

Ontologia dos monstros – Antonio Negri e as questões sobre a política e imanência

Miroslav Milovic¹

Resumo: Enquanto Agamben e Foucault percebem a política como o perigo moderno, Negri vê nela um sentido emancipatório. A biopolítica também vai ser pensada como a portadora de uma nova subjetividade emancipatória que se chama multidão.

Palavras-chave: política – imanência – multidão.

Na segunda epístola aos tessalonicenses, Paulo fala sobre a vinda do adversário de Deus, a vinda “daquele que se levanta contra tudo o que é divino e sagrado, a ponto de tomar lugar no templo de Deus, e apresentar-se como se fosse Deus”². Mas, continua ele, “sabeis perfeitamente que algo o detém, de modo que ele só se manifestara a seu tempo. Porque o mistério da iniquidade já está em ação, apenas esperando o desaparecimento daquele que o detém”³.

A palavra grega é *katechon*, aquele que detém, aquele que se confronta com a vinda de Anticristo. Quem poderia ser o *katechon* hoje, neste novo tempo apocalíptico, talvez do capitalismo? A filosofia, o direito? Ou uma nova forma da soberania, como pensava Carl Schmitt, falando inclusive sobre o *katechon* no início do seu livro *Nomos da terra*. É possível pensar o *katechon* no sentido de uma nova subjetividade? E qual seria hoje a subjetividade capaz de se confrontar com tal dramática, com a própria herança metafísica?

Muitas vezes ficamos sem resposta. Não existem os sujeitos, existem talvez só as condições de sua criação. Existe talvez só a vida nua exposta à morte,

1 Professor da Faculdade de Direito da UnB. E-mail: milovic@unb.br.

2 II Tessalonicenses, 2.4.

3 II Tessalonicenses, 2.6-7.

como a última referência da política. Como pensar a política além da vida nua? Existe outra referência, outra orientação para nós, testemunhas do Apocalipse?

Pode ser que o próprio discurso sobre a vida exposta à morte seja só uma das últimas tentativas do capitalismo de nos marginalizar e criar novas formas de soberania. Pode ser que a vida nua seja apenas uma fantasia ideológica que mistifica o social contemporâneo. Assim pensa Negri, falando obviamente sobre o projeto de Agamben⁴. Eram, por exemplo, nus os operários e os estudantes dos anos 70, do século passado? ⁵ Não, eram vestidos, tinham algo mais além da vida nua. Eram mulheres e homens antes de ser a vida nua. Somos, talvez, também mulheres e homens antes da vida nua. Antes da vida nua ainda exista algo, talvez outra possibilidade da subjetividade.

A vida é mais potente que a nudez. A vida nua é talvez o contrário dessa potência⁶ a parte de um fetichismo que esconde as próprias possibilidades. Não era inatividade uma das últimas palavras de Agamben? O que poderia ser, então, este resíduo da esperança, algo além da vida nua, o novo *katechon*? O que poderia ser, de novo, uma nova subjetividade? No mesmo lugar onde indica que somos homens antes de sermos nus, Negri fala de que somos monstros, antes de sermos impotentes, reduzidos à vida nua. Quem são os monstros e os novos monstros de hoje? E o que poderia ser a potência deles, ou de nós hoje?

A tradição metafísica clássica, fala Negri, excluía os monstros da ontologia do conceito⁷. Por aqui poderíamos iniciar. Outra leitura sobre o mesmo assunto pode ajudar. Falando sobre Platão, Deleuze disse que a intenção de Platão não era somente a articulação ontológica e cognitiva do mundo, onde conhecer significa classificar e representar a ontologia. A intenção platônica era também excluir do mundo o que não representa, o que é puro simulacro, o monstro, o que não se encaixa, diria Negri, nessa ontologia do conceito. Fazer a filosofia hoje

4 Cf. NEGRI, A. “Il mostro político. Nuda vita e pontenza”, p. 197.

5 NEGRI, A. “Il mostro político. Nuda vita e pontenza”, p. 193.

6 NEGRI, A. “Il mostro político. Nuda vita e pontenza”, p. 195.

7 NEGRI, A. “Il mostro político. Nuda vita e pontenza”, p. 184.

seria salvar o simulacro, ou mostrar a possibilidade de outra ontologia, talvez dos monstros. Seria outra filosofia. Porque a filosofia, com a própria metafísica e com o finalismo no sentido da realização dessa metafísica, estava legitimando assim a ordem existente, a ordem do poder. A filosofia era basicamente ao lado do poder, a teoria e a justificação dele. Excluía os monstros. Criava ordem e o medo dele. Como se livrar deste medo hoje? Como sentir a nossa vida na filosofia? É por aí onde reaparece a questão sobre outra subjetividade. Capaz de se confrontar com a metafísica herdada, mas capaz também de não recriar uma nova forma da colonização da vida.

