



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Gabriella Lange Ramos

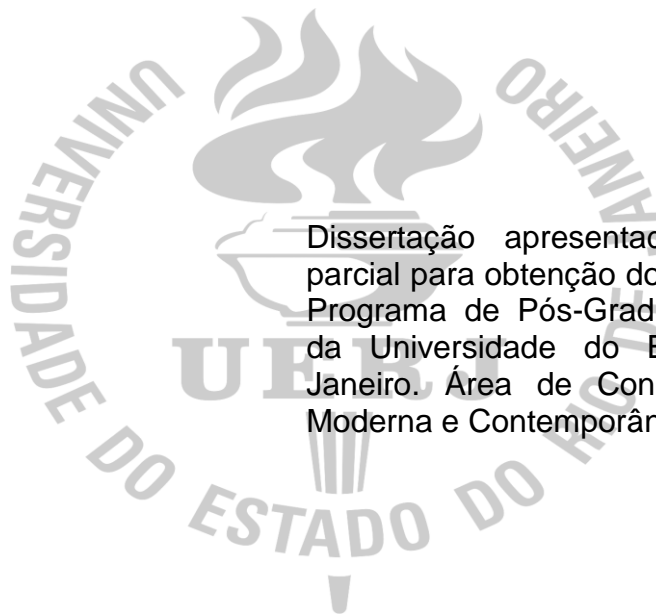
O amor no spinozismo e a política do comum

Rio de Janeiro

2015

Gabriella Lange Ramos

O amor no spinozismo e a política do comum



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

S758 Ramos, Gabriella Lange
O amor no spinozismo e a política do comum / Gabriella
Lange Ramos. – 2015.
82 f.

Orientador: Ivair Coelho Lisboa Itagiba.
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do
Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 – Filosofia – Teses. 2.
Amor – Filosofia – Teses. I. Lisboa, Ivair Coelho. II. Universidade
do Estado do Rio de Janeiro. III. Título.

CDU 1 (492.6)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Gabriella Lange Ramos

O amor no spinozismo e a política do comum

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de Concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 4 de fevereiro de 2015.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ivair Coelho Lisboa Itagiba (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. James Bastos Arêas
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais - UERJ

Prof. Dr. Auterives Maciel Jr.
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

AGRADECIMENTOS

A Ivair Coelho, pelas composições e pela vitalidade do pensamento.

A Luame Cerqueira, pelo amor em grande estilo.

A Ana Beatriz Antunes, pela beleza de espírito.

A Mercedes Machado e Victor Serebrenick, pela amizade infalível.

A Auterives Maciel Jr. e James Arêas, pela presença afetuosa.

A Maurício Rocha e o Grupo de Estudos de Spinoza da PUC-Rio, pelos belos encontros.

Ao CNPQ e à FAPERJ, pelo incentivo.

A Yara Lange e José Ramos, queridos pais, por tudo o mais.

L'amour est à réinventer, on le sait.

Arthur Rimbaud

RESUMO

RAMOS, Gabriella Lange. *O amor no spinozismo e a política do comum*. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

No plano de imanência de Spinoza, o amor é afeto expressivo de uma diferença que marca o trânsito a estados de maior perfeição ou realidade. A partir da compreensão do princípio de univocidade, a imanência se expressa na produção de diferenças. O amor de Deus serve como guia para a vida política conduzida pela razão. Não um Deus personalizado, mas como nome da potência (*potentia*). Se a multidão compreende adequadamente sua própria essência como direito ou potência natural de resistir à dominação e de se auto-organizar em liberdade, o amor surge como força vital de constituição do comum e leva à invenção de formas cada vez mais aperfeiçoadas de vida. A democracia emerge, por sua vez, como o mais natural dos regimes políticos, porque é o que mais convém com a natureza dos homens guiados pela razão. Assim, nas redes e nas ruas a multidão exercita a liberdade quando promove encontros alegres entre as singularidades que a compõem. Ao lado de um conhecimento adequado para a produção de graus maiores de liberdade, surge uma espécie de amor da multidão por sua própria essência ou potência, ou seja, a afirmação em si mesma da diferença, da abertura e da multiplicidade. Aqui, os afetos passivos que são promovidos pelas relações de dominação, como o medo, o ódio e a esperança, devem ceder lugar aos afetos ativos do amor à liberdade necessária para diferir-se. A alegria da multidão, enfim, deriva de sua potência ativa de criar formas de vida comum a partir da composição de singularidades múltiplas. No seio da produção biopolítica contemporânea, surgem novos horizontes para o combate de resistência e criação conjunta contra as formas de vida submetidas à servidão. Seguindo principalmente a linhagem spinozista de Antonio Negri e Gilles Deleuze, explora-se aqui as condições da experiência real que determinam a possibilidade de uma ética política do amor na contemporaneidade.

Palavras-chave: Amor. Comum. Democracia. Multidão. Potência.

ABSTRACT

RAMOS, Gabriella Lange. *Love in spinozism and the politics of the common*. 82 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

On Spinoza's plane of immanence, love is an affective expression of a difference that marks the passage to greater states of perfection or reality. From the understanding of the principle of univocity, immanence is expressed in the production of differences. The love of God serves as a guide to the political life driven by reason. Not a personal God, but God as the name of power (*potentia*). If the multitude properly understands its own essence as right or natural power to resist domination and self-organize in freedom, love arises as vital force to the constitution of the common and leads to the invention of ever more perfected ways of life. Democracy emerges, in turn, as the most natural of political regimes, for it is the one that better suits the nature of men guided by reason. Thus, in networks and in the streets the multitude exercises freedom when it promotes joyful meetings between the singularities that comprise it. Beside a proper knowledge to the production of larger degrees of freedom, there is a kind of love from the multitude by its very essence or power, ie, the affirmation in itself of difference, openness and multiplicity. Here, passive affections that are promoted by the relations of domination, such as fear, hatred and hope, must give way to active affections of the love of freedom to differ. The joy of the multitude, finally, derives from its active power to create forms of common life from the composition of multiple singularities. Within the contemporary biopolitical production, there are new horizons to the struggle of resistance and joint creation against forms of life submitted to servitude. Especially following the spinozist lineage of Antonio Negri and Gilles Deleuze, the present work explores the conditions of the real experience that determine the possibility of an ethical politics of love nowadays.

Palavras-chave: Amor. Comum. Democracia. Multidão. Potência.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	AMOR EM SPINOZA	18
1.1	Teoria das paixões	19
1.2	O uso da razão	22
1.3	Beatitude	24
2	DEMOCRACIA: A ALEGRIA DA MULTIDÃO	30
2.1	Para além do Mesmo	35
2.2	Amor à diferença	41
3	CAPITALISMO COGNITICO E BIOPOTÊNCIA	46
3.1	Comum: nem público, nem privado	52
3.2	Kairós e a potência dos pobres	60
3.3	Desejo e linguagem	63
3.4	O combate imanente das redes	67
	CONCLUSÃO	73
	REFERÊNCIAS	79

INTRODUÇÃO

O amor habita a alma de todo filósofo. Na condição de “amante da sabedoria”, conforme indica a própria etimologia da palavra¹, o filósofo se alegra peculiarmente com o exercício do pensamento, e sem precisar nutrir ilusões a respeito de um prêmio final para o ofício a que se dedica. O que ele ama é justamente estar mergulhado nesse exercício, e não um objeto, nem tampouco um ideal qualquer e definitivo, ao fim de uma exaustiva investigação sobre a natureza das coisas. Spinoza, o polidor de lentes, ensina que a amorosidade atravessa o filósofo na mesma proporção em que sua visão se torna mais nítida, o que vale dizer, na medida em que ele vai se tornando cada vez mais capaz de ver e afirmar mais realidade em si mesmo e no mundo.²

No entanto, o que se entende quando se diz que o amor é o caminho da salvação, ou que apenas o amor pode livrar os homens do medo da morte, da opressão e da violência? A palavra é cantada por poetas, ensinada nas igrejas e pronunciada à exaustão do clichê nas salas de cinema. Serve como slogan publicitário, como mantra de ideologias *new-age*, ecoa nos consultórios psicanalíticos e se veste de pretexto para guerras e missões civilizatórias. (Pensemos em quantas manifestações de ódio já não aconteceram em nome do amor a um “Deus”, a uma “Pátria” ou a uma “Revolução”).

Boa parte dos discursos mais corriqueiros sobre o amor tem origem nas ideias expressas no Banquete de Platão, ainda no séc. IV a.C. Eros, o amor-paixão, ligado à conquista e ao gozo, mas alimentado mais pela ausência do que pela presença do objeto amado, é ali o tema de uma série de discursos narrados pelo discípulo de Sócrates. Fedro, por exemplo, diz que Eros desempenha um papel absolutamente essencial para a sociedade: só por ele se explicaria a força que nos

¹ Do grego, *philo* (de *philia* – amizade, amor fraterno) + *sophia* (sabedoria).

² Ética, III, Definição geral dos afetos: “(...) como a essência da mente consiste em afirmar a existência atual de seu corpo, e como por perfeição compreendemos a própria essência de uma coisa, segue-se que a mente passa a uma maior ou menor perfeição quando lhe acontece afirmar, de seu corpo ou de qualquer de suas partes, algo que envolve mais ou menos realidade do que antes.”

une uns aos outros. Sendo tão diferentes, os humanos podem e desejam conviver com outros homens apenas porque cada um teria essa espécie de atributo amoroso na constituição de sua própria natureza. Fedro pensa o amor como a condição da cidade justa, mas apenas na medida em que, segundo ele, o amante seria levado a conduzir seu comportamento de maneira virtuosa porque imagina que isso vá atrair o apreço e a admiração de seu amado – ou seja, não porque a virtude e o amor sejam correlatos, mas porque a virtude despertaria um efeito estratégico e favoreceria o amor.³

Aristófanis, por sua vez, faz uma descrição do amor que sobreviveria com força singular no imaginário romântico do Ocidente. Segundo o mito que o comediante conta a respeito da criação dos homens, no início éramos seres diferentes, com quatro braços, quatro pernas e uma cabeça com dois rostos que nunca se viam. Alguns possuíam apenas um sexo; outros tinham os dois. Em algum momento ficamos ousados demais, e quisemos literalmente chegar ao Olimpo, em desafio aos deuses, subindo uns em cima dos outros. Irritado, Zeus resolve punir as audaciosas criaturas e parte seus corpos ao meio. Apolo, finalizando a cirurgia, vira seus pescoços e as cura do corte, deixando o umbigo como cicatriz. Sentindo-se absolutamente incompletas e enfraquecidas, as metades dilaceradas tentavam pateticamente se reacoplar umas às outras, mas sem sucesso. Observando o desespero que elas sentiam, Zeus decide que exagerara no castigo, e então Apolo intervém novamente. Cria Eros, que faz com que a reunião das duas metades passasse a depender do encontro amoroso entre elas. Destila-se daí a noção de amor como completude: o apaixonado buscaria no outro algo que lhe falta essencialmente.⁴ O sentir-se absolutamente pleno, porém, seria condição e desejo essencialmente impossíveis, pois as metades nunca se reuniriam verdadeiramente.

³ “(...) todo homem que ama, se fosse descoberto a fazer um ato vergonhoso, ou a sofrê-lo de outrem sem se defender por covardia, visto pelo pai não se envergonharia tanto, nem pelos amigos nem por ninguém mais, como se fosse isto pelo bem-amado. E isso mesmo é o que também no amado nós notamos, que é sobretudo diante dos amantes que ele se envergonha, quando surpreendido em algum ato vergonhoso. Se por conseguinte algum meio ocorresse de se fazer uma cidade ou uma expedição de amantes e de amados, não haveria melhor maneira de a constituírem senão afastando-se eles de tudo que é feio e porfiando entre si no apreço à honra (...)”. PLATÃO, 1991, p. 45.

⁴ “(...) desde que a nossa natureza se mutilou em duas, ansiava cada um por sua própria metade e a ela se unia, e envolvendo-se com as mãos e enlaçando-se um ao outro, no ardor de se confundirem, morriam de fome e de inércia em geral, por nada quererem fazer longe um do outro.” Ibid., p. 59.

O desejo, assim, toma a forma do castigo que os deuses impuseram aos homens, desejo que antes eles não conheciam, pois eram plenos em si mesmos.

Sócrates se pronuncia ao final do banquete. Diz ele que o amor é desejo – mas não o fim do desejo através da reunião eterna com a cara-metade perdida, como no discurso de Aristófanes, mas apenas é amor *enquanto* é desejo, quer dizer, enquanto se manifesta no afastamento e na distância. Para Platão, na voz do Sócrates personagem, Eros apenas aspira à virtude porque a virtude lhe falta.⁵ De acordo com o mito que a profetisa Diotima contara e que Sócrates relata aos convidados, Eros é filho de um estupro, sinônimo de arrebatamento desde sua origem. Durante a celebração do nascimento de Afrodite, para a qual Penia (a Pobreza) não estava convidada, Poros (o Recurso) se embriaga e adormece nos jardins de Zeus. Penia vem mendigando as sobras da festa e, vendo Poros dormindo, deita-se ao seu lado e concebe Eros (o Amor).⁶ Filho de divindades contraditórias, Eros teria em si o vazio da Pobreza, mas também o expediente do Recurso. Pelos pais que tem, o amor estaria longe de ser delicado e belo; ao invés disso, é rude, sujo e pobre, como sua mãe. Pela natureza paterna, Eros dirige constantemente sua atenção para tudo que é belo e gracioso, e em suas andanças está sempre a deliberar e urdir maquinações, sempre procurando expedientes para satisfazer seus desejos. Estaria, portanto, em uma posição intermediária, como a de um “gênio”⁷, entre os deuses e os mortais, sempre em busca de algo que lhe falta.

Muito tempo depois, da ociosidade de sua cela⁸, Toni Negri afirmaria que a pobreza está, de fato, estreitamente ligada ao amor. Porém, será uma concepção totalmente outra da pobreza: “não porque eros é filho da miséria – e da riqueza, naquela tensão entre animalidade e virtude (...) –, mas, ao contrário, porque ele representa, desde o início, ontologicamente, o lugar a partir do qual se gera a

⁵ “(...) o Amor, tu reconheceste que, por carência do que é bom e do que é belo, deseja isso mesmo de que é carente.” Ibid., p. 75.

⁶ Ibid., p. 76.

⁷ Ibid. p. 75.

⁸ “Fui então para a cadeia, e – como naqueles lugares a reeducação para a virtude passa pelo ócio – me perguntei: o que pode ser mais ocioso do que se dedicar, ainda um pouco, ao materialismo?” (NEGRI, 2003, p. 21).

potência de todo o possível”⁹. Analisaremos em mais detalhes este ponto no terceiro capítulo.

Voltando aos antigos, porém, Aristóteles buscou contestar a hegemonia do Eros platônico/socrático, e denominou como *philia* o tipo de amor possível na presença. Amor não como desejo na falta, mas como alegria no encontro. Segundo o pensador de Estagira, na boa vida, isto é, naquela em que o mundo que se apresenta efetivamente diante de nós é capaz de nos satisfazer, nós o amamos por ele mesmo, e o amor como alegria tomaria o lugar do tédio ou da frustração.

Porém, como mostra a experiência, não amamos tudo o que encontramos pela frente. Amamos apenas aquelas coisas ou aqueles mundos que nos causam alegria ao encontrá-los.¹⁰ Para Aristóteles, o que nos causa alegria é índice de nossa participação adequada em um todo cósmico, ordenado e compreensível. Portanto, seria pela compreensão de sua própria vida como uma parte específica desse todo cósmico-relacional que o homem poderia saber qual é seu papel e buscar seu lugar natural na ordem das coisas.¹¹ Amaríamos, portanto, tudo aquilo que concorda com o objetivo final de nossas vidas na ordenação do cosmos. Da mesma forma, a boa cidade, isto é, a sociedade amável, para Aristóteles, seria aquela que, da melhor maneira possível, conseguisse patrocinar a boa vida de cada um de seus integrantes, articulando da melhor maneira possível as causas finais de cada indivíduo no todo ordenado.

Três séculos mais tarde, surge com o cristianismo a ideia de que Deus é amor. Se *eros* é desejo na falta e Deus é sinônimo de plenitude, não se pode amá-Lo eroticamente. *Philia*, por sua vez, é amor na presença, mas não é dirigido “ao próximo” indistintamente – é privilégio de poucos amigos. O amor pregado por Jesus, porém, é como que radicalmente democratizado – algo que os cristãos entenderão como *ágape*, palavra traduzida por vezes como caridade, ou piedade. Em outras palavras, enquanto *eros* e *philia*, em última instância, se focam nos afetos

⁹ Ibid, p. 145.

¹⁰ “Parece que nem todas as coisas são amadas, mas somente aquelas que merecem ser amadas, e estas são o que é bom, ou agradável, ou útil (...)” ARISTÓTELES, 1996, p. 259.

