

# Pós-Humanismo da multidão em Antonio Negri: subjetividade classista para além do Sujeito moderno

*Emerson Pirola*<sup>1</sup>

**Resumo:** Após as críticas anti-humanistas estruturalistas e pós-estruturalistas à noção moderna de Sujeito, definido por sua identidade e por sua interioridade transhistóricas, o marxismo se viu diante da exigência de enfrentar novamente um problema que sempre o perseguiu: como conceber um sujeito político de classe que se desvencilhe da carga metafísica própria das concepções modernas sobre o Sujeito e que se traduz frequentemente no recurso ao *cogito*, à razão, à consciência ou mesmo à intersubjetividade e ao trabalho. O dispositivo teórico singular de Antonio Negri propõe uma conceituação de classe social e de sujeito/subjetividade classista que, além de partir das críticas anti-humanistas à metafísica do Sujeito, efetua uma composição entre o marxismo e as pautas propriamente pós-humanistas. Neste artigo argumenta-se, portanto, que com seus conceitos de multidão e de comum Negri alcança uma concepção de sujeito classista que rompe com as barreiras do Sujeito moderno e que institui uma espécie de humanismo depois da “morte do Homem”. Por fim, a partir do caráter maquínico do comum e da multidão são apresentadas críticas construtivas à conceituação de Negri sobre a efetividade destes na direção de um sujeito político de libertação.

**Palavras-chave:** humanismo. Sujeito. pós-humanismo. multidão. Negri. classe social. comum.

## Multitude's Post-Humanism in Antonio Negri: Classist subjectivity beyond the modern Subject

**Abstract:** After the structuralist and poststructuralist anti-humanist critiques of the modern notion of Subject, which is defined by its transhistorical identity and interiority, Marxism faced once more the need to address a problem that has always haunted it: how to conceive of a class

---

<sup>1</sup> Mestre e Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PPGFil, PUCRS). Membro do GPEP - Grupo de Pesquisa em Ecologia das Práticas. Email: emerson.pirola@acad.pucrs.br. Agradecemos ao financiamento de nossa pesquisa pelo CNPq, durante o mestrado, e pela CAPES, agora no doutorado.

and a political subject detached from the metaphysical burden of the modern conceptions of Subject – conceptions which frequently translate into the reference to notions such as the *cogito*, reason, consciousness, or even intersubjectivity and labor. Antonio Negri’s singular theoretical device poses a conceptualization of social class and class subject/subjectivity that not only stems from anti-humanist critiques of the metaphysics of the Subject, but also combines Marxism and a proper posthumanist agenda. In this article it is argued, therefore, that Negri reaches with his concepts of multitude and commonwealth a concept of classist subject that breaks the barriers of the modern Subject and that institutes a kind of humanism after the “death of Man”. Finally, considering the machinic character of the common and of the multitude, we present a constructive criticism of Negri’s conceptualization in view of their effectiveness towards a political subject of liberation.

**Keywords:** humanism. Subject. post-humanism. multitude. Negri. social class. commonwealth.

## Post-Humanismo de la multitud en Antonio Negri Subjetividad clasista más allá del Sujeto moderno

**Resumen:** Después de las críticas antihumanistas estructuralistas y postestructuralistas de la noción moderna del Sujeto, definida por su identidad e interioridad transhistóricas, el marxismo tuvo la necesidad de enfrentar nuevamente un problema que siempre lo ha perseguido: cómo concebir un sujeto político de clase que no tenga la carga metafísica de las concepciones modernas del Sujeto, carga que a menudo se traduce en lo recurso al *cogito*, a la razón, a la conciencia o incluso a la intersubjetividad y al trabajo. El singular dispositivo teórico de Antonio Negri propone una conceptualización de la clase social y del sujeto/subjetividad de clase que, además de partir de críticas antihumanistas de la metafísica del Sujeto, hace una composición entre el marxismo y las preocupaciones propiamente post-humanistas. En este texto se argumenta, por lo tanto, que con los conceptos de multitud y de común Negri alcanza una concepción del sujeto clasista que rompe las barreras del sujeto moderno e instituye una especie de humanismo después de la “muerte del hombre”. Finalmente, desde el carácter maquínico de lo común y de la multitud, se presenta una crítica constructiva de la conceptualización de Negri acerca de su efectividad hacia un sujeto político de liberación.

**Palabras clave:** humanismo. Sujeto. posthumanismo. multitud. Negri. clase social. común.

### Introdução

O problema do Sujeito tem marcado os rumos da filosofia e do pensamento modernos desde Descartes, passando por Kant, Hegel, o humanismo, o liberalismo, a fenomenologia, o existencialismo, a

psicanálise, o estruturalismo e o pós-estruturalismo. O marxismo, por sua vez, nas suas diversas faces, encarou o mesmo problema se aliando ou se aproximando ora de uma ora de outra dessas tradições. Via de regra, ele se vê obrigado a tratar da problemática do Sujeito porque, mobilizando alguma definição de classe social, depende de algo como um sujeito coletivo de transformação social e política, ou, basicamente, um sujeito de luta.

O Sujeito, como noção fundante da modernidade (ao menos da filosofia moderna, na genealogia cartesiana tipicamente francesa),<sup>2</sup> foi qualificado pela razão, pela (auto)consciência, pela História ou pela historicidade, pela linguagem, pela intersubjetividade, pelo trabalho, ou ainda pelo absoluto ou pela transcendência (Cf. WILLIAMS, 2001; FERRARO; PEREIRA, 2019). Os marxismos valeram-se de diferentes (misturas) dessas qualificações em sua conceituação de uma classe social que seja também sujeito político, ou vice-versa. O “proletariado”, enquanto classe social que revolucionaria o modo de produção capitalista em direção ao comunismo, pôde ser definido, dessa forma, através do recurso à consciência (de classe), à posição em dada estrutura e/ou conjuntura sócio-político-econômica, à intersubjetividade, à solidariedade de classe etc.

A categoria do Sujeito foi fortemente criticada, entretanto, no século XX, ao menos desde o surgimento da psicanálise, visto que a descoberta do inconsciente colocava em suspeita a soberania do Sujeito ao demonstrar os subterrâneos da razão e da consciência. O enfoque da crítica ao Sujeito que tomamos como ponto de partida aqui, entretanto, passa por dois outros momentos da história da filosofia recentes: o anti-humanismo e o pós-humanismo.<sup>3</sup> O anti-

---

<sup>2</sup> Cf. BERGSON, 2006, p. 257-8: “O papel da França na evolução da filosofia moderna é bastante claro: a França foi a grande iniciadora”; “Toda a filosofia moderna deriva de Descartes”.

<sup>3</sup> No presente texto não nos aprofundamos longamente na crítica ao Sujeito e ao humanismo efetuada pelo (pós-)estruturalismo (ver nota 8), marxista ou não. Tratamos do ponto em maior detalhe em (PIROLA, 2019), e remetemos o leitor para lá caso queira uma apreciação detida do tópico. Aqui, tomamos

humanismo teórico é vinculado sobretudo a Louis Althusser no campo próprio do marxismo, mas também ao primeiro momento da obra de Michel Foucault. A crítica desses autores ao humanismo e às noções de Sujeito e de Homem mostrou o quão elas eram devedoras de uma antropologia filosófica metafisicamente carregada que nunca teria rompido radicalmente com a fundação cartesiana do *cogito* em seus diferentes avatares modernos e contemporâneos (FOUCAULT, 2000, p. 444-8; ALTHUSSER, 2015, p. 189; 2003, p. 121). As separações entre Sujeito e objeto, corpo e alma, fenômeno e nùmeno, cultura e natureza, humano e máquina, que caracterizam o projeto humanista moderno precisavam ser abandonadas em conjunto na empreitada de uma teorização mais complexa, que desse conta da diversidade histórica, cultural, econômica, política e ontológica encontradas pelos diferentes saberes. Nesse sentido abriu-se caminho para o segundo momento que mencionamos, o do pós-humanismo, no qual essas mesmas divisões são borradas e, no limite, substituídas por um dispositivo teórico novo, que questiona não só aquilo que é dividido, mas a divisão ela mesma.