Neste mesmo artigo, Negri fala sobre os monstros comunistas e sobre os monstros biopolíticos. A reconstrução de outra política e de outra subjetividade poderia começar por aí. O que é o monstro comunista? E porque ele se transforma no monstro biopolítico produzindo outra forma da vida e aparecendo assim como uma possível subjetividade? Aqui está o início do projeto de Negri, que termina na articulação política da multidão. Em lugar de se superar e se elevar até o Uno, a multidão sai da sombra dele. Um platonismo invertido novamente? Ou simplesmente uma possibilidade de pensar além dos poderes instaurados e representados?

Marx beyond Marx. Marx além de Marx. É o livro do Negri dos anos 70 onde poderíamos começar a discussão. A inspiração para Negri volta talvez ainda mais para o passado, chegando até Maquiavel e Spinoza. É outra perspectiva para, finalmente, chegar até Marx. E o subtítulo do livro é *Lições sobre Grundrisse*, quer dizer, sobre os fundamentos da crítica da economia política em Marx. Quem é o Marx além das leituras marxistas, partidárias ou além dos próprios escritos dele? Quem é o verdadeiro Marx? Marx do *Capital*, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ou Marx do *Grundrisse*? Lembro-me que no meu país, ex-Yugoslavia, a gente tinha muitas discussões neste sentido, antes dessa leitura do Negri, tentando confrontar o verdadeiro Marx com marxismo e com os fracassos históricos ligados a este projeto. Por que o socialismo não deu certo? Existe ainda alguma possibilidade do socialismo ou temos talvez de repensar os paradigmas para uma ontologia do social. Por isso, a gente precisa voltar a Marx de novo. Mas quem é o Marx

além dessas leituras do passado? Na ex-Yugoslavia, quer dizer, nos novos estados construídos, Marx desapareceu. Na Europa Oriental desapareceu. Mesmo assim ele volta. Como monstro. Como convite para outra política. Para outra política? Mas Marx não é o pensador da mudança econômica, criticando a emancipação política limitada que ele encontra em Hegel? Marx do *Capital* e dos *Manuscritos*. E Marx político? Marx do *Grundrisse*? Por aí está o início de uma leitura que questiona a economia e pensa outra possibilidade da subjetividade política.

É importante neste contexto entender a diferença que Marx está fazendo entre o labor e o trabalho. Aqui não coloco o conceito da “práxis” que os marxistas tentam resgatar contra uma reificação estalinista, porque ainda não fica claro se e como ainda podemos pensar este conceito. Labor cria os produtos que precisamos. Assim podemos entendê-lo como labor necessário que cria os valores de uso. No processo histórico, incluindo, por exemplo, a acumulação capitalista, essa característica do labor desaparece. Ele se inclui na reprodução capitalista interessada na produção do mais-valia. Assim o labor se transforma no trabalho. O trabalho agora está criando o valor, a mais-valia. Estamos ainda nessa época dominada pela imposição do trabalho e da mais-valia. O labor mencionado fica integrado nessa reprodução capitalista, fica uma categoria burguesa. Com outras palavras, o labor está sendo roubado do trabalhador, do criador dos valores de uso e se transforma no capital⁸. Assim ele se reifica, sendo dominado pela organização capitalista da produção da vida. O labor não é mais a característica de algo constitutivo, de uma subjetividade implícita. Subjetividade se transforma na objetividade, a atividade não é mais uma produção criativa, mais uma reprodução. O trabalho abstrato e não mais o trabalho vivo determina a reprodução do social. O mundo se transformou no mundo das mercadorias. A subjetividade, fala Marx em *Grundrisse*, é o próprio valor. O trabalho virou uma forma da reprodução capitalista, é uma categoria capitalista⁹. Este trabalho abstrato ficou visível para Marx. O fato do trabalho abstrato determinar a reprodução social indica clara-

8 Cf. NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. New York, 1991, p. 80.

9 Cf. JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*. Lisboa, 2006, p. 110.

mente que o capitalismo fica dominado por uma específica metafísica. Mas ela, essa metafísica, se esconde. O capitalismo, pelo contrário, se afirma como a sociedade emancipatória. A metafísica desapareceu da pesquisa e por conseguinte a metafísica capitalista. Nas universidades, por exemplo, que têm por função criar uma consciência social, a palavra metafísica quase desapareceu completamente. Mesmo as universidades criam assim um olhar fetichista.