¹¹ Ibid., p. 21: “(...) o objetivo primordial da investigação ética seria o de descobrir a causa verdadeira da existência humana. Num universo regido pela finalidade, aquela causa é vista, por Aristóteles, como a procura do bem ou da felicidade, que a alma alcançaria apenas quando exercesse atividades que permitissem sua plena realização.”

de quem ama, em seu desejo ou em sua alegria, *ágape* se preocuparia mais com a alegria do ser amado, mesmo quando exige para isso o autossacrifício por parte do amante. Na teologia cristã, de fato, *ágape* vai ao ápice no mandamento que exige que os homens amem até seus inimigos.¹²

Não é à toa que essa espécie de piedade tenha sido louvada à virtude máxima pelo cristianismo. Contra ela, Nietzsche fala intensivamente a respeito da figura do padre, e adverte que é preciso proteger os fortes contra os fracos, pois que estes últimos inspiram a culpa para trazerem os primeiros ao chão.¹³ De fato, é preciso atentar para o uso piedoso do amor, pois quando amamos aquilo que rebaixa a vida, quando acreditamos no discurso do padre, perde-se de vista o amor como afirmação potente da existência, que, veremos, é o único critério de uma vida fora da servidão.

Filósofo-irmão de Nietzsche¹⁴, Spinoza compreende que o aumento da potência de pensar é inseparável de um movimento afetivo de contentamento para consigo mesmo, e pode, por vezes, levar a mente a conceber adequadamente a natureza de sua própria essência como um grau, ou seja, como uma parte intensiva e eterna, da potência infinita de Deus – causa imanente¹⁵ de todas as coisas.¹⁶ Aí, enxergando sob a ótica da necessidade que determina o próprio princípio expansivo da vida, o filósofo pode ser tomado pela beatitude, uma espécie de alegria ativa definida pela plena posse formal de sua potência de existir, e expressa numa

¹² "Ouvistes que foi dito: amarás [*ágape*] o teu próximo e odiarás teu inimigo. Eu, porém, vos digo: amai [*ágape*] a vossos inimigos, bendizei os que vos maldizem, fazei o bem aos que vos odeiam, e orai por aqueles que vos maltratam e perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus." Mateus 5:43-44.

¹³ "Este instinto depressivo e contagioso [a piedade] contradiz os instintos de conservação e de valorização da vida: como multiplicador da miséria, mais ainda como conservador de todos os míseros, é um instrumento essencial na acentuação da *décadence*; a compaixão incita ao nada!" NIETZSCHE, 2004, aforismo 7.

¹⁴ "Me reencontro em cinco pontos primordiais de sua doutrina, nos quais este pensador [Spinoza], o mais fora da norma e o mais solitário, me é justamente o mais próximo: ele nega o livre-arbítrio, a finalidade, a ordem moral do mundo, o desinteresse e o mal." (Carta a Franz Overbeck, datada de 30 de julho de 1881. Em NIETZSCHE, 1993, p. 1272.

¹⁵ Ética, I, prop. 19: "Deus é causa imanente, mas não transitiva, de todas as coisas."

¹⁶ Ética, IV, Apêndice, cap. 32: (...) somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreendermos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfação. Pois, à medida que compreendemos, não podemos desejar senão aquilo que é necessário, nem nos satisfazer, absolutamente, senão com o verdadeiro."

vontade amorosa de afirmação da vida.¹⁷ Pelo mesmo impulso, o filósofo devém criador e esteta de si.

O mesmo percurso vale para um corpo social ou político. Se chegar a tomar posse de sua própria potência, que nada mais é que seu direito natural de se expandir criativamente e de resistir à dominação, uma multidão guiada pela razão se dedicaria a se auto-organizar de modo que cada homem pudesse exercitar o máximo de sua potência com o convívio em sociedade.¹⁸ A democracia, como processo de constituição livre da vida comum, é também inseparável de uma transição afetiva de alegria que, no limite, se expressa em um ato de amor. Amar ao próximo como a si mesmo, na democracia radical, já não é mais um mandamento moral, mas uma consequência necessária que nasce da compreensão adequada que cada homem tem de si mesmo no contexto maior de suas relações sociais.¹⁹

Uma espécie de amor nada sentimental, portanto, mas puramente expressiva da potencialização da vida, força constitutiva do próprio fazer comum da multidão, que Antonio Negri e Michael Hardt farão avançar em *Commonwealth*²⁰:

Essa é uma intuição que ainda não desenvolvemos completamente. Seria possível articular uma série de terrenos que o tema do amor pode abrir no campo da ciência política: amor como livre expressão dos corpos, como inteligência somada ao afeto, como geração contra a corrupção. Mas há um peso cultural que dificulta o desenvolvimento de uma concepção política do amor. Precisamos livrar o conceito dos limites do casal romântico e despojá-lo de sentimentalismo. Precisamos de uma concepção inteiramente materialista do amor, ou de uma concepção verdadeiramente ontológica: o amor como poder da constituição da existência.²¹

Em Negri, o tema do amor como força constituinte da potência revolucionária já aparece em “Anomalia selvagem”, a partir da multiplicação do desejo (*cupiditas*) e

¹⁷ DELEUZE, G., 1968, p. 253: “Afecções ativas, se existem, são necessariamente afecções de alegria: não existe tristeza ativa, pois toda tristeza é diminuição de nossa potência de agir; só a alegria pode ser ativa. Na verdade, se nossa potência de agir aumenta até que tenhamos dela a posse formal, surgirão afecções que são necessariamente alegrias ativas.”

¹⁸ BOVE, L., 2005, p. 151: “Com efeito, é por esse desejo tenaz e resistente de não querer ser dirigido por seus semelhantes (...), (direito que se tornará ‘direito de guerra’ inalienável e soberano no Tratado Político) que uma multidão livre pode realizar, por ela mesma, a unidade em seu seio para um consenso sobre a forma de seu governo, a saber, a democracia.”

¹⁹ Ibid., p. 153.

²⁰ Terceiro livro da trilogia escrita pelos dois autores, que começa com “Império” e segue com “Multidão”.

²¹ BROWN; SZEMAN, 2006.

da força (*vis*) para desenvolvê-lo.²² *Commonwealth* dedica-se a inventar um novo sentido para o amor. Declara-se que, sem o amor, e sem o cuidado dos bons encontros, a democracia real e a libertação simplesmente não são possíveis. Os autores fazem um agenciamento com a noção dantesca de *vita nuova*, que se traduz pela comunhão de amor em uma cidade de homens em busca comum de autonomia, criatividade e liberdade. Uma espécie de amor, portanto, ligada à ética, à estética e à política. Amor que não se confunde com a família, com a carreira profissional ou com a nação, forças que aprisionam o comum, expropriando-o em nome da exclusividade afetiva, do patriarcalismo, da alienação do trabalho, do individualismo, da homogeneização das diferenças e dos ideais abstratos de glória, sacrifício e destino coletivo.

Convém notar também que essa “não é uma noção de amor na qual toda a diferença se perde ao abraçar uma unidade que amarra seus movimentos”²³, como o quer grande parte da teologia judaico-cristã tradicional. Esse é um amor baseado na multiplicidade imanente dos corpos, e é assim que se deve compreender a alegria da multidão: singularidade somada à cooperação, reconhecimento da diferença e do benefício mútuo de uma relação no regime de conveniência do comum. É nesse sentido que se pode dizer que o projeto da multidão é um projeto do amor.

O amor revolucionário, criador de novas formas de vida, toma a resistência como pura expressão da potência ativa e criativa da multidão, contra a solidão, o medo e a servidão. E a beatitude de Spinoza, a experiência de amor ao comum que perpassa todas as coisas, “amor intelectual de Deus”, como ele dirá na quinta parte de sua *Ética*, serve como horizonte para a multidão quando ela se engaja ativamente no governo de si mesma e conhece as causas imanentes que a mobilizam.²⁴

Sair da servidão implica ultrapassar de alguma maneira o primeiro gênero de conhecimento, que é um modo de existência que mantém os indivíduos como que alienados das causas de seus afetos, ou, como diria Spinoza, refém de ideias

²³ BROWN; SZEMAN, 2006.

²⁴ *Ética*, V, prop. 36: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo.”

inadequadas e paixões vacilantes.²⁵ Para isso, seria preciso desde já se engajar numa política de bons encontros e aprender a selecionar aqueles que afetam os corpos de alegria, isto é, que aumentam a capacidade de agir e de pensar. Chegaremos à possibilidade de criar novas formas de vida através da tomada de posse formal dessa potência que nos constitui? Pode a multidão exercer a liberdade, construindo-se na absoluta imanência produtiva de uma força ou princípio que se desenrola de “*conatus* físico a *cupiditas* humana a *amor* divino”?²⁶

Importa, sobretudo, compreender a questão sob o aspecto da univocidade, que só é comportada por uma filosofia da imanência radical. Para Spinoza, o amor que se expressa na experiência vaga, isto é, no primeiro gênero de conhecimento, só é conhecido por meio dos efeitos, sobre um corpo, dos encontros fortuitos que ele faz com outros corpos. Reportados à consciência, esses efeitos constituem o domínio inegável da passividade e dos signos equívocos, isto é, confusos, na medida em que não se tem ainda a compreensão dos afetos por suas causas.²⁷ Já o amor de segundo e terceiro gêneros, por outro lado, se instauram com a compreensão gradual da univocidade expressiva dos atributos em relação à substância, da qual eles constituem a essência, e em relação aos modos, que os envolvem.²⁸ Neste sentido, o homem livre – guiado por sua própria potência de agir e de pensar, que, por sua vez, é compreendida como uma parte intensiva da potência infinita de Deus – pode experimentar um amor de ordem mais elevada e mais duradoura (apesar de, na verdade, ser eterna, não sendo mais explicada pela duração).

A beatitude, na perspectiva da eternidade, acompanha a afirmação necessária de si mesmo, das outras coisas e de Deus no mesmo movimento em que reconhece, por um lado, a distinção formal ou qualitativa (e não numérica) dos atributos em relação à substância e, por outro, a unidade absoluta do Ser, que se diz da mesma forma na substância e em seus modos.²⁹ No lugar dos signos equívocos,

²⁵ Cf. *Ética*, II, prop. 40, escólio 2.

²⁶ NEGRI, 2000, p. 148.

²⁷ *Ética*, I, axioma 4: “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último.”

²⁸ DELEUZE, G., 1968, p. 90.

²⁹ *Ibid*, p. 54.

o amor pode se instaurar, então, como pura expressão unívoca da potência divina. Com efeito, “o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”³⁰.

Analisaremos a questão do amor na filosofia spinozista de modo mais aprofundado no primeiro capítulo, destacando os temas mais importantes para uma pedagogia da libertação humana a partir do estado de servidão. Em seguida, no segundo capítulo, exploraremos a experiência da alegria em suas implicações no contexto político, onde a democracia surgirá então como a melhor forma de governo por ser a que mais favorece a expressão livre da potência constituinte da multidão. No terceiro capítulo, passaremos a analisar os meios e os desafios que essa multidão enfrenta na contemporaneidade – no seio do chamado capitalismo cognitivo –, a fim de resistir à dominação e exercer plenamente sua potência de criar novas formas de vida. Veremos, enfim, como a liberdade democrática se relaciona necessariamente ao combate às paixões tristes e à afirmação do amor como força de constituição do ser comum. Ao longo do texto, tentaremos desconstruir a raiz fundamentalmente ilusória da crença num Eu idêntico a si mesmo e independente de suas relações. Veremos como essa primeira ideia inadequada sacraliza o individualismo contra o ser comum e perpetua a servidão coletiva por meio dos afetos reativos.

Se é verdade que os tiranos têm necessidade da tristeza de seus súditos, veremos que a liberdade promovida por uma multidão capaz de se autogovernar não prescinde da alegria e se revela afetivamente, em toda a sua plenitude, no amor coletivo à diferença, que de direito constitui radicalmente a própria essência da multidão, pelo mesmo princípio necessário de diferenciação com que Deus não cessa de produzir a si mesmo e a todas as coisas.

³⁰ Ética, V, prop. 36.

1 AMOR EM SPINOZA

Vimos que a *philia* de Aristóteles se caracterizava essencialmente pela alegria que transborda com a presença de algo que enseja uma vida tida como harmoniosa perante um esquema cosmológico pré-determinado. Spinoza dirá que o amor é uma alegria que ocorre na presença de algo, sim, mas essencialmente na presença da *ideia* desse algo como causa do afeto de alegria.³¹ Na medida em que é possível sentir-se alegre sem que se saiba muito bem a causa da alegria, é importante frisar que o amor, enquanto afeto, sempre supõe a ideia de sua causa, mesmo que seja uma ideia confusa e inadequada.

Em primeiro lugar, é preciso distinguir o afeto da ideia. O termo afecção (*affectio*) designa o estado de um corpo afetado, e as ideias das afecções são imagens que envolvem simultaneamente a natureza do corpo afetado e a do corpo afetante.³² De um estado a outro, de uma ideia de afecção a outra, há uma transição que implica a passagem vivida para uma perfeição maior ou menor, quer dizer, um aumento ou uma diminuição da força de existir (*conatus*).³³ As afecções-ideias são inseparáveis da duração que as relaciona ao estado anterior e as induzem ao estado seguinte, e essa variação contínua é o que chamamos de afeto (*affectus*).³⁴

Note-se bem que o afeto supõe uma ideia, mas não se reduz a ela. Na verdade, há uma distinção de natureza entre afeto e afecção. O afeto é uma transição vivida, é puramente expressivo, e não representativo, de um aumento ou diminuição da potência. Por isso não é possível uma interpretação intelectualista dos afetos – não se trata de uma comparação intelectualista entre duas ideias ou afecções.

³¹ Ética, III, Definição dos afetos: “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior.”

³² Ética, II, prop. 16: A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.

³³ Ética, III, prop. 7: “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual.”

³⁴ DELEUZE, G., 1968, p. 200.

Quando falo de uma força de existir maior ou menor que antes, não entendo que o espírito compara o estado presente do corpo com o passado, mas que a ideia que constitui a forma do afeto afirma do corpo algo que envolve efetivamente mais ou menos realidade que antes.³⁵

Para Spinoza, os modos existentes se definem por uma relação de forças com outros modos³⁶, ou seja, por um poder de afetar e de ser afetado. Todo corpo, na verdade, é já e desde sempre uma mistura de corpos, de modo que só existe, a rigor, corpos afetados. Sendo assim, ou bem um corpo ou uma mente agem, quer dizer, têm afecções ativas, ou mal eles padecem, tendo afecções passivas. De qualquer maneira, o modo existente é sempre causa: ou causa ativa, quando age, ou causa passiva, quando padece.³⁷

Se ocorre de um modo encontrar um outro que aumente sua potência de existir, isto é, que se componha com ele, há uma transição para uma perfeição maior, afeto que Spinoza chamará de alegria. No caso contrário, a passagem para uma perfeição menor chamar-se-á tristeza.³⁸ Nos dois casos, supõe-se uma ideia-afecção a respeito do corpo que nos afetou de alegria ou de tristeza, ideia que, quando vista como causa do afeto, transforma a alegria em amor e a tristeza em ódio.³⁹

³⁵ Ética, III, Definição geral dos afetos.

³⁶ DELEUZE, G., 1968, p. 25: "(...) cada modo existente se refere a um outro modo, justamente porque ele não pode existir por si."

³⁷ Ética, III, Definição 3: "Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial."

³⁸ Ética, III, prop. 11, escólio: "(...) por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior. Por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor."

³⁹ Ética, III, prop. 13: "O amor nada mais é do que a alegria, acompanhada da ideia de uma causa exterior, e o ódio nada mais é do que a tristeza, acompanhada da ideia de uma causa exterior."

1.1 TEORIA DAS PAIXÕES

Enquanto um corpo é afetado por outros corpos, na mente (definida como a totalidade das ideias das afecções de um corpo e, ao mesmo tempo, como parte do intelecto infinito de Deus, quando considerada sob o atributo pensamento) se produz a ideia dessas afecções – o que Spinoza chama de imaginação, ou capacidade de reter traços dos encontros com outros corpos.⁴⁰

A imaginação, enquanto primeiro gênero de conhecimento, é característica das percepções sensoriais, da concatenação de traços, da memória, da ideia da afecção sobre um corpo registrada pela consciência, que, por natureza, é uma instância parcial e confusa, pois só apreende os efeitos, e não as causas, dos encontros fortuitos que o corpo faz.⁴¹ Como os homens ocupam lugares diferentes e se afetam de modos diferentes, a imaginação é o lugar da variabilidade, do desacordo, da confusão e da parcialidade. É, portanto, um gênero de conhecimento mergulhado em signos equívocos e ideias inadequadas. Nesse domínio, estamos à mercê das paixões, ainda que elas possam ser agradáveis, porque não estamos ainda na posse formal de nossa potência de agir e de compreender.

