

## É a multidão o novo sujeito político do século XXI? Em busca da consciência ontológica

André SANTOS CAMPOS\*

Instituto de Filosofia da Linguagem (Portugal)

**RESUMO:** Pretende-se aqui analisar a viabilidade filosófica do conceito de multidão tal como surge em Negri e Hardt sob o contexto filosófico do pensamento de Spinoza, do qual é directamente herdado. Tal implica que as descrições de um império global irrelevantes no presente imediato para o objectivo de analisar o conceito de multidão, isto é, entre as duas faces vistas por Negri e Hardt na globalização, apenas o segundo se sujeita aqui a análise. Como pressuposto metodológico, estabelece-se que mesmo que Negri e Hardt estejam inteiramente correctos quanto ao que apelidam de *império*, a solidez da multidão enquanto conceito filosófico introduzindo um novo sujeito político deve suportar pelo menos um nível de análise na sua confrontação com a filosofia de Spinoza: o da sua consistência ontológica. Após a fixação em traços gerais das teses de Negri e de Hardt, será esse o nível recuperado para a filtragem do conceito de multidão empregado.

**PALAVRAS-CHAVE:** Multidão; Império; Negri; Hardt; Spinoza.

**ABSTRACT:** This article intends to analyze the philosophical viability of the concept of the multitude as it appears in Antonio Negri and Michael Hardt under the philosophical context of Spinoza. The point is to make sure that, whether or not Negri and Hardt are right about they call Empire, the solidity of the multitude as a *multiple political subject* endures at least one level of analysis in confrontation with Spinoza: the level of its ontological consistency. The text is divided into two parts: the first contains a summary of Negri and Hardt's thesis on the multitude, while in the second the ontological status of the multitude is analyzed. The conclusions reached shall prove valuable to answer the question that entitles this article.

**KEYWORDS:** Multitude; Empire; Negri; Hardt; Spinoza.

---

\* Doutor em Filosofia, Instituto de Filosofia da Linguagem, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal.

Na alvorada do século XXI, foi invocada a emergência de um novo sujeito político colocado sob os holofotes da filosofia política contemporânea: o conceito de multidão. Tais invocações surgiram especialmente nas análises de Antonio Negri e de Michael Hardt ao que consideraram constituir uma realidade chamada de *globalização* – num primeiro momento, ainda algo tímido, na sua obra conjunta *Empire* (NEGRI/HARDT, 2000), com um forte impacto nos estudos políticos contemporâneos, e, num segundo momento bem mais explícito, na obra *Multitude* (NEGRI/HARDT, 2006), uma sequela pretendendo amalgamar argumentos filosóficos com as intenções de um manifesto político. Há entre estas obras uma relação de continuidade e cumulação na análise da globalização, e ambas recuperam alguns conceitos filosóficos tradicionalmente encontrados na história do pensamento ocidental. Não obstante, a tais conceitos filosóficos tradicionais são atribuídos novos significados para maior adequação à descrição do que é tido por novas realidades: o conceito de *império* é suposto descrever e categorizar modelos globais de dominação e opressão em exercício no mundo contemporâneo, sem qualquer referência (nem mesmo mediata) a uma escola de imperialismo; por outro lado, o conceito de multidão é suposto descrever e categorizar um novo sujeito político global puramente produtivo, com uma densidade ontológica providenciada pela globalização, sem qualquer referência a um significado tradicional de tendência à dispersão. As teses de Negri e Hardt permanecem ainda com alguma considerável influência, em especial entre os participantes em movimentos de alter-globalização no sul da Europa e nos Estados Unidos da América, como a publicação electrónica *Multitudes* continua a demonstrar<sup>1</sup>.

Pretende-se aqui analisar a viabilidade filosófica do conceito de multidão tal como surge em Negri e Hardt sob o contexto filosófico do pensamento de Spinoza, do qual é directamente herdado. Tal implica que as descrições de um império global irrelevantes no presente imediato para o objectivo de analisar o conceito de multidão, isto é, entre as duas faces vistas por Negri e Hardt na globalização, apenas o segundo se sujeita aqui a análise. Como pressuposto metodológico, estabelece-se que mesmo que Negri e Hardt estejam inteiramente correctos quanto ao que apelidam de *império*, a solidez da multidão enquanto conceito filosófico introduzindo um novo sujeito político deve suportar pelo menos um nível de análise na sua confrontação com a filosofia de Spinoza: o da sua consistência ontológica. Após a fixação em traços gerais das teses de Negri e de Hardt, será esse o nível recuperado para a filtragem do conceito de multidão empregado.

---

<sup>1</sup> Quanto à publicação online da revista *Multitudes*, v. <http://multitudes.samizdat.net>.

## 1. A multidão nos tempos do Império

A introdução de um novo sujeito na arena política, ainda que com as roupagens de uma antiga terminologia, pressupõe a convicção numa alteração de circunstâncias ocorrendo na política contemporânea. Negri e Hardt manifestam uma tal convicção perante alterações ocorridas nos últimos murmúrios do século XX e nos primeiros vagidos do século XXI – alterações com relevância suficiente para inserir o mundo contemporâneo numa nova era política e cultural designada por *pós-modernidade*. Pós-modernidade, neste sentido, significa em especial uma alteração na concepção moderna de soberania, cujos sintomas mais notórios podem ser identificados no declínio do Estado-nação enquanto paradigma de poder político organizado (e absoluto) e na emergência de novos modelos de influência efectiva operando a nível internacional, transnacional e supranacional (tais como organizações internacionais, grupos económicos, ou ONGs). Esta idade pós-moderna é então caracterizada por uma *nova ordem global*, a qual transformou o sistema cerrado de soberanias modernas coexistentes numa rede aberta de distribuição de formas de poder. Em qualquer das suas versões – moderna ou pós-moderna –, Negri e Hardt consideram o poder como sinónimo de dominação e controlo, enquanto algo coercivo e violento impondo-se às forças produtivas da natureza, ou seja, à própria vida humana. O paradigma moderno da soberania tomada no sentido de Foucauld enquanto “disciplinar” ter-se-á portanto dissolvido num conjunto pós-moderno de meios globais para o exercício de controlo sobre todos os aspectos da vida humana em todos os cantos do mundo: a violência da disciplinaridade deu assim lugar a uma mais cruel e intrincada versão de *biopoder* sem quaisquer limites e propagando-se como um vírus. Uma transformação não espontânea dos sistemas de controlo e dominação (pois não é tida por uma metamorfose imediata conforme a uma ordem natural das coisas disposta por uma mão invisível) originada para lá do alcance de uma conspiração intencional (pois não é tida por resultado possível de uma racionalidade transcendente ou escondida), mas ainda assim uma transformação. E uma longe de poder ser considerada como prosseguindo uma linha de progressão (NEGRI/HARDT, 2000: xii-xiii, 3-17).

