

A ontologia da Multidão e a ‘anomalia selvagem’ dos sujeitos migrantes

Flavia Guerra Cavalcanti

Professora do Instituto de Relações Internacionais e Defesa da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IRID/UFRJ), coordenadora do Grupo de Trabalho sobre Migrações do IRID/UFRJ.

1- Introdução

Na nova ordem global do Império, os migrantes são parte da potência da Multidão, ou seja, afirmam-se como protagonistas e não vítimas dos processos históricos. As obras *Império (2000)* e *Multidão (2005)*, de Michael Hardt e Antonio Negri, têm gerado, desde seu lançamento no início do século, pesquisas que recuperam a agência do migrante e o veem como um sujeito histórico relevante na nova ordem global do Império. Os trabalhos de Sandro Mezzadra e Brett Neilson (2013), Martina Tazzioli (2019) e Yann Moulier Boutang (2004), entre outros, são exemplos desta influência da teoria hardto-negrina na reflexão sobre as migrações.

A partir de uma reflexão sobre a ontologia do conceito de Multidão na obra de Negri e Hardt, este artigo visa a discutir as possibilidades e desafios que este termo coloca para os estudos migratórios na contemporaneidade. A investigação ontológica nos permite

compreender os pressupostos da teoria do Império e da Multidão, pois seu modo de funcionamento depende de como eles “se põem” no mundo, do seu “ser” no mundo. Este trabalho propõe-se a pensar a migração como potência e o migrante como um sujeito constituinte/corpo singular que se conecta a outros sujeitos constituintes/corpos singulares para realizar a produção biopolítica da Multidão. A pergunta que Negri e Hardt ainda não conseguiram responder é: como pode vir a acontecer a associação entre sujeitos marginalizados na Multidão? Nossa hipótese é a de que a ontologia materialista imanente, explorada pelos próprios autores, já contém em si as diretrizes para tal tarefa.

Para expor este argumento, concentrar-se-á, primeiramente, em destrinchar a ontologia da Multidão, para, num momento posterior, analisar se – e em que medida – esta mesma ontologia ainda é capaz de fornecer as estratégias de articulação política necessárias para a conexão entre os corpos singulares da Multidão.

Na primeira seção deste artigo, procura-se mostrar que as características do conceito de Multidão já estavam em gestação na pesquisa teórica de Negri antes de *Império* vir a lume. A tese negriana sobre a “anomalia selvagem” de Espinosa estabelece o percurso para a elaboração ontológica da Multidão. Sem este desenvolvimento primeiro, a teoria do *Império* não teria sido possível, uma vez que a Multidão tem precedência ontológica em relação ao poder imperial. (2.1 e 2.2)

Contudo, como discutiremos na seção seguinte (3.1 e 3.2), o conceito de Multidão que aparece ao final de *Império* não incorpora a densidade teórica do estudo anterior sobre Espinosa. O comedimento na utilização do conceito de Multidão pode ser explicado pela adoção do método da (*Darstellung*), segundo o qual a ordem de exposição da argumentação não é a mesma da investigação. Destarte, o conceito de Multidão somente recuperará sua sofisticação teórica em obras posteriores a *Império*: *Por uma definição ontológica de Multidão* (2002), *Multidão* (2005) e *Bem Comum* (2016). Em termos de desenvolvimento conceitual, pode-se dizer, portanto, que o conceito de Multidão precede e, ao mesmo tempo, se segue ao de *Império* porque sua elaboração teórica se dá continuamente, como veremos na seção seguinte.

Realizada a exposição da genealogia da Multidão, empreenderemos na quarta e última seção uma análise sobre como a

ontologia espinosana da Multidão nos ajuda a compreender os movimentos migratórios sob uma perspectiva não estatista. Os movimentos migratórios estão para a potência da Multidão assim como a potência humana está para a potência infinita em Espinosa. Mais do isso: o que chamamos de “anomalia migrante” é a parte da potência da Multidão que contesta de forma mais contundente o “contrato migrante” estabelecido pela ordem estatal e internacional.

A seção também discute como a investigação filosófica de Negri sobre Espinosa pode ser recuperada para responder às questões políticas colocadas pelos críticos e pelos próprios autores sobre a possibilidade de formação de um sujeito coletivo nas condições ontológicas da Multidão. Trata-se aqui de interpelar de que forma as singularidades migrantes se conectam entre si para formar um sujeito coletivo sem que as singularidades sejam subsumidas em uma totalidade Migrante. O mesmo desafio se coloca para a relação entre a singularidade migrante, composta por vários corpos, e outras singularidades cujas demandas não são exatamente aquelas dos migrantes.

2- Multidão e poder constituinte

2.1 Uma bifurcação teórica para além do operaiismo

O conceito de Multidão, assim como o de *Império*, tem suas raízes em pesquisas e experiências anteriores de Negri, como aquelas relacionadas ao movimento e à tradição neomarxista do operaiismo italiano dos anos 70.

“Por um lado, Negri reivindica e atualiza o método do operaísmo italiano” (Cocco, 2015, p.XIX). O operaísmo defendia que a pesquisa teórica deveria ocorrer no interior das lutas pois o desenvolvimento histórico se dava pela primazia da luta de classe.

No entanto, havia um problema na argumentação operaísta. Ao afirmar que o keynesianismo e o fordismo do pós-guerra eram produtos da revolução, o operaísmo reproduzia uma dialética que instituiu o capital como a síntese do desenvolvimento histórico, relegando a política a uma posição irrelevante. Contra esta proposição teórica, Mario Tronti (1976) defendeu a autonomia da política, que seria alcançada por meio do reforço do operariado em detrimento do capital.

Negri concordava com a posição de Tronti sobre o papel da política no desenvolvimento histórico, mas fazia uma ressalva em relação ao operariado como sujeito histórico. Após a derrota da esquerda italiana em 1979, tornava-se claro para Negri que a solução não poderia ser, como queria Tronti, o reforço do operariado tal como se conhecia até então, simplesmente porque este não mais existia nestes termos. Não era mais possível reduzir o trabalhador ao operário, dado que novos sujeitos estavam emergindo e realizando um trabalho imaterial, intelectual e social.

Ao atualizar o método operaísta, Negri manteve a primazia da luta e da política, porém acrescentou um novo sujeito histórico. Em vez da dialética entre capital e trabalho (que levaria a uma síntese e a um fechamento), a disputa entre, de um lado, luta/resistência/poder constituinte e, de outro, *poder* constituído permanece no campo do indecível. Este movimento teórico-metodológico de Negri será importante para o desenvolvimento da reflexão sobre a luta da Multidão não como um polo oposto ao do Império, como suporia a dialética, mas como imanente, atuando dentro e contra o Império.

2.2 O poder constituinte e a *potentia* como a base teórica da Multidão

Antes de nos debruçarmos sobre os conceitos de Império e Multidão e sua relação não-dialética, faz-se necessário retomar a discussão ontológica de Negri sobre o poder constituinte e o poder constituído, que será trabalhada no livro *O poder constituinte* (1992). Distanciando-se de uma longa tradição jurídica sobre a natureza do poder constituinte como finito e limitado pelo poder constituído ou, em outras palavras, como o poder constituinte acaba por ser, necessariamente, absorvido pela Constituição, Negri propõe uma outra formulação ontológica para o conceito de poder constituinte.

Antes de nos debruçarmos sobre os conceitos de Império e Multidão e sua relação não-dialética, faz-se necessário retomar a discussão ontológica de Negri sobre o poder constituinte e o poder constituído, que será trabalhada no livro *O poder constituinte* (1992). Distanciando-se de uma longa tradição jurídica sobre a natureza do poder constituinte como finito e limitado pelo poder constituído ou, em outras palavras, como o poder constituinte acaba por ser, necessariamente, absorvido pela Constituição, Negri propõe uma outra formulação ontológica para o conceito de poder constituinte.