A paixão sofre de ambiguidade em seu próprio radical. *Pathos*, em grego, se desdobrou em sinônimo de “emoção” em algumas línguas derivadas, e virou “sofrimento” em outras. Para os propósitos da filosofia spinozista, porém, cabe compreender o *pathos* como manifestação de passividade do sujeito, e não necessariamente de sua dor.⁴² Assim, entendemos que mesmo a esperança é uma

⁴⁰ Ética, V., prop. 34: “Uma imaginação é uma idéia por meio da qual a mente considera uma coisa como presente; ideia que, entretanto, indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza da coisa exterior. Um afeto é, portanto (pela def. geral dos afetos), à medida que indica o estado presente do corpo, uma imaginação. Por isso, a mente não está submetida aos afetos que estão referidos às paixões senão enquanto dura o corpo.”

⁴¹ Ética, II, prop. 40, escólio 2: “(...) percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutilada, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação.”

⁴² Ética, III, Definição geral dos afetos: “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele, ideia pela qual, se presente, a própria mente é determinada a pensar uma coisa em vez de outra.”

paixão e deve ser combatida, pois se ergue sobre ideias inadequadas que separam o homem de tudo o que ele pode.⁴³

Acontece que, de saída, parece que, conforme diz Deleuze, “as condições sob as quais somos afetados parecem nos condenar a experimentar apenas afecções passivas”⁴⁴, quer dizer, que nos separam da nossa essência ou da nossa potência de agir. Como somos constantemente afetados por muitos corpos (com potências de agir maiores ou menores que as nossas), a possibilidade de formação em nós de imagens afetivas que desviem o desejo de vida para a negatividade não constitui fenômeno raro. De fato, a tristeza, como afeto que vai de encontro ao esforço de perseverar no ser, ou seja, que diminui a potência de agir, é sempre introjetada de fora, e nunca produzida pela essência livre do indivíduo. O homem, enquanto modo finito, sempre está exposto ao encontro com outros modos finitos, e pode se encontrar mais ou menos separado de sua potência, dependendo das afecções que o determinam.

“As coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (...). E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída (...); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar sua existência e esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser”.⁴⁵

No entanto, não devemos esquecer que existe uma distinção entre dois tipos de paixões: as alegres, que nos aproximam dessa potência, apesar de não nos levarem à posse formal dela, e as tristes, que nos afastam do que podemos, isto é, que ou diminuem ou impedem a potência de existir.⁴⁶

Em uma ditadura, diz Spinoza, os tiranos têm necessidade da tristeza de seus súditos para mantê-los na passividade. De fato, a denúncia das paixões tristes,

⁴³ Ética, III, prop. 18, escólio 2: “Efetivamente, a esperança nada mais é do que uma alegria instável, surgida da imagem de uma coisa futura ou passada de cuja realização temos dúvida.”

⁴⁴ DELEUZE, G., 1968, p. 252.

⁴⁵ Ética, III, prop. 6.

⁴⁶ DELEUZE, G., 1968, p. 225: “(...) a oposição entre ações e paixões não deve nos esconder essa outra oposição, que constitui o segundo princípio do spinozismo: a oposição entre afecções passivas alegres e afecções passivas tristes, umas aumentando nossa potência, as outras a diminuindo. Enquanto estivermos afetados pela alegria, nos aproximamos de nossa potência de agir.”

como o medo⁴⁷ e a esperança, são fundamentais para o combate de Spinoza contra a superstição e a servidão.⁴⁸ No prefácio do Tratado Teológico-Político, afirma-se que "os mais aferrados a todo tipo de superstição são os que mais desejam coisas incertas"⁴⁹. Ora, se a esperança pode vencer o medo, não é somente por isso que podemos ter ideias adequadas para a prática da liberdade. Sob a forma da superstição, o medo garante a submissão do povo à interpretação institucionalizada das escrituras e ao poder da igreja, assim como aos mandamentos de um tirano. A esperança é uma paixão porque se funda sobre uma alegria incerta que depende da ordem fortuita dos encontros. Na verdade, não há esperança sem medo, nem medo sem esperança, e "os afetos da esperança e do medo não podem ser bons em si"⁵⁰.

Cabe à razão, portanto, em sua primeira tarefa, saber selecionar empiricamente os encontros que convém com nossa força de existir. Enquanto potência própria da alma, a razão favorece a conquista de nossa potência de agir para que possamos, talvez, chegar a experimentar afecções ativas, que derivem de nós mesmos e que envolvam o amor num registro para além da imaginação.

1.2 O USO DA RAZÃO

O conhecimento proporcionado pela razão se funda na capacidade prática de identificar as propriedades comuns das coisas⁵¹, isto é, em aprender, pela experiência, quais relações se compõem entre si. Esse conhecimento já implica uma

⁴⁷ Ética, III, definição dos afetos: "O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida."

⁴⁸ Ibid, p. 250: "Desvalorizar as paixões tristes, denunciar aqueles que as cultivam e que se servem delas, formam o objeto prático da filosofia. Poucos temas na Ética aparecem com tanta constância quanto esse: tudo aquilo que é triste é nefasto e nos torna escravos; tudo aquilo que envolve a tristeza exprime um tirano."

⁴⁹ SILVA, 2003, p. 22.

⁵⁰ Ética, IV, prop. 47.

⁵¹ Ética, V, prop. 7: "(...) o afeto que provém da razão está necessariamente referido às propriedades comuns das coisas, as quais consideramos sempre como presentes (pois nada pode haver que exclua sua existência presente), e que imaginamos sempre da mesma maneira."

alegria, porque só é possível a partir de um encontro com alguma coisa que tenha algo de comum conosco e que, portanto, comonha com nossa potência.⁵² A razão do segundo gênero exige uma seleção dos encontros que aumentam a potência de um indivíduo, ou seja, que concordam com o sentido essencial de sua perseveração na existência, na medida em que o indivíduo descobre então o que convém e o que desconvém com sua própria constituição corporal e mental. Compreender pelas causas supõe um afeto ativo da mente, e, enquanto ação, é também necessariamente alegre.

Se ocorre de um corpo convir com outro, quer dizer que suas relações características se compõem para formar como que um terceiro corpo, do qual os dois primeiros são as partes, e que comungam, portanto, de uma “propriedade comum em relação ao todo”⁵³.

Surge daí, para Spinoza, a gênese das noções comuns, isto é, “a ideia de uma similitude de composição nos modos existentes”⁵⁴. A noção comum só pode ser formada a partir das ideias de afecções alegres, isto é, de efeitos de um corpo exterior sobre o nosso que aumentam nossa capacidade de pensar e de agir. Mais que isso, as noções comuns são também mais ou menos comuns aos espíritos,⁵⁵ e podem ser mais ou menos gerais. Elas proporcionam a compreensão da conveniência interna e necessária entre dois ou mais corpos distintos, sendo, portanto, necessariamente adequadas, estando tanto na parte quanto no todo⁵⁶.

No limite, entretanto, mesmo os corpos que não convém uns com os outros diretamente compartilham, do ponto de vista da Natureza inteira, de uma conveniência geral de composição.

“Passaremos de um corpo a um outro, por mais diferente que ele seja, através de uma simples variação entre as partes derradeiras do uno. Pois só as relações variam, no conjunto do universo onde as partes permanecem idênticas.”⁵⁷

⁵² *Ética*, II, prop. 38: “Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente.”

⁵³ DELEUZE, G., 1968, p. 254.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ *Ética*, II, prop. 40, escólio 1.

⁵⁶ *Ética*, II, prop. 37.

⁵⁷ DELEUZE, G. 1968, p. 254.

Em seu sentido mais geral, portanto, elas indicam o que é comum a todas as coisas, como a extensão, o movimento e o repouso, no caso do atributo extensivo. (E um atributo, vale lembrar, “é aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência”.⁵⁸) Dessas noções mais gerais, “decorrem novos afetos de alegria ativa que vêm ultrapassar as tristezas e substituir as paixões nascidas da tristeza”⁵⁹. Assim sendo, “as noções comuns são ideias explicadas formalmente através da nossa potência de pensar e, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sendo sua causa eficiente”⁶⁰.

1.3 BEATITUDE

Estando em nós como estão em Deus, as noções comuns nos projetam para a ideia de Deus, que, de certa maneira, “exprime o que há de mais comum entre todos os modos existentes, a saber, que eles estão em Deus e são produzidos por Deus”⁶¹. No entanto, a ideia de Deus não é propriamente uma noção comum, pois exprime a essência de Deus, ao passo que as noções comuns dão conta apenas de relações, e não de essências singulares.⁶²

A beatitude, por sua vez, requer a compreensão da univocidade dos atributos que expressam a essência de Deus em relação às essências de modos implicados nesses mesmos atributos. Exige a experiência íntima de ser parte de um mesmo corpo, cada vez maior, cada vez mais potente, cujo ser se diz da mesma forma no todo e nas partes.

⁵⁸ *Ética*, I, def. 4.

⁵⁹ DELEUZE, G., 2002, p. 100.

⁶⁰ DELEUZE, G., 1968, p. 258.

⁶¹ DELEUZE, G., 2002, p. 101.

⁶² *Ética*, II, prop. 37: “O que é comum a todas as coisas, e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular.”

Segundo Deleuze, a “ontologia pura” de Spinoza implica uma ética, ou uma etologia, e não uma moral, justamente pelo problema da univocidade do ser:

“O que me parece impressionante numa ontologia pura, é até que ponto ela repudia as hierarquias. Com efeito, se não há uno superior ao ser, se o ser se diz de tudo o que é, e se diz de tudo o que é em um só e mesmo sentido, esta me parece ser a proposição ontológica chave (...). Este mundo da imanência ontológica é um mundo essencialmente anti-hierárquico.”⁶³

Assim, a ética, ou etologia, enquanto estudo dos afetos, parte não da unidade moral de um ser acima do mundo, isto é, de essências tomadas como valores finais, os quais devêssemos realizar e em relação aos quais devêssemos nos julgar, mas sim da unidade imanente que remete todas as coisas à ideia de Deus como nome da Substância, a saber, aquilo cuja essência envolve necessariamente a existência. Deus, ou Natureza, é para Spinoza uma potência absolutamente infinita de existir, de infinitas maneiras e infinitos modos, e tudo que existe, existe em Deus, isto é, todas as coisas são explicadas por meio dessa potência infinita da *causa sui*.⁶⁴

Vistos como partes intensivas e finitas dessa potência, os modos, sempre singulares, tornam-se o objeto de estudo da ética e da etologia, que não perguntam mais o que um corpo “é”, em relação a uma categoria qualquer, mas sim o que ele *pode*⁶⁵. Além disso, a potência de existir de cada um, o que caracteriza a essência dos modos singulares como *conatus* – esforço natural de perseverar no ser –, é sempre preenchida em sua totalidade, de modo que somos tão perfeitos quanto podemos ser em função das afecções que temos.⁶⁶ Sendo assim, a distinção ética se coloca na oposição qualitativa entre modos de existência, e não nas hierarquias morais do ser. Em outras palavras: avalia-se eticamente o aumento ou a diminuição da potência, em relação às composições ou decomposições que caracterizam as relações do ente consigo mesmo e com as coisas exteriores.

⁶³ DELEUZE, G., 2009, p. 119.

⁶⁴ Ética, I, prop. 11: “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.”

⁶⁵ DELEUZE, G., 2009, p. 126.

⁶⁶ DELEUZE, G., 2002, p. 205.

Como vimos, felizmente, nem só de paixões vivem os afetos. Para Spinoza, eles podem ser também do tipo ativo, e surgem quando não são resultado de causas externas ao conatus, mas sim da própria essência do indivíduo, isto é, de sua potência de agir e de pensar, sendo, portanto, necessariamente alegres.⁶⁷

Spinoza dirá que alegria é o aumento da potência de agir e de pensar de um corpo e de sua mente, isto é, um tipo de afeto que acontece na duração de um encontro com outro corpo e que nos permite viver cada vez mais de acordo com nossas determinações ativas e menos com as passivas, em um círculo virtuoso que gera mais alegria, isto é, mais afirmação da potência, na medida em que se reforçam os encontros alegres por meio da razão.⁶⁸

A alegria e a beatitude só se dão com o aumento da potência de agir e da capacidade de conceber adequadamente o nosso ser a as nossas ações. “A liberdade, enfim, é a manifestação espontânea (porém racional) e sem constrangimentos dessa nossa potência de agir e da consecução do bem comum”⁶⁹.

O que define a liberdade [em Spinoza] é um “interior” e um “si mesmo” da necessidade. Nunca somos livres em virtude da nossa vontade e daquilo por que ela se regula, mas em virtude da nossa essência e daquilo que dela decorre.⁷⁰

Mais uma vez, a capacidade de conhecer adequadamente, a fim de que se possa agir conforme as leis da Natureza, no sentido da afirmação positiva de existir e do “bem comum”, exige o conhecimento pelas causas. As paixões, alegres ou tristes, na medida em que são passivas e só dão conta de efeitos, estão intimamente ligadas à imaginação, ao passo que as ações são filhas da razão ou da beatitude, que conhecem as causas – propriedades ou noções comuns e essências singulares. Desse modo, toda a questão da ética spinozista se resume à questão de como fazer

⁶⁷ Ética, IV, prop. 28: “(...) a mente age apenas à medida que compreende, e apenas sob tal condição, pode-se dizer que ela age absolutamente por virtude. Compreender é, pois, a virtude absoluta da mente.”

⁶⁸ Ética, III, prop. 53: “Quando a mente considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir.”

⁶⁹ SILVA, G., op. cit., p.22.

⁷⁰ DELEUZE, G., 2002, p. 89.

a razão e a intuição, produtoras de afetos ativos e alegres, moderarem o máximo possível as paixões tristes⁷¹.

Tudo depende de condições iniciais favoráveis. A veia empirista de Spinoza é radical. Seu elogio à razão como índice de perfeição maior não deve ser confundido com a obsessão narcísica de um Cogito cartesiano ou de uma razão transcendente dada a priori. A potência divina não tem origem nem finalidade e se exprime sempre por necessidade, e não por propósito.⁷² Não há espaço para a transcendência; a razão de que nos fala Spinoza é ancorada no plano de composição imanente da própria Natureza.

Nos encontros alegres que aumentam a potência de um corpo ou de uma mente, a situação favorece o entendimento racional, que por necessidade de sua própria essência, que é a potência de inteligir, busca identificar o que há de comum entre sua natureza e aquilo que lhe causa alegria. Esse conhecimento já é mais perfeito que a imaginação, no sentido de que a noção comum envolve mais realidade do que o conhecer apenas por efeitos parciais, onde se perde de vista os componentes causais, relacionais, do indivíduo com seus vetores pré-individuais, do indivíduo com seu meio e do indivíduo com Deus. O homem isolado se separa cada vez mais de sua potência. Não percebe sua relação com a Natureza enquanto potência infinita, substância que é necessariamente existente⁷³, necessariamente eterna, cuja essência se revela na afirmação sempre renovada de um devir criativo por meio do qual ela se exprime.

A partir do momento em que os elementos coincidentes entre a constituição do modo e o que lhe afeta positivamente são conhecidos adequadamente, porém, o sujeito pode começar a organizar o mundo de maneira que ele se componha com sua potência própria. Forma-se um círculo virtuoso que se fortalece cada vez mais, minando a força dos afetos reativos. Quando a potência do intelecto se liberta do caráter obsessivo e alienante das paixões, a intuição do infinito pode se fazer presente. Percebe-se que compreender a unidade substancial das partes causa alegria no indivíduo porque assim ele enxerga a si mesmo, aos outros e a própria

⁷¹ DELEUZE, 1968, p. 254.

⁷² *Ética*, I, prop. 33: "As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas."

⁷³ *Ética*, I, prop. 11.

ideia de Deus como participantes necessários do dinamismo fundamental da Natureza, que é causa eterna dessa alegria de compreender.

Neste terceiro gênero de conhecimento, Spinoza nos apresenta a rara intuição, ou beatitude, que revela o conhecimento das essências singulares e eternas. Seguindo a pista deixada por Deleuze, o terceiro gênero se instaura quando o indivíduo habita um mundo de puras intensidades e compreende o máximo de coisas possíveis como graus de potência que formam parte da potência infinita de Deus.

