

Conclusivamente, o pensamento de Spinoza aparece como uma refutação das duas principais teses de Hobbes, o contrato e a representação, inconciliáveis com seu pensamento ontológico⁴³. A primeira, por ser contraditória à natureza inconstante do ser humano a observância de um contrato de forma atemporal, uma vez que este não pode subsistir concomitantemente à variabilidade da potência, dos afetos. A segunda, por ser inconcebível a cedência de um direito, pois isso implicaria abrir mão de sua potência, abandonando sua própria existência enquanto ser. Por fim, é a própria ideia de entificação individual que Spinoza rejeita, concebendo o Estado como permanente tensão da multiplicidade, sugerindo

... a impossibilidade de o indivíduo, já de si um corpo complexo, formado por uma infinita rede de partículas, se poder ainda assim pensar concretamente, isto é, a existir e sobreviver, isolado na solidão de um deserto,

³⁹ NEGRI, 1993, p. 246.

⁴⁰ SPINOZA, 2009, p. 26.

⁴¹ Ressaltando que o Estado em Spinoza é ao mesmo tempo sociedade civil, *multitudo*.

⁴² AURELIO, 2009, p. XLI.

⁴³ AURELIO, 2009, p. XII.

da mesma forma que o Estado, se o considerarmos à margem da real inter-relação dos indivíduos, se reduz por sua vez a uma outra abstração⁴⁴.

Isso significa que se a multidão for compreendida como um corpo, deve ser um corpo aberto e plural, cuja composição não se constitui de uma forma unitária, dividida em uma ordem hierárquica de corpos, e sim uma totalidade que se constitui na fluidez das ordenações, possibilitando sempre novos encontros, novos focos de tensão, e a produção de novas subjetividades. Afinal, o valor da potência de cada um varia em proporção direta aos encontros e confrontos que se realizam com outros seres e, por isso, a potência da multidão é maior do que a soma de suas potências individualizadas.

O justo é, então, um processo constituído pela potência, não um previsto anteriormente por uma normatividade já consolidada, por uma verdade essencial e metafísica, que pressupõe uma transcendência do valor da lei. O direito em Spinoza se exprime em *potentia* contra *potestas*. Nada de transferência, portanto. Nada de Hobbes ou Rousseau. Os limites são forças, os pontos de poder não passam de potência.

Isso culmina em um raciocínio político que se afasta da conclusão hobbesiana-burguesa, que “não coloca mais o problema do poder para a liberdade, mas sim o problema de uma constituição para a liberdade”⁴⁵, implantando uma filosofia revolucionária do porvir, que se afasta do modelo da individualidade para se fixar no horizonte da liberdade coletiva.

Essa liberdade coletiva é aquela proveniente da multidão, projeto que articula a constituição da consciência de um conjunto, de uma totalidade, resistente na multiplicidade. À multidão são inerentes a liberdade, a justiça, a segurança e a prudência, não constituindo uma situação de anarquia, por ser ontologicamente concebida como produtiva: produção que satisfaça as necessidades naturais, pois submetida a um pensamento político coletivo.

Agora, então, assistimos mais uma vez ao desenvolvimento constitutivo da *multitudo*: o móvel antagonístico específico que opera para o deslocamento é o “medo da solidão”. O estado de natureza é aspirado pela situação de medo e solidão: mas o medo de solidão é algo mais do que apenas medo, é “desejo” da *multitudo*, da segurança como *multitudo*, da absolutizade da *multitudo*. A passagem para a sociedade não é representada em nenhum ato de cessão de direito como acontece no pensamento absolutista contemporâneo, mas em um salto à frente, integrativo do ser, da solidão para a *multitudo*, para a sociedade que, em si e por si, elimina o medo⁴⁶.

⁴⁴ AURELIO, 2009, p. LII.

⁴⁵ NEGRI, 1993, p. 47.

⁴⁶ NEGRI, 1993, p. 261.

O *Tratado político* consiste, então, em descrever como é possível pensar o direito como “direito comum”, por meio do qual uma multidão se constitui em Estado, sendo este apenas um desdobramento de sua potência. Um dos caminhos apresentados pelo filósofo é sua construção a partir do debate e da participação política efetiva. Ao perceber que o governo da multidão garante a expressão de opiniões (liberdade, esta ferrenhamente defendida por Spinoza em seu *Tratado teológico-político*) e a multiplicidade de participações nas decisões, são multiplicadas as hipóteses de transparência e de uma decisão acertada, possibilidades que se veem reduzidas nos governos marcados pela unidade.

Os engenhos humanos são, com efeito, demasiado obtusos para que possam compreender tudo de imediato; mas consultando, ouvindo e discutindo, eles aguçam-se e, desde que tenham todos os meios, acabam por encontrar o que querem, que todos aprovam e em que ninguém havia pensado antes⁴⁷.

O conceito *multitudo* aparece, portanto, principalmente neste último trabalho de Spinoza, apesar de viver ao longo de toda sua obra. Revela sua materialidade e imanência, em consonância com a intensidade da herança do Renascimento (aquela do sentido de nova dignidade do sujeito) conjugada em extensão: “essa qualidade nova do sujeito se abre ao sentido da multiplicidade dos sujeitos e à potência construtiva que emana da dignidade deles, entendida como totalidade”⁴⁸.