A posição tradicional estabelece que o poder constituinte precede e funda a ordem constitucional (o ordenamento jurídico), mas, uma vez que esta esteja estabelecida, o poder constituinte se esvai e arrefece, rompe com a ordem instituída e se desloca para um plano exterior de onde exercerá, a partir deste momento, já enfraquecido, uma oposição à ordem constitucional, supostamente localizada em um espaço interior (Negri, 1992). Note-se que, aqui, poder constituinte e poder constituído estão numa relação de exterioridade mútua e não se entrelaçam. A separação entre eles ocorre após a diluição da potência constituinte que se dá no momento da formação do poder constituído.

O que Negri se propõe a pensar aqui – e que depois será recuperado na formulação do conceito de Multidão – é justamente o oposto de um poder constituinte que se dissipa à medida que se institucionaliza. O poder constituinte:

“é aquele de uma força que irrompe, quebra, interrompe, desfaz todo equilíbrio preexistente e toda continuidade possível. O poder constituinte está ligado à ideia de democracia, concebida como poder absoluto. Portanto, o conceito de poder constituinte, compreendido como força que irrompe e se faz expansiva, é um conceito ligado à pré-constituição da totalidade democrática” (Negri, 1992, p.11)

Ao tratar de poder absoluto, Negri está se referindo a um procedimento absoluto, com as seguintes características: onipotente, expansivo, ilimitados e inconclusos. Nesta nova ontologia do conceito de poder constituinte, sua atuação não está restrita a um espaço e um tempo demarcados. Ao contrário, o trabalho do poder constituinte é contínuo, inconcluso e não se exaure com o estabelecimento de um poder constituído do qual ele se separa após tê-lo fundado. Não há ruptura do poder constituinte com o poder constituído porque isto significaria a criação de um dentro e um fora da ordem, tal como aparece na formulação jurídica tradicional.

No pensamento negriano, a afirmação do caráter absoluto do conceito de poder constituinte (onipotente, expansivo, ilimitado e inconcluso) guarda relação com o debate metafísico sobre a potência. A tradição política e filosófica ocidental trata as possibilidades da potência como fechadas ou abertas. A potência constitui-se como fechada quando “o poder é assumido como fundamento, como fato físico preexistente, como ordem finalizada ou como resultado dialético” (Negri, 1992, p.15). Esta concepção fechada não é a que interessa a Negri, o qual irá definir potência como uma abertura de possibilidades que se assenta na “ausência de determinações, como uma necessidade totalmente aberta” (Negri, 1992, p.15). O caráter absoluto do poder constituinte e da democracia depende desta segunda concepção de potência, que não se cristaliza em uma totalidade, mas apresenta-se como multiplicidade aberta e indefinida. Neste segundo sentido, a potência se assemelha a um poder constituinte que “é um processo histórico contínuo, que não é limitado pelas suas determinações imediatas, mas temporalmente aberto à interpretação e à reforma” (Negri, 1992, p.19). Ele é ainda “ato de escolha (...) cujas condições de existência pressupõem que o ato criador não perca suas características na criação” (Negri, 1992, p.23).

Em *O Poder constituinte* (1992), Negri já se refere à multidão, associando-a ao poder constituinte e à potência, mostrando sua multiplicidade e abertura de possibilidades, apontando as singularidades como sua característica primordial. “... a potência constitutiva não se esgota nunca no poder, nem a multidão tende a se tornar totalidade, mas conjunto de singularidades, multiplicidade aberta”. (Negri, 1992, p.15). Eis porque Negri rejeitará as ideias de Nação e Povo como sujeitos da história. Longe de representarem exemplos de poder constituinte, esses termos nada mais fazem que reduzir a multiplicidade ao unitário (“a” nação ou “o” povo). Uma Nação ou um Povo representam as partes sobrepondo-se a elas, criando um imaginário transcendental e totalizante que nega as singularidades. A partir deste ponto, Negri se coloca diante do problema que já havia sido posto por Marx: pensar o “sujeito adequado à estrutura”. Se Nação e Povo levam a um fechamento, não se qualificam como sujeitos adequados a uma estrutura aberta como a do procedimento absoluto. Para lidar com este problema, o autor recorrerá à relação entre poder e sujeito teorizada pelo “segundo Foucault” [1]. O conceito de poder foucaultiano apresenta uma abertura absoluta. Isto significa dizer que, embora o poder sujeite o homem, o “processo constitutivo que atravessa a vida – a biopolítica, o biopoder [2] -

conhece um movimento absoluto (e não totalitário). Absoluto porque livre absolutamente livre das determinações exteriores à ação de liberação” (Negri, 1992, p.30).

A preocupação de Negri com a ontologia do poder constituinte e sua relação com a constituição já haviam estado presentes em sua leitura sobre poder e potência em Espinosa, que resultara no livro *A anomalia selvagem*, de 1982. Neste estudo, Negri realocaliza Espinosa na tradição filosófica, retirando-o de uma linhagem moderna racionalista (Hobbes, Rousseau, Hegel) na qual ele havia sido compreendido e situando-o no que seria uma outra racionalidade ou “anomalia selvagem” (Negri, 1982) holandesa que se desenvolve dentro e contra uma narrativa da modernidade dominada, sobretudo, pela versão francesa.

Na teoria política dos séculos XVII e XVIII, pressupunha-se que a potência (*potentia*) da multidão tivesse de ser mediada por um Poder (*potestas*). A potência se originaria no privado e no individual (a metodologia individualista da teoria do contrato) e teria de ser socializada pela mediação de um Poder, responsável por, em um movimento dialético, estabelecer a ordem após uma crise ou guerra. É o que vemos, por exemplo, no constructo do contrato. A ontologia individualista é primeira, porém o medo da crise ou da guerra no estado

de natureza levaria o indivíduo a uma sociabilidade mediada pelo poder do Estado, que, num movimento dialético, se constituiria como a “solução antagonista” [3] (Deleuze, 1982, p.9).

Ao contrário, Espinosa concebe as forças (potência) como espontâneas e capazes de produzir seu próprio desenvolvimento sem qualquer tipo de mediação, ou seja, elas seriam autopoieticas, imanentes e “em si mesmas elementos de socialização” (Negri, 1982, p.9). Ao apontar para uma socialização que prescindia de mediação do poder, entendido como o fato físico preexistente, Espinosa se afasta da concepção individualista e afirma um sujeito coletivo que se constitui espontaneamente. O poder constituinte ou *potentia* não têm aqui uma causa transcendente, mas estão fincados na materialidade imanente de sua própria constituição endógena. Em Espinosa, assim como em Negri, não haverá dialética entre *potentia* e *potestas*, cuja síntese seria a “solução antagonista” (Deleuze, 1982, p.9) de um Estado (*potestas*) que visa a controlar a crise ou a guerra e, conseqüentemente, a Multidão.

Em Negri, a potência da Multidão é constituída por e nas singularidades, que não são subsumidas numa totalidade, mas mantidas enquanto tais. Todavia, por mais que pensemos a

presença da singularidade na constituição do sujeito coletivo, da potência e da Multidão, a pergunta sobre a ação coletiva sem mediação permanece. No estudo sobre Espinosa, Negri já se coloca esta questão que o acompanhará até os textos mais recentes, como veremos na quarta seção deste artigo: “o mundo da singularidade não exige mediação?” (Negri, 1982, p.131). Na realidade, não, se nos ativermos à filosofia de Espinosa sobre a constituição ontológica do real, como se segue:

“uma física da sociedade, isto é, uma mecânica das pulsões individuais, e uma dinâmica das relações de associação, cuja característica é nunca se fechar sobre um absoluto, mas proceder, ao contrário, por deslocamentos ontológicos” (Negri, 1982, p.203).