É diante desses dois momentos críticos, anti e pós-humanismo, que nosso artigo situa o trabalho de Antonio Negri, filósofo italiano que encara a problemática do (anti-)humanismo e propõe uma teorização de viés marxista própria aos desafios políticos e filosóficos contemporâneos através do conceito, central em sua obra, de **multidão**, resgatado do pensamento de Spinoza e de Maquiavel. Como destaca Homero Santiago, o que Negri efetua com o conceito de multidão é um “caso paradigmático de

---

a crítica (e sua efetividade) como evidência, acompanhando, em parte, a relação que os próprios Negri e Hardt mantêm com ela. **Esquemáticamente**, podemos dizer que enquanto no artigo mencionado acompanhamos a crítica anti-humanista de Negri (*pars destruens* [parte destrutiva; destruição] do Sujeito e do humanismo modernos), aqui acompanhamos sua aliança pós-humanista (*pars construens* [parte construtiva; construção] da subjetividade, em um terreno filosófico já atravessado pela derrocada [ou enfraquecimento] do humanismo teórico).

um conceito spinozano<sup>4</sup> **reativado**, ou seja, posto a trabalhar numa época que não a sua, para exprimir um acontecimento e buscar responder a um problema que é mormente nosso” (2014, p. 27, grifo do autor). O problema em questão aqui será o de como pensar um conceito de classe social em termos marxistas depois da crítica ao humanismo. Como pensar um sujeito classista após as críticas efetuadas ao Sujeito moderno? E, além disso, tendo em vista a crise ecológica generalizada própria da modernidade capitalista, como produzir um conceito classista, político e subjetivo que rompa com o par naturalismo-humanismo que marcou boa parte da teoria até o século XX, inclusive o marxismo? Nossa hipótese é que o conceito de **multidão**, juntamente com o correlato conceito de **comum**, cumpre tal tarefa, resistindo à crítica anti-humanista e indo na direção de um maquinismo ecológico (pós-)humanista e marxista – afinal, como Negri afirma, “A multidão é um **conceito de classe**” (2003a, p. 163, grifo do autor).

Tomando como ponto de partida alguns pontos do anti-humanismo e relacionando-os com as preocupações negrianas com a imanência e com a multiplicidade, pretendemos mostrar como o conceito de multidão pode avançar na direção de um sujeito classista em que não há transcendência ontológica *a priori* entre o humano e o não-humano, entre humano e máquina, entre humano e natureza, ou ainda, entre Sujeito e objeto. Começamos por colocar uma breve genealogia do marxismo de Negri e de sua relação com o estruturalismo e o pós-estruturalismo franceses, para então expor qual seria o humanismo defendido por Negri e por Michael Hardt e efetuar uma investigação sobre a concepção de humano e de multidão proposta pelos autores, tendo em vista uma crítica da separação entre humano e natureza e entre humano e máquina, contidas em **Império** (2001) e, sobretudo, em **Bem-Estar Comum** (2016) e em **Assembly** (2017).

---

<sup>4</sup> Modificamos nessa citação o vocábulo “espinosano” para a versão “spinozano”. Optamos, em função de uma preferência estilística, por utilizar a forma “Spinoza”, ao invés do também possível “Espinosa” – daí a modificação. No decorrer deste artigo, sempre que ocorrer modificações do tipo em citações, o indicaremos.

Por fim, a partir de Rodrigo Nunes (2017) e de Maurizio Lazzarato (2014), colocamos algumas reflexões sobre os possíveis limites da teorização de Negri (e de Hardt) no que diz respeito à efetividade de sua pretensa transposição do registro humanista moderno e, principalmente, à funcionalidade do conceito de multidão enquanto conceito político organizacional na direção de uma libertação (comunismo).

### “Humanismo depois da morte do homem”<sup>5</sup>

Acompanhando o movimento da crítica ao humanismo e ao Sujeito modernos efetuado por autores como Louis Althusser e Michel Foucault,<sup>6</sup> Antonio Negri afirma a necessidade de se abandonar qualquer noção metafísica do Humano e da humanidade, bem como todas as demais noções modernas que flertam com um Sujeito transhistórico em sua interioridade e essência, seja ela o trabalho, o *cogito*, a razão etc. Também ao contrário do que seria o caso para o marxismo humanista, o objetivo da libertação (do comunismo) não é, para ele, a restauração de alguma essência alienada. Por outro lado, à diferença de certo anti-humanismo –

---

<sup>5</sup> Esse é o título de uma das subseções de **Império** (2001) e é uma referência direta à obra foucaultiana.

<sup>6</sup> A crítica anti-humanista de Althusser percorre toda a sua obra, mas são exemplares o seu **Por Marx** (2015), que tornou a polêmica famosa, e o texto em duas partes sobre a “querela do humanismo” (1999; 2002), publicado postumamente. Quanto a Foucault é marcante a declaração, também polêmica, da “morte do homem”, que o tornou famoso e infame, em **As Palavras e as Coisas** (2000, p. 471-2). Além disso, poderíamos mencionar Lévi-Strauss, que afirmou, em polêmica com Sartre, que “o objetivo último das ciências humanas não é constituir o homem, mas dissolvê-lo” (1989, p. 275), e Jacques Derrida (1991, p. 154-5), que acusou que “a história do conceito de homem nunca é interrogada. Tudo se passa como se o signo ‘homem’ não tivesse qualquer origem, qualquer limite histórico, cultural, linguístico”, como críticos públicos do humanismo teórico. O que todos esses autores têm em comum é uma vinculação (voluntária ou compulsória) ao (pós-)estruturalismo (ver nota 8)...

ao menos, do anti-humanismo de viés althusseriano, que nega o campo da subjetividade como ponto de articulação revolucionário –, Negri defende que é pelo campo da subjetividade que deve passar a pesquisa marxista, “ciência da crise e da subversão”, para utilizar o subtítulo de seu livro sobre Marx (2016c).

Não há contradição entre a empreitada anti e pós-humanista de Negri e seu autodeclarado marxismo. Sua teorização – mesmo a mais contemporânea, feita na parceria de Hardt – supõe um registro classista e uma investigação marxiana. O conceito de multidão é reivindicado como conceito de classe, mais precisamente, como tentativa de conceituação de classe disposta a agarrar uma possível recomposição de classe em terreno pós-fordista, após a decomposição e as derrotas que se deram sob hegemonia neoliberal. Como o autor coloca:

Nosso conceito de multidão [...] nasce da análise da singularização do trabalho. Enquanto as referências a Maquiavel e a Spinoza são sem dúvida importantes, nosso conceito de multidão começa especificamente a partir da análise da passagem e da transformação contemporânea do trabalho fordista ao pós-fordista, do trabalho-massa (no qual o trabalho é ordenado e definido de acordo a princípios tayloristas para preencher os requerimentos da produção industrial de massa) ao que ultimamente eu gosto de chamar de ‘trabalho-enxame’ (no qual o trabalho cada vez mais vem a ser identificado como atividade social *tout court* [simplesmente]) (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 125-6, tradução nossa).<sup>7</sup>

Esse aspecto marxiano de sua obra e de seu conceito de multidão não raramente é negligenciado seja por críticos ou por simpatizantes – o que empobrece ou mesmo torna impossível o

---

<sup>7</sup> O livro em que consta essa citação é uma longa conversa entre Negri e Cesare Casarino, sendo, portanto, de autoria de ambos, e assim referenciamos. Entretanto, todas as citações por nós utilizadas são do próprio Negri.

entendimento de sua crítica do Sujeito e de sua movimentação pós-humanista, visto que essas são atravessadas não apenas por posições advindas do debate com as tradições filosóficas, mas também por análises históricas das transformações de classe e do trabalho. Negri é explícito quanto a esse ponto: “Em todo caso, isso é algo que eu faço com todo e qualquer conceito que elaboro: eu sempre tento trazer os conceitos na direção do trabalho — e é por isso que eu ainda me chamo de marxista” (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 148, tradução nossa).