A MULTIDÃO EMPÍRICA

Estabelecido o fundamento ontológico da concepção da multidão em Hardt e Negri, é necessário agora acrescê-la da carga empírica insurrecional que a história lhe trouxe posteriormente ao século XVII. O conceito de multidão, na obra desses autores, está intrinsecamente ligado à constatação fática de um desejo de liberdade, revelado na recorrência dos movimentos de contestação e subversão da ordem nos mais diversos períodos da história, que aparecem como confirmação da potência ontológica teorizada por Spinoza.

Os grandes marcos históricos revolucionários da época moderna, como a Revolução Francesa, a Revolução Industrial, além dos subsequentes períodos de agitações e lutas sociais no séc. XIX, provocaram um aumento nas reflexões sobre a multidão, contribuindo para o peso conceitual que o termo carrega hoje em dia, devendo, então, ser analisadas. Para tanto, foram selecionados dois trabalhos considerados marcos para a carga teórica que o termo traz consigo, “A

⁴⁷ SPINOZA, 2009, p. 126.

⁴⁸ SPINOZA, 2009, p. 34.

psicologia das multidões” e “A multidão na história”, que apresentam perspectivas contrárias no campo em que se discute a potencialidade da ação política da multidão.

A obra *Psicologia das multidões*, de Gustave Le Bon, publicada em 1895, teve grande repercussão no período de emergência das Ciências Sociais, inaugurando o campo da “psicologia social”, a ser desdobrado 26 anos depois por Freud em sua *Psicologia das massas*. Propõe um estudo dos comportamentos protagonizados pelas multidões como distinto dos de indivíduos isolados, em muito baseado neste conturbado período de transição – analisado sob uma perspectiva de crítica e temor –, o qual ele chamou “era das multidões”.

A ascensão das classes populares à vida política, a sua transformação progressiva em classes dirigentes, é uma das características mais salientes desta época de transição. Não foi o sufrágio universal, tão pouco influente durante tanto tempo e tão fácil de controlar no seu começo, que determinou essa ascensão. O poder das multidões desenvolveu-se a partir da propagação de certas ideias que, gradualmente, se apossaram dos espíritos, e, depois, graças à associação cada vez maior de indivíduos com o fim de pôr em prática concepções que, até então, apenas tinham sido formuladas teoricamente. Foi através dessa associação que as multidões começaram a formar ideias sobre os seus interesses, que, embora não fossem muito justas, eram decerto bastante firmes; começaram ao mesmo tempo a ter consciência da sua força⁴⁹.

202

Em seus estudos, Le Bon conceitua a multidão como um agrupamento de indivíduos que adquire caracteres novos, bem diversos dos caracteres de cada um dos indivíduos que o compõem. Pressupondo a formação de uma mente coletiva, poderosa, mas momentânea, desvinculada da atividade consciente dos indivíduos, o autor a caracteriza como pouca dada ao raciocínio, mostrando-se, em contrapartida, muito apta para ação⁵⁰.

O que há de mais impressionante numa multidão é o seguinte: quaisquer que sejam os indivíduos que a compõem, sejam quais forem as semelhanças ou diferenças no seu gênero de vida, nas suas ocupações, no seu caráter ou na sua inteligência, o simples fato de constituírem uma multidão concede-lhes uma alma coletiva. Esta alma fá-los sentir, pensar e agir de uma maneira diferente do modo como sentiriam, pensariam e agiriam cada um isoladamente. Certas ideias, certos sentimentos só surgem e se transformam em atos nos indivíduos em multidão. A

⁴⁹ LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. E-book, 1980. p. 6. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/69426621/Psicologia-das-multidoes>. Acesso em: 28/11/2014.

⁵⁰ LE BON, 1980, p. 7.

Multidão: genealogia, ontologia e recontextualização do conceito...

multidão psicológica é um ser provisório, composto de elementos heterogêneos que, por momentos, se uniram, tal como as células que se unem num corpo novo formam um ser que manifesta caracteres bem diferentes daqueles que cada uma das células possui.

Contrariamente à opinião de um filósofo tão arguto como Herbert Spencer, no agregado que constitui uma multidão não encontramos de modo algum uma soma ou uma média dos seus elementos, mas sim uma combinação e criação de caracteres novos⁵¹.

A princípio, o autor corrobora a tese central sobre o conceito de multidão, relativamente à possibilidade de conjugação das singularidades na produção do comum. No entanto, em razão do forte caráter racial na obra, esse comum, essa “unidade psicológica” da multidão é apresentada como irracional, brutal, bárbara e destrutiva, além de altamente sugestionável. Essa formação dar-se-ia em virtude da ocorrência do fenômeno que o autor chamou de “contágio mental”, constituindo-se a partir de um nivelamento no domínio dos instintos, âmbito mais primário dos seres,

Ora, são estas qualidades gerais do caráter, regidas pelo inconsciente e possuídas quase no mesmo grau pela maioria dos indivíduos normais de uma raça, que se encontram em comum nas multidões. Na alma coletiva desaparecem as aptidões intelectuais dos homens e, por consequência, as suas individualidades. O homogêneo absorve o heterogêneo e as qualidades inconscientes passam a dominar. É esta comunidade de qualidades vulgares que explica que as multidões não possam realizar atos que exijam uma inteligência elevada; (...) as multidões não podem acumular a inteligência, mas somente a mediocridade⁵².