Este deslocamento ontológico em nada se assemelha à dialética presente no contrato, que funciona com base em uma transferência ou delegação do direito natural do indivíduo (individual) para o Estado (universal). No contrato, a potência do direito natural individual é trasladada para a potência do Estado e, neste movimento, ela passa de um a outro definitivamente. Já o deslocamento ontológico (o método do indecível) ao qual se refere Negri no

parágrafo acima significa um constante deslocamento de potências entre o singular e o coletivo, o múltiplo e o uno, entre o individual e o universal, a potência e o poder, sem fechamento decisivo. Essa relação é perpétua, do nível individual para o social e deste de volta para aquele. Não há, portanto, síntese ou fechamento dialético.

Além disso, os movimentos constantes entre o singular e o coletivo, ou entre poder constituinte e poder constituído, devem ser compreendidos a partir da física e da potência dos corpos em Espinosa. A “unidade da substância absolutamente infinita” (totalidade) expressa-se em uma infinidade de atributos (modos infinitos e essências singulares ou modos finitos) que têm a mesma qualidade da substância (modo de substância). Embora as essências singulares não existam “separadas umas das outras” (Aurélio, 2003, p.LIII), por fazerem parte da mesma substância, é preciso “haver entre elas uma distinção, sob pena de não poderem ser individualmente pensadas” (Aurélio, 2003, p.LIII). O que irá distingui-las será não a qualidade, que compartilham, mas a “quantidade modal-intensiva” (Deleuze apud Aurélio, 2003, p. LIII-LIV) ou “essência de modo” (Deleuze, 1968, p.81). A essência de modo se refere aos graus da potência da substância, ou seja, com

qual intensidade a substância se apresenta no atributo. A substância infinita é causa de si mesma, que o mesmo é dizer, a causa é imanente ao efeito. Sua atividade não cessa ou se autolimita. É onipotente, expansiva e ilimitada como um procedimento absoluto.

Em contraste, a coisa singular, que tem um modo finito, é causada pela substância infinita [5] de forma imanente. Neste sentido, a coisa singular (modo finito) é parte da substância infinita. Isto é o “modo de substância” ou como a substância infinita se expressa em seres finitos que compartilham de sua substância. Embora a coisa singular seja parte da substância infinita /potência divina, ela tem uma potência própria. “(...) a parte se revela irredutível, um grau da potência original e distinta de todas as outras” (Espinosa *apud* Deleuze, 1968, p. 80). A parte/modo finito/potência persevera no seu ser, ainda que não seja infinita como a substância original.

Na parte III da *Ética*, a atividade permanente da potência (tanto a da substância infinita quanto a das coisas) é explicada pelo *conatus* (esforço) que atua em uma ontologia imanente de causa e efeito. Se, em Aristóteles e Descartes, o *conatus* é o que leva à transição da potência para o ato, pensados como diferentes, em Espinosa, o *conatus* é o princípio

universal tal como estabelecido na proposição seis da *Ética*: “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Espinosa, 2009, p.53), ou seja, potência e ato são pensados como iguais. Isto fica mais explícito na proposição seguinte, a sétima: “o esforço pelo qual cada coisa procura perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa mesma coisa” (Espinosa, 2009, p.53). Dito de outro modo: o *conatus* de Espinosa não é um esforço para se tornar algo diferente do que se é. A coisa se esforça para perseverar naquilo que ela já é. O *conatus* é o princípio universal de cada coisa singular, porém, como as coisas e os corpos são divisíveis e compostos por outros corpos, temos que o *conatus* nunca se dá num corpo isolado, mas em um corpo em contexto.

Da mesma forma, podemos dizer que as singularidades da Multidão não são distintas em suas qualidades, mas apenas na quantidade modal-intensiva, participando, portanto, de uma mesma substância infinita imanente. Este ponto da teorização será fundamental, como veremos à frente, para Negri afirmar a relação entre os vários movimentos constitutivos da Multidão não como singularidades estanques e totalmente separadas umas das outras, com identidades fixas e definitivamente delimitadas. Isto implicaria em uma ontologia na qual os corpos estariam separados, o que não ocorre realmente

(na essência de substância), mas apenas abstratamente (na essência de modo ou grau de potência). O esforço (*conatus*) por “perseverar na existência” não é um processo isolacionista ou solitário porque o perseverar de um corpo depende dos modos finitos de outros corpos que também realizam o *conatus*.

Disso decorre que as relações de associação entre as diversas singularidades da Multidão serão pensadas por Negri em uma chave muito distinta daquela do contrato. A realidade social não é “resolvida” no contrato, mas permanece aberta, contingente e fundada sobre o antagonismo. Na leitura negriana de Espinosa, mais que o medo da solidão (individual), é o desejo da Multidão (coletivo) que leva à sociedade (coletivo). Em outras palavras, o desejo coletivo (Multidão) precede o coletivo (sociedade).

Portanto, a ontologia social e política da Multidão já é, desde o início, coletiva e é deste coletivo que se chega à sociedade. A ontologia e metodologia individualista do contrato desaparecem aqui para dar lugar a uma ontologia política coletiva. A discussão sobre a ontologia da potência em *A Anomalia Selvagem* permite a Negri, primeiro no *O Poder Constituinte* e, posteriormente, em *Império e Multidão*, apresentar o

que seria uma nova ontologia da política e do sujeito coletivo. Este é um ponto importante para nossa argumentação, que desenvolveremos mais adiante, sobre como as contingentes relações de associação na contemporaneidade podem ser entendidas a partir dos deslocamentos ontológicos da potência e da Multidão. Tais relações contingentes de associação constituem a base de uma política democrática em que diferentes grupos (coisas singulares formadas por corpos também eles divisíveis) podem, ainda que provisoriamente, atuar como um sujeito coletivo que não representa uma totalidade fechada destinada a absorver as singularidades.

3- O projeto ontológico de Multidão e Império

3.1 Império sem transcendência e dialética

A seção anterior procurou expor o debate filosófico em torno dos conceitos de poder constituinte/poder constituído e potência/poder na obra de Negri, mostrando que a ontologia relacional entre esses termos está para além da operação dialética do contrato social. Consideramos este ponto essencial para nossa análise na medida em que a ontologia da Multidão e do Império é tributária destas

investigações filosóficas anteriores e, por isso, não pode ser entendida dentro de um movimento dialético.

Dizer que a luta e a resistência da Multidão precedem o Império não é apontar para uma possível síntese realizada por este último. Isto pressuporia um enfraquecimento da potência multitudinária após a constituição do poder, o que não ocorre, pois, a potência é teorizada como uma força produtiva autopoiética e imanente, sem outro móvel que não ela mesma. O poder constituinte da Multidão não se esvai após a constituição do Império, mas continua a atuar dentro e contra ele.

A concepção espacial do Império e da Multidão reproduz aquela, vista na primeira seção, entre poder constituinte e poder constituído. Retomemos este ponto. Na doutrina jurídica tradicional, o poder constituinte separa-se e posiciona-se fora do poder constituído após havê-lo fundado. A separação cria uma delimitação entre dentro e fora. Já a concepção negriana do poder constituinte nega tal divisão, que nos levaria à contraposição de dois polos. Não há um fora do poder constituído do Império porque este é onipresente, assim como não há um lugar externo ocupado por um poder constituinte, dado que este atua ininterruptamente dentro e contra o Império. “O conceito

de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo ‘civilizado’. Nenhuma fronteira territorial confina o seu reinado”. (Negri e Hardt, 2000, p.14).