Outro aspecto singular de seu pensamento e de seu marxismo heterodoxo que é essencial para a compreensão do movimento teórico pós-humanista que aqui apresentamos é a aproximação de Negri com o chamado (pós-)estruturalismo<sup>8</sup> francês. Elaborar exaustivamente essa relação é impossível aqui, mas salientamos alguns pontos: Negri qualifica o estruturalismo como uma “heresia marxista”, que “constituiu o último em uma longa série de esforços para articular a relação entre base e superestrutura contra e ainda dentro de parâmetros puramente dialéticos” ou, ainda, o qualifica como “um debate cujo objetivo final era verificar exatamente de que maneira estrutura e superestrutura eram internas uma à outra, e, assim, determinar se essas interpenetrações mútuas e sobredeterminações entre as duas poderiam ainda ser adequadamente descritas em termos de relações dialéticas” (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 115, 140-

---

<sup>8</sup> Por vezes escrevemos neste artigo “(pós-)estruturalismo”, “(pós-)estruturalista” etc. como estratégia para fazer referência simultaneamente aos chamados estruturalismo e pós-estruturalismo. Concordamos com a posição de Balibar (2003), segundo a qual o que veio a ser conhecido como estruturalismo, de um lado, trabalhando com as noções de forma e de estrutura, e como pós-estruturalismo, de outro, trabalhando com as noções de força e de acontecimento, constituem aspectos diferentes de um mesmo movimento de pensamento. Ver também o livro de François Cusset (2008) originalmente intitulado **French Theory**, cujo foco é a recepção das teorias estruturalistas na academia norte-americana e o germe dessa diferenciação problemática do pós-estruturalismo. Um de seus subcapítulos é intitulado, sugestivamente, “A invenção do pós-estruturalismo (1966)”.

1, tradução nossa). Portanto, de um modo geral, a problemática marxiana e materialista, para Negri, imperava no estruturalismo. Ele encontra em Deleuze, Foucault e Guattari autores se debatendo com isso e construindo a seu modo saídas da grade de pensamento dialética. É por isso que Negri encontrará no (pós-)estruturalismo francês, intelectual e existencialmente (devido ao exílio político na França), um aliado não apenas seu, mas da tradição de que advinha: seria, a seu ver, proveitoso “confrontar o operaísmo italiano e o pensamento pós-estruturalista francês, forçando um curto-circuito entre Foucault e Deleuze, de um lado, e as lutas operárias que se desenrolaram na Itália e o pensamento que elas produziram, do outro”. Ele comenta, parafraseando Marx, que “o pensamento revolucionário vivia na França e a prática revolucionária na Itália”,<sup>9</sup> coisa que o teria levado a “lavar a roupa no Sena” (2007, p. 14). Como aponta Jefferson Viel (2019, p. 29), Negri encontra em Deleuze e em Foucault uma reafirmação da “hipótese operaísta” lançada por Mario Tronti (1976, p. 93), hipótese que marca seu pensamento e sua militância desde as origens. Deleuze indica, em seu **Foucault** (2005, p. 121, n. 26), que haveria na obra do filósofo um eco da tese trontiana e operaísta, do primado da resistência sobre o poder (da classe operária sobre o capital) – o que, além de marcar a leitura negriana de Foucault, faz uma espécie de ciclo de retroalimentação entre (pós-)estruturalismo e (pós-)operaísmo.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Trata-se do argumento, transversal à **Crítica da filosofia do direito de Hegel - Introdução** (MARX, 2010a), de que pensava-se na Alemanha o que se fazia e acontecia na França.

<sup>10</sup> O **Operaísmo** foi um movimento político e intelectual da Itália dos anos 1960 e início dos 1970. Dentre seus integrantes mais relevantes, contam Antonio Negri, Raniero Panzieri, Mario Tronti, Sergio Bologna, Massimo Cacciari, Silvia Federici e Romano Alquati. Para uma sucinta apresentação do movimento, conferir Cocco (2013, p. 39-45). Falamos em “(pós-)operaísmo” acompanhando Rodrigo Nunes: “Eu uso o termo (pós-)operaísmo para destacar a continuidade, mesmo se em termos bastante transformados, entre o trabalho sendo feito hoje e algumas das originais hipóteses do operaísmo italiano. Nesse sentido, ‘operaísmo’ refere-se ao trabalho teórico e político feito na época de **Quaderni Rossi, Classe Operaia** [periódicos dos 1960] e da

É através da aproximação que opera entre a análise de composição de classe (pós-)operaísta, o anti-humanismo (pós-)estruturalista e a análise histórico-conceitual da modernidade de aporte marxista que Negri efetua seu movimento de crítica das filosofias do Sujeito. É curioso perceber que, na esteira disso, o autor afirma reiteradamente, porém, um projeto humanista. Ao que tudo indica, seu humanismo é algo diferente daquele que é tão criticado pelos intelectuais franceses vinculados ao (pós-)estruturalismo.

Para Negri (e Hardt) a modernidade começa na Renascença como um projeto humanista. O movimento renascentista teria sido o de afirmar um humanismo no sentido de descobrir a potência e a abertura do humano para a transformação:

um dos *insights* fundamentais dos pensadores renascentistas, como Giovanni Pico della Mirandola, foi a noção de que a subjetividade humana não era fixa e inalterável, mas antes era uma potencialidade que poderia ser construída e reconstruída, visto que tomava novas formas em resposta a novas condições (MURPHY, 2011, p. 12, tradução nossa).

Dessa forma, a tradição do humanismo renascentista não afirmava uma noção universal ou metafísica de Humano, mas sim uma noção aberta, uma noção referente a uma constante construção e transformação antes que a uma essência – “**tornar-se artificial** no sentido em que os humanistas falavam de um *homohomo* [homem-homem] produzido pela arte e pelo conhecimento” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 236, grifo dos autores). Logo após a revolução renascentista e a descoberta da potencialidade transformativa do humano, entretanto, surge o que podemos chamar de segunda fase da modernidade, a fase burguesa, na qual o potencial descoberto no

---

organização chamada **Potere Operaio**; pós-operaísmo refere-se ao que segue àquela experiência, desde o começo dos anos 70 até agora; e (pós-)operaísmo é um modo de se referir aos dois momentos ao mesmo tempo” (2007, p. 179, n. 2, tradução nossa).

Renascimento é bloqueado e substituído por noções universalistas e transcendentais de Sujeito e de Homem.<sup>11</sup> Se a Renascença havia descoberto, com certa radicalidade, a imanência da potência e a abertura do constituinte, a modernidade burguesa tenta limitar essa potência, controlá-la e submetê-la ao jugo do poder soberano, da medida do mercado, do fechamento da subjetividade e da separação humano-natureza. “O segundo modo da modernidade joga um poder constituído transcendente contra um poder constituinte<sup>12</sup> imanente, ordem contra desejo. Assim, a Renascença terminou em guerra – guerra religiosa, social, civil” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 92).

---

<sup>11</sup> É importante atentar que se falamos em “Homem” como a figura paradigmática do humanismo e da modernidade burgueses, isso é feito conscientemente. Como os discursos feministas já assinalaram desde a época da Revolução Francesa, as mulheres não estavam incluídas no projeto de emancipação moderno, como fica exemplificado na **Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão**, que foi contraposta pela **Declaração dos Direitos da Mulher e da Cidadã**, de Olympe de Gouges, e pela **Reivindicação dos direitos da mulher**, de Mary Wollstonecraft. Falar em “Humano” ou em “Humanidade” nos momentos em que criticamos o “Homem” do humanismo moderno por alguma exigência de inclusão de gênero perderia de vista o fato de que, conceitual e historicamente, as mulheres foram excluídas do projeto. Nos aliamos, dessa maneira, aos feminismos que se auto afirmam não humanistas (ver p. ex. o texto de Preciado [2015] “O feminismo não é um humanismo”). Ainda assim, em algumas das citações que utilizamos consta “homem” onde, em nosso ver, deveria constar “humano” (ou “humanidade”), sendo estas faltas dos autores de nosso referencial, nas quais reproduzem o discurso filosófico estabelecido.

<sup>12</sup> Na edição brasileira de **Império** esse trecho contém um importante erro de tradução. Onde colocamos “constituinte”, na tradução consta “constituído”, o que resulta em uma frase com significado radicalmente diferente. A oposição feita na tradução é entre “poder constituído transcendente” e “poder constituído imanente”. A oposição correta é entre “poder constituído transcendente” e “poder constituinte imanente”, acompanhando a lógica dos dualismos negrianos. Na edição original, o que a tradução coloca como “constituído” consta como “constituent” (2000, p. 74) – literalmente: “constituinte”.