A negatividade apresentada pelo autor à multidão difere-se em sua base daquela prelecionada por Hobbes. Enquanto este afirmava a impossibilidade da multidão se consubstanciar em um agente político, já que, em sua multiplicidade, careceria do elemento necessário ao governo que seria a unidade, Le Bon reconhece a multidão enquanto agente político, no entanto, afirma que o produto dessas associações de singularidades resultaria necessariamente em um comum medíocre. Ou seja, se Spinoza reconhece no comum o resultado da multiplicação entre as singularidades em conflito, algo que geraria uma ação política cuja qualidade excederia qualquer decisão individual, Le Bon enxerga somente a partir da perspectiva do denominador comum, de um consenso alcançado por meio da redução das capacidades intelectuais dos indivíduos.

⁵¹ LE BON, 1980, p. 12.

⁵² LE BON, 1980, p. 13.

A despeito da concepção apresentada por Le Bon sobre a formação da mente multitudinária, sua ligação entre multidão e movimentos revolucionários é, então, evidente, revelando a carga libertária que o conceito carrega, ainda que sob a ótica do conservadorismo. Um século depois, o historiador George Rudé, influenciado pela teoria marxista, analisa o contexto referenciado por Le Bon (mais especificamente, o período das décadas de 1730 a 1840, na França e na Inglaterra), apresentando uma nova perspectiva sobre a ação da multidão nesse período.

Em *A multidão na história*, tendo como multidão o grupo “frente-a-frente” ou de contato direto das manifestações políticas populares⁵³, George Rudé observa, a partir de um minucioso trabalho historiográfico, que o tom de irracionalidade atribuído aprioristicamente às ações das multidões daquele período por Le Bon foi altamente discricionário⁵⁴. Ignorou toda a evolução e contexto sócio-histórico do fenômeno, contribuindo para a geração do estereótipo que acompanha o termo até os dias de hoje. Rudé se propõe, então, a estudar o que “realmente aconteceu”, afastando-se de explicações puramente behavioristas e psicológicas, analisando a origem e consequências dos fatos, as finalidades, motivos e ideias subjacentes a essas atividades e sua significação histórica⁵⁵.

Mas, em geral, essa “mobilidade” de comportamento não era típica da multidão amotinada. Já citamos numerosos casos ilustrativos do oposto: a notável firmeza e discriminação de objetivos das multidões, mesmo daquelas cujos atos parecem os mais espontâneos. Vimos como os amotinados Gordon, em Londres, e os participantes do movimento “Igreja e rei”, em Birmingham, depois de escolhidas suas vítimas, tiveram o cuidado de evitar a destruição ou os danos às propriedades de vizinhos. Os destruidores de máquinas de 1830 parecem ter discriminado entre os tipos de agricultor; os amotinados de Réveillon, em Paris, saquearam lojas, mas só as de alimentos; Ned Ludd e Rebeca invariavelmente escolhiam seus alvos com cuidado; as multidões que incendiaram os postos alfandegários de Paris pouparam os que pertenciam ao duque de Orléans; os “massacradores” de setembro só liquidaram as vítimas que tribunais improvisados consideraram culpadas; e o leitor deve lembrar-se dos mineiros de Cleehill, de 1766, que, como escreveu o Annual Register, “entraram na cidade [de Ludlow] de maneira muito

⁵³ Ao que os sociólogos herdeiros de Le Bon têm chamado de “multidão agressiva” ou “explosão hostil”.

⁵⁴ Mesmo já sendo uma prática típica de intelectuais anteriores como Burke, Taine e até mesmo Robespierre denominar os “amotinados” e “outros perturbadores da paz”, as “multidões grosseiras” como indesejados sociais: “banditti”, “desperadoes”, “ralé”, “condenados”, “canaille”, “classes inferiores”.

⁵⁵ RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848*. Tradução de Valtensir Dutra. Campus: Rio de Janeiro, 1991, p. 9-10.

ordenada, dirigiram-se à casa, derrubaram-na e voltaram sem praticar nenhuma outra violência contra qualquer pessoa”. De fato, o estudo da multidão pré-industrial sugere que ela se amotinou visando a objetivos precisos e raramente empenhou-se em ataques indiscriminados a propriedades ou pessoas.

[...]

Essas ilustrações mostram também que a multidão não era, de modo algum, “irracional”, no sentido mais amplo da palavra. Podia ser desviada ou provocada pelo pânico, como podia ser movida pelos sonhos ou pelas fantasias milenaristas; mas seus objetivos eram, em geral, bastante racionais e, com frequência, a levaram, como já vimos, a escolher não só os alvos como também os meios mais adequados à ocasião⁵⁶.

Apresentando uma imagem da multidão muito mais atrelada a um processo de ação lógica de lutas movidas por um desejo de liberdade, o historiador conclui que, a inconstância e irracionalidade das multidões cunhadas por Le Bon, não passam de mitos resultantes de uma visão arguta e imaginativa santificados pela repetição em virtude de uma exagerada e tendenciosa negligência dos fatos históricos. É esse viés interpretativo que Hardt e Negri assumirão ao longo de seus trabalhos, cunhando sua teoria multitudinária a partir de suas manifestações históricas, traçando um extenso panorama dos movimentos de subversão na pós-modernidade.

A MULTIDÃO CONTRA O IMPÉRIO

Traçado um breve contexto teórico da multidão, chegamos ao ponto crucial do trabalho que consiste em explorar o conceito de multidão na contemporaneidade, em específico no pensamento político-filosófico de Michael Hardt e Antonio Negri.