O primeiro gênero de conhecimento tem como único objeto os encontros entre as partes, segundo suas determinações extrínsecas. O segundo gênero vai até a composição das relações características. Mas só o terceiro gênero diz respeito às essências eternas: conhecimento da essência de Deus e das essências particulares tal como elas estão em Deus e são concebidas por Deus. (...) Não se trata mais de conveniências relativas, mais ou menos gerais, entre modos existentes, mas de uma conveniência ao mesmo tempo singular e absoluta de cada essência com todas as outras. Então, o espírito não conhece uma essência, isto é, uma coisa sob a espécie da eternidade, sem ser determinado a conhecer ainda mais coisas e a desejar conhecer cada vez mais. Enfim, as essências são expressivas: não apenas cada essência exprime todas as outras no princípio de sua produção, mas também exprime Deus como sendo esse próprio princípio que contém todas as essências, e do qual cada uma depende em particular. Cada essência é uma parte da potência de Deus, logo, concebida pela própria essência de Deus, mas enquanto a essência de Deus é explicada por essa essência.⁷⁴

Aqui, os signos equívocos dão lugar às expressões unívocas. Pensadas em suas essências eternas, quer dizer, em seus graus intensivos de potência, os modos singulares finitos não estão mais ameaçados pela exterioridade de suas partes extensas que se esbarram umas nas outras e, por isso mesmo, têm uma duração indefinida na existência (pois que em algum momento farão um encontro com um corpo que lhes destituirá da relação característica que estavam atualizando). A eternidade é a marca do terceiro gênero, mas não porque seja concebida como uma duração infinita, mas sim como a experimentação da identidade entre a essência e a existência.⁷⁵

⁷⁴ DELEUZE, 1968, p. 282-283.

⁷⁵ Ética, I, definição 8: "Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna."

“As noções comuns, sem serem abstratas, são ainda ideias gerais que se aplicam apenas aos modos existentes; é nesse sentido que não nos fazem conhecer a essência singular. Pertence ao terceiro gênero fazer-nos conhecer as essências: nesse caso, o atributo não é mais captado como noção comum (ou seja, geral), aplicável a todos os modos existentes, mas como forma comum (a saber, unívoca) à substância cuja essência constitui e às essências de modo que ele contém como essências singulares”.⁷⁶

A condição do amor, ao menos o de segundo gênero, nesse sentido, é a compreensão adequada das relações entre a parte e o todo que nos constitui. Ter uma ideia adequada e, com ela, um amor que ultrapasse a imaginação, requer a compreensão do afeto por suas causas, a formação de noções comuns, o que aumenta a potência de inteligir da mente. E quando uma potência singular de existir, isto é, uma essência de modo, chega a compreender a si mesma remetendo-se à ideia de Deus como causa de seu afeto, de sua alegria, de seu aumento de potência, uma espécie de amor a si mesmo se instaura – *acquiescentia in se ipso*, contentamento de si, que é inseparável do amor divino.⁷⁷ Daí, pode-se talvez brotar uma intuição, projetada pelas noções comuns, que diga respeito a uma compreensão dos afetos que envolva o máximo possível de causas⁷⁸, até se chegar a intuir a identidade necessária da existência e da essência, considerada como um grau intensivo e singular da potência infinita de autocausação divina⁷⁹. O amor intelectual de Deus atravessa a quinta parte da *Ética*: trata-se de uma beatitude que acompanha a compreensão do máximo de singularidades possíveis tendo-se a ideia de Deus como causa unívoca de todas elas. Veremos no próximo capítulo o que essa espécie de compreensão afetiva pode trazer para o desenvolvimento da democracia.

⁷⁶ DELEUZE, G., 2002 p. 64.

⁷⁷ *Ética*, III, prop. 53: “Quando a mente considera a si própria e sua potência de agir, ela se alegra, alegrando-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir.”

⁷⁸ *Ética*, V, prop. 9: “Se um afeto está referido a muitas e diferentes causas, as quais a mente considera ao mesmo tempo que o próprio afeto, ele é menos nocivo, padecemos menos em virtude dele e somos menos afetados por cada uma de suas causas, comparativamente a um outro afeto, tão forte quanto o primeiro, mas que está referido a uma única causa ou a um número menor de causas.”

⁷⁹ *Ética*, V, prop. 15: Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos.

2 DEMOCRACIA: A ALEGRIA DA MULTIDÃO

Viver no regime do amor divino não significa “ver o lado positivo” da vida. Essa espécie de amor não exclui a dor, nem nos cega para o sofrimento e as nuances mais sombrias que habitam em nós e no mundo. Certamente não há nada de errado em se ter uma atitude positiva, mas esta precisa ser baseada na realidade compreendida por meio da razão e da intuição, e não em ideais, ilusões ou negações fabricadas como substitutos para o real. Um ideal é meramente uma fuga, uma forma de evitar o real. Um ideal impede que se aja diretamente sobre o tecido da realidade para criar formas de vida de fato originais.

A beatitude de que nos fala Spinoza – amor intelectual de Deus –, exige o conhecimento cada vez maior das relações causais, das boas e das ruins, ou seja, das que se compõem e das que decompõem, até que se intua uma essência singular, e outra, todas elas graus da potência divina, e até que a consciência passe a habitar um mundo de intensidades puras.

No âmbito da criação de práticas políticas sobre o mundo, não é através de “pensamento positivo”, estilo autoajuda, que se muda qualquer coisa. É unicamente por meio da ação, necessariamente alegre, associada à compreensão adequada da realidade, é que podemos intervir, seja em nosso próprio comportamento ético, seja na organização da vida política em comum.

Pois bem, o amor, em Spinoza, é “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”⁸⁰. Logo, a expressão do amor para a vida política da multidão exige que essa multidão tenha o conhecimento adequado de sua própria potência constituinte, o que não se reduz a um conhecimento formal, mas que se revela primeiramente na capacidade de organizar bons encontros. Além disso, a esfera multitudinária é múltipla e aberta, isto é, irreduzível a qualquer consenso totalitário. Assim, essa alegria amorosa que a multidão pode experimentar se liga essencialmente à ideia do outro – não enquanto duplicata do mesmo, num mundo

⁸⁰ Ética, III, definição 6 dos afetos.

de sujeitos portadores de identidades e “direitos humanos” –, mas do outro enquanto nome da diferença, radical, que define o próprio poder constituinte da multidão.⁸¹

Em função de uma reflexão sobre o papel da confiança no seio dos textos políticos de Spinoza, Laurent Bove traça uma distinção entre um amor cuja definição se relaciona ao objeto que é a causa da alegria experimentada e um “amor sem objeto”, distinção que parece ser “uma indicação quanto à natureza tendencialmente radical da democracia na política spinozista”⁸².

Já no Tratado da Reforma da Inteligência, Spinoza se preocupava eticamente com os objetos as quais devotamos nosso amor.⁸³ Haveria, por um lado, os bens perecíveis e transitórios, tais como a honra, os prazeres sensuais e a riqueza, que não garantem a felicidade por envolverem necessariamente causas externas e, em maior ou menor medida, a ordem fortuita dos encontros.⁸⁴ Por outro, haveria talvez um bem eterno e infinito, cujo conhecimento se expressaria afetivamente em uma alegria suprema.⁸⁵ Esta segunda hipótese exigiria pensar um amor essencialmente ligado à eternidade, e não à duração, quer dizer, um amor que nasce da compreensão da “própria existência, enquanto se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”⁸⁶.

Bove dirá que há duas perspectivas ou dois níveis de leitura da política em Spinoza: uma relacionada à ideia de obediência a uma figura soberana externa, expressa no amor a um Deus (no sentido judaico-cristão), a um rei, à uma pátria etc., e outra ligada ao deslocamento que Spinoza faz – em relação a Hobbes, principalmente –, do estatuto da soberania e do direito natural, que não se extinguiria com a instauração do direito civil, mas que é definido como “a soberania

⁸¹ BROWN; SZEMAN, 2006: “O amor, para Espinosa, está baseado num reconhecimento duplo: reconhecimento do outro como diferente e reconhecimento de que a relação com esse outro aumenta nosso próprio poder.”

⁸² BOVE, L., 2005, p. 145.

⁸³ SPINOZA, 2004, p. 8: “(...) toda felicidade ou infelicidade reside só numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual nos prendemos pelo amor”.

⁸⁴ Ibid.: “(...) nunca surgem disputas por coisas que não se amam; nem há qualquer tristeza se elas se perdem; nem inveja, se outros a possuem; nenhum ódio e, para dizer tudo numa palavra, nenhuma perturbação da alma. Ao contrário, tudo isso acontece quando amamos coisas que podem perecer, como são aquelas de que acabamos de falar [riqueza, honra e prazer dos sentidos]”.

⁸⁵ Ibid., p. 9: “Mas o amor das coisas eternas e infinitas nutre a alma de puro gozo, isento de qualquer tristeza”.

⁸⁶ Ética, I, def. 8.

que a multidão possui inalienavelmente e que é sua própria potência ou seu direito natural soberano”⁸⁷.

“Desse segundo ponto de vista, a soberania se afirma (...) como direito de resistência inalienável da *multitudinis potentia* à dominação e inseparavelmente como desejo em ato de auto-organização (...). Problema então de prudência (ou estratégia do conatus) no plano imanente da realidade efetiva, e não mais problema de obediência, no espaço da representação da Lei e da construção correlativa de sujeitos que são, por sua vez, sujeitos jurídico-políticos-da-obediência e também sujeitos-amorosos aos quais é politicamente muito útil fixar um objeto do amor.”⁸⁸

O problema é que os homens vivem em concórdia “apenas à medida em que vivem sob a condução da razão”⁸⁹, mas dado que “estão submetidos a afetos, os quais superam, em muito, a potência ou a virtude humana, eles são, muitas vezes, arrastados para diferentes direções e são reciprocamente contrários”⁹⁰. Assim, para que consigam viver em concórdia, os homens fazem concessões relativas ao seu direito natural e precisam dar-se garantias mútuas de que não agirão de modo a prejudicar uns aos outros. Isto, por sua vez, só seria possível no caso de haver pelo menos o temor de que, se infligirem o mal a outro homem, um mal ainda maior poderá cair sobre eles.⁹¹

Para desenvolver o problema da confiança naquela segunda perspectiva, não da obediência a uma figura soberana que é o objeto do amor, mas do “exercício de uma liberdade coletiva como prática potente de socialização e de auto-organização do direito natural”⁹², Bove recorre primeiro à definição de “segurança” dada por Spinoza: “uma alegria surgida da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi afastada toda causa de dúvida”⁹³, “o que ocorre porque o homem imagina que a

⁸⁷ BOVE, L., 2005, p. 146.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ética, IV, prop. 35.

⁹⁰ Ética, IV, prop. 37, escólio 2.

⁹¹ Ética, III, prop. 39: “Aquele que odeia alguém se esforçará por fazer-lhe mal, a menos que tema que disso advenha, para si próprio, um mal maior”.

⁹² BOVE, L., 2005, p. 146.

⁹³ Ética, III, def. 14 dos afetos.

coisa passada ou futura está ali e a considera como presente”⁹⁴. A segurança enquanto confiança, no entanto, depende da presença viva de coisas que dependem de nossa própria potência, e não de coisas exteriores, sendo, portanto, própria do terceiro gênero de conhecimento, envolvendo, portanto, uma “certeza que não é mais apenas a ausência de dúvida”.⁹⁵

Tal concepção, segundo Bove, encontra sua máxima expressão na ideia de uma alegria proveniente da mente que considera a si mesma como causa dessa alegria: *acquiescentia mentis*, “amor-próprio ou satisfação consigo mesmo”⁹⁶, ou, ainda, “a maior satisfação da mente que pode existir”⁹⁷. Tal sentimento expressaria adequadamente a liberdade, um “gozo de afirmação da livre necessidade do ser”⁹⁸.

Assim, ao contrário da segurança passiva oferecida pela figura do Estado, por exemplo, a confiança da multidão para se auto-organizar em democracia implica a alegria ativa, um amor que, aqui, “pode ser corretamente chamado de satisfação do ânimo”⁹⁹, e que expulsa de nós o medo da morte. Segundo Bove, para além da oposição que, no domínio político, desvaloriza a confiança em prol das condições efetivas da segurança estatal, na qual a resistência armada dos contra-poderes opera a base de uma confiança mútua entre o povo e o poder soberano, existiria, na democracia radical, uma “confiança imanente, como *amor sem objeto*”¹⁰⁰. Aqui, afirma-se a virtude própria de uma multidão capaz de agir, para sua segurança, pelas leis de sua própria natureza¹⁰¹. Neste mesmo movimento, diz Bove, a multidão é capaz de experimentar um amor a si mesma.

⁹⁴ Ibid, explicação.

⁹⁵ BOVE, L., 2005, p. 147.

⁹⁶ Ética, III, prop. 55, escólio.

⁹⁷ Ética, V, prop. 27, demonstração: “(...) quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição e, conseqüentemente, é afetado da suprema alegria, a qual vem acompanhada da ideia de si mesmo e de sua própria virtude”.

⁹⁸ BOVE, L., 2005, p. 147.

⁹⁹ Ética, V, prop. 36, escólio.

¹⁰⁰ BOVE, L., 2005 p. 148.

¹⁰¹ Ética, IV, def. 8: “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza”.

É pelo desejo de resistência próprio dos homens que, por natureza, não querem se sujeitar à dominação pelos seus semelhantes, que a democracia pode emergir como um consenso a respeito da melhor forma de governo.¹⁰² Na medida em que estabelece um espaço onde o poder é exercido de modo que todos obedeçam às leis de sua própria natureza, a democracia poderá ser definida por Spinoza como “o mais natural” dos regimes políticos.¹⁰³ Mais natural, entenda-se, no sentido de mais potente, quer dizer, mais próximo da razão, que, por sua vez, se identifica com o direito natural de conservação do corpo político na existência.

“A democracia é então uma outra maneira (a maneira mais natural e mais racional) de regular o problema maior da obediência: por uma auto-organização dos diferentes que, longe de negarem a diversidade enquanto tal (...), ao contrário, a afirmam no seio e através de uma razão comum, nascida ela mesma da afirmação da diferença na igualdade, quer dizer, do desejo de cada um de não ser comandado por seus iguais e de não ser obrigado a viver conforme a compleição de um outro semelhante”¹⁰⁴

Assim, à parte a defesa que Spinoza faz da democracia como um meio de tornar os homens mais livres mediante a garantia de direitos como, por exemplo, a liberdade de expressão, o regime democrático se configura intrinsecamente como o mais natural por se basear antes no fundamento imanente do *conatus* do que por alguma causa final. Na democracia, é pela determinação de sua própria potência, ou natureza, que o indivíduo consente em obedecer às leis civis.

Como aponta Bove, no Tratado Teológico-Político Spinoza sugere que a democracia exige um regime afetivo em que cada indivíduo deve necessariamente agir segundo o comando da razão, refrear seus apetites, não fazer ao próximo o que não deseja que seja feito consigo, e defender o direito de outro homem como se se tratasse de seu próprio¹⁰⁵. Este último ponto não é nada mais que a “tradução política e democrática em termos de direito, quer dizer, de potência, do preceito de amar ao próximo como a si mesmo”¹⁰⁶.

¹⁰² BOVE, L., 2005, p. 151.

¹⁰³ SPINOZA, 1999, cap. 16, p.521.

¹⁰⁴ BOVE, L., 2005, p. 152.

¹⁰⁵ Ibid, p. 153.

¹⁰⁶ Ibid.

“Na sociedade democrática, o amor, que é inseparavelmente amor de si e do próximo, é então, sobretudo, uma prática: a prática mesma da constituição da liga social, através da afirmação, da defesa ou da reivindicação de um direito que eu não posso desejar para mim mesmo sem, no mesmo ato, desejar-lo para os outros. Esta prática comum da liberdade ou esta prudência constituinte da sociabilidade, através da própria liberdade, é o fim da república¹⁰⁷ ou o conatus do corpo comum da multidão.”¹⁰⁸

A democracia nasce, assim, da resistência ativa à dominação entre iguais, resistência expressa no amor ao próximo como a si mesmo, que, por sua vez, implica a defesa do direito do outro como se se tratasse do seu próprio direito, ou liberdade. Esta espécie de amor, segundo Bove, “não é assujeitada a nenhum objeto, a nenhum vestígio do tempo”¹⁰⁹, mas remete a uma verdade eterna¹¹⁰ envolvida no desejo de viver em sociedade de acordo com os preceitos da razão, que é a “maneira de viver mais útil e mais necessária aos homens”, pois “os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que (...) busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos”¹¹¹.

Enfim, o amor na democracia se impõe como prática constituinte do comum, e é a própria multiplicidade e riqueza dos homens que vivem juntos que torna possível a invenção de instituições capazes de alavancar o comum e promover a liberdade. De fato, esse “amor sem objeto” é puramente expressivo, ou seja, é um marcador de potência, de passagem, de diferença, e não um ideal representativo para a multidão.

¹⁰⁷ TTP, cap. 20, p. 637.

¹⁰⁸ BOVE, L., 2005, p. 154.

¹⁰⁹ Ibid.

¹¹⁰ E, segundo a Ética, V, prop. 34, corolário: “(...) nenhum amor, além do amor intelectual, é eterno”.

¹¹¹ Ética, IV, prop. 18, escólio.