Neste ponto da discussão, inclusive, se separam muitas perspectivas. Confrontar-se com o trabalho capitalista indo para uma perspectiva de ação, no sentido de Habermas, voltando para uma inspiração revolucionária, no sentido dos marxistas de grupo Práxis, ou voltar para o próprio Marx e as questões do trabalho vivo. Isso, de certa maneira vai renovar a perspectiva do social, que Hannah Arendt ainda vê com muita frustração.

Em cima do trabalho vivo, para voltar à nossa discussão, está o trabalho morto do capitalismo. Em cima da vida estão os parasitas. Capitalismo não pode mudar essa situação, depende do trabalho que o reproduz. As implicações disso vão ficar cada vez mais dramáticas no pensamento marxista. Essa presença do trabalho constitutivo, mesmo sendo reificado, abre talvez os sinais da esperança. Capital precisa do trabalho, mas os trabalhadores não precisam do capitalismo¹⁰. Essa presença dos trabalhadores obviamente cria a crise que o capitalismo não pode resolver. Ela é a própria condição dele. Por isso, no *Grundrisse* Marx fala sobre o capitalismo no sentido de uma contradição viva. Por outro lado, o trabalho vivo cria um contexto social livre da dominação. É a possibilidade que Marx vê em relação apenas à classe operária. Talvez, por aqui, apareça a possibilidade de outra produção da vida e do social. Apareça a imanência do trabalho além do lugar transcendental do capitalismo. Essa imanência que Marx no *Grundrisse* liga à política. Uma possível política da imanência¹¹. O trabalho de Negri é uma con-

10 Cf. RYAN, M., *Epilogue*, In: NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, p. 193.

11 A questão dessa nova hegemonia tem muitos níveis. Para o direito, por exemplo, a questão se coloca também. Sair do poder constituído, onde o direito está integrado, para instauração de uma outra perspectiva jurídica. Do poder constituído para o poder constituinte. Alguns motivos de repensar a reflexão jurídica são, por exemplo, muito bem visíveis na obra do Roberto Lyra Filho.

tinuação. Nos últimos trabalhos, incluindo *Multidão*, por exemplo, se encontra: “...o conceito de multidão pretende repropor o projeto político de luta de classes lançado por Marx.”¹² O que quero aqui é entender este caminho e ver se podemos justificar uma possível ruptura com essas leituras de Marx.

Apenas agora se vê que o trabalho vivo, produtor dos valores de uso, desaparece e se encaixa numa estrutura da produção dominada pelos valores de troca, do mercado, do abstrato. O abstrato domina o concreto. Essa é a verdade do capitalismo. Uma imagem hegeliana da dominação final do concreto. Isso não quer dizer que Marx, no final das contas, ficou o hegeliano. É só a diagnose da Modernidade que Marx ainda pode aceitar até certo ponto. A modernidade, percebe-se uma vez mais, não chega até à própria verdade. O pensamento hegeliano é finalmente a ideologia moderna. E o próprio título do livro *A ideologia alemã* significa que atrás dessa imagem moderna, hegeliana, ainda está pulsando a potência, a possibilidade, a vida. Para as leituras marxistas, Spinoza aparece por aqui, como vamos ver, como uma possibilidade muito mais inspirativa do que a herança hegeliana. Uma possibilidade mais próxima à imanência da relação entre a produção e a política.

A ideologia burguesa esconde, então, essa dominação capitalista sobre a produção. Romper com a ideologia, chegar até a verdade da imanência é o projeto marxista. Ainda é? Até onde podemos seguir Marx? E como pensar a revitalização do concreto, do imanente em nosso caso? O socialismo não deu certo. Já Trotsky falava que para a classe operária ficou igual trabalhar para o capitalista ou para burocracia e o Estado. A classe operária e a auto-gestão nunca se afirmaram nos projetos socialistas. O socialismo, neste sentido, ainda não saiu deste fetichismo da produção. Lembro-me quando se falava em favor da União Soviética e da competitividade dela no mercado mundial, neste sentido. O público brasileiro pode testemunhar uma experiência semelhante. O governo anterior falava com todo orgulho que o Brasil vai ser logo a quinta economia do mundo. E daí? Poderíamos nos perguntar. A Suécia não é, por exemplo, a quinta economia

12 HARDT, M., NEGRI, A., *Multidão*. Rio de Janeiro, 2005, p. 146.

no mundo, mas posso imaginar que muitos brasileiros gostariam de viver lá. A esquerda que ainda fica fascinada pela economia e ainda mais pela economia do capitalismo fica longe de articular as alternativas.