O primeiro passo desse processo é distinguir duas faces do conceito de multidão utilizado pelos autores: a ontológica e a política. A primeira, diretamente ligada à filosofia de Spinoza, concerne à multidão entendida sob a perspectiva da eternidade (ou do “eterno presente”). É aquela que por meio da razão e dos afetos, no complexo e contínuo embate de forças, gera uma liberdade absoluta, que se revela historicamente por meio da propensão dos homens a recusar a autoridade e a subjugação, liberdade esta construída nas insurreições, subversões, revoltas etc. Já a segunda representa a multidão sob uma perspectiva histórica, um projeto político do porvir, que requer a construção de condições ideais de práticas políticas para sua emergência como agente político⁵⁷.

⁵⁶ RUDÉ, 1991, p. 272-273.

⁵⁷ HARDT; NEGRI, 2004, p. 221.

Nesse viés, a multidão é ao mesmo tempo sujeito e produto de uma prática coletiva. Seu conceito parte do pressuposto de que todo corpo (biológico e político) é em si multitudinário, expressivo e cooperativo, pura potência criadora em constante metamorfose expansiva. Ilustrativamente (e em consonância com as intuições dos demais autores já apresentadas nos tópicos anteriores), Hardt e Negri recorrem aos mais recentes estudos neurocientíficos que desmistificam a noção cartesiana de um corpo material coordenado por um centro de comando autoconsciente, imaterial e suprassumido. Essas pesquisas mostram que corpo e mente são atributos de uma mesma substância e que interação igual e constantemente produzindo racionalidade, imaginação, desejos, emoções, afetos... O cérebro em si não funciona, portanto, de acordo com um modelo de inteligência unitária centralizada, estando mais próximo de um evento de coordenações em rede⁵⁸ que, a partir de um conjunto de narrativas que se organizam, fundam um ponto de equilíbrio autorreferenciado.

Assim, um pensamento multitudinário principia por rejeitar teorias metafísicas da individualidade, que assumem a existência de um sujeito primário às experiências e ao conhecimento, mistificando a multiplicidade natural dos corpos: “Quand on définit l’homme en tant qu’individu, quand on le considère en tant que source autonome de droits et de propriétés, on le rend seul. Mais le propre n’existe qu’en relation à l’autre”⁵⁹. Isso implica, portanto, rejeitar as teorias baseadas na ideia de soberania e transcendência do múltiplo ao uno. O corpo político, comumente apresentando nos tratados-políticos como espelho do corpo biológico, também deve ser capaz de se organizar a partir de uma estrutura múltipla e descentralizada. Isso apresenta uma nova perspectiva sobre as alternativas de estruturação política, não limitadas às opções de uma liderança central e soberana, ou anárquica⁶⁰.

The decision-making ability of the multitude, we should note, inverts the traditional relationship of obligation. For Thomas Hobbes, for example, and in different ways in the entire tradition of sovereign politics, the obligation to obey is the basis for all civil laws and must precede the laws. There is never in the multitude, however, any obligation in principle to power. On the contrary, in the multitude the right to disobedience and the right to difference are fundamental. The constitution of the multitude is based on the constant legitimate possibility of dis-

⁵⁸ HARDT; NEGRI, 2004, p. 330.

⁵⁹ NEGRI, 1993. Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, n. 9, mai-juin/2002. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>>. Acesso em: 28 nov. 2014. [Quando definimos o homem como um indivíduo, quando o consideramos como fonte autônoma de direitos e propriedades, nós o abandonamos. Mas o um só existe em relação ao outro. (Tradução livre)]

⁶⁰ O termo “anarquismo” aparece na obra dos autores no sentido de descontrole, desgoverno, caos.

bedience. Obligation arises for the multitude only in the process of decision making, as the result of its active political will, and the obligation lasts as long as that political will continues⁶¹.

Nessa esteira genealógica do conceito, Hardt e Negri partem da cisão dos termos “multidão” e “povo”, realizada por Hobbes e reiterada tanto nas teorias contratualistas e hegelianas, quanto no pensamento de Spinoza. O povo, percebido como uma abstração identitária que reduz o múltiplo ao uno, no qual as diferenças são subsumidas e negatizadas, contrapõe-se à multidão, que presume a manutenção da pluralidade, uma multiplicidade de singularidades⁶² capazes de atuar conjuntamente na produção de algo comum.

The people has traditionally been a unitary conception. The population, of course, is characterized by all kinds of differences, but the people reduces that diversity to a unity and makes of the population a single identity: “the people” is one. The multitude, in contrast, is many. The multitude is composed of innumerable internal differences that can never be reduced to a unity or a single identity – different cultures, races, ethnicities, genders, and sexual orientations; different forms of labor; different ways of living; different views of the world; and different desires. The multitude is a multiplicity of these singular differences⁶³.

Também, distinta do conceito de massa, a ideia de multidão rompe com a noção de passividade e alienação, turba, fragmentação e incoerência que o termo traz consigo atualmente.

