

A multidão perdida no império

JACQUES BIDET*

A referência à “multidão” impôs-se através dos escritos de Toni Negri, singularmente *Império* (Exils, 2000), escrito em colaboração com M. Hardt. Ela será aqui tratada neste contexto, onde ela se remete a diversas filosofias e especificamente a de Spinoza, de onde ela tira um filosofema (*philosophème*) que ela mobiliza para um novo discurso do marxismo e onde, por outro lado, ela associa tal conceito a outros, como o de “poder constituinte” ou o de “império”, que, por sua vez, determinam sua significação¹.

I
A “multidão”, que Negri saúda como o “universal concreto”, ocupa o lugar que há pouco cabia, no discurso enfático, ao “proletariado”: ela designa, na época das multinacionais, entendida como aquela do triunfo da produção imaterial e do “intelecto geral”, um mundo de produtores, produtos e atores de uma revolução em curso. Este discurso se apresenta, em termos de vida e imanência, como uma reelaboração do discurso de Marx. A relação, entretanto, é paradoxal, visto que o capital, segundo a análise marxiana, não tem por finalidade produtiva a potência comum, o bem-estar, senão o lucro, a riqueza abstrata, “o infinito mau” (Hegel), cuja lógica se impõe a cada capitalista na concorrência universal, ou seja, segundo um esquema recorrente desde Maquiavel e Hobbes (até Weber), a acumulação (*l'entassement*) de poder sobre poder, sejam quais forem as conseqüências sobre as pessoas, a cultura e a natureza. Mas é precisamente neste

* Filósofo francês, editor da revista *Actuel Marx*. Este comentário foi publicado originalmente na revista *Parages*, Paris, jun. 2002, com o título “La multitude perdue dans l'empire”. Tradução do original de Fernando Ferrone (fernandoferrone@yahoo.fr).

¹ A recepção crítica que eu proponho aqui não se apóia sobre quaisquer supostas ortodoxias marxistas que sejam, mas sobre um aparato analítico desenvolvido em *Théorie générale, Théorie du droit, de l'économie et de la politique*, PUF, 1999 e, mais recentemente, em “*Em quel temps, em quel monde vivons-nous?*” In: *Le capital et l'humanité*, Actuel Marx, n° 31, PUF, 2002.

ponto que a problemática de Marx retorna e se amplia. Isto porque esta indiferença não concerne especificamente a uma “classe”, que seria a dos “explorados”, mas ao conjunto e a totalidade de uma sociedade. E não se trata somente do “povo”, que é somente a representação política, pelo qual ela é supostamente capaz de uma vontade juridicamente unificada. É preciso um conceito totalmente diferente aqui, ao qual convém a denominação de “multidão”, que designa simultaneamente algo além da classe e do povo. Mais que a classe, pois para construir este conceito não basta ampliar a categoria classista de explorado e incluir nela todos os que vivem de seu trabalho ou são dele privados: é preciso encarar o capital não somente como explorador racional do trabalho assalariado, mas em sua lógica produtiva, que concerne à totalidade social. Mais que o povo, pois é preciso tomar esta totalidade de um outro ângulo: isto é, como “multidão”, não somente do único sentido político que Hobbes deu a este termo, mas com toda a carga positiva de ontologia social que foi conferida a ela por Spinoza. A racionalidade mercantil (e sua correlata, a racionalidade burocrática) do capital, que oprime toda a vida, somente pode, contraditoriamente, visar o puro lucro ao produzir – pela mobilização de toda a vida – “valores de uso”, riquezas concretas. E estas não são somente o resultado dos produtores assalariados, mas a invenção e a exigência da multidão social na multiplicidade de suas redes, rizomas e conexões. Valores de uso, isto é, de prazer e de conhecimento, referíveis à “multidão”, dentro desse processo global de produção-consumo onde se desenvolve uma potência rebelde ao regime de abstração e que carrega sua negação revolucionária. Não se trata mais da simples figura política e subjetiva de um “povo”, cujo horizonte seria o contrato social, mas de uma massa humana, imbricada e singularizada dentro de toda maquinaria social substancial e objetiva, provida de sua capacidade concreta imprescritível de invenção e irrupção, de seu poder constituinte. O discurso de Negri, ao menos interpretado assim, participa – segundo modalidades próprias, com seus conceitos particulares da “classe”, hoje referida ao intelecto geral, da “época”, como a das “multinacionais” etc. que podemos considerar mais ou menos consistentes – desse novo rumo do marxismo que, resistente ao desespero de um horizonte histórico tornado indiscernível, procura, fora de todo historicismo, no presente do evento (social, cultural etc.), no sentido e não no termo, na imanência spinozista, na presença e na garantia do fim.