Negri e Hardt entendem esta globalização como uma águia de duas cabeças cujas faces se enfrentam em contornos agressivos. Uma dessas cabeças é o *império*, uma série de organismos nacionais, internacionais e supranacionais unidos numa só lógica de poder e dominação. Este sistema de controlo, encriptado e partilhado, afecta sobretudo a produção económica e social dos agentes singulares naturais, especificamente através de força política, funções

de governação, e mecanismos regulatórios. É denominado de *império* enquanto preenche um conceito específico e não a título meramente metafórico, uma vez que para Negri e Hardt um tal sistema de poder global corresponde de maneira exacta ao que “império” significara para os autores clássicos: uma organização de poder sem fronteiras espaciais (pois o seu poder estende-se por todo o globo em doses equivalentes), sem fronteiras temporais (pois propõe-se como a fixação eterna do estado presente das coisas), sem fronteiras temáticas (pois é poder sobre a própria vida e sobre tudo o que respeita ao homem), e sempre dedicada a valores como a paz e a justiça, os quais são positivados como meios universais e legitimadores do biocontrolo num estado permanente de excepção. Por conseguinte, o *império* na sua acepção de ordem global não espelha de todo o significado atribuído por movimentos marxistas-leninistas à noção de “imperialismo”, precisamente porque é tido por descentrado (sem metrópole), desterritorializado (sem fronteiras materiais para lá do próprio planeta), e dominador de uma nova forma de trabalho imaterial constituída por produção afectiva (que não simplesmente trabalho agrícola ou industrial) (NEGRI/HARDT, 2000: xi-xvii, 3-21). A distinção entre *império* e “imperialismo” é importante, uma vez que marca a seu jeito a transição da modernidade para a pós-modernidade enquanto identifica um inimigo diferente daquele comumente enfrentado pelos tradicionais discursos de esquerda (NEGRI/HARDT, 2000: 9).

A outra das cabeças da globalização é a *multidão*, um novo sujeito político resultante da comunhão inerente ao viver global. Isto significa que para Negri e Hardt a nova ordem mundial é em simultâneo criticada enquanto sede do *império* e elogiada enquanto solo fértil garantindo as condições para o nascimento e a produção da *multidão*. Não chega a haver aqui um paradoxo, mas uma espécie de justificação dialéctica: uma vez que ambos os autores consideram todas as formas de soberania moderna em relação necessária com as exigências de poder absoluto do Estado-nação e com as necessidades de expansão contínua do capital (por outras palavras, com o imperialismo capitalista burguês), a soberania moderna é tida por modelo de sujeição e controlo que por seu turno é sempre objecto de resistência; assim, a resistência ao imperialismo moderno constituía como que a expressão fundamental de um desejo de libertação política, isto é, o imperialismo moderno provocava resistência (ou lutas de libertação), a qual por seu turno obrigava a dominação capitalista a adaptar o seu modelo de controlo para lá do paradigma da soberania, assim nascendo o *império*; mas como o *império* é a pura expansão da dominação do capital por todo o globo, ele acaba por globalizar relações entre singularidades que nunca se efectivariam sem a sua intervenção; enfim, precisamente porque é opressão global, o *império* só persiste garantindo a existência dos globalmente oprimidos, pelo que cria por si as condições de

nascimento da multidão. Uma vez que não há um *império* controlador sem uma *multidão* controlada, aquele acabou por construir os fundamentos desta. Por outras palavras, a resistência a formas modernas de opressão exigiu ao poder capitalista uma necessidade de adaptação para sua própria sobrevivência, permitindo assim a existência do *império*; e o *império*, ao estender-se por todo o planeta sem quaisquer fronteiras, provocou o contacto entre singularidades a nível planetário, permitindo assim a existência da *multidão*, a qual por sua vez é agora também resistência a novas formas de opressão (não já modernas, mas pós-modernas). É como se as raízes da multidão permitissem germinar o *império*, que por sua vez frutificou a multidão (NEGRI/HARDT, 2000: 42-44).<sup>2</sup>

Da mesma maneira que Marx houvera elogiado o capitalismo pelo seu progresso sobre exercícios feudais de controlo ao mesmo tempo que identificara o capitalismo como um inimigo ainda mais cruel por superar, Negri e Hardt elogiam o *império* pelo seu progresso sobre o imperialismo e pelas suas condições de multiplicação ao mesmo tempo que o identificam como um inimigo ainda mais cruel por superar. Esta dialéctica materialista na interpretação da história contemporânea aproxima Negri e Hardt de Marx e Lenine, de igual modo impedindo-os de se fundirem<sup>3</sup>: Negri e Hardt admitem a equivalência do capital à dominação, assim como as qualidades de adaptação do capital, mas assumem também que aquilo a que chamam de nova ideologia do mercado mundial requereu uma superação do imperialismo pelo capital. Supostamente, o capital teria necessitado do imperialismo e do Estado-nação para se expandir a dado momento, enquanto sob a forma do *império* toma-os agora como meros obstáculos à dominação global. O capital é então assumido na pós-modernidade como adversário do imperialismo e dos Estados-nação, oposição impensável ainda para os discursos mais conservadores do marxismo-leninismo.

Não obstante, o *império* é tido como absolutamente necessário para o surgimento da *multidão*, a qual por seu turno enfrenta pela primeira vez na História as condições adequadas para a produção de uma vida efectiva de comunhão global entre todas as singularidades humanas não fundidas. A multidão será assim, para Negri e Hardt, o primeiro sujeito político capaz de ser plenamente uma produção toda positiva de poder sem recurso a exercícios de opressão: será o agente produtivo por excelência de um comunismo imanente. Contudo, a sua génese introduz ainda no seu ADN um elemento primário de conflito, precisamente por começar por ser uma resposta à exploração – uma

---

<sup>2</sup> V., quanto a uma categorização de Negri e Hardt como defensores de uma filosofia especulativa da história pós-Foucauld, FILLION, 2005: 47-72.

<sup>3</sup> Em sentido oposto, considerando Negri e Hardt como inscritos numa narrativa linear eurocêntrica a partir de Lenine, v. GROSFUGUEL, 2008: 15-26.

resistência ontológica, ou uma entidade em luta pela satisfação do seu desejo de libertação. O conceito de multidão é, por conseguinte, um misto de crítica, desconstrução e construção. É crítica na sua relação com a liberdade: uma negação permanente de todas as formas de servidão e opressão e um puro desejo de liberdade. Este desdobramento da crítica transforma a multidão num movimento duplo de desconstrução e construção: porque é resistência ao *império*, está sempre envolvida nos processos produtivos tendentes à destruição do *império* e de todas as formas de exploração humana; em simultâneo, porque permite a sustentação do *império* fornecendo-lhe produtividade, contém em si também o potencial para a construção de um *contra-império*, isto é, de uma nova ordem global de redes afectivas que possa atravessar e superar todo o aparelho transcendental de dominação imposto no *império* no seu nível mais elevado (NEGRI/HARDT, 2000: 46-49).