The masses are also contrasted with the people because they too cannot be reduced to a unity or an identity. The masses certainly are composed

⁶¹ HARDT; NEGRI, 2004, p. 340. [A capacidade de tomar decisões da multidão, devemos ressaltar, inverte a tradicional relação de obrigação. Para Thomas Hobbes, por exemplo, e de diferentes formas em toda a tradição da política de soberania, a obrigação de obedecer é a base para todas os direitos civis e deve preceder as leis. No entanto, não há na multidão nenhuma obrigação que preexista ao poder. Pelo contrário, na multidão o direito à desobediência e à diferença é fundamental. A constituição da multidão baseia-se na possibilidade legítima e constante de desobediência. A obrigação surge para a multidão apenas no processo de tomada de decisão, como resultado de sua vontade política ativa, e perdura apenas enquanto essa vontade política continuar. (Tradução livre)].

⁶² Por singularidade os autores querem dizer uma subjetividade social cuja diferença não pode ser reduzida ao “igual”.

⁶³ HARDT; NEGRI, 2004, p. xiv-xv. [O povo tem sido tradicionalmente uma concepção unitária. A população, claramente, é caracterizada por todos os tipos de diferenças, mas o povo reduz essa diversidade a uma unidade e faz da população uma única identidade: “o povo” é um. A multidão, em contraste, é muitos. A multidão é composta de inúmeras diferenças internas que não podem jamais ser reduzidas a uma unidade ou a uma identidade única – diferentes culturas, raças, etnias, gêneros e orientações sexuais; diferentes formas de trabalho; diferentes modos de vida; diferentes visões de mundo; e diferentes desejos. A multidão é uma multiplicidade dessas diferenças singulares. (Tradução livre)]

of all types and sorts, but really one should not say that different social subjects make up the masses. The essence of the masses is indifference: all differences are submerged and drowned in the masses. All the colors of the population fade to gray. These masses are able to move in unison only because they form an indistinct uniform conglomerate. In the multitude, social differences remain different. The multitude is many-colored, like Joseph's magical coat. Thus the challenge posed by the concept of the multitude is for a social multiplicity to manage to communicate and act in common while remaining internally different⁶⁴.

Trata-se, portanto, de um conceito de classe não necessariamente operária no sentido de trabalho material assalariado, mas sim no de um grupo que produz de forma contínua, constantemente em movimento e renovação, cuja produtividade nos processos colaborativos, que envolvem a própria vida dos sujeitos, é explorada pelos mecanismos do capital de modo permanente⁶⁵.

Finally, we should also distinguish the multitude from the working class. The concept of the working class has come to be used as an exclusive concept, not only distinguishing the workers from the owners who do not need to work to support themselves, but also separating the working class from others who work. In its most narrow usage the concept is employed to refer only to industrial workers, separating them from workers in agriculture, services, and other sectors; at its most broad, working class refers to all waged workers, separating them from the poor, unpaid domestic laborers, and all others who do not receive a wage. The multitude, in contrast, is an open, inclusive concept. It tries to capture the importance of the recent shifts of the global economy: on the one hand, the industrial working class no longer plays a hegemonic role in the global economy, although its numbers have not decreased worldwide; and on the other hand, production today has to be conceived not merely in economic terms but more generally as social production – not only the production of material goods but also the production of com-

⁶⁴ HARDT; NEGRI, 2004, p. xv. [As “massas” também contrastam com o “povo”, pois elas também não se reduzem a uma unidade ou a uma identidade. As massas certamente são compostas por todos os tipos, mas realmente não se deve dizer que diferentes sujeitos sociais constituem as massas. A essência das massas é a indiferença: todas as diferenças são submersas e afogadas nas massas. Todas as cores da população tornam-se cinzentas. Essas massas são capazes de mover-se em uníssono exatamente porque elas formam um conglomerado uniforme e indistinto. Na multidão, as diferenças sociais permanecem diferentes. A multidão é multicolorida, como o casaco mágico de Joseph. Assim, o desafio colocado pelo conceito de multidão reside na multiplicidade social conseguir se comunicar e agir em comum e, ainda assim, permanecer diferente internamente. (Tradução livre)]

⁶⁵ NEGRI, 1993. Pour une définition ontologique de la multitude. *Multitudes*, n. 9, mai-juin/2002. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>>. Acesso em: 28 nov. 2014

munications, relationships, and forms of life. The multitude is thus composed potentially of all the diverse figures of social production⁶⁶.

Dessa forma, o conceito da multidão oferece um modelo de inteligibilidade, no qual as singularidades não são reduzidas e homogeneizadas no conflito e na colaboração, muito pelo contrário, é sua manutenção que permite a formação de novos hábitos, práticas, condutas, desejos, na produção de algo comum. “Mas o comum não é unidade, nem quando envolve resistência contra o inimigo, nem quando implica construção coletiva de terreno para a existência da *polis*”⁶⁷, porém afirmação da diversidade em cada expressão criativa.

O cerne do conceito consiste, portanto, em compreender que não há contradição entre singularidades e aspectos em comum, afastando-se do binômio heteronormativo das diferenças que predomina na política atual, sendo necessário, para abstrai-lo, abandonar a crença de que inovações são frutos de um gênio individual. Toda produção e inovação acontece em rede, resultante do contato entre subjetividades. Toda genialidade é multitudinária⁶⁸.