O humanismo que Negri intenta resgatar do Renascimento deve ser concebido antes como uma artificialização<sup>13</sup> do humano e uma produção do humano pelo humano (“*homohomo*”) do que uma espécie de tentativa de resgatar qualquer espécie de essência humana alienada – seja ela o trabalho, a razão etc., foco da crítica aos humanismos, inclusive os marxistas. Esse humanismo essencialista seria exatamente a ideologia da modernidade burguesa, que apaga as singularidades do campo de imanência e sua artificialidade produtiva em alguma forma de universalismo transcendente ou transcendental, como o povo, o Estado ou o Homem. Aqui aparece o que Negri chama de transcendental: diante da descoberta, no início da modernidade, da infinita potencialidade do campo de imanência, no humanismo renascentista, o poder burguês soberano busca limitar, delimitar essa potência: não mais em um dispositivo transcendente propriamente dito, como a autoridade de Deus, mas por mecanismos transcendentais, trazidos como que para dentro da imanência a fim de ordená-la da forma que lhe convém. O Sujeito cartesiano fundado sobre si e qualificado pela razão através do procedimento do *cogito* é coroado pelo Sujeito transcendental kantiano e pela introdução das categorias do entendimento enquanto mediação da experiência e impossibilidade de acesso ao mundo. A capacidade humana é, assim, delimitada em certos parâmetros e a abertura renascentista é fechada (HARDT; NEGRI, 2001, pp. 96-100). Para usar uma fórmula de Deleuze próxima da posição de Negri e de Hardt, o transcendental aparece sempre que se pretende colocar a imanência como “*imanente a Algo*” que não ela mesma, fazendo “*o trabalho de toupeira do transcendente na própria imanência*” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 63-4, grifo

---

<sup>13</sup> Murphy (2013) utiliza reiteradamente a noção de “*constructivist humanism*” para se referir, ao que parece, ao mesmo processo. Ainda que devamos a Murphy boas percepções sobre o “*humanismo*” em Negri evitamos o uso de “*construtivismo*” e derivados devido à sua vinculação a determinadas escolas de pensamento social. Além disso, os próprios Negri e Hardt utilizam o substantivo “*artificial*” e seus derivados reiteradamente.

dos autores).<sup>14</sup> Nesse sentido, o transcendental é uma “espécie de débil transcendência” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 96), visto que, do ponto de vista da imanência, continua a ser uma limitação da potencialidade. Essa intrusão do poder transcendental no plano de imanência descoberto e projetado na Renascença coloca a modernidade como dupla, como uma luta entre a potência da multidão e o poder constituído burguês no **combo** Estado-Capital: **“A própria modernidade é definida por crise, uma crise nascida do conflito ininterrupto entre as forças imanentes, construtivas e criadoras e o poder transcendente que visa restaurar a ordem”** (HARDT; NEGRI, 2001, p. 93, grifo dos autores).

Negri e Hardt são cientes das críticas estruturalistas e pós-estruturalistas ao Sujeito-Homem, mas mesmo assim não abandonam o humanismo. Muito pelo contrário, eles compreendem o humanismo a partir de uma chave inaugurada pelo anti e pelo pós-humanismo:

O anti-humanismo que foi projeto tão importante para Foucault e Althusser na década de 1960 pode ser vinculado efetivamente a uma batalha sustentada por Spinoza trezentos anos antes. Spinoza denunciou qualquer entendimento da humanidade como

---

<sup>14</sup> “A imanência só é imanente a si mesma, e então toma tudo, absorve o Todo-Uno, e não deixa subsistir nada a que ela poderia ser imanente. Em todo caso, cada vez que se interpreta a imanência como imanente a Algo, pode-se estar certo que este Algo reintroduz o transcendente. A partir de Descartes, e com Kant e Husserl, o *côgito* torna possível tratar o plano de imanência como um campo de consciência. É que a imanência é suposta ser imanente a uma consciência pura, a um sujeito pensante. Este sujeito, Kant o nomeará transcendental e não transcendente, precisamente porque é o sujeito do campo de imanência de toda experiência possível, ao qual nada escapa, o exterior bem como o interior. [...]. Mas fazendo isso, Kant encontra a maneira moderna de salvar a transcendência: não é mais a transcendência de um Algo, ou de um Uno superior a toda coisa (contemplação), mas a de um Sujeito ao qual o campo de imanência é atribuído por pertencer a um eu que se representa necessariamente um tal sujeito (reflexão)” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 63-4, grifo dos autores).

*imperium in imperio* [império num império]. Em outras palavras, ele se recusou a conceder à natureza humana qualquer lei que fosse diferente das leis da natureza. Donna Haraway leva adiante o projeto de Spinoza em nossos dias quando insiste em derrubar as barreiras que impusemos entre o humano, o animal e a máquina. Se tivéssemos de o conceber separado da natureza, o Homem não existiria. Esse reconhecimento é justamente a morte do Homem (NEGRI; HARDT, 2001, p. 109).

Para entender esse humanismo artificialista defendido pelos autores se faz útil mobilizar uma entrevista de Foucault, por eles resgatada. (NEGRI; HARDT, 2016, p. 158-9) Nessa ocasião, o filósofo francês expõe suas divergências entre seu pensamento e o humanismo por ele identificado na Escola de Frankfurt:

O problema não é recuperar nossa identidade 'perdida', libertar nossa natureza aprisionada, nossa verdade mais profunda; mas ao invés, o problema é se mover na direção de algo radicalmente Outro. O ponto, então, ainda parece ser encontrado na frase de Marx: o homem produz o homem. Está tudo em como você a vê. Para mim, o que deve ser produzido não é um homem idêntico a si mesmo, exatamente como a natureza teria o constituído ou de acordo com sua essência; pelo contrário, nós devemos produzir algo que ainda não existe e sobre o qual nós não podemos saber como e o que será (FOUCAULT, 1991, p. 121, tradução nossa).

A noção de produção do humano pelo humano rearticulada por Negri deve ser entendida nesse aporte.

## **O comum**

O humanismo negriano é um projeto constitutivo determinado pela materialidade das condições dadas na

contemporaneidade: é a afirmação da potência humana e não humana para além da delimitação do Homem moderno, em suas diferentes formas e essências. Afirmando o fim do humanismo, Negri e Hardt colocam um humanismo radicalmente outro: um humanismo não metafísico e que não para na especulação, mas que abre a potência humana à constituição de uma nova humanidade. Negri dirá, inclusive, de maneira radical: “Talvez seja na ontologia do presente que ressurge um humanismo que se impõe após a ‘morte do homem’” (NEGRI, 2016a, p. 217).

A “ontologia do presente” é marcada, segundo Negri e Hardt, por uma composição de classe que se dá no contexto do que chamam de **modo de produção comum** (NEGRI, 2017b). Tal modo de produção comum “não se refere a noções tradicionais da comunidade ou do público, [mas sim] baseia-se na **comunicação** entre singularidades e se manifesta através dos processos sociais colaborativos de produção” (HARDT; NEGRI, 2014a, p. 266, grifos dos autores). Como resume Gigi Roggero, o comum é, aqui, “simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção de subjetividade e de riqueza social” (2014, p. 13). Dessa forma, a produção do (e em) comum leva a uma produção antropogênica: “a intensificação do comum produz uma transformação antropológica de tal ordem que das lutas surge uma nova humanidade” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 276). A “humanidade” não é um dado, mas uma produção. Roggero atenta para o seguinte: “o que as singularidades têm em comum não é uma ideia abstrata de humanidade, mas suas relações concretas e específicas no ambivalente e conflituoso processo de sua constituição” (2014, p. 17).

O comum e o humanismo artificialista estão, portanto, imediatamente conectados, visto que é a nova forma de produção que libera a potencialidade construtiva da multidão em um nível antes não visto. O humanismo é possível pois a multidão pode “construir ontologicamente novas determinações do humano, do viver – uma poderosa artificialidade do ser” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 237). A construção e reconstrução da humanidade

passam pela produção e reprodução do comum que se estendem globalmente.

Daí o sentido singular, inusitadamente marxista, que o conceito foucaultiano de **biopolítica**<sup>15</sup> adquire na obra de Negri: “o conceito de biopolítica, para mim, em última análise precisa enfrentar e tratar a questão do trabalho” (CASARINO; NEGRI, 2008, p. 148, tradução nossa). A biopolítica, pelo filtro do trabalho, qualifica o comum. No terreno biopolítico ou **biocapitalista** (NEGRI, 2015), em que a própria vida é subsumida pelo capital, o comum “é ao mesmo tempo o produto final e a condição preliminar da produção. O comum é ao mesmo tempo natural e artificial; ele é nossa primeira, segunda, terceira e enésima natureza” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 436).