II

Mas há um outro uso da “multidão”, que liga seu destino teórico à duvidosa categoria de “império”: um uso frágil que, dissociando este conceito dos de “classe”, de “povo” e de Estado, o desarma.

O império, segundo Hardt e Negri, sucede ao imperialismo no momento em que se dissolvem os Estados-nações. Ele se impõe como uma nova soberania,

para além da forma Estado. Imanência soberana, substituindo as antigas transcendências. A fraqueza dessa “visão de mundo” está, a meu ver, no fato de que ela dispensa os conceitos mais indispensáveis à compreensão do mundo em que vivemos, o da estrutura-de-classe capitalista, que o marxismo classicamente situou nos marcos do Estado-nação, e, o de sistema-mundo, centro-periferia, desenvolvido de Braudel a Wallerstein e que hoje se tornou um bem comum largamente compartilhado.

Através das categorias da estrutura social – como as de classe, de exploração, de Estado enquanto relação de classe –, o marxismo caracterizava os Estados-nações modernos pela tensão entre este dispositivo de dominação e sua negação na instituição pública, a qual declara conhecer somente indivíduos iguais contratando livremente entre si. Pura negação da realidade, diríamos, pelo fato real estrutural de que os dominados se encontram numa relação de subordinação indefinidamente reconduzida, verificada estatisticamente, nem de longe contratual. Sabemos que a sociologia crítica, de inspiração weberiana, à la Bourdieu, ampliou a perspectiva a uma outra forma de “capital”, igualmente reprodutível, o capital cultural, dando “competência” à dominação burocrática organizada. E conhecemos essa dialética do enfrentamento moderno de classe sob a invocação do universal, do acordo supostamente universal sobre uma ordem de direito que os dominantes declaram já estabelecida, mas que a luta dos dominados, nos espaços sociais (renda, cultura, saúde, poder e dignidade...) constantemente novos, tem por objetivo fazer acontecer. O “povo” é este jogo contraditório entre a declaração e a negação, da provocação e da insurreição permanente. Tal é o Estado-nação, estrutura dotada de uma superestrutura estatal, formação social moderna, que a filosofia política clássica promulgou como o lugar do contrato social, através do qual, como disse Hobbes, “a multidão se torna república”, *civitas*, e, segundo Rousseau, o cidadão, soberano. O marxismo retoma a herança sob a forma de uma crítica da negação, que é uma teoria da estrutura de classe. E, como vimos, ele o declina em seu sentido forte, social e não somente político, da multidão.

Mas a “multidão” não está contida no “Estado-nação”, pois o mundo moderno não é somente (abstratamente) definido por essa estrutura típica, mas também, correlativamente, naquilo que ele forma (concretamente) um *sistema*. Ele é, e isso desde suas origens medievais analisadas por Braudel, “sistema-mundo”, constituído geograficamente na forma “centro-periferias”. É porque a “liberdade mercantil” não resulta de uma ordem natural, que o capitalismo, que a generaliza, pressupõe um poder estatal, supostamente comum (progressivamente reivindicado como tal), para estabelecê-la, controlá-la: poder organizador dotado como tal da faculdade de criar, por vontade supostamente livre – isto é, comum – de outras instituições além do mercado, seja uma organização feita de regras fiscais, social,

culturais, de serviços públicos etc., seja como Estado-nação, mas enquanto ele seja ainda um entre os outros. A filosofia política clássica, que erigiu aquele como o lugar da “sociedade civil ou política” supostamente regido por igual acordo entre todos no seio da “multidão”, fez rapidamente ressurgir a contrapartida: os Estados estão entre eles em “estado de natureza”, isto é, em estado de guerra. O problema se encontra assim de início abruptamente colocado: o capitalismo é estrutura (de classes, no Estado-nação) e sistema (do mundo, entre nações). O “sistema” é unificado pelas relações mercantis através das quais se realiza um metabolismo geral, intercâmbio de bens, de conhecimento e de cultura. Contudo, ele não pressupõe nenhuma vontade comum no seio da multidão, suscetível de ser verificada, garantida, nem mesmo clara como tal, nenhuma pretensão democrática. A crítica marxista, que soube descrever a estrutura como exploração, se encontrava na medida de definir o sistema como imperialismo (desde as origens). No Estado-nação, estrutura típica, a organização que forma par com o mercado é supostamente decorrente de uma vontade comum e ela é obrigada a fornecer algum testemunho do universal. No sistema do mundo, ele não é nada disso: ele se mostra como relação de força, dificilmente escondido sob as ideologias da superioridade cultural ocidental, do progresso universal do qual ela é portadora etc. Os Estados-nações do centro são tão belos, harmoniosos, poderosos e cheios de si mesmos que eles reduzem a África à escravidão, a América antiga à aniquilação, a Ásia a uma subjugação secular, sem falar da dominação das semiperiferias europeias. O imperialismo, cujo papel é determinante nas duas guerras mundiais, unifica a humanidade sob o regime da colonização. É o capitalismo também a forma moderna do mundo, lugar da multidão. Não somente tipo abstrato de estrutura, mas configuração concreta, sistema-mundo.