2.1 PARA ALÉM DO MESMO

O amor, neste registro, é mais do que sentimento ou emoção, é um afeto para além do humano. O *Uberschensch* nietzschiano não nega os valores estabelecidos para colocar outros no lugar dos antigos; *algo* nele opera uma diferença na própria gênese do querer. Entre a vontade de poder e a vontade de potência, há diferença de natureza. O *amor fati* não se funda na fatalidade dos fatos, não faz o existente querer uma coisa ou um fato. Faz ele querer afirmar a própria vontade de potência, o princípio do delírio criativo e necessário do universo, e afirmá-lo à enésima potência.

Hoje cada um se permite exprimir seu desejo, seu mais caro pensamento; assim eu vou dizer o que desejo hoje de mim mesmo, e qual foi o primeiro pensamento que preencheu meu coração este ano, um pensamento que deve ser a razão, a graça e a suavidade de toda a minha vida! Eu quero aprender cada vez mais a considerar a necessidade das coisas como o belo em si – assim, eu serei um daqueles que tornam as coisas belas, *amor fati*: que seja este de agora em diante o meu amor! Eu não vou fazer guerra contra o feio, eu não o acusarei mais, eu não acusarei nem mesmo os acusadores. Suspender o olhar, que esta seja minha única forma de negar. Eu não quero, a partir desse momento, ser outra coisa senão pura afirmação.¹¹²

A operação ética é, portanto, de contra-efetuação – faz chegar às causas, compreender sob a ideia de necessidade, afirmar a vida enquanto potência de criação, não de fatalismo.

O combate ético trata de fazer a reforma da imaginação, compreender as relações causais com um fora que constitui um corpo – seja ele subjetivo, familiar ou político – para que se possa excluir quaisquer indícios de má fé que reportem o afeto a um sujeito de consciência fechado em si mesmo. Tanto o ressentimento quanto a má consciência, de fato, operam com a cristalização do movimento criativo da Vida, através da formação em nós de imagens obsessivas que nos separam do que podemos. É preciso se livrar de vez das ilusões da transcendência, envolver para as composições moleculares, pré-individuais e radicalmente imanentes do plano de consistência da Natureza. Ou então: liberar o desejo das formas estabelecidas, criar novas formas de se relacionar, descolar os afetos dos sentimentos pessoais e restituí-los ao movimento de criação da vida comum.

¹¹² NIETZSCHE, F., 2001, aforismo 276.

Com efeitos na esfera da produção biopolítica de subjetividades, porém, a máquina capitalista se empenha na glamourização do indivíduo, e os heróis solitários de Hollywood substituem as instituições sociais para salvar o mundo. O problema é social, a solução é o indivíduo autônomo – tal parece ser a fórmula do dia. Ainda que grande parte da tradição filosófica ocidental se escore na ideia de que a entrega aos desejos e paixões do eu reflete o descontrole sobre si mesmo, persiste uma espécie de senso comum segundo o qual o amor é definido como uma prerrogativa do indivíduo, e no qual a ideia do amor livre acaba se confundindo com uma espécie de amor neoliberal que associa o acúmulo e o desperdício de meias-experiências, onde raramente passa alguma intensidade, com a noção de liberdade.

O amor da constituição multitudinária, porém, não pode caber nos contornos da crença em um Eu fechado em si mesmo, elevado em um pedestal que lhe garantiria o direito de satisfazer tudo o que a consciência imagina que deseja soberanamente. De fato, a consciência dos desejos nada acrescenta ao movimento afetivo do *conatus*: é apenas o registro superficial dos efeitos de outros corpos sobre os nossos. Para invocar Nietzsche novamente, a transvaloração de todos os valores não recai sobre uma suposta liberdade de “querer” outras coisas, outros produtos, outras identidades. Antes, a transvaloração opera na própria gênese dos querereres, produzindo uma diferença nas relações de força que permite à vontade se dedicar à criação de novas formas de desejar.

No decurso desta dissertação, um coletivo que se define como uma “publicação independente/órgão pulsante”¹¹³ publicou nas redes sociais da internet um texto “escrito por muitas mãos e sem autoria”¹¹⁴ que, pelo momento, parece adequado citar na íntegra:

MANIFESTO CONTRA O AMOR NEOLIBERAL

“A palavra já começa errada: ‘amor livre’ é um estatuto. Para viver o amor, é necessário conjugar o verbo. Assumir excessos, faltas e erros de conjugação. Estar sujeito a essa ameaça verbal. Postulemos então um novo sintagma: amar livre.

O amor está sendo engolido pela ideologia do consumo. Não visa relacionamento e troca, mas acúmulo e desperdício. Sob a falsa bandeira do amor livre, hasteia-se o amor neoliberal.

¹¹³ Disponível em <<https://www.facebook.com/musculozone/photos/pb.26752333394979.-2207520000.1402015244./292024814278164/?type=3&theater>> Acessado em 17 de outubro de 2014.

¹¹⁴ Ibid.

O amor neoliberal não libera os corpos, não lhes dá mais do que a possibilidade adolescêntica, autoerótica, narcísica de hedonizá-los. Desconhece a linguagem do compartilhamento. O amante neoliberal priva o outro de suas vivências pessoais e a si mesmo do amadurecimento emocional. Cai no buraco-negro do desejo: cobiça, usa e elimina. Mas amar não é consumir amor.

Amar livre não significa amar estático, monótono, exclusivo. Tampouco amar fugaz, volátil, superficial. A liberdade no amor exige superar os modelos de relação que nossa cultura oferece. Não adianta importar para o campo do relacionamento os hábitos individualistas de uma economia competitiva. Isto não é fazer a revolução. Quebrar com o papel de consumidor insaciável requer coragem. Coragem para explorar o incerto e criatividade para reinventar relações – com os amantes, a cidade, a família e os desconhecidos.

A liberdade não é fácil. Ame-a.”

Peter Sloterdijk propõe em seu “Ensaio sobre a hiperpolítica” que se corrija o calendário da filosofia política contemporânea.¹¹⁵ No lugar da definição clássica, segundo a qual a arte de governar a pólis surge com a invenção da constituição democrática ateniense – tendo, portanto, data de nascimento –, Sloterdijk acredita que se possa pensar a política de maneira mais ampla.

De fato, a instituição da cidade-Estado não pode mais ser – e nem foi desde sempre –, pré-condição da boa convivência entre os homens. Se, ao contrário, pensarmos a política como a “arte do pertencimento”, como sugere Sloterdijk, podemos imaginar novas formas de relacionamento social que agregue o indivíduo a um todo e gere para ele a possibilidade de um futuro. A política assim concebida é, em resumo, a prática que garante a descendência.

Basicamente, Sloterdijk nos diz que é tempo de abandonar a “grande política”, ou política de Estado, e pensar uma “hiperpolítica” em escala mundial. Ele revive Zaratustra e anuncia, novamente, a morte de Deus e o advento do “último homem” – espécie de burguês positivista pós-iluminista. Nietzsche o apresentara como o homem terminal: para além dele, não sobra nada. Ele não tem vínculos com a ancestralidade e não se preocupa em construir uma descendência. Diz Sloterdijk: é o típico individualista contemporâneo, homem sem pertencimento, animal apolítico.

É claro, neste espectro de entendimento da política, que há uma crise endêmica. A morte de Deus pode ser relida na agonia das velhas instituições de

¹¹⁵ Cf. SLOTERDIJK, P, 1999.

soberania monárquica, em decadência desde a ascensão dos ideais burgueses da Revolução Francesa. E a democracia representativa que dela brota nada mais seria que um pseudônimo para uma organização estatal formada por últimos homens. O elogio a essa democracia que se pauta pela lógica de exclusão atestaria nossa incapacidade de garantir a coesão de um todo social, quando tudo que se vê é um amontoado de indivíduos narcísicos.

A questão que se impõe com urgência de resolução é, portanto, sobre o que fazer para evitar o estado de guerra civil iminente do cada um por si, quando as autoridades verticais padecem de legitimidade e o medo é permanente. Neste sentido, não basta se aferrar à lógica do Totem e Tabu freudiana, onde a Lei substitui o lugar vago do pai. É preciso abandonar o próprio posto da soberania e pensar novas formas de política não-institucionalizadas entre indivíduos diferentes. É necessário, em outras palavras, elaborar “políticas de amizade”.

O imperativo é premente. Não é difícil perceber nas entrelinhas do discurso da autonomia, da liberdade individual de ação, de consumo compulsivo e de prazer imediato certa indiferença com o destino alheio, seja ele o de um morador de favela, seja ele o de um bisneto ainda não-nascido. A regra do capitalismo passa ao largo da noção de pertencimento; é expressa, pelo contrário, no ideal de independência. O perigo de se viver assim, porém, é que quando o indivíduo resolve tomar as rédeas da soberania das instituições decadentes – Estado, religião, família –, pode querer dispor da vida alheia sem restrições, fazer valer a lei ou a suspender ao sabor de seus desejos mais egoístas, pois não se imagina submetido a nenhuma autoridade.

Segundo Sloterdijk, vivemos o paroxismo de uma sociedade projetada no século XIX. A falência das instituições que garantiam os vínculos sociais evidencia, além da crise de autoridade nas relações verticais, a ausência de afinidade nas relações horizontais. E, se nos ativermos ao vício de pensamento que só consegue conceber esferas de pertencimento entre semelhantes, nos depararemos com a impossibilidade radical de coexistência. Afinal, cada um já é uma minoria em si.

Foucault fala de uma sociedade disciplinar na Europa da virada do século XVIII para o XIX, que se contraporia às sociedades de soberania monárquicas nas quais a fonte do poder era identificável na figura do rei.¹¹⁶ Nas sociedades

¹¹⁶ Cf. FOUCAULT, M., 1987.

burguesas pós-Revolução Francesa e Industrial, por outro lado, o governo passa a servir de agenciador de um poder difuso nas instituições, e a soberania passa a ser da norma, não do príncipe. Se alguém viola a lei, seu destino é o cárcere, não o banimento.

A prisão, por sua vez, funciona antes mesmo da transgressão. De fato, segundo Foucault, as instituições como o sistema carcerário, a escola, a igreja, o exército e a família funcionam como dispositivos destinados a adocicar os indivíduos e a condicionar neles o comportamento adequado à manutenção de um status quo. Assim, a disciplina produz identidades fixas e, o que é mais grave, segregantes. O sujeito passa a se definir por sua função social, sua profissão, seu estado civil, seu lugar na hierarquia representativa da democracia, sua filiação ao sindicato, sua pertença a uma igreja etc. As relações entre os homens ficam mediadas pelas instituições, que ou agregam semelhantes ou polarizam lados opostos das relações de força. E quando as mediações institucionais não existem, por outro lado, costuma reinar a norma do “cada um por si”.

Em sua busca pela dimensão ética da agência humana, Foucault se lança sobre a história dos modos de subjetivação e encontra nos gregos dos séculos IV e V a.C a grande invenção da liberdade.¹¹⁷ É no espaço da ágora ateniense que se manifestaram os primeiros sujeitos legitimamente capacitados do poder de decisão e de autodomínio. Essa condição, não obstante, só era conseguida mediante o esforço de uma prática de si. A criança, por exemplo, não era considerada um sujeito, porque não tem autocontrole nem pode decidir nada. A postura de resistência aos estímulos do mundo, ou seja, à mera reação comandada pelas paixões, se dava a partir de uma construção prática de tomada de responsabilidades, e o sujeito só adquiria esse status quando se tornava um cidadão.

A cidade grega, onde a filosofia, a política e o teatro se tornam possíveis pelo mesmo movimento, se opunha às sociedades orientais, mágico-religiosas, centradas em torno da figura de um déspota divino dotado da palavra eficaz.¹¹⁸ A democracia grega vai contra o estado imperial e estabelece um diálogo paritário, onde nenhum faraó pode deter a Verdade. É uma sociedade de amigos, e ser amigo é gozar de

¹¹⁷ Cf. FOUCAULT, M., 2005.

¹¹⁸ Cf. DETIENNE, M., 1988.

certa paridade: não na condição de sábio, mas na de *pretendente* à sabedoria.¹¹⁹ Assim, a constituição da polis garantia alguns privilégios a quem tinha o estatuto de amigo, como, por exemplo, o uso do discurso para dar sugestões acerca da cidade e para se candidatar a um cargo político.

A sociedade de amigos na Grécia Antiga é muito provavelmente uma sociedade de iguais, de pessoas (excluídas as mulheres, os estrangeiros, as crianças e os escravos) que partilham interesses comuns. Amigo, nesse sentido, seria aquele considerado afim com o que pensamos, que partilharia conosco mais ou menos o mesmo rol de afetos. Desse modo, a amizade suporia semelhanças para florescer, como se o amigo fosse eleito como um duplo do *mesmo* – e essa noção que supõe a distinção entre o *mesmo* e o *outro* dominou a ideia de democracia na Grécia antiga.¹²⁰ O conceito de filia se referia de certa forma à mesmice, onde a alteridade seria sempre um problema. A escolha grega, portanto, é desde o início segregativa. A amizade era garantida pela lei, mas não era produzida por ela: só podia ser conquistada através da prática de si que formava o cidadão. Conclui-se daí que a liberdade era condição da amizade, mas era também restringida pela institucionalização. Neste ponto, a política de amizade grega não serve mais a Foucault.

2.2 AMOR À DIFERENÇA

A sociedade democrática é um eterno porvir, pois, por definição, a democracia não pode ser dada. Cabe ressaltar aqui, porém, que não se trata de um porvir como um acidente nas relações humanas, mas como uma prática constante de acolhimento do outro e de si mesmo como nomes da diferença.

Vem à mente uma lamentação de Aristóteles. “Ó meus amigos, não há nenhum amigo”. A frase se insere no contexto grego, mas também é interessante para pensar a política moderna e contemporânea. Derrida vem interpretar a fala

¹¹⁹ Neste sentido, um homem grego jamais poderia ser amigo de uma mulher, já que esta era considerada essencialmente como um ser inferior e incapaz de se autogovernar.

¹²⁰ Cf. ARISTÓTELES, op. cit, Livros VIII e IV sobre a amizade.

melancólica dizendo que esta mesmice exigida para o estabelecimento da amizade não existe e se configura somente como uma ilusão, fruto de uma opinião mal analisada.¹²¹ Certamente, a ideia de que somos iguais, de que partilhamos dos mesmos valores, é superficial, porque só diz respeito às opiniões rasas da consciência que reduz o mundo para reconhecê-lo e reagir a ele: quando a intimidade é revelada, quase sempre não há lugar para o consenso. Desse modo, se o assunto deixa de ser comum, o laço de filiação se romperia. Para que o tema permaneça comum, então, seria necessário que cada um sacrificasse sua diferença, seu segredo, algo que o outro talvez não entenda e não consiga acolher. Assim, a diferença é sempre ocultada ou sacrificada para que a amizade seja mantida. Aqui, não resta nenhum outro enunciado senão o de Aristóteles. Estamos sempre face a um potencial inimigo, pois que há em cada pessoa um mesmo e um outro.

A ideia do eu e do outro, portanto, condicionam a amizade entre os mesmos e a inimizade que se estabelece entre os diferentes. Quem está dentro de uma identidade é inserido na dinâmica da instituição e submetido a suas leis. Quem está fora, por outro lado, vive como que fora da lei: está excluído do sistema social dos amigos. O problema é que a diferença é constitutiva da comunidade e a lei se exerce sobre o comum. Como é possível, então, uma comunidade dos que não são iguais, uma comunidade de estrangeiros? Para Derrida, o problema é uma questão de prática democrática.

Na contemporaneidade, onde as instituições disciplinares perdem espaço para o biopoder difuso na sociedade de controle¹²², o individualismo dificulta ainda mais a formação do comum no sentido da formação democrática. Soberanos, solitários ou com vínculos sociais restritos, os indivíduos produzidos pelo capitalismo atual tendem a não experimentar nenhum pertencimento comunitário real, tornando-se seres insulares e fechados em si mesmos.

Esta particularidade, no entanto, não deve ser entendida como fruto nem como problema de uma minoria. O que há é uma representação imposta pela maioria, entendendo-se maioria não como um conceito quantitativo ou estatístico, mas como um marcador de poder. A maioria é uma abstração: um homem branco, adulto, civilizado, heterossexual. A maioria é imposta como um modelo, uma meta

¹²¹ Cf. DERRIDA, J., 2003.

¹²² Sobre “biopoder” e “sociedade de controle”, cf. cap. 3.

padrão, frente a qual a minoria é todo mundo, de modo que todo mundo fica passível de entrar em conflito com as outras minorias. A política minoritária, nesse sentido, se faz quase sempre sem respaldo institucional, ou, pelo menos, sem a mediação das instituições tradicionais, que servem mais à homeostática social do que à criação de mecanismos que viabilizem e potencializem as diferenças singulares.