A multidão é sobretudo um conceito de imanência e de potenciação. É uma pura multiplicidade de singularidades diferentes jamais fundidas numa só unidade e sempre produzindo um âmbito efectivo de comunhão global num espaço omni-relacional, tido também por omni-inclusivo. Todos os agentes produtivos de trabalho imaterial e afectivo participam na potenciação da multidão, enquanto construtores vivos de uma cooperação global despida de conflito. No trabalho imaterial da multidão, toda a potência é produção biopolítica de efeitos afectivos ocorrendo num espaço virtual comum: a multidão é produção do comum, e o comum é a natureza produzida da multidão. Como tal, a multidão é a produção múltipla do comum no seu próprio âmago – esta é a revelação da sua natureza imanente. E uma vez que o comum é algo em constante produção biopolítica e não um conjunto *a priori* de dados ou formas, todos os agentes produtivos contribuem para a sua dinâmica enquanto negações singulares das exclusões operadas pelos aparelhos transcendentais de poder. Com efeito, a produção de efeitos fora do escopo ontológico do produtor acarreta exclusão, uma vez que o produtor em tal caso emite sempre algo para uma coisa exterior que por seu turno, na sua relação com o produtor, começa por se limitar a receber o emitido – e quando o produtor suga a capacidade produtiva do produzido, não só ocorre exclusão, como há também transcendência opressiva. Em sentido oposto, na multidão não há exclusões, e por conseguinte não pode também haver qualquer transcendência. Uma vez que é a produção do comum por singularidades entre si e em si, todos os efeitos ocorrem nesta ordem de processo e relação, e não numa ruptura ontológica entre um *isto* e um *aquilo*.

A multidão é portanto processo de produção do comum e relações entre singulares – pretende combinar sem contradição o âmbito da comunhão com o âmbito da singularidade. A multidão é plenamente *múltipla* no sentido em que não se faz uma e em que valida as diferenças entre agentes singulares

produtivos do comum. Não há qualquer fusão em unidade no poder biopolítico da multidão, o que acarreta não ser um corpo político per se nem a fundação de uma unidade composta absoluta, mas sim como que um pedaço de carne (NEGRI/HARDT, 2006: 160-162) – uma carne impossível de incorporar num corpo único superior, apesar de conter as características gerais da pluralidade comum a todos os corpos, como a relação e o processo (NEGRI, 2002). Não é um indivíduo, pois a categoria da individualidade é tida por interpretar a unidade como mónadas encerradas em si mesmas e separadas ontologicamente de tudo o que esteja para lá dos seus contornos, mas mais uma “rede aberta de singularidades conectando entre si com base no comum que partilham e no comum que produzem” (NEGRI/HARDT, 2006: 129).

Tal como o *império* a partir do qual nasceu e ao qual é resistência e desconstrução, a multidão é também globalmente descentrada e desterritorializada, o que a torna numa rede de espaço virtual afirmando-se enquanto comum para a eternidade. Todas as singularidades conectam com todas as restantes singularidades por meio de comunicação contínua, isto é, através de uma contínua (re)produção do comum. Isto explica porque a produção biopolítica da multidão é toda imanente e múltipla em natureza, uma vez que não contém qualquer comando identificável nem um ponto único de emissão de decisões. A multidão aparenta operar como que um enxame, em movimentos colectivos de agentes decisórios singulares actuando em comunhão, ou seja, *cooperando* (NEGRI/HARDT, 2006: 79-91; 336-338). Na terminologia introduzida por Deleuze e Guattari, será a realização do mais perfeito rizoma: uma estrutura em rede não hierarquizada e descentrada (DELEUZE/GUATTARI, 1987: 3-25)<sup>4</sup>.

A multidão, ademais, não pode ser confundida com outros conceitos designando a presença de colectividades na arena política. Ela difere, desde logo, das *massas*, pois para Negri e Hardt a essência das massas consiste na indiferença. Por outras palavras, nas massas todas as diferenças se fundem num amálgama fluído que engole a identidade dos seus componentes. Os elementos das massas movimentam-se em unísono enquanto indistintos participantes em conglomerados uniformes: formam aí uma espécie de pasta de comunhão destituída de dimensão ontológica ao nível da singularidade. Difere, igualmente, do *proletariado*, interpretado por Negri e Hardt como um conceito de exclusões separando trabalhadores de empregadores e de não-trabalhadores, e opondo-se à multidão enquanto pura pluralidade de todos os agentes singulares produtores de trabalho imaterial – na multidão, valida-se um conceito aberto de inclusões no qual os pobres e a burguesia entram em relações

<sup>4</sup> Negando o pressuposto de que Negri e Hardt prosseguem as teses políticas de Deleuze acerca das associações, v. TAMPIO, 2009.

mútuas na produção do comum. Aliás, uma vez que o trabalho imaterial é sobretudo produção afectiva ou comunicativa<sup>5</sup>, até os desempregados participam continuamente nesse processo produtivo, pelo que tal participação requer uma superação da mera categoria tradicional do proletariado. Por fim, a multidão deve ser distinguida do conceito de *povo*, interpretado por Negri e Hardt no sentido hobbesiano de unidade fundacional da soberania moderna. O povo é tido pelo oposto da dispersão e pelo momento fixo da potenciação política, ou seja, uma colectividade unida de poder político. Pelo contrário, a multidão não possui *uma* face ou *uma* voz e por conseguinte não chega a atingir o estatuto de personagem jurídica – não é um antefacto natural, mas o resultado histórico de transformações contínuas que não podem ser reduzidas à dicotomia entre colectividade e individualidade. Enquanto o povo é o poder político moderno do *Uno* colectivo, a multidão é o poder biopolítico pós-moderno dos *Muitos* singulares em comunhão (NEGRI/HARDT, 2006: xiv-xvi; VIRNO, 1996; VIRNO, 2001; VIRNO, 2004).

A multidão é, em suma, um *sujeito social múltiplo* (NEGRI/HARDT, 2006: 100; BROWN/SZEMAN, 2005) cujas constituição e movimentações não se fundamentam numa unidade de parencas, mas numa pluralidade de singularidades produzindo o comum. Enquanto sujeito, é também um projecto político na medida em que confronta o *império* na construção de uma cidadania alternativa global. É em simultâneo o ponto de apoio e o fim a atingir numa nova ordem global. E neste projecto que lhe está inerente, a multidão procura preencher os desígnios de duas tradições opostas de argumentos políticos: enquanto é um projecto de produção imanente de poder, nega todas as relações transcendentais de comando, e por conseguinte almeja a destruição do Estado e de quaisquer meios disciplinares de superestrutura, na senda de Lenine; em igual medida, enquanto inclui singularidades capazes de produzir o comum sem renunciarem às diferenças que as distinguem na sua identidade, procura o equilíbrio entre agentes ou facções naturalmente diferentes, na senda de Madison (NEGRI/HARDT, 2006: 348-358)<sup>6</sup>. Por conseguinte, a multidão é também incompatível com qualquer meio de *representação* enquanto estrutura moderna da soberania política, uma vez que a representação envolverá, para

---

<sup>5</sup> Para uma crítica à noção de trabalho imaterial de Negri e Hardt, v. MACHEREY, 2004; READ, 2005; CAMFIELD, 2007. Atente-se também na resposta de NEGRI, 2005.