III

Eis, precisamente, o que será de agora em diante perpassado na forma do par império/multidão, par conceitual, forma de um mundo supostamente pós-moderno. Não é que tenha desaparecido a exploração, nem a dominação, nem a luta de classes que, ao contrário, é supostamente, segundo o axioma operaísta de T. Negri, o motor geral do processo (e eis certamente um bom antídoto a esses marxistas tristes que creditam todas as conquistas sociais e invenções culturais às classes dominantes). Entretanto, o Estado-nação teria enfraquecido, a ponto que com ele enfraquecem também – obsoletas – todas as categorias da modernidade, tais como a de povo político, de relações de classe, de luta nacional de emancipação. As nações do centro estariam, elas mesmas, presas na lógica de um novo poder supranacional, aquele do mercado capitalista e de sua regulação imanente através das instituições do FMI e da OMC, aquele

das transnacionais e de sua carga biopolítica, produtoras que são das coisas mesmas da vida. A multidão estaria, a partir deste fato, imediatamente diante do mercado mundial e este, “*diretamente confrontado com a multidão sem mediação*” (*Empire*, p. 293). Fim de toda transcendência estatal. Imanência. Desterritorialização, fim dos territórios, que balizavam e dividiam as relações de força entre as nações. Fim de toda exterioridade, fim do inimigo exterior: a luta até a morte é onipresente, mas a guerra terminou, ou ela retorna como “guerra justa”, polícia ética. Somos, doravante, confrontados com uma “responsabilidade ética global” (p. 43). E é o assunto da multidão, “multidão de subjetividades, produtivas e criadoras, constelação de singularidades e de eventos”, cuja prática, ao mesmo tempo simbólica e planetária, brota da potência das individualidades associadas, na imprevisibilidade do evento.

Em verdade, entretanto, as tarefas concretas que os autores lhe assinalam se conjugam aos objetivos mais clássicos da emancipação: cidadania mundial, renda mínima, reapropriação dos meios de produção e de comunicação (pp. 477-488). Esse discurso carrega, evidentemente, uma crítica ao marxismo, por todas as escleroses que tão regularmente o petrificaram. Ele faz pensar, mobilizando, através da referência a Spinoza, Deleuze e Foucault, as instâncias filosóficas de que talvez não disponha a tradição hegeliana dominante no marxismo, nem por maior razão os paradigmas kantiano ou analítico (anglo-saxão) hoje novamente na moda. Notavelmente, ele manifesta a que ponto a potência social não poderia se reduzir a abstração do poder político. Não haveria, sem dúvida alguma, nada a objetar ao “império” se ele não se colocasse como substituto no campo conceitual à estrutura de classe e ao sistema-mundo, que – em seu tempo – foram a força crítica do marxismo, frente às questões de uma alternativa e de “uma outra mundialização”. Não haveria nada a reprovar ao “império” se ele não se apresentasse como o fim do “imperialismo”, começando pelo do Estado-nação, que é sua partícula elementar. Ora, é preciso objetar, em minha opinião, que o Estado-nação, ao contrário, cresce vertiginosamente em potência. Basta, para se convencer disso, se voltar para a maior parte do mundo onde a população ainda está se livrando das relações familiares, tribais, comunitárias ou religiosas que constituem os limites estruturais de sua existência social. Vertigem coletiva que termina em guerras fratricidas: qual etnia, qual grupo vai impor sua língua, sua religião, sua rede ao Estado em formação e vai dominar os outros? É preciso ser singularmente míope para não ver que nascem hoje nações em toda parte (e o imperialismo, que instintivamente sabe imiscuir-se neste jogo, transforma-o regularmente em catástrofe.) De outro lado, quando as velhas nações se federam e se subsumem em entidades continentais, como a Europa, elas tomam precisamente a forma de supernações centrais: depois da moeda comum, virá em breve o exército comum, profissional, capaz de bater forte na periferia. Os Estados do centro invadem os territórios dos outros, mas protegem forte-