O risco para os movimentos de resistência é a reprodução da lógica do Estado, pois quando as minorias se põe a copiá-la, a ignorância e a imposição de valores à força podem prevalecer. A comunidade só pode ser posta em prática se a diferença for aceita, se for possível ser clandestino no comum. É perigosa a tática de afirmação de identidade, por mais que ela tenha cabido e caiba em dados momentos da luta por emancipação, como no caso dos movimentos de descolonização africanos que adotaram o nacionalismo como arma, por exemplo, ou dos movimentos negros, LGBT, feministas e indígenas – minorias que abraçam e afirmam a identidade marginalizada como índice de potência redescoberta. Sim, são momentos importantes, mas as lutas não podem parar por aí, sob o risco de comprometerem a geração do comum enfraquecendo a multidão, que por definição é mais fortalecida quanto mais ventile a composição de singularidades em devir. A verdadeira libertação não tem a ver com a afirmação de uma identidade imposta, mas sim com a capacidade potente de se tornar o que se quiser ser.

Por outro lado, quando saímos do espaço do Mesmo e entramos no do Outro, em postura de amizade não-institucionalizada, assumimos a nossa própria diferença no reconhecimento da diferença alheia. O acolhimento do Outro, neste campo, é questão das mais urgentes na política contemporânea: onde o individualismo cresce, onde as instituições tradicionais restringem a força de compor, onde a sociedade de controle e o capitalismo cognitivo viram tendência, ou construímos mecanismos de amizade ou caímos na intolerância generalizada. O racismo e o ressurgimento dos movimentos xenófobos lançam o desafio ético, caro à própria sobrevivência humana, de se pensar em uma política do amor fora da lei.

O apelo de resistência verdadeira deve encarar a finitude e a arbitrariedade das instituições históricas, e exige a busca de autonomia sem apelar ao individualismo. Antes, a exigência ética força a pensar uma comunidade composta por singularidades. Foucault nos exorta a estilizarmos nossa existência, a afirmarmos nossa estética própria e pararmos de reproduzir comportamentos como bons alunos no colegial. A analogia estética é pertinente, na medida em que o

sujeito ético não vem ao mundo pronto. Como a obra de arte, ele é produto de uma prática de si, mas, como se sabe, enquanto o artista esculpe o mármore, o sujeito deve esculpir sua própria existência. Assim, porque a amizade não-institucional abraça a diferença, inclui a possibilidade de valorizar o que não é do Eu. Desse modo, pode-se pensar o amor num contexto totalmente político, para além da amizade institucional.

Ora, se quisermos pensar a liberdade verdadeira em uma democracia real, é preciso compreender que as composições mais produtivas são, de certa forma, mais inorgânicas que filiativas. Isto é, as que mostram um transbordamento de vitalidade que não tem nenhum ou quase nenhum compromisso com a sobrevivência orgânica, que não se contentam em satisfazer a vontade de verdade e de conservação que conecta semelhante a semelhante. Antes, as composições devem se dar na multidão por alianças afetivas, que não se dão entre indivíduos (pelo contrário: são essas alianças que *produzem* os indivíduos), mas que conectam termos heterogêneos sem neutralizá-los. Dito de outra forma, seria preciso manter o afeto sem o reduzir a uma interioridade que o caracterizaria como um “sentimento” pessoal.

A verdadeira democracia é um espaço e uma prática constante de combate aos afetos tristes e à solidão. Necessariamente, ela só pode florescer quando os corpos se encontram minimamente livres para compor e selecionar encontros, a fim de começarem a diminuir a distância que os separa de suas próprias potências. Mais que isso,

"Da cidade cujos súditos, transidos de medo, não pegam em armas, deve antes dizer-se que está em guerra do que dizer-se que tem paz. Porque a paz não é ausência de guerra, mas virtude que nasce da fortaleza de ânimo. (...) Além disso, aquela cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir, mais corretamente se pode dizer uma solidão do que uma cidade."¹²³

Nesse sentido, a alegria é absolutamente indispensável para o fazer democrático, pois é somente pela potencialização do comum que se pratica a liberdade no campo político. A democracia não pode ser “a pacificação no sentido do medo e da harmonia como necessário terreno de escamoteamento da luta de

¹²³ SPINOZA, 2005, cap. V, § 4.

classes”¹²⁴, mas deve ser “o espaço onde essa luta possa acontecer sem que signifique uma violência generalizada ou o retorno ao totalitarismo”¹²⁵.

Não se trata, obviamente, de saudosismo da figura paterna. O desafio proposto é o do relacionamento com o Outro em sua alteridade radical, sem tentativas de encontrar nele um duplo do Mesmo. A democracia está por vir. Enquanto continuarmos a reproduzir a lógica da exclusão que orienta as democracias representativas burguesas, não seremos capazes de acomodar o Outro, e a guerra será inevitável.

Culturas monolíticas são doentes. Certamente não é um projeto fácil; conviver sem a mediação de instituições que, por definição, impõem medidas para sufocar as desmedidas singulares é tarefa perigosa. A linha entre a chamada política de “tolerância” e o individualismo apolítico é tênue. Ainda assim, a possibilidade de estabelecer vínculos amistosos entre desmedidas é real. A resistência aos pequenos e grandes fascismos é prática que deve habitar o cotidiano.

No lugar da macropolítica de Estado, que só faz gerar a intolerância fomentada pelo apego a identidades institucionais, fálicas e racistas, inventemos micropolíticas de acolhimento das diferenças. Parte essencial desse projeto é, sem dúvida, o reconhecimento da própria singularidade na do outro. Afinal, quando condenamos a diferença alheia, é geralmente a nossa própria que não queremos ver.

Pois bem. Dissemos que o amor implicado na democracia radical de Spinoza opera mais à maneira de um “amor sem objeto”, fundado na própria essência eterna da multidão, isto é, em sua potência de se auto-organizar, conforme a razão, em resistência à dominação, em uma prática comum de constituição da liberdade. Vimos que isso não sufoca a diferença entre os homens, nem tampouco a diferença que habita em cada um deles, mas, ao contrário, fornece a capacidade inalienável de reinventar as formas de vida em sociedade. Em suma, vimos que o amor na democracia é pura expressão de alegria, exercício de potência e marcador de uma diferença que se dá na passagem para estados cada vez mais potentes do ser político. Neste ponto, acreditamos, podemos passar à análise de *Commonwealth*,

¹²⁴ COCCO, 2014, p. 2.

¹²⁵ Ibid.

para enfim entrarmos no problema da constituição democrática da multidão na contemporaneidade, que, por sua vez, é indissociável de uma prática de resistência contra os biopoderes do Império e do capitalismo cognitivo.

3 CAPITALISMO COGNITIVO E BIOPOLÍTICA

Percebe-se, corrente com a aceleração da globalização técnica, cultural e econômica, um notável aumento da movimentação e da articulação social em torno de questões como a guerra, a democracia, as condições de trabalho, as desigualdades de gênero e o direito à cidade. Os últimos anos, particularmente, têm sido especialmente férteis neste sentido. Depois da promessa de uma “primavera árabe” iniciada na Tunísia, vieram manifestações no Egito, na Espanha, na Grécia, no Brasil, em países os mais distantes e, no entanto, conectados, como numa reação em cadeia energizada e retroalimentada pelas redes rizomáticas da multidão global.

Mobilizações massivas nas ruas, organizadas sem aparentes hierarquias de liderança, parecem sugerir a liberação da potência constituinte de uma multidão que, composta de singularidades que se interconectam entre si, aumenta neste mesmo movimento de composição o poder que ela tem de se afetar a si mesma e de produzir efeitos reais no mundo.

Negri e Hardt, admitindo a derrocada relativa dos antigos modelos estatais de soberania e representação, e, ao mesmo tempo, apostando numa filosofia política da imanência radical, identificam a emergência do Império, por um lado, e da Multidão, por outro, como forças antagônicas atuando na dinâmica do capitalismo e das lutas de resistência em suas formas contemporâneas.¹²⁶

A passagem do capitalismo industrial para o chamado capitalismo cognitivo foi marcada pelo crescimento do chamado trabalho imaterial, ou seja, “trabalho que produz produtos imateriais, como a informação, o conhecimento, ideias, imagens, relacionamentos e afetos”¹²⁷. Diversas foram as relações de força que fizeram o

¹²⁶ NEGRI, A.; HARDT, M., 2011.

¹²⁷ Ibid, p. 100-101.

modo de produção fordista dar lugar à era pós-industrial. Se, por um lado, as demandas por individualidade, criatividade e liberdade começaram a entrar nos cálculos da produção e do consumo capitalista a partir das lutas da década de 1960, por outro, a equação de forças se reestruturou para inaugurar a era da produção enxuta e da subcontratação, deixando o antigo regime do Estado de bem-estar social, dos códigos trabalhistas e dos sindicatos legalizados cada vez mais anacrônico.

No lugar da hierarquia territorializada no chão da fábrica, cresce o poder desterritorializado típico da empresa - ao mesmo tempo mais camuflado e mais eficaz, porque difuso no incessante fluxo de informações e sentidos produzidos em rede, porque encrustado na modulação ininterrupta dos desejos individuais e coletivos, porque operante em todas as dimensões da vida. Paralelamente à derrocada dos centros nucleares de produção econômica, uma nova espécie de soberania política, à qual Negri e Hardt chamam de Império, se materializa no horizonte:

A soberania declinante dos Estados-nação, e sua crescente incapacidade de regular as permutas econômicas e sociais, é certamente um dos sintomas primários da chegada do Império. (...) Em contraste com o imperialismo, o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de *descentralização* e *desterritorialização* do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão.¹²⁸

A reflexão de Deleuze sobre as transformações sociais que iniciaram o processo de substituição do modelo da sociedade disciplinar pelo modelo da “sociedade de controle”¹²⁹, caracterizada pela invisibilidade do poder, pelo nomadismo que se expande junto às redes de informação e pelo comando imediato que opera através da colonização do desejo e do controle contínuo e ininterrupto de todos os aspectos da vida pelo capital, constitui o paradigma a partir do qual Negri e Hardt puderam formular seu conceito de “Império”, no seio do qual se encontra,

¹²⁸ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 12.

¹²⁹ Deleuze, G., 1992.

justamente, uma apropriação do conceito foucaultiano de biopolítica¹³⁰, redefinido agora em termos da biopotência da Multidão.

A partir da descoberta dos micropoderes disciplinares que visavam a administração do corpo individual, surgidos durante o século XVII com instituições sociais como a prisão, a escola, o exército, a fábrica, o hospital etc, Foucault chegaria aos conceitos de biopoder e biopolítica ao vislumbrar o aparecimento, ao longo do século XVIII e, sobretudo, na virada para o século XIX, de um poder disciplinador que já não se exercia sobre os corpos individualizados nem se encontrava disseminado no tecido institucional da sociedade, mas que se concentrava na figura do Estado, e que pretendia administrar a vida e o corpo da população por meio da chamada “biopolítica das populações”¹³¹, que agiria por meio de um biopoder regulador de fenômenos como as taxas de natalidade e mortalidade, as condições sanitárias das grandes cidades, a habitação, a alimentação, a sexualidade etc. Em suma, a soberania biopolítica, segundo Foucault, recaía sobre a necessidade de gerenciar a vida, e não a morte, da população.

Já nas obras de Negri e Hardt, a biopolítica será definida em oposição ao biopoder, exercido pelo Império, como a prática de resistência da Multidão. Usaremos a partir daqui tal concepção, na qual a biopolítica é entendida como biopotência, ou seja, capacidade de resistir e de criar formas de vida contra a soberania do capital.

Logo, no que tange às aspirações libertárias de uma filosofia política para a multidão, faz-se necessário identificar as armas do Império, no sentido de entender que tipo de forças produzem os estados mentais e corporais das sociedades de controle. Recorrendo ao vocabulário de Spinoza, diremos que se compõem basicamente de afetos tristes, isto é, que diminuem a potência de pensar e de agir.

Neste sentido, também é importante o estudo dos afetos que essa multidão deve combater, se pretende exercitar a liberdade. Há um esforço difuso de produção de subjetividades dóceis e funcionais, típicas do biopoder das sociedades de controle, que opera através da modulação constante de afetos como o medo e a esperança – esta é a hipótese –, para tentar domar, calar ou paralisar a potência multitudinária em defesa dos poderes já constituídos.

¹³⁰ Cf. FOUCAULT, M., 2004.

¹³¹ Cf. FOUCAULT, M., 1976.

Franco Berardi, em excelente abordagem sobre os aspectos da nova economia, destrinça finamente a ideologia formada em cima da retórica felicista do neoliberalismo, discurso baseado na esperança do sucesso pessoal e, como no avesso de uma mesma meda, no medo do fracasso¹³². Para o escritor italiano, a sociedade transposta em rede que se articula em torno da economia cada vez mais imaterial e desterritorializada faz emergir uma nova classe, oriunda da fusão entre o antigo proletariado e o novo segmento do trabalho cognitivo – o que ele chama de “cognitariado” –, cujo desejo de autorrealização tende a ser capturado pela empresa.

Enquanto o trabalhador industrial só podia respirar fora do lugar da labuta repetitiva e despersonalizada, o trabalhador *high-tech* é chamado a empenhar dentro da produção toda a sua criatividade e competência singulares, todas as suas capacidades comunicativas e inovadoras – em suma, todo o esforço intelectual e corporal que afirma sua identidade. Dito de outra maneira, “a empresa (...) tende a ser o núcleo vivo do desejo”¹³³.

Desligados os aparelhos de proteção social anteriormente providos pelo regime industrial e pelo Estado de bem-estar, a ideologia da nova economia atribui a cada indivíduo a responsabilidade irrevogável pela “liberdade” que ele desejava e pela qual havia lutado em maio de 1968. A corrupção um tanto perversa do termo não pode passar despercebida. Mais uma vez, a verdadeira liberdade não pode se confundir com individualismo, livre-arbítrio, nem com o poder de responder a toda e qualquer incitação ao desejo de consumir reportada à consciência do eu. Pelo contrário, como nos lembra Spinoza, a multidão que se quer livre combate antes de tudo a solidão, e só reencontra sua potência quando opera no regime do comum, e sob a ótica da necessidade, como veremos mais adiante.

Mas, enquanto isso, a máquina publicitária do capital não mede esforços para promover a ideologia do empresário de si mesmo, quer dizer, do trabalhador autônomo embriagado de falsa liberdade num mercado virtualmente infinito. Berardi é de uma lucidez mordaz:

A competitividade comporta uma estimulação narcisista de risco, porque, naturalmente, numa situação competitiva (como é, por exemplo, a da economia capitalista em geral e a da new economy de maneira

¹³² BERARDI, F., 2005.

¹³³ Ibid, p. 41.

particularmente acentuada), muitos são os chamados e poucos os escolhidos, mas a norma social não reconhece a possibilidade do fracasso, porque isso é identificado como algo psicopatológico. Não existe competitividade sem derrota, sem fracasso, mas a norma social não pode reconhecer a normalidade do fracasso sem duvidar de seus fundamentos ideológicos e sem pôr em dúvida sua eficiência econômica.¹³⁴

Nas palavras do pensador italiano, esta é a verdadeira “fábrica da infelicidade”, tecido e maquinário produtor de pânico, histeria consumista ou depressão, diagnósticos clínicos que não por acaso se mostram endêmicos na sociedade dita pós-moderna. Incentivados e seduzidos a todo momento pela promessa neoliberal de felicidade e autorrealização, milhões de trabalhadores aceitam labutar sob condições extremamente frágeis de emprego, submetendo-se a todo tipo de exploração e desvalorização.

Se, por um lado, a jornada de trabalho fechada em oito horas diárias e bem definidas está saindo da cartilha econômica, por outro, a tão celebrada flexibilização exige do cognitariado todas as 24 horas do dia de disposição, e o trabalhador sente o risco permanente de ser deixado para trás por algum concorrente mais antenado aos fluxos incessantes de informação que circulam em rede.

Não é de se espantar, de fato, que a reação social mais comum diante de tais cenários – e aqui é importante ressaltar o caráter *reativo* do quadro – seja mergulhada no sentimento de pânico, gerado pelo medo do fracasso, ou na depressão, que paralisa diante de fluxos rápidos demais, ou no consumismo compulsivo, que tenta pateticamente dar conta do que é exigido pela velocidade do capital financeiro.

No entanto, o acúmulo de informações não representa, em absoluto, um aumento da capacidade de pensar; quer dizer, não garante um movimento de potencialização para os produtores da multidão. Ao contrário, o preenchimento do tempo vivido com esse excesso monstruoso de informações, geralmente parciais, fragmentadas e abstratas, pode ser pensado inclusive como um dos fatores que nos impedem de sair do registro da imaginação, e, portanto, da servidão.