<sup>6</sup> Esta pretensão de unir os projectos políticos de Lenine e de James Madison concentra também a razão por que Negri e Hardt não podem ser simplesmente considerados marxistas-leninistas. Por um lado, a recusa definitiva da transcendência acarreta a impotência completa da “ditadura do proletariado” para a realização de um âmbito imanente do comum. Por outro lado, a natureza omni-inclusiva da multidão acarreta a possibilidade de um ponto comum de produção política entre a burguesia e a classe trabalhadora. Quanto a uma crítica marxista-leninista das teses de Negri e Hardt, v. NARDO, 2003; THOMPSON, 2005.



Negri e Hardt, transcendência e exclusões – a multidão, pelo contrário, requer uma democracia não representativa e extra-parlamentar. Por se assumir como um conceito ontológico aberto, a multidão é igualmente um desafio político pós-moderno.

## 2. A dimensão ontológica da multidão

Não obstante a multidão ser para Negri e Hardt o sujeito político por excelência na idade do *império*, está longe de ser um novo conceito político. Pelo contrário, Negri e Hardt remontam este significado positivo da multidão para uma tradição filosófica com início nos finais da Idade Média (com Duns Scott, William de Ockham, e Marsílio de Pádua) e culminando em especial na filosofia política de ontologia necessária de Spinoza – uma como que tradição subversiva realçando a diferenciação e a multiplicação de singularidades mais no âmbito da imanência produtiva do que no âmbito teológico da transcendência. Paralela a esta tradição, uma oposta (e maioritária) escola de pensamento baseada sobretudo em dualismos e mediações requereria uma atenuação de diferenças e uma congregação de homens unidos para a obtenção de um poder político consistente, presente quer na neo-escolástica de Althusius e Suárez (para os quais o poder deriva directamente de Deus para a *consociação* ou para a *colecção*), quer nos individualismos contratualistas da Modernidade encabeçados em especial por Hobbes.

Para Hobbes, a título de exemplo, cada “pessoa individual” arrisca o seu próprio direito quando está fora da sociedade e antevê o outro apenas como ameaça, num horizonte bélico de iminência insuportável que caracteriza as relações entre homens no estado de natureza como de lobos uns para os outros e de ovelhas uns perante os outros. Desde então, tais relações não são senão encontros circunstanciais de unidades personalizadas por natureza, e o vislumbre da ocupação simultânea de um mesmo espaço não abarca mais que uma mera colecção de indivíduos ou pontos isolados de imputação de vontades, sem ordem ou critério de junção: estas circunstâncias da *pluralidade* de homens-lobo marcam a presença da *multidão*, mero somatório sem resultado de vontades individuais antagónicas e em conflito, sem aproximações de comunhão ou poderes eficientes de sobrevivência – a multidão não tem unidade, não se lhe atribui qualquer acção ou vontade própria, ela não é uma pessoa.

Para sobreviver, cada homem delinea por deliberação racional, dentro desse cenário caótico do puro plural que é a multidão, uma estratégia de cumprimento das leis naturais conducentes à eliminação da hostilidade e instituição da paz, celebrando um pacto social que faz nascer uma nova pessoa

aí onde não havia senão co-presença de unidades. Por transferência pactuada de direitos nasce um poder comum que torna uma a colecção primeira de homens, e o estado de natureza devém social ao agregar cada “pessoa individual” num tecido humano que é também “pessoa individual”, mas artificial. A mera co-presença de homens-lobo, abarcada como pluralidade, transforma-se agora em rebanho *com* homens-lobo, e o caos que permanece sendo a multidão transmuta-se em organização ordenada num *corpo* de poder único – o brilho de um cálculo de razão individual torna constitutiva a inércia da multidão, pelo que esta devém *povo* enquanto positividade de um conjunto unitário de poder.

Ora, enquanto mera denominação de uma pluralidade de homens, a multidão permanece noção válida mesmo já constituída a sociedade, embora jamais designe a positividade constitutiva de um poder comum entre homens, significado atribuído só pelo povo. A multidão é aí tão só a co-presença dos indivíduos numa sociedade já política, o tal somatório sem resultado de vontades individuais, as quais estão agora submetidas a um poder já constituído; por outro lado, o povo é aí a constituição mesma desse poder a que se submetem os indivíduos, é a pessoa nascida do contrato em exercício de poder, é enfim a união dos homens numa só acção e numa só vontade imputáveis, ou o corpo político convertendo com o mando a comunhão em soberania. Em suma, na sociedade, a multidão é o registo desordenado das unidades humanas em obediência, o povo é o registo ordenado em unidade própria dos indivíduos humanos em exercício de poder.

Não obstante, um corpo não é pessoa a não ser que se manifeste numa vontade tida como sua própria, prestes a expressar-se numa acção una. E as vontades individuais “co-postas” na multidão originam uma só vontade individual conjunta quando formam um corpo (isto é, quando o povo funda a política) *com cabeça*. O poder comum tem um centro decisório que enforma os traços de uma fisionomia artificial e que coloca presente a unidade de um conjunto personalizável – é como que a face do poder do povo ou o recorte em máscara una do agregado positivo de vontades individuais. É a cabeça do corpo, que por si *representa* todo o restante. Não há portanto socialidade sem um poder comum (político), o qual nasce e é exercido pelo povo dando-se unidade numa junção de vontades personalizada num corpo com cabeça, como o humano. Todo o poder é extensão da força do povo estruturando-se em formas mais ou menos rigorosas (monarquia, aristocracia, democracia), as quais não são senão os específicos contornos da máscara que o povo coloca para se personalizar:

(...) os homens não distinguem suficientemente entre povo e multidão. O povo é uno, tendo uma só vontade, e ao qual pode atribuir-se uma só acção. Nada disto se pode dizer da multidão. O povo reina em todas as cidades; pois também nas

monarquias o povo impera; pois o povo quer através da vontade de um só homem. A multidão, ao contrário, são os cidadãos, isto é, os súbditos. Na democracia e na aristocracia, os cidadãos são a multidão, mas a assembleia é o povo. E na monarquia, os súbditos são a multidão, e, ainda que seja paradoxo, o rei é o povo. (HOBBS, 1998, XII, 8: 137)

Para Hobbes, o poder, que o mesmo é dizer a capacidade de fazer face aos perigos pendendo sobre o direito de natureza, desponta portanto na união, na transição a *unidade* composta, aferível como pessoa, do que fora apenas uma pluralidade dissolvida isolando cada indivíduo – só há poder efectivo num tecido compacto de relações humanas e não na dispersão numérica de múltiplos homens. Hobbes não atribui força constituinte ou constitutiva à mera multiplicidade, desconsiderando assim uma produtividade da multidão. Neste sentido, persegue uma tradição que não atribui senão volatilidade e inconstância à multidão, em favor da solidez fundacional do povo que faz uno o seu poder em exercício de manutenção ao dar-se um rosto de soberania – tradição essa que Maquiavel, lendo Tito Lívio, relembrou já, e a qual tivera especiais cuidados em refutar (MAQUIAVEL, 1997: 57-58, 314-320).