Assim como o Império, a Multidão não conhece fora e, portanto, seu movimento autônomo é exercido dentro e nas condições do Império, o que não significa que ela não possa enfraquecer e destruir o Império. É justamente por atuar dentro do Império e não fora que este novo sujeito multitudinário teria hoje uma capacidade de mobilização e contestação maior do que a dos movimentos do século XX. No encerramento de *Império*, os autores desenvolvem o que entendem por Multidão como uma potência contra o Império:

“Quando a Multidão trabalha, ela produz autonomamente e reproduz todo o mundo da vida. Produzir e reproduzir autonomamente significa construir uma nova realidade ontológica. Com efeito, ao trabalhar, a multidão se produz a si mesma como singularidade” (Negri, Hardt, 2000, p.419).

Isto posto, podemos perguntar como a ontologia da Multidão surge em *Império*, ainda que ela não seja o foco do livro de 2000. Se a Multidão constrói uma “nova realidade

ontológica” (Hardt, Negri, 2000, p.419) e se ela só pode fazê-lo dentro do Império, então essa nova ontologia só pode ser pensada em relação com a do Império. Negri e Hardt afirmam que a Multidão precisa viver dentro “das condições ontológicas que o Império apresenta” (Negri, Hardt, 2000, p.431). Dentro das condições não é o mesmo que sob, o que configuraria uma “solução antagonista” (Deleuze, 1982, p.9) e transcendental. Ao contrário, Multidão e Império compartilham um mesmo terreno ontológico (uma mesma substância), qual seja, o de uma ontologia materialista e imanente espinosana na qual os antagonismos não se resolvem em uma solução transcendental e dialética, mas se configuram como singularidades (modos da substância e essências de modo, para usar os termos de Espinosa) que estabelecem ou não relações de associação contingentes. A ontologia imanente perpassa a biopolítica da Multidão que produz e reproduz a vida nas disputas que se dão no mesmo espaço do biopoder do Império. A visão sistêmica que vimos em Espinosa, sem lugar para o vácuo, um fora da substância, está subjacente à teorização negriana tanto sobre Império quanto sobre Multidão.

3.2 Por uma definição mais encarnada de Multidão –corpo, carne e monstro

Em 2002, no artigo *Pour une définition ontologique de la multitude*,

Negri repete a formulação presente em *O poder constituinte*: “A multidão é um conjunto de singularidades” (2002, p. 1) e “o nome de uma imanência” (2002, p.1). Porém, ela também se apresenta aqui como uma multidão de corpos. É preciso “renomear a multidão na perspectiva do corpo, ou seja, clarificar o dispositivo de uma multidão de corpos” (Negri, 2002, p.1). Se as definições de povo e massa são tradicionalmente associadas a uma “força social irracional e passiva” (Negri, 2002, p.4) e, por isso, “facilmente manipulável” (Negri, 2002, p.4), o conceito de Multidão refere-se a “algo organizado” (Negri, 2002, p.4). Outra vantagem da Multidão sobre os demais termos diz respeito à mediação. O povo, por exemplo, depende da mediação transcendente do soberano, que unifica as singularidades em um corpo social único, enquanto a Multidão não realiza nenhum movimento em direção à transcendência, permanecendo no campo da imanência de um conjunto de singularidades, de uma multidão de corpos. A Multidão também não é uma massa de indivíduos isolados e fragmentados e, portanto, não pode ser associada ao individualismo liberal. Ao contrário, a multidão é formada por um conjunto de “singularidades não-representáveis” (Negri, 2002, p.1) e, neste sentido, é uma multiplicidade de corpos que se mesclam em um hibridismo constante. Por isso, Negri dirá, inspirado pela teoria dos corpos de

Espinosa, que não há qualquer “possibilidade de um corpo estar só” (Negri, 2002, p.7) ou “Não sabeis o quanto pode um corpo” (Negri, 2002, p.6).

No texto *Pour une définition ontologique de la multitude* (2002), Negri realizará uma nova inflexão teórica para pensar o corpo. Além da concepção espinosana, o autor recorrerá a Merleau-Ponty para esclarecer o que seria a primeira matéria constitutiva da Multidão: a carne.

“A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se de água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral” (Merleau-Ponty *apud* Negri, 2002, p.5).

No entanto, Negri não se debruça sobre as diferenças ou semelhanças entre Espinosa e Merleau-Ponty, o que teria consequências para sua teorização sobre a Multidão. Ainda que seja possível inferir por que Negri considera as duas noções de corpo, a espinosana e a merleau-pontyana, compatíveis, isto não está dito explicitamente no texto de 2002, pois, o que emerge é uma

coexistência dos dois filósofos no texto, sem qualquer aprofundamento sobre as possíveis relações entre eles. Conforme aponta Santiago, apesar de Merleau-Ponty fazer uma alusão crítica a Espinosa, é possível invocar “uma certa atmosfera comum às pretensões espinosanas e merleau-pontyanas” (2004, p.1), como, por exemplo, “a superação do dualismo cartesiano e a reabilitação do corpo” (2004, p.1). É inegável que essa “atmosfera comum” está presente no texto de Negri, mas a mera co-existência não é suficiente para justificar sua utilização na construção da arquitetura ontológica da Multidão.

Santiago defende uma “inteligibilidade do ser” (2004, p.2) que seria comum a Espinosa e Merleau-Ponty. A substância infinita em Espinosa, que causa a si mesma (*causa sui*) e aos outros seres, guarda semelhança com a noção de estrutura ontológica da carne em Merleau-Ponty, que é “uma espécie de princípio que constitui as coisas e o mundo” (Dos Santos, 2017, p.9). Tanto em Espinosa quanto em Merleau-Ponty, vemos que os corpos se entrelaçam porque feitos da mesma substância (Espinosa) ou carne (Merleau-Ponty). A indivisibilidade do Ser está presente em ambos os autores e obstrui

qualquer movimento dialético. Sendo assim, a potência espinosana não se resolve dialeticamente no poder, da mesma forma que a noção merleau-pontyana de carne não se refere a polos que possam ser pensados “em termos de contradição, como excludentes um ao outro, mas através da cumplicidade que os entrelaça por meio de uma estrutura ontológica” (Dos Santos, 2017, p.14). A ontologia da substância espinosana espalha-se pelos atributos e modos e a ontologia da carne é um “tecido que entrelaça as coisas” (Dos Santos, 2017, p.14).

Ademais da definição estritamente ontológica, a Multidão também será pensada como um conceito de classe, embora não a classe no sentido tradicional de classe trabalhadora em relação dialética com o capital. A Multidão pensada por Negri é uma classe amplificada, inclusiva, que abarca a dimensão corporal e biopolítica dos trabalhadores, tanto os da produção material quanto os da imaterial. No novo conceito de classe/Multidão como multidão de corpos e carne, a própria exploração terá de ser repensada, assim como a concepção de corpo. A exploração não se limita ao trabalho material extraído do corpo físico do operário situado dentro da fábrica, como no modelo fordista de produção. Agora, ela é realizada sobre o trabalho material e imaterial de um conjunto de corpos que cooperam

para a produção da subjetividade biopolítica em um espaço muito mais amplo do que o da fábrica. A própria divisão entre trabalho material e cognitivo, que depende da separação entre corpo e mente, não condiz mais com a nova ontologia do Império e da Multidão. Aqui também subjaz a influência espinosana, na medida em que, para Espinosa, corpo e mente são mutuamente dependentes, como aparece na Proposição 21 da V Parte da *Ética*. “A mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo” (Espinosa, 2009, p.32). Ainda que Espinosa desdobre esta proposição para afirmar que algo da mente eterna de Deus e de sua potência infinita está presente na mente humana e que esse algo é eterno - “dela permanece algo, que é eterno” (Espinosa, 2009, p.32) - ele o faz calcado num materialismo imanente em que a mente humana recorda apenas o que viveu enquanto dura o corpo. No Império, a exploração do trabalho da Multidão, simultaneamente material e cognitiva, só pode ser pensada a partir da indistinção materialista entre corpo e mente aventada por Espinosa. Em *Multidão*, Hardt e Negri afirmarão que “... o trabalho envolvido em toda produção imaterial continua sendo material – mobiliza nossos corpos e nossos cérebros, como qualquer trabalho” (Hardt, Negri, 2005, p.150). A exploração de um trabalho material

/cognitivo e ilimitado no tempo (não mais as oito horas diárias, mas o quanto for necessário) ou “trabalho biopolítico” (Hardt, Negri, 2005, p.150) é incomensurável. Produz-se um excesso que dificulta a teorização sobre a exploração do trabalho no Império, mas, ao mesmo tempo, é este excesso que abre a possibilidade da resistência biopolítica da Multidão ao Império.