Marx talvez não seja o pensador da economia. Ou melhor, não é só pensador da economia. É o que Negri quer mostrar. Por isso *Marx além de Marx*, as leituras do *Grundrisse* além das leituras do *Capital*. As interpretações econômicas do Marx criam uma forte reificação e podem ser chamadas estalinistas. Marx do *Capital* oferece uma interpretação econômica. Marx talvez ainda fique com essa interpretação economicista, reduzida, e por isso articule só a classe operária como a subjetividade. Uma perspectiva que Negri quer seguir está por aí. Ficar com Marx e com essa idéia do trabalho, com essa ontologia do social e não seguir as perspectivas onde em lugar do trabalho aparece ação, por exemplo, e as leituras de Habermas. Isso talvez mistifique o social.¹³ Então, Marx ainda está desenvolvendo uma perspectiva ontológica do trabalho vivo e não uma articulação economicista do trabalho. Por isso, falei que talvez por aqui poderíamos repensar o conceito emancipatório de práxis das discussões marxistas ligando-o com o conceito do trabalho vivo.

No entanto, o que seria a subjetividade possível por aí? Aqui aparece a questão da política. Quem é, então, o Marx da política do *Grundrisse* e até onde, de novo, podemos seguir as leituras políticas de Marx? Finalmente, por aqui aparecem os argumentos para entender porque, para Negri, a subjetividade possível hoje não é mais a classe operária, mas a multidão. Não podemos esquecer a reconstrução econômica que ele está fazendo em *Marx beyond Marx*, para poder avaliar melhor as possibilidades da multidão. Finalmente, o recado marxista vai ser uma unidade irreduzível entre a economia e a política.

A teoria sobre a mais-valia aponta a uma relação social, a uma relação da exploração. Assim o terreno da análise já fica político¹⁴, se refere a uma relação inseparável entre a economia e a política em Marx. Assim fica claro porque o es-

13 Cf. NEGRI, A. *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*, p. 208.

14 Cf. NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, p. 61.

talismo prefere uma interpretação econômica de Marx. Essa interpretação deixa o espaço político vazio, preenchido sempre pelos novos poderes comunistas. De novo, no comunismo nunca se realizou a subjetividade constitutiva da classe operária. O poder político sempre ficou com partido ou com uma nova elite comunista. Procurar uma nova relação entre a produção e a política é o projeto para Negri que vai aproximar as pesquisas dele com Spinoza.

Mas a pergunta vai ser se neste processo ainda podemos afirmar a subjetividade da classe operária. Ela é ainda a referência no livro *Marx beyond Marx*. Ela tem que inverter a hegemonia da burguesia articulada com o trabalho imposto e a produção ligada à mais-valia. A nova hegemonia da classe operária é a confrontação com o trabalho em nome de não-trabalho. Em nome de uma produção ligada aos desejos que não recria a dominação. Em nome de uma economia libidinal, diria Lyotard. Seria uma expansão ontológica, fala Negri, dos valores de uso feita pela “intensificação e elevação do valor do labor necessário”¹⁵. Seria uma afirmação dos múltiplos projetos do trabalho vivo, uma auto-valorização dele. O projeto do comunismo é isso. O início de uma sociedade multidimensional. Seria o caminho entre as leis do valor rumo às leis da auto-valorização¹⁶. Assim, além do Marx econômico do *Capital* e dos *Manuscritos* a gente encontra o Marx político do *Grundrisse*. Uma necessidade urgente, pensa Negri. E se é assim porque o projeto mudou? Porque a discussão sobre o trabalho vivo e a imanência vai para uma articulação da multidão? E o que resta de Marx neste sentido?