É que Maquiavel valorizara a capacidade de conversão da força própria em poder bruto de compulsão tanto numa unidade pessoal que se sobrepõe aos demais – o príncipe – quanto numa pluralidade já em exercício de força mesmo sem ter ainda em si um rosto de conjunção, muitas vezes brotando aliás em insurreições contra a pessoalidade do mando – e a tal positividade do plural Maquiavel denomina indiscriminadamente de *multidão* (*moltitudine*) ou *povo* (*popolo*). A multidão, porém, não passa a ser o oposto da inconstância por necessidade da sua natureza, mas sim consoante a medida da menor dispersão entre as unidades suas componentes: ela é tão positiva quanto mais próxima entre si estiver a pluralidade, e tão negativa quanto mais afastada entre si estiver a pluralidade; e esta faceta que a torna ora positiva ora negativa consoante a sua condição virtuosa não é dita diferir das características pessoais dos príncipes, os quais são bons ou maus governantes consoante a sua virtude política. A multidão e o povo são assim sinónimos enquanto são expressões *plurais* de força *conjunta*, isto é, enquanto não dispersam os homens ao ponto do isolamento e enquanto não os compactam ao ponto da unidade em representação. Essa mediação entre a persistência da pluralidade e a concomitância da força dá-se pela organização do múltiplo na forma de *leis*.

A multidão é portanto fraca e inconstante quando não há regulação das relações entre homens, quando não há pelo menos uma aparência descritiva de uma constância de união, ou seja, quando a maior ou menor proximidade entre homens não é senão circunstancial e eles se dispersam com a mesma facilidade com que convêm – nestes casos a multidão está “solta” (*sciolta*). E esta é no

fundo a condição primitiva da multidão maquiavélica: muito potente, mas igualmente tendente à dispersão. Ora,

(...) não há coisa, por um lado, mais formidável que uma multidão solta e sem cabeça, e, por outro lado, não há coisa mais débil [...]. Mas uma multidão assim instigada, querendo evitar tais perigos, tem logo de fazer a partir de si mesma uma cabeça que a corrija, a mantenha unida e que pense na sua defesa [...]. [...] e não fazendo isto, acontece-lhes sempre o que diz Tito Lívio [...], que todos juntos são vigorosos, e, quando cada um começa depois a pensar no seu próprio perigo, torna-se vil e débil. (MAQUIAVEL, 1997, I, 57, 315)

Isto significa que a multidão é forte e virtuosa politicamente quando se dá “uma cabeça” (*uno capo*), e aqui as diferenças para com Hobbes esbatem-se um pouco: a multidão é capaz de imensa potência, e aí ela é já forte e constitutiva de poder mas sobre ela paira o espectro da dissolução; eis como então, para evitar a sua “soltura”, ela deve ser “regulada por leis” (*regolata dalle leggi*) que lhe imprimam uma marca de permanência da força positiva própria da sua aproximação, e como “os príncipes são superiores ao povo a ordenar leis, formar vidas civis, ordenar estatutos e ordens novas” (MAQUIAVEL, 1997, I, 57: 315), uma “cabeça” auxilia a organizar o poder do múltiplo ao fornecer-lhe modelos (as leis) de manutenção e continuidade da força em somatório plural. A multidão pode então reexercer o seu poder, agora regulado, ou docilizar-se sob o império dessa cabeça que a domina: no primeiro caso, ela mantém “as coisas ordenadas” e faz “aumentar a glória daqueles que as ordenam” (MAQUIAVEL, 1997, I, 58: 319), detendo e exercendo o poder com grande eficácia numa estrutura republicana, aí *governando*; no segundo caso, ela é sobretudo corpo de uma cabeça que lhe sedeia uma vontade una, sendo dominada e constringida pelo poder de um só numa estrutura monárquica, aí *obedecendo*. Todavia, quando, encabeçada mesmo após a instituição das leis, a sua prosperidade depende da virtude política de um só, da capacidade deste em interpretar as variantes da multiplicidade popular e em adaptar-se às mesmas, a multidão coloca-se toda sob os caprichos de um só e submete a sua própria virtude à eventualidade da virtude do seu príncipe. Por conseguinte, a maior virtude política ou a estabilidade da maior força em produção dá-se no exercício do poder pela própria multidão “regulada por leis” (MAQUIAVEL, 1997, I, 58: 319-320). Em suma, enquanto Hobbes não via senão carência na multidão e poder constituinte no povo porque solidificado em unidade personalizada, isto é, a multidão obediente e o povo poderoso, Maquiavel dá à multidão o poder do povo e ao povo a multiplicidade da multidão, equivalendo ambos na negatividade de uma dispersão ou na mera obediência ao poder de um só e na positividade de um exercício de poder tramitado por leis adequadas a um bom governo.

Este curto itinerário seguindo um sentido inverso ao cronológico, de Hobbes a Maquiavel, importa não só para delinear duas tradições filosóficas opostas na validação do conceito de multidão, mas sobretudo para espelhar a progressão metodológica por que passou o sistema de filosofia mais influente no conceito de multidão de Negri e de Hardt – o de Spinoza. Na primeira obra política de Spinoza, o *Tratado Teológico-Político*, de 1670, é ainda marcante a influência da linguagem jurídica e das temáticas políticas de Hobbes. São, no entanto, já aí bastantes as diferenças que os separam: a compatibilidade entre o social constituído e a preservação do “estado de natureza”, a desvalorização do papel da razão na formação do pacto político, a importância atribuída a uma positividade dos afectos na produção do comum, a preferência pelo governo por todos em detrimento do governo por um só como meio de maior efectivação do direito de natureza... Não obstante, o retrato do começo do “estado de natureza”, a linguagem jurídico-política empregada, a estrutura sistemática seguida no texto, a persistência do pacto instituidor, tudo isso é ainda muito similar a Hobbes, o que a seu jeito auxilia a explicar por que o conceito de multidão não surge aí enquanto conceito político positivo.

Não obstante, ao introduzir ulteriormente na *Ética* o mecanismo antropológico da imitação afectiva, com base na imaginação e não na razão, enquanto motor produtor de conflito e de consenso, Spinoza prepara os fundamentos para uma alteração significativa do seu pensamento político na sua última obra, o *Tratado Político*. Por um lado, partindo da imitação dos afectos, a cooperação política não mais requer, ao contrário de Hobbes, uma intervenção da razão nem de deliberações individuais, pelo que caduca a necessidade do instrumento contratual de unidade política. E tal como a multidão não tivera qualquer presença filosófica no *Teológico-Político*, também o contrato não parece ter qualquer presença filosófica relevante no *Político*.

Por outro lado, a noção de indivíduo presente na *Ética* entra em evidente contraste com o individualismo hobbesiano, e requer uma superação para poder ser aplicada à política. Para Spinoza, todo o indivíduo é *pars naturae*, e existe no seu direito apenas enquanto potência individuada, isto é, enquanto potência de existir e agir de Deus numa certeza quantificada, numa “parte”. O seu direito é a presença na existência de um ser *de* relação só concebível como estando *em* relação. Assim também com o indivíduo humano: o seu direito é o ser mesmo do homem que é relação *em* relação. Ademais, é condição inevitável de se ser parte existente da natureza o intercâmbio permanente com outras partes da natureza – todo o indivíduo é inter-indivíduo, constitui-se em composições comunicativas. O intercâmbio é relação de comunicação, linha tecida na união do que há em comum entre indivíduos. Essa é a sede da ontogénese de um direito de natureza individual: um espaço de efectivação do comum, de comunicação. No caso do indivíduo humano, nenhum indivíduo

que não outro humano partilha tantas características em comum, pelo que o seu direito efectiva-se apenas nesse domínio em rede de comunicações que lhe é próprio – todo o homem é afinal inter-homem. Um direito de natureza humano requer um olhar para e do outro, um vislumbre que alcance o que se lhe assemelha. Por outras palavras, não há direito de natureza humano sem socialidade.