A definição de uma ontologia da Multidão que inclui a dimensão corporal será fundamental para Negri e Hardt pensarem a possibilidade de resistência da Multidão contra o Império em *Multidão* (2005). Entretanto, nesta obra, eles fazem uma afirmação sobre o fim da Multidão que em nada condiz com a teorização sobre a ontologia que vimos até agora. “Os rastros da Multidão haverão sempre de apresentar a mesma disposição e a mesma faculdade para o bem identificadas por Kant no acontecimento revolucionário” (Hardt, Negri, 2005, p.248). Ora, esta postulação é em tudo contrária à formulação de Potência e Poder constituinte inspirados em Espinosa, para quem a Substância infinita e, conseqüentemente, a potência não tem finalidade. A própria ideia de imanência como modo constitutivo do funcionamento da Multidão é oposta à possibilidade de uma teleologia transcendental do bem, a

qual significaria um retorno ao esquema idealista de desenvolvimento histórico. No entanto, os próprios autores recusam expressamente a teleologia algumas páginas à frente: “tampouco existem objetivos finais ou metas teleológicas impressas na história”. (Hardt, Negri, 2005, p.285)

À parte estas inconsistências, os autores avançam na definição do que entendem por Multidão ao explorarem as possibilidades e a monstruosidade da carne. Se o corpo social unitário da teoria política moderna hobbesiana pressupõe uma transcendência para garantir coerência, ordem e hierarquia entre os órgãos, o corpo da Multidão é formado por uma multiplicidade singular de corpos, cada um deles, por sua vez, formado por vários outros corpos que permanecem no plano da imanência e produzem excesso, proliferação, monstruosidade. O monstro é aquilo que contradiz a anatomia do corpo humano/social/político. Aqui, mais uma vez, Hardt e Negri lembram a anomalia que Espinosa representa no século XVII:

“é Espinosa quem mais claramente prevê essa natureza monstruosa da multidão, concebendo a vida como uma tapeçaria na qual as paixões singulares tecem uma capacidade incomum de transformação. (...)

Espinosa mostra-nos como podemos hoje, na pós-modernidade, reconhecer essas metamorfoses monstruosas da carne não só como um perigo, mas também como uma possibilidade, a possibilidade de criar uma sociedade alternativa” (Hardt, Negri, 2005, p.253).

Esta dimensão ontológica da multidão, como carne monstruosa e multiplicidade de corpos, terá também um desenvolvimento e um projeto políticos. Ao associar a multiplicidade de corpos da Multidão a um conceito de uma “classe estendida”, os autores apontam para os sujeitos capazes de realizar a produção biopolítica da carne monstruosa. A opção por tratar a Multidão como conceito de classe é justificada pela ausência da classe nos últimos anos, mas reconhecem que a multidão “também é um conceito de raça, gênero e diferenças de sexualidade” (Negri e Hardt, 2005, p.141). Esta inclusão de questões ditas culturais ainda não estava presente no texto de 2002, *Pour une définition ontologique de la Multitude*, o que mostra uma reelaboração do conceito de Multidão no segundo volume da trilogia.

Entretanto, esta afirmação não deve ser tomada como um indicativo de que os autores defendam uma política baseada em identidades fixas. É o oposto que ocorre. O conjunto de singularidades

da Multidão é composto por “inúmeras diferenças internas que nunca poderão ser reduzidas a uma unidade ou identidade única” (Negri, Hardt, 2005, p.12). Poder-se-ia recolocar aqui a questão da possibilidade de um sujeito político coletivo. Como se pode agir coletiva e organizadamente como Multidão sem recair na necessidade de mediação e totalização metafísica? Ou, ao contrário, como as singularidades mantêm-se como tais sem soçobram na fragmentação?

A resposta a estas perguntas já havia sido elaborada por Negri na investigação do poder constituinte e da potência (seção 2.2). O uno e o múltiplo, o poder constituído e o poder constituinte, o poder e a potência não se resolvem em uma síntese dialética que levaria a uma totalidade. Tampouco a multiplicidade significa uma massa de indivíduos. O que temos é uma permanência dos antagonismos e um deslocamento de potências contínuo entre o singular e o coletivo. O corpo da Multidão não é transcendente, mas imanente e, como tal, divisível em singularidades que são, por sua vez, também compostas por outros corpos.

Esta explicação, contudo, ainda necessita de complementação. As singularidades e os corpos nunca estão isolados dentro da Multidão (o *conatus* de Espinosa nunca é de um corpo isolado), pois já compartilham

desde sempre, a mesma substância ou, nos termos de Merleau-Ponty, a mesma carne. As distinções existentes entre as partes são apenas aquelas de grau de potência (essência de modo), o que nos permitem pensar na correlação entre as partes, que, de outro modo, não poderiam ser analisadas. Todo este processo ocorre sem a constituição de uma identidade fixa da Multidão, com um corpo único, uma vez que as relações associativas entre as partes não se estabelecem de uma vez por todas, mas são contingentes e abertas.

Disto decorre que o corpo da Multidão é continuamente produzido na luta e na resistência das relações associativas contingentes. Pensar uma ontologia espinosana da Multidão como conceito de classe, mas também de raça, gênero e diferenças de sexualidade, significa pensar estas distinções entre suas partes apenas como graus de potência. A substância (ou a carne) que compartilham é a mesma: a da produtividade biopolítica.

Hardt e Negri consideram que as teorias contemporâneas sobre o corpo e a performatividade realizam o movimento contrário ao fechamento da identidade e, ao mesmo tempo, permitem conectar as partes “apenas analiticamente distintas” da carne da Multidão. As novas teorias do corpo são “*contra* o corpo e *a favor* da

performatividade comum da carne social *queer*” (Hardt, Negri, 2005, p.260). Para os autores, Judith Butler “articula a teoria mais rica e sofisticada contra o corpo, e também desenvolve claramente os processos performativos de constituição”. (2005, p.260) A política *queer* não trata de “uma afirmação de identidades homossexuais, mas de uma subversão da lógica da identidade em geral” (Hardt, Negri, 2005, p.261). É esta mesma lógica performativa que faz com que as singularidades permaneçam como singulares no corpo da Multidão, sem se cristalizarem em identidades fixas.

4- A ontologia da migração e sua relação com os movimentos sociais

O estudo sobre a ontologia da Multidão - como potência, poder constituinte, carne, imanência e conjunto de singularidades - representa um arcabouço teórico fecundo para tratar da agência dos fluxos migratórios, muitas vezes vistos pela teoria tradicional como meras consequências de políticas econômicas malsucedidas, guerras e conflitos. Outra questão que nos interessa aqui é a possível articulação entre a multiplicidade de corpos migrantes, assim como as relações contingentes que podem vir a ser estabelecidas entre estes e outros corpos igualmente marginalizados na carne monstruosa da Multidão.