Seríamos loucos, fala Negri,¹⁷ se hoje nos referíssemos a auto-gestão, porque ela não significa nada agora. O mundo mudou. Em lugar de uma sociedade industrial temos uma sociedade pós-industrial. A gente não vê mais as fábricas, “não porque a fábrica desapareceu, mas se socializou, e neste sentido tornou-se imaterial...”¹⁸. As fábricas eram relacionadas com a revolução industrial. Hoje so-

15 Cf. NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, p. 72.

16 Cf. NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, p. 181.

17 Cf. NEGRI, A. *Goodbye Mr. Socialism*. London, 2008.

18 LAZZARATO, M., NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro, 2001, p. 60.

mos testemunhas da revolução informacional. A fonte do trabalho, pensa Negri, não é mais o capital fixo, máquinas, fábricas e uma quantidade de trabalho. Estamos hoje nos fluxos do trabalho que se organiza, que se mostra criativo, comunicativo, global. Estamos assim no contexto do trabalho imaterial. Por aqui aparecem os motivos para uma releitura crítica do marxismo. O que resta do Marx é talvez só a inspiração, o esforço formidável de propor a idéia de uma subjetividade constitutiva, ou nas palavras de Negri, o esforço de propor o poder constituinte¹⁹.

Nessa nova articulação da produção aparece uma nova possibilidade de pensar a biopolítica. Enquanto Agamben e Foucault percebem a política como o perigo moderno, Negri, com Hardt, vê nela um sentido emancipatório. Em lugar da sociedade do trabalho da reprodução e do poder estamos na época da bio-produção, da biopolítica. A biopolítica vai ser pensada como a portadora de uma nova subjetividade emancipatória que se chama multidão. A presença de Negri no Fórum Social Mundial significa obviamente a esperança de que se trata de um projeto que pode ser realizado. Cabe a nós somente “acelerar essa potência”²⁰.

É importante entender aqui a diferença entre o biopoder e a biopolítica. A palavra bios está implícita nos dois conceitos.

Ambos investem a vida social em sua totalidade – donde o prefixo *bio* em comum –, mas o fazem de formas diferentes. O biopoder situa-se acima da sociedade, transcendente, como uma autoridade soberana, e impõe a sua ordem. A produção biopolítica, em contraste, é imanente à sociedade, criando relações e formas sociais através de formas colaborativas de trabalho²¹.

O biopoder é uma imagem do capitalismo industrial e a biopolítica uma imagem do capitalismo pós-industrial. Enquanto o biopoder articula uma rei-

19 NEGRI, A. *O poder constituinte*. Rio de Janeiro, p. 54.

20 NEGRI, A. *O poder constituinte*, p. 461.

21 HARDT, M., NEGRI, A. *Multidão*, p. 135.

ficação do social, a biopolítica, segundo Hardt e Negri, significa uma abertura para criatividade. E quase uma abertura ontológica. O capitalismo não conhece nenhuma ontologia. É o sistema que assimila a subjetividade constitutiva, o que aconteceu com o movimento operário. Destarte, o sistema acaba por dominar a vida. Podemos ouvir várias diagnoses, neste sentido, sobre a colonização da vida pelo sistema, no capitalismo. A biopolítica, afirma outra possibilidade. Vimos que Negri no livro *Marx beyond Marx* fala sobre uma expansão ontológica do valor de uso, seguindo as leituras políticas do Marx de *Grundrisse*. A produção múltipla, que não afirma uma possível subjetividade, traz outra referência ontológica. A multidão deve transformar a resistência “numa forma do poder constituinte, criando as relações e as instituições sociais de uma nova sociedade” dizem Hardt e Negri no *Multidão*.²² E colocam: “Ao longo deste livro, temos estudado as bases ontológicas, sociais e políticas do poder constituinte da multidão.”²³ Mas fica aberta a pergunta: o capitalismo, mesmo sendo capitalismo pós-industrial, tem um plano ontológico? Neste ponto, aparecem as dúvidas. A tese que a gente encontra em Spinoza e Deleuze de que a política seja possível no plano da imanência, Hardt e Negri erroneamente interpretam, acho, pensando que o capitalismo fosse este plano da imanência. Veja-se que no *Império* se encontra a tese de que as análises “apontam para uma possibilidade de uma política global de diferença, uma política de fluxo desterritorializado num mundo liso, livre do rígido estriamento de fronteiras estatais.”²⁴ E pouco depois continuam: “O mercado mundial estabiliza uma verdadeira política da diferença.”²⁵ Alguém viu este mundo global da diferença? O capital opera no plano da imanência²⁶ e mesmo o Bill Gates aparece como herói pós-moderno falando que todos somos iguais no mundo virtual²⁷. Neste contexto muda o próprio conceito da revolução.