Convém notar, ainda, que a globalização cultural e a expansão do capitalismo tardio, ou cognitivo, trazem também o risco de novos fundamentalismos e fascismos identitários. Terrorismo, intolerância religiosa, xenofobismo, racismo – são muitas as feições nefastas que os movimentos anticapitalistas podem tomar. O pensamento

¹³⁴ Ibid., p. 58.

não pode ser individualista, isto é, não pode partir da ideia de um eu, nem se fascinar por bandeiras de proteção a uma identidade cristalizada qualquer. A liberdade deve ser, antes de tudo, liberdade de se tornar outra coisa. A democracia real requer que o indivíduo se reconheça como diferença em si mesmo, ao mesmo tempo em que reconhece e afirma a diferença no outro. Se não for assim, é grande o risco de se ser afetado de ódio¹³⁵ ou de medo. Portanto, é também a tarefa da Ética e da Filosofia Política denunciar os afetos tristes, que diminuem a potência da multidão, para que se possa, assim, pensar alternativas práticas que contornem esses obstáculos.

Apesar de tudo, a multidão de singularidades não cessa de se afirmar contra o modelo imposto pelo Império, aquém e além dos aparelhos de captura, engajando-se nos mais variados movimentos sociais, éticos, políticos e estéticos que constituem o comum.

O modo de organização endógeno da multidão é a rede distribuída: o modelo é mais ou menos o de alianças espontâneas e temporárias coordenando agendas diferentes, sem um comando central. Hoje, certamente, esse modo de organização é efetivo, ao menos quando se trata de mobilizar demonstrações de massa contra os abusos da ordem contemporânea.¹³⁶

É que, felizmente, a passagem do capitalismo industrial ao capitalismo cognitivo – com toda a reestruturação técnico-produtiva que o acompanha –, apesar de favorecer, por um lado, a forma do Império e da sociedade de controle, também permite, por outro, que uma multidão que produz em rede se dê conta de seu poder constituinte para *resistir* em rede.

Através da reabilitação do plano de imanência nas redes produtivas, a multidão que não se separa mais de sua potência surge como força criadora de agenciamentos capazes de dar expressão ao desejo libertário. Afinal, “*o poder desterritorializante da multidão é a força produtiva que sustenta o Império e, ao mesmo tempo, a força que exige e torna necessária sua destruição*”¹³⁷.

¹³⁵ Ética, III, def. 7 dos afetos: “o ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”.

¹³⁶ BROWN, N.; SZEMAN, I, 2006, op. cit.

¹³⁷ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 80.

Assim, em busca das linhas de fuga abertas pelo trabalho da multidão engajada na produção biopolítica de afetos, imagens e signos, nos aproximamos da ideia do amor como veículo da potência revolucionária.

3.1 COMUM: NEM PÚBLICO, NEM PRIVADO

Em *Commonwealth*, o comum se refere em primeiro lugar aos recursos naturais do mundo material, algo que nos textos políticos clássicos da tradição europeia era chamado de herança da humanidade como um todo, a ser partilhado por todos – ar, água, frutos da terra etc. Em segundo lugar, mas não menos importante, o comum é toda condição e resultado da produção social que são necessários para a interação social e continuação da produção: conhecimentos, linguagens, códigos, afetos e informações.¹³⁸

Essa noção não separa a humanidade da natureza, mas foca nas práticas de interação, cuidado e coabitação em um mundo de forças e afetos que se compõem segundo uma ordem e conexão necessárias. Na era da globalização, as questões de manutenção, produção e distribuição do comum nos dois sentidos, tanto na esfera chamada “ecológica” e quanto na “socioeconômica”, se tornam cada vez mais centrais.

Chama-se a atenção para um vício de pensamento que opõe automaticamente o que é privado ao que é público, como se esses dois polos fossem as únicas alternativas para a gestão da propriedade. O comum tem sido alvo de tentativas de privatização em diversas partes do mundo ao longo das últimas décadas. Para não nos estendermos nos exemplos cansativos do neoliberalismo, pensemos apenas na icônica “guerra da água” que se deflagrou em janeiro de 2000 na cidade boliviana de Cochabamba, onde a população se levantou contra a tentativa de privatização do sistema de fornecimento de água local.

Para resistir à cartilha neoliberal, entretanto, a esquerda tradicional geralmente se volta para o Estado ou outras formas semelhantes de autoridade pública, como se o *comum* estivesse extinto ou fosse irrelevante. É inegável que

¹³⁸ NEGRI, A.; HARDT, M., 2011, prefácio, p. VIII.

quase toda a superfície da Terra encontra-se dividida e cercada entre áreas públicas ou privadas, e, no entanto, especialmente no seio da atual produção biopolítica, que voltaremos a analisar em seguida, grande parte da riqueza e do valor são gerados pelo comum. A linguagem, por exemplo, “assim como os afetos e os gestuais, pertence em sua maior parte ao comum”, e de fato, se fosse tornada privada ou pública – isto é, se grandes porções de nossas palavras, frases ou discursos fossem submetidas à propriedade privada ou à autoridade pública estatal –, “então a linguagem perderia seus poderes de expressão, criatividade e comunicação”¹³⁹.

Aparentemente, a dicotomia entre o público e o privado se reflete na alternativa política dominante entre socialismo e capitalismo. Tanto um quanto o outro são regimes de propriedade que excluem o comum. O projeto de *Commonwealth* é atravessar diagonalmente essas pretensas alternativas excludentes e abrir novos espaços de política, constituindo novos territórios para além dos cercamentos. Para além do socialismo estatal e do capitalismo do Império, “o comunismo é a multidão que se torna comum”¹⁴⁰.

Conforme os desenvolvimentos mais recentes do chamado capitalismo cognitivo, o capital exige e torna possível, paradoxalmente, a expansão do comum. No cerne do novo padrão de acumulação pós-fordista, os processos produtivos tornam-se imediatamente produtores de subjetividade, emancipando-se gradativamente da ordem fabril do trabalho assalariado. A tradicional divisão entre o trabalhador e os meios de produção, entre o mundo do trabalho e o mundo da vida, entre o produtor e o consumidor, parece estar se esgotando¹⁴¹. Principalmente no que diz respeito à constituição das “*redes sociais e técnicas que sustentam e desenham os territórios (os arranjos) de uma cooperação produtiva não mais restrita ao chão de fábrica*”¹⁴², o desenvolvimento das novas tecnologias de informação e comunicação é essencial para o entendimento do capitalismo cognitivo.

A introdução das atividades imateriais no decurso da cadeia produtiva, isto é, das atividades que valorizam o conhecimento, a informação e a criatividade

¹³⁹ NEGRI, A.; HARDT, M., 2011, prefácio, p. VIII, p. IX.

¹⁴⁰ NEGRI, A., 2001, p. 32.

¹⁴¹ COCCO, G. et al. (Orgs.), 2003.

¹⁴² Ibid, p. 8.

intelectual, coloca em foco a necessidade de se pensar a dinâmica da produção em redes desterritorializadas, bem como o sentido do valor na nova economia.

Nessas redes, onde tudo é fluxo, Deleuze e Guattari acertam ao elaborarem uma geofilosofia do pensamento. No lugar do par sujeito-objeto da representação clássica, coloca-se a terra e o território como elementos essenciais da articulação humana¹⁴³, mas define-se o território não apenas como uma zona de domínio fundada sobre um espaço (a terra) e um tempo definidos, mas também, e principalmente, como um meio tornado expressivo pelo agenciamento de corpos, enunciados e afetos, meio que expressa um desejo, e que está sempre sujeito a movimentos de desterritorialização, ou seja, que pode se desfazer perante à emergência de novos agenciamentos que expressem novos desejos e, portanto, novos sentidos.

É recorrente, ao menos no debate das Relações Internacionais, a discussão sobre o alcance real da globalização enquanto fenômeno homogeneizador do sentido das relações sociais, dado que é também possível reconhecer no cenário geral movimentos contemporâneos de retomada do local enquanto território de preservação de identidades ditas “originais”. O ressurgimento dos nacionalismos, xenofobias e fundamentalismos religiosos parece ser, em grande medida, uma reação considerável às angústias e ameaças, reais ou não, provocadas pela abertura generalizada das fronteiras (tanto as do Estado nacional quanto as do sujeito cercado nalguma identidade cultural), indícios fortes do medo sentido pelos menos adaptados às velocidades do mercado global diante de fluxos que os obrigam a se desterritorializar contra sua vontade¹⁴⁴.

Na verdade, é interessante notar como a guerra parece responder à brutalidade dos efeitos da dinâmica desterritorializante do capital, entrando em relação simbiótica com as reações de reidentificação e de reterritorialização imaginária, política e militar. Por um lado, a guerra é instrumento de conquista de mercados e escoadouro da superprodução; por outro, é fator de rigidez política, cultural e mesmo econômica¹⁴⁵ – basta lembrar os anos de protecionismo que caracterizaram os anos pós-Primeira Guerra Mundial, ou as crises do petróleo

¹⁴³ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 2010.

¹⁴⁴ Cf. BAUMAN, Z., 1998.

¹⁴⁵ BERARDI, F., set. 2001/abr. 2002.

deflagradas por antagonismos político-identitários entre o Ocidente e o Oriente Médio.

E recentemente, mesmo os “grupos dirigentes ocidentais, que até ontem defenderam a globalização como credo, revelaram uma tendência para a autarquia cultural e para a reterritorialização”¹⁴⁶. O crescimento assustador da ultradireita na União Europeia atesta a emergência do chamado movimento antieuropeu – ou, mais propriamente, anti-imigrante –, deflagrado em grande medida pela reação conservadora de uma classe média empobrecida diante da crise econômica e financeira.

Portanto, a desterritorialização operada pelo capital, antes de excluir, não prescinde dos movimentos de reterritorialização para funcionar. No regime do *Império*, a dicotomia entre o global e o local é falsa, ou, no mínimo, interesseira:

A globalização, como a ‘localização’, deve ser entendida (...) como regime de produção de identidade e diferença, ou de homogeneização e heterogeneização. A estrutura mais adequada para designar a distinção entre o global e o local pode, portanto, referir-se a diferentes redes de fluxos e obstáculos, nos quais o momento ou a perspectiva local dão prioridade a barreiras ou fronteiras de reterritorialização, e o momento global privilegia a mobilidade de fluxos desterritorializantes.¹⁴⁷

Nesse sentido, é problemático o discurso de parte da esquerda contemporânea que insiste em dar ao local o estatuto de barricada da resistência anticapitalista, romantizando identidades puras e fazendo-as de vítimas do “contágio” da globalização. Ao invés disso, é preciso entender que os movimentos de reterritorialização que caracterizam as apologias do local são inseparáveis da mesma máquina social que produz o impulso desterritorializante da expansão global das relações sociais, e que, portanto, a estratégia de resistência local pode ser danosa, porque identifica erroneamente o inimigo e obscurece os potenciais reais de libertação que só podem partir de *dentro* do Império.

O etnocentrismo, que prognostica a perda das identidades na afirmação de um pós-fordismo mundial destruidor da classe operária, é muito estreito. A emergência de mercados dotados de culturas e de imaginários diferentes na

¹⁴⁶ BERARDI, F., set. 2001/abr. 2002. p. 86.

¹⁴⁷ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 64.

economia mundial é, com efeito, tão essencial no processo de ultrapassagem do fordismo, quanto as mutações do aparato de produção.¹⁴⁸

De qualquer maneira, é certo que o capital tende a destroçar fronteiras sociais tradicionais, a fagocitar continuamente novos territórios e a englobar novas populações através da expansão de suas redes horizontais, sem recorrer a quase nenhum tronco vertical de poder. “O capital funciona, segundo a terminologia de Deleuze e Guattari, mediante uma decodificação generalizada de fluxos, uma maciça desterritorialização, e mediante conjunções desses fluxos desterritorializados e decodificados”¹⁴⁹.

A fluidez do novo capitalismo exige reações rápidas e enorme adaptabilidade. A fábrica minimiza-se (produção enxuta), demite, terceiriza, elimina estoques, expurga "externalidades". “A mobilidade do capital representa bem mais do que um simples jogo de saltar fronteiras, (...) a mundialização (...) arruína o próprio conceito de fábrica”¹⁵⁰. Para os que lutam contra o Império, a análise de Baudoin é mais decisiva do que o reconhecimento do “jogo de saltar fronteiras” do capital, na medida em que reconhece a mudança de natureza das forças produtivas globais: progressivamente, o trabalho se torna *imaterial*. Muito além da adoção do sistema toyotista no contexto industrial, são os setores de serviço da economia que mais se expandem com a difusão dos meios de comunicação e de informação. Na medida em que “a produção de serviços não resulta em bem material e durável”, o trabalho envolvido nessa produção pode ser chamado de trabalho imaterial, a saber, aquele “que produz um bem imaterial, como serviço, produto cultural, conhecimento ou comunicação”¹⁵¹.

Certamente é bom lembrar que isto não significa que o trabalho petrificado da fábrica tenha desaparecido, nem que o trabalho imaterial se desvencilhe totalmente da “matéria”.

O que pode ser afirmado é que o trabalho imaterial tem imposto uma tendência a outras formas de trabalho e à própria sociedade, de certo modo

¹⁴⁸ BAUDOIN, T., 1997, p. 204.

¹⁴⁹ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 348. De fato, o capitalismo opera por axiomáticas, que conjugam fluxos descodificados, tais como o da terra e o do trabalho na Revolução Industrial do século XVIII.

¹⁵⁰ BAUDOIN, T. op. cit., p. 201.

¹⁵¹ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 311.

comparável à hegemonia do trabalho industrial há cerca de 150 anos, mesmo que concentrado naquela época em uma pequena parte do globo.¹⁵²

O que importa aqui é atentar para as *tendências* do poder, para os sintomas de transição entre diferentes regimes de produção de riqueza e de conhecimento, até mesmo para que os movimentos de resistência não se peguem na armadilha de ficar chutando cachorros semimortos.

Assim, pode-se listar três tipos de trabalho imaterial. O primeiro diz respeito à informacionalização do processo de produção industrial através da incorporação de tecnologias de comunicação. O segundo, a trabalhos analíticos e simbólicos, que se revezam entre a manipulação inteligente e criativa de informações e as tarefas simbólicas de rotina. O terceiro, por sua vez, envolve a produção e a modulação de afetos, e requer contato humano (virtual ou real), na medida em que opera no cerne do corpo¹⁵³.

As duas primeiras faces do trabalho imaterial revelam algo do *modus operandi* da linha de frente do capital, mas, por si só, não implicam necessariamente na manutenção dogmática da cartilha neoliberal. Ao menos em princípio, a tecnologia, em si mesma, pode servir aos fins éticos e políticos os mais diversos, dependendo do uso que dela se faça.

Já o terceiro tipo de trabalho imaterial, aquele vinculado aos poderes de afetar e de ser afetado, parece ser de ordem sensivelmente diferente. Parece estar em relação mais visceral com a própria lógica de sobrevivência do capitalismo, funcionando como um controle de retroalimentação constante da máquina produtiva. Diz respeito, enfim, à biopolítica e ao biopoder.

A essa altura, no comum, vida e política, esses velhos fetiches separados pela disciplinarização do saber transcendental da modernidade, tornam-se indistinguíveis (...). O político se apresenta, então, como modo do ser, indistinguível da linguagem e da produção de subjetividade. E o mundo é esse conjunto, é o “biopolítico”.¹⁵⁴

Conforme diz Lazzarato, somos desde cedo incitados, estimulados, encorajados a responder adequadamente aos dispositivos do capital informático.

¹⁵² COCCO, G.; VILARIM, G., 2009, p. 175.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ NEGRI, A., 2003, p. 112.

Olhamos os celulares cada vez que eles apitam exigindo atenção.¹⁵⁵ Preenchemos currículos *lattes* não porque somos obrigados, mas porque o sistema se constitui de tal forma que, se não estivermos inseridos na base de dados, é bem mais difícil conseguir sobreviver, ser contratado, ganhar uma bolsa, ser reconhecido pela academia. Não que isso seja importante para o pensamento, mas são chantagens que afetam verdadeiramente quem tenta sobreviver como assalariado.

Entretanto, esta mesma configuração homem-máquina contém a força através da qual seria possível burlar o sistema e fugir do controle.

O mundo é acometido pela teleologia das próteses linguísticas e subjetivas. Chamamos a isso 'máquina', ou produção que o homem faz do mundo por uma produção materialíssima de artefatos que aderem à sua natureza, ou de artefatos biopolíticos. A eternidade é, atualmente, desenvolvida pela potência da máquina. O comum se organiza como máquina, como máquina biopolítica.¹⁵⁶

O trabalho imaterial indica a “*unificação da ação instrumental e comunicativa pela qual o biopoder e as formas de comunidade são produzidas*”¹⁵⁷. Cada indivíduo conecta-se em rede com um número virtualmente infinito de outros indivíduos, e todos se empenham, em maior ou menor grau, com maior ou menor consciência e potência, em um processo de produção de valor semiótico que, por sua vez, modula constantemente as subjetividades e as formas da vida comum. Se por um lado esse modo de produção guarda potenciais libertários certamente maiores do que no antigo fordismo, por outro, um pouco como em um Admirável Mundo Novo,

O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade.¹⁵⁸

A informação, o conhecimento e as redes de comunicação tornam-se vitais para o processo produtivo. Quem detém a informação sobre a demanda produz mais e produz melhor. A teoria do valor clássica, portanto, é remodelada para dar conta

¹⁵⁵ Cf. LAZZARATO, M., 2014.