Na era da produção comum estão dadas as condições de possibilidade para a construção de uma humanidade comum e democrática para além do poder e da exploração, como já havia vislumbrado Marx na socialização da produção. Esse processo de constituição tende contemporaneamente, ao ver de Negri, a acontecer de forma cooperativa e, inclusive, em **relativa** independência do poder soberano e do poder do capital, que toma distância do processo produtivo. Falar em condições de possibilidade não implica, no entanto, indicar uma necessidade teleológica – tal caminho, para Negri e Hardt, deve ser transpassado por luta e organização.

### **Contra o *Imperium in Imperio* ou Multidão para além de natureza e cultura**

A articulação entre humanismo artificialista, anti-humanismo e pós-humanismo passa por uma crítica da separação entre o humano e a natureza. De sua parte, o humanismo artificialista afir-

---

<sup>15</sup> Os conceitos de Biopoder e de biopolítica, bem como o original “biocapitalismo”, utilizados por Negri (e por Hardt) são apropriações e desenvolvimentos da conceituação foucaultiana presente sobretudo em **O Nascimento da Biopolítica** (FOUCAULT, 2008).

ma uma artificialização radical do e pelo humano, artificialização essa a partir da qual a determinação do que é e do que pode ser o humano é aberta à potência constituinte. Isso tem relação evidente com a crítica do Homem e do Sujeito como noções universais, que é um dos principais motivos do anti-humanismo; e guarda igualmente relação com o projeto pós-humanista. O pós-humanismo, ainda que às vezes apareça como sinônimo de – ou como termo intercambiável com – “anti-humanismo” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 108), é geralmente vinculado pelos autores à pesquisa destinada às fronteiras (e à flexibilização, à crítica ou ao rompimento das fronteiras) entre humano, máquina e animal, ou simplesmente entre humano e “natureza” (ou, em termos mais antropológicos, entre cultura e natureza); e tem nas figuras de Donna Haraway, Deleuze e Guattari alguns de seus principais nomes (HARDT; NEGRI, 2001, p. 470, n. 13).

Hardt e Negri colocam que “há uma rigorosa continuidade entre o pensamento religioso que concede a Deus um poder acima da natureza e o moderno pensamento ‘secular’ que concede ao Homem esse mesmo poder acima da natureza” (2001, p. 109). O Homem enquanto estando acima da natureza é uma noção tão transcendente quanto a de um Deus separado da natureza, da humanidade etc.; e essa transcendência coloca um princípio de quebra na imanência.

A título de modelo alternativo, Negri e Hardt reportam-se ao esquema de Spinoza, que postula que o ser se constitui de maneira plana e que as singularidades o produzem constantemente. No dispositivo teórico spinozista, o ser imanente é Deus como causa de si, e é também Natureza. Sendo a Natureza todo o ser, não pode haver uma separação entre o humano e a natureza em geral (Cf. SPINOZA, 2014, p. 210). Contra os autores da antropologia filosófica tradicional de sua época, Spinoza escreve:

parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora dela. Ou melhor, parecem conceber o homem na natureza como um império num império [*imperium in imperio*]. Pois acreditam que, em vez de seguir a ordem da natureza, o homem

a perturba, que ele tem uma potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio (2014, p. 97).

Afora esse ponto a respeito da relação entre humano e natureza no esquema de Spinoza, cumpre indicar ainda que em sua proposição de que natureza é todo o ser não está implicado que ela seja um dado estático – ela é, antes, em Spinoza, incessante produção e constituição, em que a mudança e transformação se dão. E é justamente a imanência à natureza que coloca o humano em uma situação de produtividade, visto que a natureza mesma é produtiva. Não há, aqui, natureza estática, improdutiva ou determinada, de um lado, e de outro, humanidade histórica, produtiva ou livre. Negri dirá: “em minha opinião não existe diferença entre natureza e cultura. Na realidade, **toda a natureza é uma segunda, uma terceira, uma quarta natureza**. Em outras palavras, a hibridização já está e continua aqui” (2006, p. 76, grifos nossos). “Hibridização” significa que a produção do ser, tanto no sentido do que o ser produz quanto do que produz o ser, se dá de forma conjunta, através das composições dos mais diferentes corpos, sejam eles humanos ou não humanos. O mundo é constituído de forma híbrida e não é diferente quando se pensa nos humanos – “Não há constituição ontológica que não seja apropriação e acumulação de elementos materiais, **tanto físicos quanto sociais**” (NEGRI, 1993, p. 273, grifo nosso).

Essa concepção de natureza e de humanidade enquanto constituindo-se de forma híbrida terá consequências na definição dos conceitos de multidão e de comum. Antes de a multidão ser concebida de maneira essencialista como o Homem moderno ou como uma transcendência em relação à natureza pretensamente inerte, ela é, segundo o esquema de Negri, inerente à natureza produtiva e mutável. Nesse sentido, “o conceito de multidão é antes de tudo uma potência física” (NEGRI, 2016b, p. 68). Por isso, a separação que o moderno humanismo burguês opera entre Homem e fisicalidade, entre Homem e materialidade híbrida do ser, é uma despotencialização, uma hierarquização que, na verdade,

perde as inúmeras dimensões e composições que o humano possui atual e virtualmente e o põe em estado de ser subjugado ao poder soberano. É em função disso que “era de suprema importância evitar que a multidão fosse entendida, *à la* Spinoza, numa relação direta e imediata com a divindade e a natureza” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 96).

Para essa discussão sobre a relação entre multidão e natureza, o tema da produção do comum é imprescindível. O comum é central na realização da potência de artificialização da multidão, visto que é com ele que a produção e a reprodução se expandem. A artificialização se expande exponencialmente em um nível bastante corporal – é no comum enquanto tal que se hibridizam o que é humano e não humano. O comum, nesse sentido, é um “comum artificial, ou o comum que borra a divisão entre natureza e cultura” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 162). Por essa lógica, Negri fala que, se a modernidade era definida por uma noção de produção do humano pelo humano, sendo esta a descoberta fundamental da Renascença que foi corrompida pela reação burguesa e pela exploração desta produtividade, contemporaneamente estamos diante da era do “homem máquina”, marcada pela “produção que o homem faz do mundo por uma produção materialíssima de artefatos que aderem à sua natureza, ou de artefatos biopolíticos. [...] O comum se organiza como máquina, como máquina biopolítica” (NEGRI, 2003b, p. 113).

Coloca-se então, o artefato, a ferramenta, a prótese, como parte essencial da produção: esse artefato, entretanto, no sentido da artificialização geral e da produtividade do ser que viemos mencionando, é também natureza. Na medida em que, “no biopolítico, natureza e artefato são nomes intercambiáveis” (NEGRI, 2003b, p. 148), o comum é simultaneamente natural e artificial, é “enésima natureza” tanto da “natureza” quanto do “humano”. Essa concepção radicalmente artificialista da natureza aliada ao contexto da produção comum abre a potência humana, a multidão, para uma hibridização, uma transformação dos próprios corpos, na direção de uma multidão pós-humana na qual o Homem e o Sujeito modernos são postos como limitados e como superados.

Negri chega a comentar, inclusive, sobre seu livro dedicado a Marx (2016c), que ali havia analisado a subjetivação classista em termos de consciência, de tomada de consciência — isto é, nos termos tradicionais da “consciência de classe”. Entretanto, conclui que essa abordagem era insuficiente, sendo mais eficaz pensar em termos de corpo, “de modo totalmente materialista” (2017a, p. 250). A criação, através da mutação, de novos corpos pós-humanos nos exigiria, segundo Negri e Hardt, o reconhecimento de que “a natureza humana não é, de forma alguma, separada da natureza como um todo, de que não existem fronteiras fixas e necessárias entre o homem e o animal, o homem e a máquina, o macho e a fêmea, e assim por diante” (HARDT; NEGRI, 2001, p. 235).