mente os seus próprios. Eles manifestam poderosas capacidades de política econômica. Que eles se tornem menos sociais, isto não faz deles menos estatais. Eles não são os simples agentes anônimos do mercado sobre o espaço “liso” de uma sociedade mundial em redes (fantasma da “rede” contra a realidade “mercado/organização”, do qual ele nunca é somente o terceiro termo). Não vemos, então, que as lutas sociais tenham de se transferir, como sugerem os autores, do nacional e do local em direção a um espaço imperial que seria doravante sua medida natural.

IV

É verdade que há *algo de novo* no mundo e que interessa enormemente à multidão. É o fim de uma velha história. Aquela pela qual começam os discursos de Locke e Kant, até – em verdade – o de Rawls. O mundo é manifestamente igual para todos, diziam eles. Mas só é útil a alguém na condição de ser partilhado, portanto privatizado sobre um mercado universal. Este “mas”, que abre todo o seu projeto ulterior de pesquisa, comporta uma dificuldade dupla, que aparece somente hoje, quando o mundo se tornou tão pequeno que cada um pode tê-lo na palma da mão e se perguntar, desta vez de modo realista: que faremos dele? Quem é responsável por ele? Quem tem direito de usá-lo? Em que condição? Que pensar daqueles que dizem possuí-lo, individual ou coletivamente em tais e tais partes? Em resumo, ele é propriedade individual ou nacional de quem? O contrato social classicamente servia à multidão para enfrentar este tipo de situação. Não obstante, havia um duplo limite. De um lado, e de maneira extravagante, ele parecia apropriado a um espaço puramente nacional: mas qual transcendência teria bem podido atribuir tal porção do planeta a tal nação? O lugar último, e não somente o primeiro, do contrato social não era o “mundo” em seu conjunto? Por outro lado, ele terminava pela ficção: ficção da regulação mercantil, ou ficção de uma força moral que conduziria a igualdade das propriedades. Em verdade, com Marx, se anunciava uma variante realista: a apropriação comum dos meios de produção, única maneira plausível e tangível de se apropriar coletivamente do próprio mundo. Assim, se perfilavam, sob a forma reunida de sua própria solução suposta, novos problemas, que suscitavam novas exigências, doravante praticamente incontornáveis.

Mas, eis que tudo se queima porque o próprio “mundo” é tanto o *meio* – reserva imensa, e contudo finita, de metais e minerais, de genes e de jazidas, de sítios em todos os gêneros – como o *fim* de nosso uso comum, pelo qual ele é, com efeito, menos requisitado para ser apropriado, do que simplesmente protegido da depredação e de seu desaparecimento. E, uma vez que o mercado capitalista não assegura nenhuma harmonia entre as forças produtivas-destrutivas e a natureza em geral, é claro que o mundo não pode ser abandonado a uma “sociedade civil” mercantil mundial sem

Estado, a uma ordem suposta de “direito sem Estado”. De resto, ela não tem nenhuma importância, porque eis que emerge no horizonte a figura última da modernidade: a de um Estado mundial. *Estado sem direito*, ao menos no sentido de que um “direito mundial” (que não se confunde com o “direito internacional”) se delinea incógnito, recôndito na multidão. Este Estado futuro é ainda com certeza infinitamente débil, mas, desde já, em gestação. Por exemplo, através do Órgão de Regulação de Diferenças que encabeça a OMC, que detém o poder último, e é capaz de exercer, em matéria de contenda comercial, um poder “mundial”. E a ONU, em sua infinita fraqueza, já mostra o caráter incontornável de um poder comum sobre uma terra comum. Como T. Negri, não menos profeta que filósofo, não consegue ver nada aparecer? Como não consegue perceber que este mastodonte que criou, esta quimera que chama de “império”, entendida como um não-Estado, não é senão uma variante de outra quimera, a “sociedade civil mundial” a que aspiram os liberais. Estes, em verdade, lamentam que os pequenos Estados tardem ainda a aceitar a lei do suposto não-Estado. E, ao mesmo tempo, eles exprimem o horror que neles suscita a idéia de um Estado Mundial, na construção do qual, entretanto, o capital neoliberal já está engajado, e no terreno do qual ele encara a humanidade como multidão: não “sem mediação”, “multidão contra mercado”, mas através de dispositivos estruturais e sistêmicos, no sentido dado aqui a estes termos, pouco solúveis no império.