4.1. A anomalia selvagem migrante

A proposição contraintuitiva de Hardt e Negri sobre a precedência da luta em relação à opressão pode ser percebida com mais clareza quando consideramos o fenômeno migratório. Este é anterior à ordem internacional moderna constituída com base na soberania estatal ou na “ordem nacional das coisas” (Malkki, 1995). A mobilidade humana é uma força motriz na história e desenvolvimento humanos e, nos termos da ontologia espinosana, pode-se dizer que ela é um dos “atributos da substância” (Espinosa, 2009): o movimento. Portanto, o atributo movimento vem antes do atributo repouso, representado aqui pelas políticas migratórias do Estado.

O movimento de pessoas não era alvo de políticas restritivas no Estado feudal/pré-moderno europeu, mas passa a ser controlado pelos Estados absolutistas e burocratizados [6] a partir do século XVII. John Torpey mostra como a regulação do fluxo migratório está “intrinsecamente ligada à própria construção do Estado desde a ascensão do absolutismo no início da modernidade Europeia” (Torpey *apud* Geiger, 2013, p.16), quando os entes estatais adquirem “o monopólio dos meios legítimos de movimentos” (Torpey *apud* Geiger, 2013, p.16). O aumento do controle estatal sobre os fluxos teve como consequência a fixação de indivíduos em territórios

delimitados, contribuindo para criar distintas identidades nacionais, cada uma delas étnica e culturalmente homogênea. Posteriormente, no século XIX, os documentos de identidade e passaportes tornar-se-ão os produtos de um controle biopolítico exercido pelo Estado como forma de constituir a própria “estatalidade” (Torpey *apud* Geiger, 2013, p. 19).

Do ponto de vista do Império e do biopoder, o movimento migratório não pode ser totalmente contido, mas deve ser administrado e monitorado. Na ordem global imperial, que já não é mais a “ordem nacional das coisas”, os Estados dividem seu monopólio do controle da mobilidade com instituições internacionais que promovem a administração dos fluxos (Geiger, 2013), numa tentativa de “medir” qual é a migração adequada e necessária para a manutenção da ordem. A potência biopolítica da Migração, entretanto, não se subordina à medição. A carne monstruosa continua a movimentar-se com sua multiplicidade de corpos singulares, apesar das tentativas de imobilizá-la em um corpo social organizado como o do Estado-nação ou em uma identidade nacional. O corpo monstruoso da Migração é inapreensível e, ao mesmo tempo em que se diferencia do modelo de corpo humano/social/político, também o contesta. A simples presença do estrangeiro na fronteira (Derrida, 2003) já configura um questionamento da ordem da comunidade receptora.

É, portanto, a partir das políticas estatais de controle sobre a mobilidade e criação do “repouso” da identidade nacional que a migração passará a ser problematizada como um risco, um desvio, uma ruptura da ordem estabelecida e uma anomalia no sistema. É mister salientar que a emergência da migração como problema ocorre no mesmo século em que, segundo a interpretação de Negri, a filosofia de Espinosa aparece como uma anomalia no contexto das teorias do Estado dominantes.

A migração só pode ser vista como problema e anomalia depois do estabelecimento do que podemos chamar de Contrato Migrante [7]: um contrato social que se define não por associar indivíduos, mas por delimitar linhas de inclusão e exclusão. As teorias contratualistas que dominam a narrativa da modernidade europeia sobre a construção do Estado se baseiam na delimitação entre um espaço interno e externo, o qual produzirá a distinção entre migrante legal e ilegal, cidadãos e não-cidadãos, entre civilizados e bárbaros, humanos e monstros. O corpo social único do Estado deve ser preservado contra aqueles que, considerados corpos estranhos (de outra natureza) se localizam fora e representam uma ameaça à homogeneidade étnica e cultural.

Outras linhas divisórias decorrentes do Contrato Migrante seriam aquelas entre nacionais e apátridas ou nacionais e refugiados. Emma Haddad (2008) nos lembra que o refugiado só pode ser pensado enquanto tal após a constituição do sistema internacional e a criação de fronteiras nacionais. Se o migrante e a migração são ontologicamente anteriores ao Estado e ao sistema, o mesmo não se verifica com o refugiado, que, por ser uma figura jurídica, já é produto de um esforço do biopoder para controlar a potência biopolítica da Migração.

Em contraste, a anomalia selvagem de Espinosa no “século do contrato social” rompe com esta arquitetura da mediação transcendental, afirmando uma ontologia imanente materialista na qual a separação entre os corpos só ocorre no plano analítico, na medida em que todos os corpos são modos finitos dos atributos da substância/potência. Neste sentido, não é possível distinguir entre o corpo migrante legal e o corpo migrante ilegal ou entre o cidadão e o não-cidadão em termos de substância. As diferenças entre os corpos singulares finitos são apenas de essência de modo, quantidade modal-intensivas ou grau de potência.

Feita esta exposição das ontologias da Multidão e da Migração no século XVII, argumentamos que a anomalia selvagem de Espinosa e sua influência sobre a ontologia da Multidão, demonstradas neste artigo, são instrumentos valiosos para pensar a ontologia da Migração e do migrante na contemporaneidade. Da perspectiva do Império, o migrante, como parte da Multidão, é uma anomalia - excesso de carne monstruosa e incomensurável – que deve ser contida justamente porque coloca um questionamento à ordem imperial das coisas.

No entanto, o “repouso” ou a fixação dos corpos em territórios, ou até mesmo a administração do fluxo (Geiger), são apenas alguns dos modos de controle do que chamamos de anomalia selvagem migrante. No Império, o biopoder não atua apenas para tentar manter o Contrato Migrante com sua divisão entre dentro e fora, mas se torna mais sutil e sofisticado, inclusive contrariando a lógica da contenção do movimento migratório. Ao lado de estratégias da imobilização, Martina Tazzioli (2019) identifica tecnologias de controle que promovem o deslocamento constante dos migrantes de um ponto a outro, configurando uma “política da exaustão” (Tazzioli, 2019) por excesso de movimento. Nesse sentido, as novas tecnologias de controle nada mais fazem do que reproduzir a imagem historicamente construída do nômade

selvagem em constante movimento e incapaz de estabelecer laços com uma comunidade. O oxímoro “mobilidade imóvel” configura-se, assim, como o recurso por excelência de controle migratório no Império na medida em que a exclusão se dá por inclusão na burocracia do biopoder (verificando documentos, fornecendo autorizações de trabalho temporárias ou incentivando o retorno “voluntário”).

Por outro lado, a resistência da Multidão não esmorece diante da sofisticação dos métodos das novas tecnologias de controle e, mais uma vez, nos deparamos com a questão do sujeito coletivo migrante, que, nos termos que vimos trabalhando até aqui, é composto por um conjunto de singularidades que perseveram na existência como singulares (Espinosa, 2005), sem que isto resulte em fragmentação.

A questão colocada por Negri sobre o sujeito coletivo na Multidão é a mesma que aparece na reflexão de Tazzioli ao tratar da migração. Dado que a composição migrante é “muito heterogênea e que é frequentemente o resultado de alianças temporárias” (Tazzioli, 2019) de pessoas em trânsito, como se torna possível a ação política? Mais uma vez, argumentamos que, pelo menos para um esboço de resposta, teremos de retomar a análise da ontologia espinosana dos corpos singulares da Multidão e suas relações de associação contingentes.

De fato, como salienta Tazzioli, pensar em fluxo migratório ou Migrações pode nos levar a concepção da totalidade que subsume as singularidades migrantes. E é neste ponto que a teoria dos corpos de Espinosa e sua associação contingente nos auxiliam a encontrar alternativas para a totalidade fechada. A heterogeneidade e multiplicidade dos corpos migrantes devem ser compreendidas como essências de modo da mesma substância (carne da Multidão) e é a partir desta ontologia imanente, horizontalmente compartilhada pelos corpos, que as relações contingentes entre corpos singulares finitos são possíveis. As associações permanecem como contingentes e temporárias porque esta é a condição para a preservação da singularidade.