A multidão aparece na obra de Michael Hardt e Antonio Negri, então, como alternativa viva que cresce junto ao império, em uma temporalidade contraditória: sempre pronta para emergir e, ao mesmo tempo, ainda não consolidada. É apresentada como outra face da globalização, que também se estrutura em uma rede, que cria novos circuitos de cooperação e colaboração estendidos a todos os continentes, possibilitando um número ilimitado de encontros entre subjetividades⁶⁹. A multidão é responsável pelo estado de crise contínua do sistema capitalista: pois este, ao mesmo tempo em que precisa da produtividade biopolítica

⁶⁶ HARDT; NEGRI, 2004, p. xv-xvi. [Finalmente, devemos também distinguir a multidão da classe trabalhadora. O conceito de classe trabalhadora tem sido usado como um conceito exclusivo, não só para distinguir os trabalhadores dos proprietários que não precisam trabalhar para se sustentar, mas também separando a classe trabalhadora de outras pessoas que trabalham. Em seu uso mais limitado, o conceito é utilizado para se referir apenas aos trabalhadores industriais, separando-os dos trabalhadores da agricultura, serviços e outros setores; em seu sentido mais amplo, a classe trabalhadora refere-se a todos os trabalhadores assalariados, separando-os dos pobres, trabalhadores domésticos não remunerados e todos os outros que não recebem um salário. A multidão, em contraste, é um conceito aberto e inclusivo. Tenta capturar a importância das recentes mudanças da economia global: por um lado, a classe operária industrial já não desempenha um papel hegemônico na economia global, embora quantitativamente ela não tenha sido reduzida mundialmente; e, por outro lado, a produção atualmente tem de ser concebida não apenas em termos econômicos, mas, de forma geral, como produção social – não só como produção de bens materiais, mas também produção de comunicação, relacionamentos e modos de vida. A multidão é, então, composta potencialmente por todas as diversas figuras da produção social. (Tradução livre)]

⁶⁷ NEGRI, Antonio. O que é a multidão? *Novos estudos*, n. 75, julho/2006. p. 99.

⁶⁸ HARDT; NEGRI, 2004, p. 338.

⁶⁹ HARDT; NEGRI, 2004, p. XIII.

da multidão (da sua liberdade, do seu trabalho imaterial), deve também limitá-la no intuito de controlar os processos de resistência que a acompanham⁷⁰.

Isso porque essa produção biopolítica de trabalho imaterial (ideias, conhecimentos, afetos, relações sociais, subjetividades, expressões linguísticas) não se limita à nossa atual concepção de produção, atrelada a um valor econômico. Uma vez que produzem essencialmente força política, das relações surgem tanto novas formas de autopercepção – no sentido existencial –, quanto de compreensão da vida social. São interações que produzem interações, subjetividades que produzem subjetividades, desligadas do pressuposto de hostilidade que ordena a vida sócio/política atual, revelando a condição plural da existência humana. A multidão é, portanto, a subjetividade que emerge da dinâmica sociocomunicativa entre as singularidades e o comum.

Subjectivity, in other words, is produced through cooperation and communication and, in turn, this produced subjectivity itself produces new forms of cooperation and communication, which in turn produce new subjectivity, and so forth. In this spiral each successive movement from the production of subjectivity to the production of the common is an innovation that results in a richer reality. Perhaps in this process of metamorphosis and constitution we should recognize the formation of the body of the multitude, a fundamentally new kind of body, a common body, a democratic body⁷¹.

210

Não se trata, como já vimos, de um “corpo político” no sentido moderno, já que não se pauta por uma organicidade unitária, e sim por uma “carne⁷² social comum”, uma substância viva elementar que é puro potencial, ou seja, uma força viva de conjunção de singularidades, sempre em formação. Essa é a perspectiva ontológica da multidão, um poder elementar do social em contínua expansão, excessiva produção biopolítica⁷³. Por isso, a multidão aparece por vezes monstruosa, por criar-se em uma contínua produção do “novo”, do “inesperado”,

⁷⁰ NEGRI, Antonio. *La multitude, nouveau sujet révolutionnaire*. Disponível em: <<http://www.multipitudes.net/La-multipitude-nouveau-sujet/>>. Acesso em: 28 nov. 2014.

⁷¹ HARDT; NEGRI, 2004, p. 189. [Subjetividade, em outras palavras, é produzida por meio de cooperação e comunicação e, por sua vez, essa mesma subjetividade produzida produz novas formas de cooperação e comunicação que, então, produzem nova subjetividade, e assim por diante. Nessa espiral, cada movimento sucessivo da produção de subjetividade para a produção do comum é uma inovação que resulta em uma realidade mais rica. Talvez nesse processo de metamorfose e constituição, devêssemos reconhecer a formação do corpo da multidão, fundamentalmente, um novo tipo de corpo, um corpo comum, um corpo democrático. (Tradução livre)]

⁷² Os autores retomam o termo da obra de Merleau-Ponty *The flesh*, designando-o como algo que não é matéria, nem mente, nem substância.

⁷³ HARDT; NEGRI, 2004, p. 192.

o que é tradicionalmente percebido como algo inseguro e caótico, uma ameaça à ordem social.

Our innovative and creative capacities are always greater than our productive labor -productive, that is, of capital. At this point we can recognize that this biopolitical production is on the one hand immeasurable, because it cannot be quantified in fixed units of time, and, on the other hand, always excessive with respect to the value that capital can extract from it because capital can never capture all of life⁷⁴.