Aqui, dá-se um impasse metodológico na conversão para a política do *Tratado Político*. Por um lado, a concepção spinozana do indivíduo como ser em individuação impede a espontânea adopção do método aristotélico-escolástico no estudo da socialidade, pois o indivíduo é processo reactualizável de composições e de integrações, e não é dado inteiro e já posto no interior de um todo prévio que dele dependa para existir mas que lhe preceda em realidade. Se o homem fosse um animal social antecedido pela cidade (*pólis* ou *civitas*) pela justificação de um todo anteceder a sua parte, o indivíduo humano não mais seria a própria produtividade em produção de Deus quantificada numa certeza irrepetida, desenrolando-se numa dinâmica causal de composições, seria ao invés mera decomposição do já produzido – o direito de natureza humano encontrar-se-ia só na degradação de uma qualquer potência imputada à socialidade. Por outro lado, a mesma concepção do indivíduo como ser de relações em relações impede a adopção sem reservas do método resolutivo-compositivo, herdado da física cartesiana e aplicado ao estudo da socialidade por Hobbes, pois todo o indivíduo é inter-indivíduo constituindo-se por relações de comunicação, e todo o homem é enfim inter-homem. Enquanto *pars naturae*, o homem é afirmação inscritiva da sua singularidade mesma na natureza, ele põe-se como coisa relacional de exogénese existencial. O homem que preceda em existência a socialidade é no fundo um contra-senso, pelo que explicar um “estado de sociedade” por uma *transição* a partir de um “estado de natureza” que admite em termos existenciais a presença inicial de um homem isolado destituído de um “outro”, é como explicar uma concretização do ser por uma *transição* a partir de uma abstracção do não ser.

Spinoza carece de um conceito que afirme a simultaneidade da efectivação da existência do indivíduo e da existência do social, a naturalidade mesma do direito individual na aferição do comum. Por outras palavras, não mais podendo opor, numa sequência de anterioridade para ulterioridade, difusão ou dispersão numérica a unidade de composição, Spinoza alia na simultaneidade do indivíduo e do social uma pluralidade sem difusão a uma pluralidade que não chegue a ser engolida na voracidade de um todo unitário. Uma vera multiplicação de singularidades que seja assim tomada, enquanto *multiplicidade de singularidades*. Um lugar onde o comum e o individual se validem mutuamente sem caírem numa unidade total nem num nevoeiro de impotência individual. E não podendo fornecer de multiplicidade a noção de povo sem o

dissolver, Spinoza teria porventura de elaborar um novo conceito, não fossem o seu hábito filosófico de endoreconstrução conceptual e a valorização maquiavélica da multidão: eis como a *multidão* ressalta no *Tratado Político* como conceito de significado renovado, após ser alimentada de uma positividade constitutiva de potência resultante de uma primária tensão metodológica.

A multidão imprime o carácter plural do comum, fazendo da comunhão o lugar e o momento da realidade do direito de natureza individual sem a considerar fusão ontológica. O homem concebido num “estado de natureza” anterior ao comum é, por via do seu direito próprio, mera opinião, nada tendo de real, e enquanto essa “opinião” retrata-o *sui iuris*, expressão de medida da exclusividade das referências a si do direito de natureza individual, por oposição a *alterius iuris*, expressão de medida das referências a outrem do direito de natureza individual, mais parece que o comum ou a realidade múltipla do direito terão de ser buscados nas consequências aos cruzamentos de olhares entre homens – a multidão perde-se enquanto dispersão para se tornar toda uma comunhão real que se mecaniza na validação mútua do direito de um outro (*alter*), pelo que a multidão é dita o comum na multiplicação dos direitos de outrem. A multidão é a realização da potência do indivíduo pelo direito simultâneo de um outro indivíduo (*alterius iuris*).

Ao interpretar o conceito de multidão em Spinoza, Negri, na senda da sua tese sobre a oposição entre potência (*potentia*) e poder (*potestas*), preocupa-se sobretudo com uma valorização do processo constitutivo da potência e menos com a construção definitiva de uma entidade colectiva potentemente poderosa. Com efeito, para Negri, o sujeito político por excelência estampado no culminar filosófico do sistema de Spinoza é a multidão. Não chega a haver, contudo, a proclamação da necessidade de perda da individualidade no contexto político, e muito menos de um reísmo singular daquele que é o ponto central e nevrálgico do processo constituinte da potência colectiva natural. Pelo contrário, é a definição de coisa singular da *Ética* que permitirá perceber como é que a individualidade humana se constrói a si mesma como entidade colectiva, pois é ela que dará uma determinação materialista ao processo constitutivo da potência, permitindo considerar como coisa real e extensiva o que por natureza é colectivo (NEGRI, 2003, 135). Ora, a potência forma-se numa crescente quantificação conjunta de indivíduos humanos, e assim, quando essa conjunção do múltiplo se faz a si mesma corpo político e jurídico, a construção da potência torna-se ela própria uma política física (NEGRI, 2003: 194-195). A multidão adquire elementos físicos, e torna-se essência produtiva de expressão material: ela é colectividade potente em si e para si, e nesta medida ela não é completamente marco de uma dinâmica de individuação, pois não é ela um mero momento da constituição da individualidade real do Estado; pelo contrário, o Estado é corporificação do poder e por conseguinte é elemento

repressor da potência e negação da verdadeira naturalidade, nunca a sua perfeita realização. A multidão fundamenta-se na construção dinâmica do indivíduo, é certo, mas prossegue ela mesma uma via produtiva que se não reduz a mero instrumento de individuação humana, mas que aplica o mesmo método de constituição do múltiplo em várias vertentes, como a das paixões e a da determinação do desejo. Daí o seu carácter aporético: continuamente autoproduzindo-se, a multidão, enquanto autonomia do múltiplo, é um conceito aberto, que é também indivíduo, mas que se não reduz, mesmo ontologicamente, à sua condição de individualidade. O Estado, para Negri, perante o horizonte de produtividade em produção brotando do singular, é apenas elemento circunstancial, a verdadeira densidade ontológica e o fundamento metafísico último da colectividade natural residem na multidão, a qual é realização absoluta da democracia enquanto *praxis* em rede social de “singularidades entrecruzando-se num processo de massas” (NEGRI, 2004: 45; HARDT, 1991; MONTAG, 1999: 62-89; VIRNO, 2002: 8).