Em *Anomalia Selvagem* (1982), Negri já havia indicado este caminho ao afirmar a necessidade de apreender a relação entre o múltiplo e o uno recorrendo a Espinosa:

“Também estou convencido de que a filosofia de Espinosa permite-nos fixar um primeiro esquema do conceito de poder constituinte e preservá-lo de incompreensões e mistificações. Porque o esforço de pensar “uma causalidade que dê conta da eficácia do Todo sobre suas partes e da ação das partes no Todo”, faz de Espinosa a ‘a única, ou quase a única testemunha’ do pensamento ‘de um Todo sem

encerramento’ (Althusser, 1974, p.81), de um poder constituinte sem limitações.

As relações contingentes entre as singularidades migrantes também se estabelecem entre estas e as de outros grupos marginalizados no corpo da Multidão. O que há em comum é a vulnerabilidade e a precariedade. A aproximação entre o migrante e o pobre já aparece em *Multidão* (2005). O migrante, assim como o pobre, dirão Hardt e Negri (2005, p. 175), não estão excluídos da Multidão e do Império porque já não existe um lugar fora. O segundo ponto é que “(...) os pobres não são apenas vítimas, mas também agentes poderosos”. (Hardt, Negri, 2005, p.175) Os migrantes “constituem uma categoria especial dos pobres que demonstra essa riqueza e produtividade” (Hardt, Negri, 2005, p.180). Para os autores, além da necessidade de escapar de condições adversas, os migrantes também têm o desejo de obter algo mais e, por isso, “a experiência da fuga é como um treinamento para o desejo de liberdade” (Hardt, Negri, 2005, p.181). Convém lembrar que, em Espinosa, a fuga não é treinamento, mas a própria afirmação da liberdade [8]. Na linha hardto-negriana, o trabalho de Sandro Mezzadra, *O Direito de Fuga* (2012), valoriza a fuga do migrante *per se*, constituindo-se como um marco do pensamento da migração como potência e agente ativo da Multidão.

A semelhança entre as demandas do pobre e do migrante é um exemplo da possível articulação entre os corpos singulares na Multidão. A convergência das pautas dos diversos movimentos sociais é possível desde que o comum possa emergir sem subsumir as singularidades. Em *Empire, 20 years later* (2019), Hardt e Negri recolocam a questão da mediação da ação política, já posta em *Anomalia Selvagem*: “como a multiplicidade pode agir politicamente?” (Hardt, Negri, 2019, p.84) Nesse artigo, os autores vão reelaborar o conceito de Multidão, tentando conferir-lhe um potencial político renovado a partir da adoção do conceito de interseccionalidade, cunhado pelo movimento feminista negro americano. A Multidão se define pela seguinte fórmula: classe-Multidão-classe prime. Os autores declaram o que vem a ser esta Multidão reelaborada: “O conceito de Multidão está intrinsecamente aliado com – e tem, de fato, uma profunda dívida – com a análise e prática interseccional” (Hardt, Negri, 2019, p.85). Nesse sentido, acrescentam, a classe *prime* “deve ser pensada como uma classe multitudinosa, uma classe interseccional”. (Hardt, Negri, 2019) A proposta é conectar, em termos igualitários, as lutas feministas, antirracistas, decoloniais, *queer*, migrantes e outras. Uma definição da Multidão enquanto classe *prime* diz

respeito à forma de articulação interna das diferentes subjetividades. Embora reconheçam sua dívida com a interseccionalidade, os autores apontam a falha desta teoria em evitar que a articulação seja uma mera adição de demandas, unidas por uma solidariedade externa. A relação de solidariedade, dirão Hardt e Negri, precisa se dar internamente no corpo da Multidão.

O caráter político do conceito de classe *prime* e seu potencial para a ação política não deixa de ser tributário da ontologia da Multidão. Aliás, ele só poderá ter sentido se considerarmos a potência de agir em comum dos corpos singulares que compartilham uma mesma substância – a da precariedade e da vulnerabilidade – expressa por essências de modos e graus de potência diferentes. Como nos lembra Espinosa, “nossa potência de agir, que qualquer maneira que seja concebida, pode ser determinada e, conseqüentemente, estimulada ou refreada pela potência de outra coisa que tem algo em comum conosco”. (2005, p.88)

5- Conclusão

Como salientado na exposição, a luta e a resistência da Multidão precedem ontologicamente o Império e foi esta a razão que fez Negri começar sua investigação por aí. Apenas seguimos a proposta

negriana neste aspecto, começando pela Multidão para, depois, pensarmos o Império. As tentativas de interpretar *Império* e *Multidão* na chave de uma dialética materialista e transcendental desconsideram o papel central, que procuramos ressaltar neste artigo, da ontologia espinosana na obra de Negri e na construção dos conceitos de Multidão e Império, mesmo quando isto não está explícito. O próprio conceito de classe *prime*, recentemente apresentado pelos autores, não se sustenta sem um retorno à ontologia imanente do poder constituinte e da potência, mas, sobretudo, à teoria dos corpos em Espinosa.

Uma obra que parta da ontologia imanente de Espinosa, que a tudo engloba sem subsumir (o Todo sem fora), não poderá desembocar em uma dialética materialista. O procedimento absoluto do poder constituinte e a potência infinita são processos que não se esgotam nem perdem sua força quando confrontados com obstáculos interpostos pelo Império. Assim como a substância infinita espinosana ou a estrutura ontológica da carne merleau-pontyana, o poder constituinte e a potência são expansivos e ilimitados e nem sequer podem ser apreendidos ou medidos pelo poder constituído. Não há nada mais, aqui, que possa lembrar o método dialético.

O aprofundamento na ontologia espinosana também permite refutar a crítica de que, ao diferenciarem entre biopolítica (Multidão) e biopoder (Império), Hardt e Negri estariam abandonando a imanência após tê-la erigido como fundamental para sua obra. Mais uma vez, é preciso assinalar que a diferença entre biopolítica e biopoder não é de substância visto que Império e Multidão compartilham uma mesma ontologia, mas apenas de grau de potência. Consequentemente, ambos, biopolítica e biopoder, estão mergulhados no plano da imanência.

É a partir dessas considerações que pensamos o migrante e sua produção de subjetividade como um exemplo contemporâneo da anomalia selvagem espinosana que tensiona as fronteiras de um mundo ainda dominado pela teoria dialética e transcendental do contrato. Contra o corpo político único do Contrato Social, opõe-se o corpo monstruoso do conjunto de singularidades e heterogeneidades migrantes. Constatase que as tecnologias do Império para conter a Multidão migrante não se restringem a políticas da imobilidade, que eram o modo de controle do movimento utilizado pelo Estado na ordem moderna. As novas tecnologias de gestão da migração assumem uma natureza híbrida na ordem imperial,

adaptando-se ao que era até então uma reivindicação migrante: a mobilidade. Ao obrigar o sujeito migrante a um movimento perpétuo em decorrência da negação de vistos e documentos, o biopoder atua no mesmo campo da produção biopolítica da Multidão, tentando moldá-la por dentro da mobilidade e não contra. Tal dinâmica confirma a tese hardto-negrina, tributária do operásmo, de que a luta e a resistência são primeiras.