Esse excesso produtivo, material e imaterial, é exatamente o que os autores chamam de “comum”, e que permite um afastamento da ideia de caos e desordem social. Surge como um resultado organizativo inalcançável por meio de uma perspectiva unitária e que constitui a base das relações político-sociais do projeto multitudinário. Isso significa que a emergência da multidão no sentido político não é espontânea, sendo necessário um projeto para trazê-la à tona (*Ibid*, p. 212). Isso a liga necessariamente à ideia de resistência, já que a multidão é um conceito determinado pela luta de uma coletividade. Os autores identificam a resistência como um dado originário, não uma reação ou resposta a um ato de poder⁷⁵, sendo, portanto, constitutiva da multidão ontológica como um pressuposto da natureza política da vida social. Resistir é, ao mesmo tempo, constituir.

Hardt e Negri apontam para a *possibilidade* de emergência de um projeto político multitudinário, organizado a partir da ideia de democracia radical, que significa liberta dos mecanismos de mediação, baseada na livre expressão do interesse comum⁷⁶. Analisando os movimentos contemporâneos percebidos como “lutas multitudinárias”, os autores identificam uma orientação política direcionada a uma prática de libertação. Ou seja, não apenas como lutas contra a pobreza e a miséria, mas essencialmente democráticas⁷⁷, que buscam destruir o regime de violência perpétua que sustenta o atual sistema de opressão, tomando para si o controle dos meios de produção biopolíticos, reapropriando-se do público para ressignificá-lo enquanto comum.

⁷⁴ HARDT; NEGRI, 2004, p. 146. [Nossas capacidades inovadoras e criativas são sempre maiores do que o nosso trabalho produtivo – produtivo, isto é, de capital. Nesse ponto, podemos reconhecer que essa produção biopolítica é, por um lado incomensurável, porque não pode ser quantificada em unidades fixas de tempo, e, por outro, sempre excessiva em relação ao valor que o capital pode extrair dela porque o capital nunca pode capturar a vida de forma integral. (Tradução livre)]

⁷⁵ HARDT; NEGRI, 2004, p. 64.

⁷⁶ Os autores diferenciam “interesse comum” de “interesse geral”, apontando este como uma abstração típica do dogma estado-nação manejado burocraticamente, enquanto aquele está ligado à produção biopolítica de atividades de cooperação social no âmbito da própria multidão.

⁷⁷ HARDT; NEGRI, 2004, p. 67

The global cycle of struggles develops in the form of a distributed network. Each local struggle functions as a node that communicates with all the other nodes without any hub or center of intelligence. Each struggle remains singular and tied to its local conditions but at the same time is immersed in the common web. This form of organization is the most fully realized political example we have of the concept of the multitude. The global extension of the common does not negate the singularity of each of those who participates in the network. The new global cycle of struggles organizes and mobilizes the multitude⁷⁸.

Essas lutas também ocorrem em rede, e é exatamente essa organização formal assimétrica, capaz de agir em conjunto sem nenhuma unificação, sem um ponto central de comando, e que preserva suas pluralidades, que aparece na obra dos autores como forma de evitar a instituição do poder e do domínio, bem como possibilitar a emergência política da multidão. Importante perceber que, nesse projeto político, resistência, êxodo – no sentido de livre circulação –, combate ao sistema imperial, fazem parte de um mesmo processo constitutivo, que se auto-organiza de forma inteligente, analogamente à ideia de enxame:

The swarms that we see emerging in the new network political organizations, in contrast, are composed of a multitude of different creative agents. This adds several more layers of complexity to the model. The members of the multitude do not have to become the same or renounce their creativity in order to communicate and cooperate with each other. They remain different in terms of race, sex, sexuality, and so forth. What we need to understand, then, is the collective intelligence that can emerge from the communication and cooperation of such a varied multiplicity⁷⁹.

Assim, o conceito de multidão desenvolvido pelos autores se apresenta de suma importância na atualidade por apontar, fundamentadamente, não só a

⁷⁸ HARDT; NEGRI, 2004, p. 217. [O ciclo global de lutas desenvolve-se na forma de uma rede distribuída. Cada luta local funciona como um nó que se comunica com todos os outros nós sem nenhum eixo ou centro de inteligência. Cada luta permanece singular e ligada às suas condições locais, mas, ao mesmo tempo, é imersa na teia comum. Essa forma de organização é o exemplo político mais plenamente realizado que temos do conceito de multidão. A extensão global do comum não nega a singularidade de cada um dos que participam na rede. O novo ciclo global de lutas organiza e mobiliza a multidão. (Tradução livre)]

⁷⁹ HARDT; NEGRI, 2004, p. 92. [Os enxames que vemos emergir nas novas redes de organizações políticas, por outro lado, são compostos por uma multidão de diferentes agentes criativos. Isso adiciona diversas outras camadas de complexidade ao modelo. Os membros da multidão não têm que se tornar iguais ou renunciar à sua criatividade a fim de comunicar e cooperar uns com os outros. Eles permanecem diferentes em termos de raça, sexo, sexualidade e assim por diante. O que precisamos entender, então, é a inteligência coletiva que pode emergir da comunicação e cooperação de uma multiplicidade assim tão variada. (Tradução livre)]

possibilidade, mas também a direção (sem a elaboração de fórmulas estritas, é claro) do combate às atuais formas estruturais de dominação que se estendem globalmente na pós-modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O método genealógico ao qual se recorreu neste trabalho consiste, exatamente, em desenvolver uma interrogação crítica do presente. Para tanto, busca desvelar na história aquilo que se pensava inexistente, mas que, na realidade, fora encoberto por uma narrativa muitas vezes imposta. Trata-se de uma análise dos limites estabelecidos, experimentando ir além deles, percebendo que, se na atualidade identifica-se a formação de um epicentro semântico destoante do corrente, inédito ou não convencional, este discurso presente, necessariamente, liga-se a um passado que vale a pena ser reconstruído, de forma a melhor compreender seus desdobramentos históricos.