V

Contra os autores de *Império*, é preciso criticar também, em conjunto com o de multidão, o conceito de “povo global”, isto é, de “cidadania mundial”. Mas num sentido próprio. Pois, sob este termo (pp. 477-481), eles não fazem mais nada que retomar o “direito cosmopolita” kantiano. Eles o fazem, em verdade, sob a forma de uma reviravolta significativa: direito para cada um, mas desta vez se trata especificamente do trabalhador migrante, de decidir seu lugar de estabelecimento onde quer que seja e nele gozar de seus direitos de cidadania. Muito bem, seguramente! E isto é, sem dúvida, essencial a uma outra vitória do direito. Mas *não há cidadão do mundo se o mundo não é reconhecido como uma cidade*, isto é, um espaço de uma possível vontade comum e de uma política comum. Impõe-se, então, o assunto de um longo combate no futuro: uma “política da humanidade”, com as instituições que a tornem possível. Não em vista de substituir as instâncias nacionais ou locais, mas, ao contrário, para impedir que o apetite dos mais poderosos não faça desaparecer os Estados do sul, os pequenos povos e outros lugares afins. Que a coisa seja urgente, isto se manifesta no fato de que uma certa estaticidade mundial já está aí. Não em substituição ao imperialismo, cujos centros fazem mais do que nunca a lei. Mas, contraditoriamente, eles podem fazer cada vez menos que elas passem por uma

lei comum, santificadas por instituições de aparência comum. Donde a tese que apresento, segundo a qual a contradição principal, na época da ultramodernidade que se abre, é aquela que alia-e-opõe centro *sistêmico* (centricidade, imperialismo do sistema-mundo) e centro *estrutural* último (centricidade globo-estatal do Estado-mundo). As próprias forças armadas imperialistas batem mais forte na medida em que procuram um tipo de mandato de um poder mundial supostamente comum, cujo julgamento, entretanto, elas não podem evitar totalmente. Portanto, é preciso investir toda esta dialética perversa e fecunda entre centricidade sistêmica e centricidade estrutural última, que o Estado-nação joga em escala mundial. De um lado, os Estados imperialistas “manipulam” os elementos mundiais, supranacionais, como os instrumentos globo-estatais de um poder que é seu poder privado (seus exércitos disfarçados de polícia comum, sua potência financeira privada disfarçada em fundo mundial). De outro, eles não podem assim invocar tal poder como um universal-comum sem suscitar na multidão a pretensão de satisfação igual para todos, de controle e de regulamentação democráticos. Tudo é feito para que ele não tenha importância. A “fraqueza” suposta da ONU é o instrumento de seu poder institucional oculto. Ela é significativa da forma de Estado que esta organização incuba: Estado mundial sob imperialismo. É assim que o direito de veto do Conselho de Segurança, que exclui toda intervenção contrária às potências, não é sintoma de paralisia, mas constitui um fator eficaz para o imperialismo: ele qualifica a ONU como um instrumento de caráter (globo)estatal sob a influência de um centro sistêmico, que não tem a forma de um Estado.

Sem dúvida, T. Negri aceitaria uma parte dessas análises e raciocínios. Resta que o tipo de promoção que ele dá à noção de multidão retorna para desqualificar os conceitos que eles pressupõem. É verdade que ele acreditou descobrir nos *Grundrisse* um “Marx para além de Marx”, ou seja achar neste genial rascunho de um Marx que ainda não é “Marx”, porque ainda falta a ele elaborar sua teoria, o momento onde ele já a haveria ultrapassado (entretanto, é evidente que o autor do famoso “fragmento sobre a máquina”, *Grundrisse*, VII, 3, que serve para documentar essa crença, não dispõe dos conceitos fundadores da teoria do *Capital*). A partir daí, as relações entre a conceitualidade de Negri e a de Marx, apesar de reivindicadas, ficam nesse sentido enigmáticas. Elas não permitem, em todo caso, reconstituir criticamente essa rede da estrutura e do sistema (subsumível neste Estado-mundo a longo prazo que não é sistema), no qual a multidão se produz hoje concretamente. Não somente como povo, em toda gama, do local ao global, de seus combates emancipadores, mas como o irrepresentável que precede e que ultrapassa em toda parte o que pode realizar a política.

BIDET, Jacques. A multidão perdida no império. *Crítica Marxista*, São Paulo, Ed. Revan, v.1, n.19, 2004, p.96-103.

Palavras-chave: Multidão; Império; Toni Negri.