Por fim, a potência da “anomalia selvagem” do sujeito migrante tem a possibilidade de juntar-se às potências de outros corpos singulares que com ela compartilham a precariedade. A redefinição do conceito de Multidão como classe *prime*, que se diferencia internamente e funciona na interseccionalidade, não é tão diferente do apresentado em *Multidão*, pois ali, como vimos, Hardt e Negri já teorizam a Multidão com um conceito de classe, de raça e de gênero. De todo modo, seja na versão de 2005 seja no artigo de 2019, as associações contingentes entre os diferentes sujeitos marginalizados, todos de alguma forma “anomalias selvagens” numa ordem imperial das coisas, só podem se dar em condições de igualdade, para que cada singularidade possa perseverar no seu ser.

Referências bibliográficas

- AURÉLIO, D.P. 2003. "Introdução". In: ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Martins Fontes.
- BIGO, D, TSOUKALA, A. (eds). 2006. *Illiberal Practices of Liberal Regimes: The (In)security Games*. A multilingual series. Paris: L'Harmattan.
- BONILLA, A. 2012. Migraciones: el fenómeno biopolítico de nuestro tiempo. Reflexiones desde el Derecho Humano a migrar. In: ASSALONE, Eduardo, BEDIN, Paula (orgs.). *Bios y Sociedad I*. Actas de las I Jornadas Interdisciplinarias de Ética y Biopolítica, Universidad Nacional del Mar del Plata, pp. 113-122.
- BOUTANG, Y. Riqueza, propiedad, libertad y renta em el capitalismo cognitivo. In: Blondeau, Olivier et al. *Capitalismo cognitivo, propiedad intelectual y creación colectiva*. Madrid: Traficantes de Sueños, p.107-128.
- COCCO, G; PILLATI, A. 2015. "Desejo e Liberação: a potência constituinte da multidão". In: NEGRI, A. *O poder constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina.
- DELEUZE, G. 1968. *Spinoza et le Problème de l'Expression*. Paris: Les Éditions du Minuit.
- GEIGER, M. 2013. The transformation of Migration Politics. In: GEIGER, Martin,
- PÉCOUD, A. *Disciplining the Transnational Mobility of People*. New York: Palgrave.
- DERRIDA, J. 2003. *Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta.
- DOS SANTOS, R. 2017. A carne como estrutura ontológica em Merleau-Ponty. *Intuitio*, vol. 10, nº2. pp.116-129.
- ESPINOSA, B. *Ética*. 2009. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- HADDAD, E. 2008. *The refuge in International Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HARDT, M.; NEGRI, A. 2019. "Empire twenty years later". *New Left Review*, vol. 120, nov/dez 2019.
- HARDT, M.; NEGRI, A. 2001. *Império*. 3ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Editora Record.
- _____. 2005. *Multidão: Guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro, São Paulo: Record.
- LEMKE, T. 2017. Michael Hardt and Antonio Negri on 'postmodern biopolitics'. In: Prozorov, Sergei; Rentea, Simona (ed.). *New York: The Routledge Handbook of Biopolitics*.

MALKKI, L. 1995. Refugees and Exile: From "Refugee Studies" to the National Order of Things". Annual Review of Anthropology, p. 495-523.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2014. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva.

MEZZADRA, S. 2012. *Direito de Fuga*. Lisboa: Edições Unipop.

MILLS, C. W. 1997. *The racial contract*. Ithaca and London: Cornell University Press.

NEGRI, A. 2015. *O poder constituinte: Ensaio sobre as alternativas da modernidade*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina.

NEGRI, A. 2018. *A anomalia selvagem: Poder e potência em Espinosa*. 2ª ed. São Paulo: Editora 34.

NEGRI, A. 2002. Pour une définition ontologique de la Multitude. Revista Multitudes.

PATEMAN, Carole. 1988. *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.

SANTIAGO, Homero. 2004. Espinosa e Merleau-Ponty: convergências? Vol. 27, nº1.

TAZZIOLI, Martina. *The making of Migration: The Biopolitics of Mobility at Europe's Borders*. UK: Sage, 2019.

TRONTI, M. 1976. *Operários e capital*. Porto: Afrontamento.

Notas

1- Deve-se ter em mente que a tentativa de marcar uma ruptura na obra de Foucault entre primeira e segunda fase tem apenas um fim analítico e não significa que a teorização da biopolítica renegue ou seja incompatível com a arqueologia do poder.

2- Ao contrário de Foucault, Negri fará uma distinção entre Biopoder e Biopolítica, o que suscitou críticas como a de Thomas Lemke. Ver Lemke. 2017. *Michael Hardt and Antonio Negri on 'postmodern biopolitics'*. In: Prozorov, Sergei; Rentea, Simona (ed.). New York: The Routledge Handbook of Biopolitics. Lemke afirma que, ao diferenciar entre Biopoder e Biopolítica, Negri abandona a imanência e passa a considerar o biopoder como o poder do Estado, portanto, ainda dentro de uma ontologia transcendental.

3- Deleuze considera o antagonismo como relação contingente de forças sociais imanentes. Por isso, a utilização do termo solução antagonista por Deleuze para se referir ao Estado aparece aqui entre aspas. Para Deleuze, o Estado não pode ser solução de nada e tampouco ser provedor do antagonismo. Este ocorre na imanência do social e não na transcendência do Estado.

4- Neste trecho, absoluto refere-se a uma concepção absoluta da sociedade como algo que se institui de uma vez por todas e apresenta, desde então,

características imutáveis, resultando em um fechamento. Isto é completamente diferente do que Negri chama de caráter absoluto e procedimento absoluto do poder constituinte, que mantém uma abertura ontológica absoluta.

5- A passagem do infinito para o finito não foi suficientemente desenvolvida por Spinoza, como o mesmo aponta em uma carta na qual diz que não desenvolveu a contento uma teoria dos modos.

6- Os estudos de Didier Bigo mostram que as políticas migratórias restritivas não são exclusivas de Estados autoritários, mas também constituem “práticas iliberais de regimes liberais”.

7- O termo aqui utilizado é uma referência ao Contrato Sexual, de Carole Pateman (1988), e ao Contrato Racial, de Charles Mills (1988), por sua vez inspirado no primeiro.

8- Poder-se-ia aqui lembrar o corolário em que Espinosa afirma que, no homem livre, “a firmeza em fugir a tempo é tão grande quanto a que o leva à luta; ou seja, o homem livre escolhe a fuga com a mesma coragem com que escolhe o combate” (Espinosa, 2009, p.101). Não é possível saber ao certo se Hardt e Negri, neste trecho, se inspiraram em Espinosa, pois, não há qualquer referência à este trecho da *Ética*. De qualquer forma, parece-nos que Espinosa coloca a fuga no mesmo patamar de liberdade que o combate e não como um treinamento para o desejo de liberdade.

Resumo

Este artigo tem por objetivo investigar de que forma a ontologia da Multidão na teoria de Michael Hardt e Antonio Negri nos permite pensar os movimentos migratórios como um conjunto de sujeitos migrantes que mantêm suas multiplicidades e heterogeneidades no processo de se constituírem como sujeitos coletivos. Argumenta-se que o lugar central ocupado pela ontologia espinosana no pensamento hardto-negrino é fundamental para refletir sobre a condição migrante como uma “anomalia selvagem” capaz de tensionar a ordem do Império.

Palavras-chave

Império; Michael Hardt; Antonio Negri; ontologia da multidão; movimentos migratórios

Abstract

This paper aims to investigate how the ontology of the Multitude in Michael Hardt and Antonio Negri’s theory can help us think about migration movements as a group of migrant subjects who preserve their multiplicities and heterogeneities in the process of becoming a collective subject. It is argued that the central position of spinozian ontology in the authors’ thought is crucial to reflect about the migrant condition as a “savage anomaly” capable of disrupting the order of the Empire.

Keywords

Empire; Michael Hardt; Antonio Negri; crowd ontology; migratory movements