Isso significa dizer que o pensamento de autores como Hardt e Negri não se consubstancia apenas enquanto reação a uma realidade inaugurada na pós-modernidade, mas antes se liga a uma tradição obscurecida no campo do pensamento político dos vencedores na luta da história. Não é de se estranhar, portanto, que as incompreensões que circundam de críticas tanto os defensores da democracia radical, quanto da multidão como seu agente político, comumente partem da mesma perspectiva conservadora, herdeira daquela mesma tradição questionada há séculos.

No intuito de melhor compreender o projeto político da multidão apresentado pelos autores, foi necessário primeiramente reconhecer à inexistência da democracia por eles referenciada, ou, ao menos, à efetiva mudança de seu significado, devendo-se, então, lutar pela conservação de seu sentido original. Democracia não enquanto forma de governo, alcunha dotada pelos conservacionistas, não como tipo de constituição ou instituição, mas exatamente como sistema de abertura contra a cristalização dessas instituições. Mais que uma forma, um momento, ou um projeto, que se constrói por meio da luta e embate de forças contra a privatização da vida pública⁸⁰.

Assim, a partir de uma busca por pensamentos políticos que marcaram a era das luzes, e que defendiam a instauração de uma democracia na corrente originária do termo, foi possível também encontrar a palavra “multidão” para designar seu agente político, ainda que, primeiramente, não apartada da ideia de povo. No entanto, foi exatamente a partir da cisão dos dois termos que o conceito de “multidão” começou a ser formado, como um elogio à multiplicidade e ao autogoverno, delimitando-se sua essência, e sendo concebido tanto no campo

⁸⁰ ROSS, 2010, p. 125.

ontológico quando no político. Nesse viés, definido o que se compreende por multidão, procurou-se identificar na história seus momentos de insurgência, bem como as ações contrarrevolucionárias que atuaram por desacreditá-la.

Feita essa genealogia, foi possível compreender o projeto político apresentado no papel por Hardt e Negri, tido como inconsistente e abstrato por seus críticos. Essa impressão de desamparo que os autores parecem lançar a seus leitores justifica-se, então, já que o conceito originário de democracia e multidão é essencialmente incoerente com a realização prévia de um programa de passos e/ou listas de demandas. Primeiramente, porque focar em mudanças de forma limitada obscurece o fato de que a mudança social deve atingir as atuais estruturas de poder como um todo, desde sua base até seu ápice. Em segundo lugar, porque somente a experiência democrática/multitudinária pode trazer à tona os meios, ferramentas e ideias para que esse combate se realize com sucesso. É preciso que a produção do comum, a partir da potência da multidão, encontre as fendas escondidas no sistema para a real efetivação da democracia.

REFERÊNCIAS

AURÉLIO, Diogo Pires. Introdução. *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. VIII-LXVIII

214

CASTORIADIS, Cornelius. 1996. La democracia como procedimiento y como régimen. *Iniciativa Socialista*, n. 38, fev. Disponível em: <<http://www.inisoc.org/Castor.htm>>. Acesso em: 25 maio 2015.

DELEUZE, Gilles. Prefácio. *In: Anomalia Selvagem*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 7-9.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Trad. Berilo Vargas. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multitude: war and democracy in the age of empire*. New York: Penguin, 2004.

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

HOBBS, Thomas. *Do cidadão*. 3. ed. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LE BON, Gustave. *Psicologia das multidões*. Tradução de Ivone Moura Delraux. 1980. E-book. Disponível em: <https://pt.scribd.com/doc/69426621/Psicologia-das-multidoes>. Acesso em: 28 nov. 2014.

MAQUIAVEL, Nicolau. *Discorsi*. 3. ed. Tradução de Sérgio Bath. Brasília: Universidade de Brasília, 1994.

MATHERON, Alexandre. Prefácio. *Anomalia selvagem*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993, p. 15-22.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. *Filosofia radical e utopia: inapropriabilidade, anarquia, anomia*. Belo Horizonte: Viavérita, 2014.

Multidão: genealogia, ontologia e recontextualização do conceito...

NEGRI, Antonio. *Anomalia selvagem*. Tradução de Raquel Ramalhete. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

NEGRI, Antonio. O que é a multidão? Tradução de Milton Ohata. *Novos estudos*, n. 75, julho/2006, p. 93-108.

NEGRI, Antonio. Pour une définition ontologique de la multitude. Tradução de François Matheron. *Multitudes*, n. 9, maio-jun./2002. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>>. Acesso em: 28 nov. 2014.

NEGRI, Antonio. La multitude, nouveau sujet révolutionnaire. Disponível em: <<http://www.multitudes.net/La-multitude-nouveau-sujet/>>. Acesso em: 28 nov. 2014.

ROSS, Kristin. Se vende democracia. *Democracia en suspenso*. Madrid: Casus Belli, 2010, p. 103-125.

RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra 1730-1848*. Tradução de Valtensir Dutra. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SPINOZA, Baruch. *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. 3. ed. Tradução de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

Data de envio: 25/05/2015

Data de aprovação: 13/08/2015