Como corolário disso, a obra de Negri e de Hardt apresenta uma preocupação ecológica singular. À produção de um comum artificial que é enésima natureza se põe o desafio de como construir uma organização produtiva que transforme e mantenha numa direção comum os chamados bens comuns, tais como água, terra, ar, florestas, fauna etc. que a economia tradicionalmente toma como “recursos naturais”. O ecologismo desses autores não prega a “preservação” da natureza, visto que a natureza é sempre produzida e produtiva, e não um dado que deveria ser mantido intocado. Ela é antes relacionada às lutas da multidão: “a questão primordial não é que os homens estejam mudando a natureza, mas que a natureza esteja deixando de ser comum, que se venha tornando propriedade privada controlada com exclusividade por seus novos proprietários” (HARDT; NEGRI, 2014, p. 240). Propõe-se, portanto, “uma ecologia centrada igualmente na natureza e na sociedade, nos seres humanos e no mundo não humano, numa dinâmica de interdependência, cuidado e transformação mútua” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 196).

## **Ciber-Multidão**

Há, ainda, uma dimensão maquínica da constituição da multidão que é, também, necessariamente atrelada às discussões do pós-humanismo. O trabalho de Donna Haraway, bastante

citado por Negri e Hardt (2001, p. 109; 237; 2003b, p. 267; 2014; 2016), aponta a condição de **ciborgue** que as sociedades capitalistas avançadas nos fazem perceber, misturando humano, máquina, animais, fármacos, vegetal etc. O ciborgue é uma sorte de entidade híbrida, constituída borrando as fronteiras modernamente estabelecidas – é a encarnação própria do corpo em um viés pós-humanista. Como a autora afirma, “talvez possamos, ironicamente, aprender, a partir de nossas fusões com animais e máquinas, como não ser o Homem, essa corporificação do *logos* ocidental” (2009, p. 83).

No trabalho de Negri e de Hardt, ainda que a noção de “ciborgue” não seja tão recorrente,<sup>16</sup> ela está conceitualmente presente. Na mesma direção da noção de ciborgue, há nos textos dos autores a afirmação de uma ontologia maquinica vinculada sobretudo ao trabalho de Deleuze e de Guattari, e tal afirmação é mais explícita. Toda essa dimensão maquinica e ciborgue pós-humanista está diretamente ligada, de todo modo, à preocupação anti-humanista da crítica do Sujeito. Como colocam Negri e Hardt,

no contexto do pensamento francês do século XX os conceitos de maquinico, consistência maquinica e agenciamento maquinico respondem efetivamente aos filósofos como Louis Althusser que, para combater as ontologias espiritualistas que pregavam teorias do sujeito, afirmaram “um processo sem sujeito” (2017, p. 121, tradução nossa).

O maquinico é, pois, para eles, uma forma de pensar a subjetividade em um nível material, corporal, sem separação *a priori* entre Sujeito-Humano e objeto, natureza ou máquina.

Em seus desenvolvimentos Hardt e Negri vinculam isso ao pensamento de Spinoza (2017, p. 109), e indicam que o corpo já era

---

<sup>16</sup> Em **Labor of Dionysus** (1994) Negri e Hardt chegam a denominar o “trabalho imaterial” de “trabalho ciborgue”. Em **Kairòs, Alma Venus, Multitudo** (2003b) Negri também utiliza o conceito de forma explícita.

definido por esse autor na direção do ciborgue e do hibridismo. É através das composições entre diferentes corpos que a potência dos mesmos aumenta ou diminui, segundo Spinoza (2014, p. 182). Tanto mais potente é um corpo, quanto mais conexões ele tenha. O corpo humano, dessa forma, é definido conjuntamente com corpos não humanos, numa composição “interna” e “externa”: o corpo é corpo de corpos. Hardt e Negri dizem: “Reconhecemos que cada corpo é ele mesmo uma multidão – de moléculas, desejos, formas de vida, invenções” (HARDT; NEGRI, 2003a, p. 135). Abraçando uma ontologia maquínica, essas composições de (e entre) corpos podem ser definidas enquanto máquinas: “nosso desenvolvimento intelectual e corporal é inseparável da criação de máquinas internas e externas aos nossos corpos e mentes. Máquinas constituem e são constituídas pela realidade humana” (HARDT; NEGRI, 2017, p. 109, tradução nossa). Essa definição da máquina e do maquínico, entretanto, é demasiado geral. Se tudo é máquina, o que chamamos de máquina em um sentido cotidiano não é excepcional.

É importante como determinação dessa noção de composição maquínica a análise material do contemporâneo. A **subsunção real** (HARDT; NEGRI, 2001, p. 279) pelo capital de todo o globo, toda a sociedade e toda a vida – biocapitalismo – marca um tornar-se hegemônico da subjetividade maquínica no trabalho e na vida, na produção e na reprodução. Trata-se, aqui, da “passagem da época do homem-homem à época do homem-máquina, do moderno ao pós-moderno, [que] põe o corpo como potência que está na base da máquina, mas que, ao mesmo tempo, é desenvolvido pela máquina” (NEGRI, 2003b, p. 206-7). Nisso a multidão, enquanto classe vinculada à composição técnica do trabalho e da produção, é atravessada por esse hibridismo humano e máquina (Cf. HARDT; NEGRI, 2001, p. 429).

Em seu último livro em coautoria, **Assembly**, Negri e Hardt dedicam um capítulo exclusivamente à relação entre humano e máquina, e ao que chamam de subjetividade maquínica (2017, p. 107-24). Embora nessa ocasião os autores façam referência direta a pensadores do maquínico como Deleuze e Guattari (2010; 2014), fica evidente que a centralidade desse tema é caudatária, para

eles, sobretudo da análise marxista (pós-)operaísta da composição técnica do trabalho e pela radical metamorfose sofrida pelo capital fixo no pós-fordismo.

No momento industrial do modo de produção capitalista o capital fixo é definido pelas máquinas, pelo local de produção etc., que são colocados pelo capitalista no processo de produção. Harvey afirma que fazem parte do capital fixo “inclusive prédios e infraestrutura física, como sistemas de transporte, canais, portos e tudo aquilo que é necessário para o bom andamento da produção” (2013, p. 306). De maneira bastante formal, entretanto, capital fixo é definido pela parte do capital constante que **não é consumida em um ciclo produtivo** (diferentemente das matérias primas, que são consumidas em cada ciclo). Contemporaneamente, Negri e Hardt (2017, p. 110, tradução nossa) afirmam que o capital fixo “é um tipo de repositório social nos bancos de conhecimento científico e nas máquinas, em *software* e *hardware*, das conquistas do trabalho vivo e da inteligência viva, isto é, para usar os termos de Marx, do cérebro social e do *general intellect* [intelecto geral]”.<sup>17</sup> Na produção comum que se distancia do capital e se expande a todos os âmbitos da vida, dependendo cada vez mais das relações imediatas entre as singularidades produtivas (embora o capital continue a explorá-las), o capital fixo é o corpo de trabalho material e imaterial acumulado e comum. Isso envolve simultaneamente as máquinas (os bancos de dados, as redes sociais, os aparelhos que utilizamos para acessá-las e para colocá-las em movimento) e os trabalhadores humanos, visto que esse próprio corpo comum da produção imaterial, esse acúmulo produtivo, se dá junta e necessariamente em nós, em “nossas cabeças” e relações, nossos afetos e desejos. Nesse sentido,

---

<sup>17</sup> Marx utiliza, nos *Grundrisse*, o conceito de “*general intellect*” (em inglês no original), bem como o de “cérebro social” (2011, p. 589; 582). Murphy chama atenção ao fato de que “Negri ocasionalmente abraçou o conceito de *general intellect*, tanto em seus trabalhos individuais quanto nos colaborativos, mas ele normalmente procura se livrar de sua [do conceito] implícita descorporação e enfatizar sua necessária relação com a ‘carne’ da multidão e com os potenciais subversivos da biopolítica” (MURPHY, 2011, p. 247, n. 25, tradução nossa).

o capital fixo não distingue exatamente o que é máquina e o que é humano. A produção se dá em um nível intenso de hibridismo e Hardt e Negri apontam, inclusive, que “o capital fixo tende a ser implantado na vida mesma, criando uma humanidade maquinica” (2017, p. 114, tradução nossa). O devir biopolítico do trabalho é, então, o processo de tornar-se capital fixo das próprias vida e sociedade globais. Podemos dizer que é o próprio movimento de subsunção real ao capital que coloca o capital fixo como autônomo.