Esta não deixa, contudo, de ser uma interpretação problemática. Se a multidão for considerada como a realidade de instabilidade crescente da produtividade do múltiplo, encerram-se-lhe de imediato as portas do estatuto ontológico do indivíduo. A multidão, com efeito, é conceito operando a junção, na natureza, do homem à potência individual, e é assim elemento constitutivo da existência em acto do homem – ao sê-lo, traz espontaneidade ao social e ao direito de natureza humano, enquanto medeia a estabilização da potência ao ser imaginada num confinamento unitário. Esta sua validade a dois momentos, ora espontânea da produtividade do homem, ora mediadora de um imaginário de unificação, impede que a sua pura pluralidade se confunda com infinitude, mas também que a sua incerteza quantitativa se reduza à unidade de uma soma. A multidão, ao ser reunião de consenso humano, não se faz constitutiva de um acordo universal e sim circunstancial, não sendo portanto infinita na natureza naturada, e designa ainda uma multiplicidade de homens em cooperação cuja quantidade nunca se especifica em definitivo. Ora, um indivíduo é para Spinoza uma *ratio* específica de comunicação entre partes componentes numa certeza quantitativa expressando na existência em acto um grau essencial da produtividade em produção de Deus – uma *ratio certa*. Se a multidão é pluralidade indeterminada ou incerteza quantitativa, ela é medida mais ou menos crescente de potência, e instável nessa quantificação. A sua incerteza crescente contrasta com a certeza estável da individualidade.

Ademais, mesmo se fosse ela tida por individual, restaria a dificuldade da identificação da natureza da sua coesão: se consistisse na sua auto-(re)produção por imitação de afectos, o seu formalismo individual não seria propriamente seu mas tão só dos indivíduos humanos seus componentes, uma vez que o mimetismo afectivo explica-se pelas leis inscristivas dos homens; se consistisse



num modelo próprio de estruturação da potência, o que haveria de certeza quantitativa seria imputável a um Estado ulterior, e como tal haveria mais um indivíduo-Estado e não um indivíduo-multidão.

Se a multidão preenchesse a definição spinozana de indivíduo por ser “sujeito político”, ela não seria pura multiplicidade, seria unidade do múltiplo. Dar subjectividade à multidão é confiná-la, impor-lhe um limite, coarctá-la enquanto quantificação de produtividade em produção, de potência. A multidão é o mecanismo a que Spinoza recorre para formar e materializar a potência do indivíduo humano *per se*, e para concretizar e realizar o direito de natureza dos homens através da multiplicação. A multidão não pode ser sujeito político por si porque é inconcebível sem o indivíduo humano e sem uma estruturação do poder, sendo ela o onde e o quando em que aquele se dá naturalidade duradoura numa só estrutura comum. Assim se compreende que a potência de multidão seja insuficiente para a individuar, pois essa potência só se torna potência *in se* quando dá a si um direito de natureza, isto é, quando se organiza unitariamente no existir e operar, quando a sua potência pode.

Não é o homem que explica a constituição da potência de multidão, pelo contrário, é a multidão que explica a constituição da potência do homem. Ao ser o onde e o quando do consenso pelo qual o homem devém existente, ela é conceito superando a tensão metodológica entre um homem autónomo pré-social e um homem nascido do social, através da simultaneidade homem-sociedade. Contudo, ao ser instável, não é também bastante para efectivar em permanência o direito de natureza humano, e portanto é conceito político em carência de um plano de unidade – “político” só quando requer um passo ulterior, quando se assume também como mediação. No fundo, a multidão em Spinoza é sempre um *ad aliud*, uma determinação, ora do homem (em espontaneidade), ora do poder (em mediação). Isto comprova-se, por exemplo, no facto de, ao contrário de Hobbes, Spinoza jamais definir a multidão em todo o *Tratado Político*. Mais ainda, a multidão nunca é sujeito principal de uma frase, mas sim sujeito de uma oração subordinada relativa, frequentemente explicativa de uma oração principal que assume o *imperium* ou a cidade como sujeito principal; e é também determinação de um sujeito principal, razão pela qual surge tantas vezes no genitivo latino. É que a multidão nunca é conceito determinado (pelo contrário, só pode ser indeterminado para se não encerrar em indivíduo ou em sujeito), mas sim sempre determinante. Chame-se-lhe “conceito-aberto”, como Negri, se por tal se entender a ausência de confinamento e a necessidade de um conceito antecedente e de um subsequente no seu incremento produtivo, isto é, se se tomar a sua indeterminidade por determinância. A multidão é conceito primordial de

determinação, de potência, mas não é fundamento nem centro do processo de produtividade do direito de natureza<sup>7</sup>.

Um tal problema na interpretação por Negri do conceito de multidão em Spinoza acaba afinal por afectar em igual medida o conceito de multidão como ele é elaborado por Negri e Hardt no seu confronto com o *império*. Se a multidão é *Muitos* – uma pura multiplicidade –, como é possível que preencha uma categoria de subjectividade política em si e para si? Marx usara em tempos a analogia de uma toupeira (*Maulwurfsarbeit*) continuamente abrindo uma rede intrincada de túneis subterrâneos, que atinge a superfície em certas ocasiões, para descrever a actividade continuamente subversiva do proletariado durante o capitalismo e os períodos revolucionários ocasionais em que a força explosiva do proletariado se expressa (MARX, 1979: 185) – Negri e Hardt impõem a insuficiência desta analogia para descrever a positividade produtiva da multidão, uma vez que esta não poderia emergir ocasionalmente em momentos e lugares distintos, mas teria de se estender por todo o globo em simultâneo, mais como uma cobra estendendo-se ao longo de todos os canais subterrâneos e acessíveis à superfície (NEGRI/HARDT, 2000: 52-9). Ao contrário do proletariado marxista que para Negri e Hardt tinha os seus altos e baixos ontológicos, a multidão é tida por essência bioprodutiva persistindo igualmente enquanto conceito ontológico em todos os momentos e lugares do globo. Contudo, se a multidão é *Muitos*, como poderá persistir enquanto produção política em *Muitos* – enquanto ser (subjectivo) – sem requerer uma mínima invocação de unidade inerente à categoria da subjectividade?

Ademais, a multidão de Negri e Hardt apresenta-se não só como conceito ontológico, mas também como tema de um projecto político. No caso da pós-modernidade identificada, um projecto político de resistência ao *império*. É ainda uma noção de potência produtiva positiva exercida por dois níveis de crítica: um de desconstrução do *império*, e um de construção de uma alternativa, de um *contra-império*. Não obstante, o estatuto ontológico da multidão deve permanecer válido para lá das suas meras circunstâncias de hostilidade, ou seja, a multidão deve ser em si e para si positivamente mesmo após a conclusão do seu projecto político primitivo. Se a multidão é como uma cobra estendo-se ao longo de todos os túneis subterrâneos e estando presente simultaneamente em todos os pontos de contacto entre a superfície e a subversão, poderá sobreviver e subsistir no momento em que o subterrâneo perca validade e tudo passe a ocorrer à superfície, isto é, quando o *império* for derrubado? A positividade produtiva da multidão é sempre colocada por Negri e Hardt como crítica –