22 HARDT, M., NEGRI, A. *Multidão*, p. 435.

23 HARDT, M., NEGRI, A. *Multidão*.

24 HARDT, M., NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro, 2006, p. 160.

25 HARDT, M., NEGRI, A. *Império*, p. 169.

26 HARDT, M., NEGRI, A. *Império*, p. 348.

27 HARDT, M., NEGRI, A. *Império*, p.325.

Não é que perca as suas características de ruptura radical, mas esta ruptura radical é subordinada, na sua eficácia, às novas regras de constituição ontológica dos sujeitos, à sua potência, que se organizou no processo histórico, à sua organização, que não requer nada além da própria força para ser real²⁸.

A pergunta é se essa organização – que poderíamos entender como a hegemonia do trabalho vivo e assim articular a conexão com o trabalho anterior de Negri – se realizou ou não. Os marxistas poderiam dizer que o Negri do *Império* esta traindo o Negri dos escritos sobre *Grundrisse*. Não se trata, no entanto, da questão da fidelidade. Porque o próprio Negri fala que volta para *Grundrisse* não por causa da fidelidade, mas por causa do poder deste livro²⁹, ou poderíamos dizer por causa da potência que se revela.

A sociedade pós-industrial, a revolução informática abre as possibilidades para criação dos valores sem a mediação do capital. Hoje não é mais o caso de dizer que o capital organiza o trabalho, pois é o trabalho quem se organiza³⁰. Assim, o trabalho e o capital não são “os dois pólos da mesma relação de apropriação privada, antes representam ontologicamente o cheio e o vazio, a vida e o vampirismo.”³¹ É possível pensar o trabalho vivo dentro do capitalismo, fora da mediação feita pelo trabalho abstrato. Finalmente, capitalismo é o primeiro sistema dominado exatamente pelo trabalho abstrato. O império pós-industrial articula as potências da libertação? Porque parece que entrando neste mundo da informática muitas vezes estamos nos sentindo como Tocqueville entrando na democracia norte-americana, sentindo a mediocridade e a pouca independência do espírito.

Uma linha marxista da discussão poderia questionar a possibilidade dessa independência do trabalho vivo da, mais ou menos, explícita metafísica do capi-

28 LAZZARATO, M., NEGRI, A. *Trabalho imaterial*, pp.37-38.

29 Cf. NEGRI, A. *Marx beyond Marx*, p. 17.

30 Cf. NEGRI, A. *Goodbye Mr. Socialism*, p. 213.

31 JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*, p. 260.

talismo. Mas, criticando Negri, assim estamos talvez caindo num erro marxista que “não permite desenvolver o conceito do trabalho senão dentro do ponto de vista do capital.”³² Marx do *Grundrisse*, mesmo sendo ainda a inspiração, finalmente ficou dentro de uma articulação economicista do trabalho. Por isso a única subjetividade que aparece no contexto das discussões de Marx é a classe operária. Marx “não desenvolveu suficientemente o conceito do ‘trabalho vivo’ como força ontológica”.³³

Qual seria, então, uma abertura ontológica, uma “discussão produtiva” com Marx? São as palavras de Heidegger, na “Carta sobre o humanismo”.³⁴ Podemos nos lembrar disso, mesmo sabendo que Heidegger neste contexto quer articular uma crítica contra Sartre. Para Heidegger, pensar com Marx, significa pensar fora da metafísica, e segundo ele, isso ainda não aconteceu em Sartre. Sartre só mudou o ponto de partida falando sobre a relação entre a existência e essência, mais ficou dentro dessa relação. A virada (*Umkehrung*) de uma proposição metafísica ainda fica dentro dela.³⁵ Por isso, o existencialismo sartriano ainda está dentro da metafísica e não pode articular as possibilidades do humanismo. O existencialismo não é humanismo. E Heidegger tem razão, eu acho. Porque, o que significa a afirmação existencialista “de que estamos no plano onde tem só homens” (ou *il y a seulement hommes*)? Os homens podem criar também os campos de concentração. O comunismo ainda não rompeu com a rigidez, com a identidade, com a metafísica. Então, temos de se colocar no plano onde principalmente, vai falar Heidegger em francês, existe o ser (ou *il y a principalement l'Être*)³⁶. A pergunta é se essa virada ontológica pode aparecer dentro do capitalismo. O próprio Heidegger tinha muitas dúvidas sobre isso.