Capital fixo, isto é, a memória e o estoque de trabalho físico e intelectual passado, é cada vez mais incorporado no ‘indivíduo social’, [conceito marxiano dos **Grundrisse**], um conceito fascinante por seu próprio direito. À medida que o capital, neste processo, perde a capacidade de auto-realização, o indivíduo social ganha autonomia (HARDT; NEGRI, 2017, p. 114, tradução nossa).

A multidão, por sua vez, enquanto conceito de classe pós-humano, determinado pela composição pós-fordista, se constitui também maquinicamente, de maneira ciborgue, através de sua relação com o capital fixo. Não há multidão senão através da absorção do (e pelo) capital fixo – através da fusão do trabalhador, das singularidades produtivas, com a ferramenta, com a máquina. Desse modo “o capital fixo é integrado aos corpos e mentes dos trabalhadores e se torna a sua segunda natureza” (HARDT; NEGRI, 2017, p. 119, tradução nossa). Como vimos, é sempre a partir da segunda, da enésima natureza, que a potência produtiva do ser se abre: é aqui que a multidão pode aparecer, na artificialidade e no hibridismo entre humano e máquina.

Esta reapropriação do capital fixo – que é fundir-se de humano e máquina, ontologia que dilui a divisão, afirmando um maquinismo ontológico – implica a reivindicação de um humanismo. Não um humanismo do Homem, mas um humanismo da composição, da conexão entre os corpos e da abertura para suas potencialidades – “o maquinico constitui, portanto, eliminando toda ilusão metafísica, um humanismo do (e no) presente – um

humanismo após a adoção crítica da declaração nietzschiana da “morte do homem”<sup>18</sup> (HARDT; NEGRI, 2017, p. 121, tradução nossa). Na ontologia constituinte de Negri, composição e produção imanentes não distinguem metafisicamente humano e não humano, Sujeito e objeto. Só há humano de maneira ciborgue, só há subjetividade maquinhicamente. Afirmar isso, em sua radicalidade, garante a abertura de um humanismo da potência do mundo, da artificialização, para além de qualquer humanismo essencialista.

### **Apontamentos críticos conclusivos**

Negri, partindo das críticas ao humanismo e às noções de Humano e Sujeito idealistas, transcendentais ou transcendentes, avança na pesquisa sobre a produção de subjetividade determinada pelo contexto histórico contemporâneo, marcado por um horizonte maquínico e biopolítico. Nesse exercício, ele descobre também a multidão como um conceito de classe efetivo. Acompanhando os movimentos críticos anti e pós-humanistas, Negri não trata da subjetividade através da afirmação de um Sujeito de maneira metafísica, ou partindo primariamente da consciência, mas sim partindo dos corpos. Similarmente, segundo seu esquema, é através do comum que a multidão se forma e se compõe, conectando-se em constelações produtivas, tomando para si o próprio processo de produção de subjetividade, de si e de formas de vida.

A multidão não apenas não é um Sujeito que se constitui pela consciência ou pela auto-identidade e interioridade trans-histórica (como criticava o anti-humanismo), como também

---

<sup>18</sup> Negri afirma que a “morte do homem”, de Foucault, é uma declaração nietzschiana, sinônima da “morte de Deus”. Veja-se a seguinte citação: “é aqui que a morte de Deus (ou a do homem) que o estruturalismo havia teorizado (e que não significa outra coisa a não ser o fim da metafísica) é transformada por Foucault em uma forte reivindicação do agir humano” (NEGRI, 2003a, p. 181). Segundo Revel (2007, p. 101-102), a equiparação entre “morte de Deus” e “morte do Homem” também é efetuada por Deleuze, provável influência de Negri neste tópico.

(de acordo com as precauções pós-humanistas) é constituída composicionalmente, pelo corpo, através da confusão com o não humano, com a máquina e com a natureza; é “desnaturalizada”, artificializada a partir de uma ontologia da Natureza produtiva e contra a ontologia moderna e burguesa da natureza estéril e inerte. Dessa forma, Negri e Hardt contribuem de maneira singular para a problemática marxista atual, visto que articulam um conceito de subjetividade classista formado no terreno produtivo do capitalismo contemporâneo sem o apelo a construções conceituais filosoficamente precárias que, apesar da contradição, em alguns casos, perfumaram de metafísica, idealismo e psicologismo os dispositivos teóricos marxistas.

Entretanto, ainda que a empreitada de Negri (e de Hardt) com o conceito de multidão em uma direção anti e pós-humanista pareça efetiva, ela termina por esbarrar em uma tensão: justamente a que há entre “classe social”, no sentido de agentes econômicos marcados por uma condição comum (a de explorados), e “sujeito coletivo de lutas”, no sentido genérico de coletividade de agentes que se organizam e que agem com um objetivo ou um interesse comum. Por um lado, parece efetivo definir como as subjetividades agenciadas no terreno biopolítico e maquínico do comum têm uma **gênese**, ou seja, são produzidas no encontro entre elementos prévios e não teleológicos, na confusão entre vida, trabalho e capital fixo. A subjetividade não é tornada ponto de partida da problemática, nem é associada a qualquer interioridade transistórica ou tratada como contraposto formal de um objeto (seja ele a história ou a natureza como matéria de trabalho). Tampouco ela é tomada como coincidência estrutural identificada ao Sujeito universal ou absoluto, como na solução dialética. Mas, ao final, não parece ser encontrado algum mecanismo conceitual que efetue por outras vias a junção necessária entre a figura da classe e a do sujeito político. A classe parece, nesse caso, ser fragmentada e dispersa na rede produtiva do comum, da multidão produtora e produzida em sua multiplicidade e singularidade. O sujeito político, por sua vez, parece ressurgir milagrosamente enquanto Sujeito, unitário e decisional, a fim de levar adiante a libertação

comunista que já se encontraria em germe no terreno bioproductivo do comum. São estes os dois aspectos da tensão que Rodrigo Nunes (2017) identifica na obra de Negri e de Hardt: o plano e o Sujeito. O conceito de multidão é sempre definido enquanto plano, mas por vezes parece ser posto para trabalhar enquanto Sujeito. Isso agravaria sua inefetividade organizacional e tornaria Negri alvo de críticas que acusam um difuso messianismo típico de certa filosofia política (radical) contemporânea, na qual uma espera do acontecimento portentoso substitui a penosa tarefa da organização política.

Parece-nos que essa tensão indecível no trabalho de Negri e de Hardt entre, de um lado, um conceito de multidão enquanto plano, multiplicidade de subjetividades genéticas dispersas e, de outro, a multidão enquanto Sujeito político, acontecimental e milagroso, está calcada em um entendimento confuso da natureza do comum. Parece que, para aqueles autores, a multidão não precisa ter mecanismos mais desenvolvidos de constituição enquanto sujeito político. O comum, enquanto terreno em que a multidão se encontra, tem, segundo esses autores, nele mesmo a potência de autonomização em relação ao capital, através da confusão entre o trabalho e o capital fixo. Paradoxalmente, entretanto, se o trabalho-tornado-vida se apropria do capital fixo, é porque a vida-tornada-trabalho é apropriada pelo capital.

No limite da subsunção real ao capital, a bioprodução é simultânea e paradoxalmente autonomizada na figura da multidão e capturada na figura do capital. Lazzarato (2014), por exemplo, enxerga melhor a condição colocada pelo capitalismo pós-fordista através dos conceitos de “servidão maquínica” e de “sujeição social” de Deleuze e de Guattari (2010; 2014). O primeiro desses conceitos mobiliza maquinicamente tudo o que faz parte da produção e da valorização do capital, de maneira indiferente ao seu estatuto de humano, sujeito, animal, vegetal, mineral espiritual, mecânico, digital, analógico etc.; enquanto o conceito de sujeição social mobiliza de fato subjetividades (sujeitos) que acreditam que são e que funcionam enquanto Sujeitos (aqueles mesmos impotentes e isolados do humanismo burguês). Os dois mecanismos que esses

conceitos apontam funcionam, todavia, em consonância. O comum negriano às vezes perde de vista essa diferença e acaba enxergando no comum enquanto corpo produtivo do capital já o comunismo em ato. A multidão, paradoxalmente, não precisa virar Sujeito político para arrancar o comum ao capital pois já estaria liberta de antemão. Ainda que Negri seja enfático ao negar um teleologismo, seu modo de tratar o comum e a progressiva socialização da produção enquanto objetivo e processo da multidão por vezes esquece ou diminui a importância do poder capitalista sobre o comum e sobre seus processos de subjetivação. A multidão é cravada no seio mesmo do comum e do capital. Ela chega a inverter parte de sua lógica clássica pela apropriação de capital fixo, mas ela mesma é tornada ainda mais “condição objetiva de produção”, “propriedade”, para falar como Marx (2011, p. 395-8), ou conjunto de peças ou engrenagens da “megamáquina capitalista”, para falar como Deleuze e Guattari (2010; 2014).