---

<sup>7</sup> Isto patenteia-se textualmente no primeiro parágrafo do capítulo III do *Tratado Político*, onde Spinoza identifica e elabora quasi-definições dos seus conceitos políticos encadeados (o *imperium*, a cidade, a república, o cidadão, o súbdito), omitindo precisamente o único que é indefinível por ser só definitório – a multidão.

resistência e alternativa –, e essa parece constituir a sua própria natureza intrínseca. Porém, se a multidão for bem sucedida na sua potenciação de contrariedade ao *império*, este torna-se obsoleto, pelo que a multidão deixa de ser resistência ou alternativa – passa a ser força produtiva omni-inclusiva e infinita, por se ausentarem do plano existencial político quaisquer alteridades exógenas. Enquanto é resistência, a multidão de Negri e Hardt é em simultâneo determinidade e algo de determinado (tendencialmente finita, embora incerta) por ter um “outro” que se lhe opõe – o *império*. Todavia, no caso de perda do “outro”, torna-se pura determinidade de singulares, isto é, o onde e o quando da potenciação biopolítica de homens e mulheres por todo o globo. Por outras palavras, perde-se como algo em si para se salientar apenas como um *ad aliud*, um conceito procedimental de produção das subjectividades políticas dos singulares humanos. Tudo isto acaba por acarretar como que um paradoxo na defesa por Negri e Hardt de uma dimensão ontológica da multidão: se o *império* precisa da existência da multidão para a subsistência da sua própria existência, uma vez que é um parasita da produtividade alheia, a persistência ontológica da multidão parece também precisar da existência do *império* para a sua própria subsistência, o que contradiz a própria definição da multidão como resistência e como sujeito político em si.

A força da multidão não pode consistir numa subjectividade própria precisamente porque não é singular e porque não consegue adquirir um traço distintivo de identidade própria para lá do seu vislumbre do olhar hostil do *império*.<sup>8</sup> Não se diferencia por si, mas apenas enquanto oposto ao *império*, ou seja, a sua sustentabilidade ontológica não lhe está inerente em natureza, é apenas algo invocado a partir de uma categoria exterior de poder. Não obstante, a multidão consegue ainda ser um conceito de potenciação, apesar desta força produtiva toda positiva não constituir *uma* subjectividade de *Muitos* mas tão somente a soma sem resultado (daí não ser infinita, mas também não ser *certa*) da produtividade de cada uma das singularidades comunicando entre si *na* multidão. Por conseguinte, a multidão não pode ser algo de determinado enquanto poder político constituinte (não pode ser *uma* alternativa, *um* contra-*império*): é não mais que um conceito determinativo, estando longe de preencher uma categoria de biopoder de si para si. Quando muito, a sua multiplicidade positiva é uma soma sem resultado de *muitos* resultados comunicativos singulares, e portanto um espaço de produção ontológica; todavia, por estar sempre aberto e indeterminado, não se lhe pode atribuir o estatuto de subjectividade. A multidão pode ser um contexto e um momento de

---

<sup>8</sup> V., numa tentativa de reconciliar a multidão de Negri e Hardt com uma noção de subjectividade Sartreana elaborada não como indivíduo monádico nem como entidade colectiva, mas como uma multiplicidade auto-criadora e internamente relacionada, PERNA, 2007.

determinação de processos ontológicos de subjectividade, mas não pode ser considerada a própria realidade do ser ou um ser efectivo. A ontologia da multidão pode envolver uma pluralidade de processos de ser, mas nunca um “ser-sujeito”.

#### BIBLIOGRAFIA:

- BROWN, Nicholas / SZEMAN, Imre. “What is the Multitude? Questions for Michael Hardt and Antonio Negri”, *Cultural Studies*, 19, pp. 372-387, 2005.
- CAMFIELD, David. “The Multitude and the Kangaroo: A Critique of Hardt and Negri’s Theory of Immaterial Labour”, *Historical Materialism*, 15, pp. 21-52, 2007.
- DELEUZE, Gilles / GUATTARI, Félix. *A Thousand Plateaus*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987.
- FILLION, Réal. “Moving Beyond Biopower: Hardt and Negri’s Post-Foucauldian Speculative Philosophy of History”, *History and Theory*, 44, pp. 47-72, 2005.
- GROSFUGUEL, Ramón. “Del imperialismo de Lenin al imperio de Hardt y Negri: ‘faces superiores del eurocentrismo’”, *Universitas humanística*, 65, pp. 15-26, 2008.
- HARDT, Michael. “L’art de l’organisation: agencements ontologiques et agencements politiques chez Spinoza”, *Futur antérieur*, 7, pp. 118-143, 1991.
- HOBBS, Thomas. *On the Citizen*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- MACHEREY, Pierre. “Présentation de *Multitude*”, <http://www.univ-lille3.fr/set/machereynegri.html>, 2004.
- MAQUIAVEL. *Discorsi supra la prima deca di Tito Livio*, in *Opere*. Vol. I: *fli scritti politici*, Torino: Einaudi-Gallimard, 1997.
- MARX, Karl. *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, in *Karl Marx & Friedrich Engels. Collected Works*, vol. II, London: Lawrence and Wishart, 1979.
- MONTAG, Warren. *Bodies, Masses, Power. Spinoza and His Contemporaries*, New York: Verso, 1999.
- \_\_\_\_\_ “Who’s Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State”, *The South Atlantic Quarterly*, 104, pp. 655-673, 2005.
- NARDO, Piero Di. “The Empire does not exist – a critique of Toni Negri’s ideas”, <http://www.marxist.com/toni-negri-empire-critique150103.htm>, 2003.
- NEGRI, Antonio. “Pour une définition ontologique de la multitude”, *Multitudes*, vol. 9, n° 2, 2002.
- \_\_\_\_\_ *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza’s Metaphysics and Politics*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Subversive Spinoza. (Un)contemporary variations*, Manchester: Manchester University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. “Réponse à Pierre Macherey”, *Multitudes*, 22, 2005.
- NEGRI, Antonio / HARDT, Michael. *Empire*, Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Multitude*, London: Penguin Books, 2006.
- PERNA, Maria Antonietta. “Spinozean Multitude. Radical Italian Thought *vis-à-vis* Sartrean Existential Marxism”, *Sartre Studies International*, 13, pp. 35-61, 2007.
- READ, Jason. “From the Proletariat to the Multitude: Multitude and Political Subjectivity”, *Postmodern Culture*, 15, 2005.
- SPINOZA, Baruch. *Complete Works*, Indianapolis: Hackett Publishing, 2002.
- TAMPIO, Nicholas. “Assemblages and the Multitude: Deleuze, Hardt, Negri, and the Postmodern Left”, *European Journal of Political Theory*, 8, pp. 383-400, 2009.
- THOMPSON, Paul. “Foundation and Empire: A critique of Hardt and Negri”, *Capital & Class*, 86, pp. 73-98, 2005.
- VIRNO, Paolo. “Virtuosity and Revolution: The Political Theory of Exodus”, in VIRNO, Paolo (ed.). *Radical Thought in Italy*, Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 189-210, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Multitude et principe d’individuation”, *Multitudes*, 7, pp. 103-117, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A Grammar of the Multitude*, New York: Semiotexte, 2004.