Marx, mesmo falando sobre a revolução, articula a necessidade do capitalismo. Assim no contexto do conflito entre os Estados Unidos e o México, Marx vai dizer:

32 LAZZARATO, M., NEGRI, A. *Trabalho imaterial*, p. 88.

33 LAZZARATO, M., NEGRI, A. *Trabalho imaterial*, p. 88.

34 HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*, Frankfurt, 2000, p. 32.

35 HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*, p. 20.

36 HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*, p. 26.

Bakunin censura os americanos por fazerem uma guerra de conquista que é seguramente um golpe duro na teoria fundada na justiça e na humanidade, mas que é conduzida unicamente no interesse da humanidade... A independência de alguns californianos ou texanos espanhóis pode sofrer com isso, a justiça e outros princípios morais podem ser feridos: isso conta diante de tais realidades que são domínio da história universal?³⁷

Essa justificação do imperialismo será objeto das críticas anarquistas. Marx vê a teleologia histórica que o capitalismo está afirmando. Assim reaparece o hegelianismo e o sentido *a priori* da história³⁸. O capitalismo cria as condições para um mundo novo, pensa Marx. O capitalismo prepara um mundo novo, confirmam Negri e Hardt, que só tem que se liberar das formas sociais anteriores³⁹. Assim o capitalismo digital já cria as condições do comunismo. O capitalismo já é comunismo? O próprio Marx não chega até este paradoxo. Eu acho, que Negri está consciente dessa impossibilidade. “O capitalismo se define... como a capacidade de transformar a ação do mundo vital em função do sistema.”⁴⁰ Quer dizer, o capitalismo nega a potência da vida e a subjetividade. Assim, a subjetividade, que produz uma nova forma da produção, ainda é um projeto aberto. Não entendo porque Negri neste contexto rejeita o conceito da auto-gestão⁴¹ que tanto inspirou os marxistas ligados a *Grundrisse*. Finalmente, a nova auto-valorização do trabalho não é a outra palavra para auto-gestão econômica e política? Finalmente, várias vezes aparecem as ligações entre a multidão e o autogoverno autônomo⁴².

37 MARX, K. *O paneslavismo democrático*. In: *Os anarquistas julgam Marx*; São Paulo, 2001, pp 71 – 72.

38 MARX, K. *O paneslavismo democrático*, p. 76.

39 Cf. ZIZEK, S. *In Defense of Lost Causes*, London, 2008, p. 352.

40 Cf. LAZZARATO, M., NEGRI, A. *Trabalho imaterial*, 76.

41 NEGRI, *Goodbye Mr. Socialism*, p. 139.

42 Cf. HARDT, M., NEGRI, A. *Império*, p.371.

O capitalismo só prepara uma transparência da história e as condições da revolução. Mas a revolução é ainda o projeto. O próprio capitalismo não é revolucionário. Cria os fetichismos e uma forte reificação do social. Isso é Marx. Não acredito que o capitalismo pós-industrial seja outro capitalismo no qual não caiba mais pensarmos com Marx. Com o Marx do *Grundrisse*, como o próprio Negri pensava no passado. O Marx que também vê que as questões da economia política colocam as perguntas sobre a nossa vida e não só sobre o trabalho. O Marx que também vê o comunismo como uma produção autopoética. Voltar para Marx e a idéia do trabalho, mas também voltar para a idéia do trabalho vivo anunciado em *Grundrisse*. O argumento crítico contra Marx seria ainda essa herança hegeliana e o fato de uma forte inclusão da classe operária no sistema. A confrontação com as formas identitárias da cultura obviamente tem que acontecer não só na economia. A questão da imanência não se identifica com a economia, com as formas identitárias da cultura. A economia, pensada como economia capitalista é só a articulação moderna da metafísica.