É importante, afinal, que o comum enquanto terreno de subjetivação seja encarado como campo de batalha próprio da inscrição do antagonismo de classe. Nele, a própria subjetividade é cindida entre subjetivação maquínica do comum e subjetivação maquínica do capital. Afirmar a subjetividade e a subjetivação classistas como maquínicas é necessário e pode ser um avanço em relação à “metafísica do Sujeito” moderna, mas isso por si só não basta. É necessário, de dentro dessa confusão do comum entre os dois sentidos da “apropriação do capital fixo pela multidão” e do “tornar-se capital (fixo) da vida”, criar mecanismos e estratégias que afirmem o primeiro e desarticulem o segundo. Só esse pode ser um sentido efetivo do tornar-se sujeito político da multidão classista.

## Referências

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo. **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, nº 9, 1999.

ALTHUSSER, L. A querela do humanismo II. **Crítica Marxista**, São Paulo: Boitempo, v.1, n.14, 2002, pp. 48-72.

ALTHUSSER, L. **The Humanist Controversy and Other Writings** (1966-67). London/New York: Verso, 2003.

ALTHUSSER, L. **Por Marx**. Campinas: Editora Unicamp, 2015.

BALIBAR, É. Structuralism: A Destitution of the Subject?. **differences**, 14 (1), 2003, pp. 1-21.

BERGSON, H. A filosofia francesa. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 29, n. 2, pp. 257-271, 2006.

CASARINO, C.; NEGRI, A. **In praise of the common**: a conversation on philosophy and politics. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2008.

COCCO, G. Introdução. In: LAZZARATO, M.; NEGRI, A. **Trabalho imaterial**: Formas de vida e produção de subjetividade. Tradução de Monica de Jesus Cesar. 2ª ed., Rio de Janeiro: Lamparina, 2013, p. 32-46.

CUSSET, F. **Filosofia Francesa** – A influência de Foucault, Derrida, Deleuze e Cia. Tradução de Fátima Murad. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DELEUZE, G. **Foucault**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Lisboa: Edições 70, 2005.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. **O que é a filosofia?** São Paulo: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI. **O Anti-Édipo** – capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.

DELEUZE, G.; GUATTARI. **Mil platôs** – Capitalismo e esquizofrenia 2, [5 vs.]. São Paulo: Editora 34, 2014.

DERRIDA, J. Os fins do Homem. In: **As Margens da Filosofia**. Tradução de Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papyrus, 1991, pp. 149 – 77.

FERRARO, J.; PEREIRA, M. Uma história do sujeito. **Reflexão e Ação**, Santa Cruz do Sul, v. 27, n. 1, pp. 4-18, jan. 2019. ISSN 1982-9949.

FOUCAULT, M. **Remarks on Marx**. New York: Semiotext(e), 1991.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. Uma arqueologia das ciências humanas. Tradução. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, M. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HARAWAY, D. Manifesto ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX. In: **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós humano. Tadeu, T. (org). Belo Horizonte: Autêntica, 2009, pp. 33 – 118.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Labor of Dionysus: A Critique of the State-Form**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Empire**. Cambridge/London: Harvard University Press, 2000.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

HARDT, M.; NEGRI, A. Globalização e Democracia. In: NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a, pp. 115-138.

HARDT, M.; NEGRI, A. Traços marxistas. In: NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b, pp. 241-71.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multidão: Guerra e democracia na era do Império**. Tradução de Clóvis Marques. 4ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2014.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-Estar Comum**. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Assembly**. New York: Oxford University Press, 2017.

HARVEY, D. **Para entender O Capital**, São Paulo: Boitempo, 2013.

LAZZARATO, M. **Signos, máquinas, subjetividades**. São Paulo; Helsinque: n-1 Edições; Edições Sesc São Paulo, 2014.

LÉVI-STRAUSS, C. **O pensamento selvagem**. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papirus, 1989.

MARX, K. Crítica da Filosofia do Direito de Hegel - Introdução. In.: \_\_\_\_\_. **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010a, pp. 145-157.

MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo, Boitempo, 2010b.

MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario de Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

MURPHY, T. S. **Antonio Negri: Modernity and the multitude**. Cambridge: Polity, 2011.

NEGRI, A. **A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza**. Tradução de Raquel Ramallete. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NEGRI, A. **Cinco lições sobre Império**. Tradução de Alba Olmi. Rio de Janeiro: DP&A, 2003a.

NEGRI, A. **Kairòs, Alma Venus, Multidão**. Tradução de Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

NEGRI, A. **De volta: abecedário biopolítico**. Rio de Janeiro: Record, 2006.

NEGRI, A. **Biocapitalismo: entre Spinoza e a constituição política do presente**. Tradução de Maria Paula Gurgel Ribeiro. São Paulo: Iluminuras, 2015.

NEGRI, A. **Como e quando li Foucault**. Organizado e traduzido por Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016a.

NEGRI, A. **Espinosa subversivo** e outros escritos. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016b.

NEGRI, A. **Marx além de Marx: Ciência da crise e da subversão – Cadernos de trabalho sobre os Grundrisse**. Tradução de Bruno Cava. São Paulo: Autonomia Literária, 2016c.

NEGRI, A. Em torno de Foucault... E de Marx, Hoje. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). **Negri no Trópico 23º 26' 14"**. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017a, pp. 241-254.

NEGRI, A. **O comum como modo de produção**. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). **Negri no Trópico 23º 26' 14"**. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017b, pp. 225-237.

NUNES, R. 'Forward How? Forward Where? I: (Post-)Operaismo Beyond the Immaterial Labour Thesis. **ephemera**, vol. 7 (1), 2007, pp. 178-202.

NUNES, R. Multidão e Organização: Plano ou Sujeito. In: SANTIAGO, Homero; TIBLE, Jean; TELLES, Vera (orgs.). **Negri no Trópico 23º 26' 14"**. Rio de Janeiro-São Paulo: Autonomia Literária, N-1 edições e Editora da Cidade, 2017, pp. 123-38.

PIROLA, É. Marxismo, Sujeito e subjetividade. Negri diante do anti-humanismo althusseriano. **Sapere Aude**, 10(19), 2019, p. 250-73. Disponível em: <<https://doi.org/10.5752/P.2177-6342.2019v-10n19p250-273>>. Acesso em novembro de 2019.

PRECIADO, P. B. **O feminismo não é um humanismo** [2014]. Disponível em: <<https://www20.opovo.com.br/app/colunas/filosofia-pop/2014/11/24/noticiasfilosofiapop,3352134/o-feminismo-nao-e-um-humanismo.shtml>>; Acesso em novembro de 2019.

REVEL, J. Antonio Negri, French Nietzschean? From the will to power to the ontology of power. In: MURPHY, T. S.; MUSTAPHA, A. K. (eds.), **The Philosophy of Antonio Negri - Volume Two: Revolution in Theory**. London: Pluto Press, 2007, pp. 87-108.

ROGGERO, G. Cinco teses sobre o comum. **Lugar Comum**, n. 42, 2014, pp. 11-30.

SANTIAGO, H. Um conceito de classe. **Cadernos Espinosanos**, nº 30, jan.-jun. 2014, pp. 24-48.

SPINOZA, B. de. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

TRONTI, M. **Operários e Capital**. Porto: Edições Afrontamento, 1976.

VIEL, J. Prefácio. In.: VIEL, Jefferson (org.). **Deleuze e Guattari: Uma filosofia para o século XXI**. São Paulo: Editora Politeia, 2019, p. 8-31.

WILLIAMS, C. **Contemporary French Philosophy: Modernity and the Persistence of the Subject**. London/New York: Athlone Press, 2001.