Uma linha diversa, deleuziana, também poderia questionar a possibilidade da imanência no capitalismo. Aqui aparece Spinoza para Negri, Spinoza talvez muito mais político do que o próprio Deleuze. Assim no *Império* se lê que em Deleuze e Guattari “os elementos criativos e a ontologia radical da produção social permanecem insubstanciais e impotentes”⁴³, poderíamos dizer, apolíticos. Quando falo de que estamos vivendo num ambiente biopolítico, coloca Negri, quero dizer que a vida é completamente interligada com a política⁴⁴. A interligação entre a produção e a política é um recado de Spinoza. Spinoza afirma a variedade do potencial material sem a necessidade de uma mediação dialética, hegeliana, que pretende restabelecer a identidade. Neste sentido poderia ser muito mais inspirativo para as leituras marxistas e poderia ajudar contra a criação das novas identidades no mundo comunista. A metafísica de Spinoza, pensa Negri “é a declaração explícita, em todas as dimensões, da irredutibilidade do

43 HARDT, M., NEGRI, A. *Império*, p.47.

44 Cf. NEGRI, A. *Goodbye Mr. Socialism*, p.207.

desenvolvimento das forças produtivas a qualquer ordenamento. Ainda mais ao ordenamento da burguesia”⁴⁵. E um pouco depois: “O pensamento spinozista é apologia da força produtiva.”⁴⁶ O divino está por aqui, nessa imanência, nessa constituição do mundo. E o povo dele é a própria multidão⁴⁷.

Até hoje a esquerda não entendeu este recado spinozista de que a política não é mais partido, mas a parte do movimento, uma atividade rizomática. A esquerda se fechou, muitas vezes somos testemunhas do medo que ela mostra contra a dinâmica do sistema e a chegada dos imigrantes, por exemplo. Hoje a esquerda fica prisioneira do sistema e das corporações e não representa mais o mundo do trabalho.⁴⁸ É obvio que, por exemplo, hoje os sindicatos não articulam outra produção da subjetividade, mas lutam para preservar o trabalho dentro do sistema. A esquerda só fortalece o capitalismo. E teria que articular a própria hegemonia, que não pensa só a classe operária, mas todos os aspectos da sociedade. Num momento falando sobre o maoísmo, por exemplo, Hardt e Negri disseram que a luta deles, também, teria que superar uma relação conservadora. “Em vez disso, devem transformar-se em lutas biopolíticas voltadas para a transformação da vida social em sua totalidade.”⁴⁹ Seria uma democracia radical, porque é a democracia da potência. Que se confronta com vários tipos da soberania das estruturas do poder no passado.

Então, poderíamos, fazendo um rápido resumo, indicar o monstro comunista, no início. E agora os monstros da biopolítica. Da multidão. Não excluídos. Presentes, mas não criando uma nova metafísica da presença. Os sujeitos de uma nova ontologia dos movimentos que escapam aos conceitos. Os novos monstros. Os sujeitos possíveis de uma ontologia da diferença que o próprio Heidegger não aceitou. Um projeto impossível. Mas, talvez nessa impossibilidade se revele o próprio sentido da possibilidade. Da possibilidade do comunismo, talvez.

45 NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, Rio de Janeiro, 1993, p. 189.

46 NEGRI, A. *A anomalia selvagem*, p. 193.

47 Cf. NEGRI, A. *O poder constituinte...* p. 189.

48 Cf. NEGRI, A., *Goodbye Mr. Socialism*, pp. 110 – 113.

49 HARDT, M., NEGRI, A. *Multidão*, p. 169.

Ontology of monsters – Antonio Negri and the questions about politics and immanence

Abstract: While Agamben and Foucault see politics as the modern danger, Negri sees its emancipatory sense. The biopolitics as well will be thought of as the bearer of a new emancipatory subjectivity called multitude.

Keywords: politics – immanence – multitude.

Referências bibliográficas

HARDT, M., NEGRI, A. *Multidão*. Editora Record: Rio de Janeiro, 2005.

_____. *Império*. Editora Record: Rio de Janeiro, 2006.

HEIDEGGER, M. *Ueber den Humanismus*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2000.

JAPPE, A. *As aventuras da mercadoria*. Antígona: Lisboa, 2006.

JOYEUX, Maurice. et al. *Os Anarquistas Julgam Marx*. Tradução Plínio Augusto Coelho. São Paulo: Imaginário, 2001.

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

NEGRI, A. *Marx beyond Marx*. Autonomedia: New York, 1991.

_____. *A anomalia selvagem*. Editora 34: Rio de Janeiro, 1993.

_____. *Il mostro politico. Nuda vita e potenza*. In: FADINI, U., NEGRI, A., WOLFE, Ch. *Desiderio Del Mostro*. Manifestolibri: Roma, 2001.

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

_____. *Goodbye Mr. Socialism*. Seven Stories Press: London, 2008.

ZIZEK, S. *In Defense of Lost Causes*. Verso: London, 2008.