¹⁵⁶ NEGRI, A., 2003, p. 113.

¹⁵⁷ MORRIS, M., 2004, p. 130.

¹⁵⁸ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 42.

do trabalho imaterial, na medida em que as marcas, as patentes, o copyright e o marketing passam a agregar mais valor aos bens do que o custo industrial de sua fabricação.

Como determinar o valor cognitivo investido na produção de um novo software? Como cobrar pela distribuição de um bem cujo poder de replicação não é limitado por quase nenhuma circunstância material? Em que bases firmar a velha teoria da escassez como fundamento do valor de mercado quando o novo bem do capitalismo cognitivo, isto é, a informação, não se perde, não se deteriora nem se reduz com o aumento do número de consumidores?

Mais que isso, como regular o acesso à informação quando é justamente a sua difusão social que lhe agrega valor? Discussão constantemente explorada por uma série teóricos do pós-fordismo. Christian Marazzi, por exemplo, coloca em foco esse paradoxo que envolve a propriedade intelectual, essa injunção modelada pela dicotomia entre o público e o comum: pela lógica do capital, é preciso restringir o acesso à informação – privatizá-la – para que ela se valorize e possa gerar lucros; mas é igualmente necessário que ela se difunda o suficiente para que seja reconhecida como bem de valor¹⁵⁹. De outra forma: deve ser pública, mas não pode ser comum.

Nesse impasse, acreditamos, se revela uma grande oportunidade de escape para os movimentos contemporâneos que se insurgem contra a globalização capitalista. Não se pode mais esconder o fato de que é a multidão, organizada em suas redes de comunicação e de produção, quem de fato gera a riqueza global. A multidão, note-se, como potência aberta e composta pela multiplicidade de todos os corpos inseridos nos mecanismos de produção social, quer esses corpos cultivem identidades e tenham propriedades privadas ou não.

¹⁵⁹ Cf. MARAZZI, C., 2009.

3.2 KAIRÓS E A POTÊNCIA DOS POBRES

Negri fala do *kairós* como a temporalidade própria onde se inscrevem os processos da multidão, onde se dá a produção presente de ser que se abre para o porvir, na borda do tempo, na desmedida entre o eterno que constitui o que veio “antes” e a inovação do que está por vir. E em *kairós*, veremos, a afirmação ontológica de criação do comum requer amor.

Apropriando-se de Marx e reconhecendo que o capitalismo em sua forma atual tende a subsumir o mundo e o trabalho, Negri diz que, ao contrário, “o trabalho vivo é *kairós*, inquieto criador do porvir”, que “toma o mundo (...) e o inova, radicalmente, no comum”¹⁶⁰. E se, com Spinoza, o corpo é “forma da potência afirmativa do ser”¹⁶¹,

(...) quando é o corpo que produz, isso acontece por meio daquele amor que é pai de todas as paixões e que, em si mesmo, é conhecimento. Ou seja, é a própria razão que produz o amor através do nome comum, e a reflexão (adequada às condições ontológicas que permitem a potência do nome comum) é sempre amorosa.¹⁶²

Uma ética materialista, neste sentido de produção necessária do comum a cada instante do *kairós*, nos torna responsáveis pelo eterno, sobre o qual esta estranha temporalidade se produz. Ao contrário do que prega a tradição metafísica, a teleologia ética do materialismo não se apoia em um princípio (*arché*) que age como comando e que constitui hierarquias pré-estabelecidas, tal como o Estado, “limite mais explícito e violento ao desenvolvimento do comum”¹⁶³. No materialismo, o telos é o produto do existir comum. Ou seja, o poder constituinte da multidão não se dá como um ato político puro, separado do ser social existente, mas, ao contrário,

(...) é uma decisão que emana do processo ontológico e social do processo produtivo; é uma forma institucional que desenvolve um conteúdo comum;

¹⁶⁰ NEGRI, A., 2003, p. 86.

¹⁶¹ Ibid, p. 83.

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 102.

uma manifestação de força que defende a progressão histórica da emancipação e da libertação; é, em suma, um ato de amor.¹⁶⁴

O fim do materialismo não é, portanto, um valor pré-constituído, mas a progressiva produção do eterno”¹⁶⁵. Portanto, neste instante sempre aberto para o vazio onde se escancara a desmedida entre o que é (o eterno) e o que está por vir, campo ético por excelência do materialismo, “a resistência é o agir ‘fora da medida’, enquanto a potência constituinte é o agir ‘para além da medida’”¹⁶⁶.

Commonwealth discorre longamente sobre a potência da “multidão dos pobres” na geração do comum. A condição radical de abertura para o vazio do porvir, isto é, a condição da pobreza não como falta, mas como necessidade vital de produção da existência, é precisamente o que funda a responsabilidade ética pela construção do mundo e o que faz aflorar o amor na democracia radical. Se a forma dominante da república é definida pela defesa da propriedade, a multidão dos sem-propriedade se opõe a ela, mas este conflito não se reduz a questões de riqueza ou pobreza material. A desocupação, a doença e a miséria são apenas a figura superficial da pobreza.¹⁶⁷

O nome comum da pobreza diz respeito principalmente às formas de subjetividade em jogo. “A propriedade privada cria subjetividades que são ao mesmo tempo individuais (em sua competição umas com as outras) e unificadas como classe para preservar sua propriedade (contra os pobres)”¹⁶⁸. Neste sentido, a pobreza da multidão não se refere à miséria, privação ou falta, mas nomeia uma produção de subjetividade social que resulta em um corpo político radicalmente plural e aberto, avesso ao caráter individualista e excludente da república da propriedade.

Para falar do amor, Negri insiste primeiramente nesta outra experiência que é inserida na constituição do comum, no tempo presente do *kairós*, da maneira a mais

¹⁶⁴ NEGRI, A.; HARDT, M., p.438-440.

¹⁶⁵ NEGRI, A., 2003, p. 102.

¹⁶⁶ Ibid., p. 104.

¹⁶⁷ Ibid., p. 127.

¹⁶⁸ NEGRI, A.; HARDT, M., 2011, p. 39.

nua possível sobre a borda do ser, radicalmente exposta à desmedida, que coloca a necessidade radical da invenção. A pobreza, neste sentido, é a força que age, necessariamente, a desmedida, “*ali onde kairós é experimentação biopolítica*”¹⁶⁹, porque se a medida é dada na modernidade pelo senhor, ou pela norma que dita o que é a riqueza, então a pobreza, ou o escravo, é o signo da desmedida. Somente a multidão dos pobres pode construir o mundo de modo comum, impelindo a vida, ininterrupta e necessariamente, para além dos limites do presente.¹⁷⁰ Segundo Negri, enfim, a experiência da pobreza se dá sobre a borda do tempo, inovando o eterno no kairós: é, portanto, uma prática da desmedida, que se apresenta como resistência, quer dizer, “fora da medida”, ou então como experiência do “além da medida”, isto é, como potência constituinte.¹⁷¹

Um dos mais perversos costumes da tradição cristã consiste em considerar o pobre não como sujeito, mas como objeto do amor. Como vimos anteriormente, o ágape cristão, considerado como caridade ou piedade, costuma vitimizar o pobre e retirar dele a potência corpórea de criar novas formas de vida.

A pobreza, no entanto, não representa uma classe. A multidão não é um povo unificado e não pode se reduzir a qualquer ideia pura de identidade. Todo corpo já é mistura de corpos, multiplicidade aberta de relações com as forças do fora. Nessa inclusividade radical, percebe-se porque a multidão de Spinoza é “o único sujeito possível da democracia”¹⁷² enquanto regime do porvir. A multidão dos pobres é um corpo aberto ao encontro com todos os outros corpos, e sua vida política depende da qualidade desses encontros. Ora podem ser alegres e compor corpos mais potentes em direção à liberdade, ora são tristes e perpetuarão a fraqueza e a servidão.

De qualquer forma, enquanto possui um grau de potência próprio, enquanto atua como força produtora do comum, a multidão encerra em si mesma a capacidade de se engajar em processos cada vez mais potentes de composição política, desde que sua razão prática não seja estrangida em demasia por afetos passivos e paixões tristes como o medo e a esperança.

¹⁶⁹ NEGRI, A., 2003, p. 121.

¹⁷⁰ Ibid., p. 129.

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² NEGRI, A.; HARDT, M., 2011, p. 43.

Os grandes protestos e ocupações organizados em rede nos últimos anos, inclusive no Brasil, sugerem que a multidão pode se aperceber de seu próprio poder constituinte e tentar tomar para si as rédeas da produção global. E há espaço para isso, há uma biopolítica que extravasa o comando do biopoder nas sociedades de controle.

3.3 DESEJO E LINGUAGEM

De modo geral, é bem familiar o apelo à autorrealização pessoal saturado nos veículos publicitários e no discurso político da direita. “Adapte-se ao mercado”, “destaque-se para sobreviver”: mantras do perverso darwinismo capitalista. E enquanto a competição se torna a regra existencial mais importante, o pânico e a depressão se tornam as psicopatologias dominantes de nossa era¹⁷³. O saber científico não modera na prescrição de calmantes e antidepressivos, não hesita em diagnosticar transtornos emocionais e tem todas as soluções farmacológicas para aliviar as tensões sociais e restabelecer um equilíbrio homeostático dos humores sociais. A competitividade do mercado não existe sem sua parcela de perdedores, mas o fracasso não pode ser tributado ao jogo; tem que ser cobrado do jogador ineficiente.

Deleuze e Guattari têm uma compreensão particularmente reveladora a respeito das práticas discursivas que garantem a manutenção de um sentido dominante nos agenciamentos e territórios humanos. Assim como Austin, eles se focam no aspecto pragmático da linguagem e sabem que antes de comunicar ou de informar, a função primeira de todo enunciado é instaurar ou reproduzir um dado ordenamento de coisas¹⁷⁴. Entretanto, para além do binômio poder-saber, Deleuze e Guattari adicionam àquilo que chamam de agenciamento coletivo da linguagem um outro fator essencial: o desejo. Rejeitando a obsessão edipiana que confina todo desejo à instância da falta e do prazer momentâneo, bem ao tom do canto de sereia consumista do capitalismo, eles optam por pensar o desejo como energia libidinal

¹⁷³ Cf. BERARDI, F., op. cit.

¹⁷⁴ Cf. DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1995.

em movimento, potência construtora de territórios expressivos e potencialmente libertários.

O discurso é uma prática, e assim como o dispositivo de poder de que Foucault falava, produz efeitos reais no mundo. É nesse sentido que se assenta o poder da grande mídia corporativa. Concentrado no controle e na modulação dos afetos produzidos nas esferas pública e privada, através de uma incessante ladainha que mantém o desejo vivo da multidão refém das limitadas opções dispostas na prateleira do mercado, o comando do biopoder *impera*. Nas sociedades de controle, é o desejo que precisa ser controlado, que precisa ser posto nas algemas fantasmagóricas do Édipo castrado, que é deixado impotente para criar e desejar formas de vida que não se encontram embaladas e à venda.

Hoje, vulgarmente, a invenção de um “conceito” determina o valor de uma marca no mercado, promete a imagem que o consumidor adquiriria, aquilo que ele *seria*, caso comprasse o que quer que seja que esteja sendo vendido. Para conquistar clientes para um banco, vale associá-lo aos desejos mais profundos de liberdade, desde que eles sejam convenientemente traduzidos em termos de liberdade de consumo.

Em artigo sobre a relação da linguagem com o pós-fordismo¹⁷⁵, Marazzi deixa claro que, na medida em que na era pós-industrial a comunicação não se separa da produção, mas, ao contrário, que elas se coincidem para alavancar o desenvolvimento econômico, é necessário definir qual é a natureza das “máquinas linguísticas” em jogo na comunicação produtiva:

A linguagem de que falamos é a linguagem que produz organização no interior da esfera do trabalho, no interior da empresa. Para ligar melhor a produção às oscilações do mercado, o processo de trabalho é estruturado de modo a fluidificar ao máximo a circulação de informações, graças às quais poderá responder, em tempo real, às demandas do mercado. A comunicação de informações usará, portanto, uma linguagem ágil, funcional, uma linguagem lógico-formal (..) feita de símbolos, signos, códigos abstratos, condição indispensável para permitir, a todos aqueles que colaboram no interior da empresa, interpretá-los de imediato, sem hesitação.¹⁷⁶

É possível, neste ponto, intuir por quê a forma política da democracia representativa entra em nova crise na contemporaneidade. O agir instrumental, que

¹⁷⁵ MARAZZI, C., 1997.

¹⁷⁶ Ibid., p. 44.

coordena os cálculos racionais de produção para o mercado, funde-se, no regime de produção pós-fordista, ao agir comunicativo, que, por sua vez, não funciona na mesma lógica linear e unidirecional que liga os meios e os fins no agir instrumental.

A comunicação é pluridimensional, múltipla, passa por muitos discursos; e os discursos não podem simplesmente se traduzir numa linguagem lógico-formal comum, como queria Habermas, operando com uma pretensa racionalidade universal. Logo, a superposição entre produção e comunicação torna complexa a passagem institucional dos interesses individuais aos interesses coletivos. “*Cada um tende a representar-se por si mesmo; a aprendizagem das técnicas comunicativas no interior do processo trabalhista-produtivo parece bastar para salvaguardar os próprios interesses*”¹⁷⁷.

E aqui, nesse curto-circuito entre o agir instrumental e o agir comunicativo, se encontra a raiz da dificuldade de se construir uma forma de governo que pretenda representar o interesse geral. A gestão consensual da multiplicidade de interesses e desejos que permeiam a multidão não pode mais ser feita de cima para baixo, como o era no pensamento clássico da representação. Ainda assim,

“A ferramenta é a linguagem. Ou melhor, o cérebro, como ferramenta comum. A imanentização da ferramenta no cérebro retira qualquer base da ilusão metafísica. Melhor ainda, quando a única ferramenta é linguística, não há mais ferramenta – porque a ferramenta era algo diferente do agente. Existe apenas um conjunto de próteses que se associaram ao agente (e, acumulando-se, multiplicaram seu poder produtivo). A potência delas é comum (...). Tudo é produzido por intermédio do comum: não há mercadoria que não tenha se tornado serviço, não há serviço que não seja relação, não há relação que não seja cérebro, não há cérebro que não seja comum. A linguagem não é mais apenas uma forma de expressão, mas a única forma de produção do humano e do seu ambiente. A linguagem, portanto, é o modo de ser do ser comum.”¹⁷⁸

Se, por outro lado, a modernidade sempre operou com a crise de representação e autoridade¹⁷⁹, com a releitura do pensamento maquiavélico sobre a fundação democrática do poder do príncipe e a descoberta do plano de imanência da multidão, descarta-se a solução temporária e parcial dessa crise na formação do Estado como *locus* de soberania, e o Império se abre como novo momento crítico

¹⁷⁷ MARAZZI, C., 1997, p. 50.

¹⁷⁸ NEGRI, A., 2003, p. 110.

¹⁷⁹ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 88.

para a manutenção do ideal representativo da transcendência. Em belo manifesto político, Negri e Hardt tocam o ponto nevrálgico da questão:

Persiste no príncipe de Maquiavel uma condição utópica que distancia o projeto do sujeito e que, apesar da imanência radical do método, confia a função política a um plano mais elevado. Em contraste, qualquer libertação pós-moderna deve ser adquirida dentro deste mundo, no plano de imanência, sem possibilidade de qualquer lado de fora utópico. (...) Talvez devêssemos reconhecer junto com Spinoza o desejo profético como irresistível, e tanto mais poderoso quanto mais identificado com a multidão. (...) Enquanto Maquiavel propõe que o projeto de construção de uma nova sociedade a partir de baixo requer 'armas' e 'dinheiro' e insiste que devemos procurá-los fora, Spinoza responde: Já não os possuímos? (...) A espécie de dinheiro que, insiste Maquiavel, é necessária, pode, de fato, residir na produtividade da multidão, o ator imediato de produção e reprodução biopolítica. A espécie de armas em questão pode estar contida no potencial da multidão para sabotar e destruir, com sua própria força produtiva, a ordem parasitária de comando pós-moderno.¹⁸⁰

Insistamos aqui no duplo sentido do poder dentro do pensamento foucaultiano. Se, por um lado, o biopoder estria o espaço, esquadrinha, controla e, assim, constitui os sujeitos, por outro, a vida possui um rendimento positivo que independe daquele, o que vale dizer que a resistência biopolítica não aparece *como consequência* do exercício do biopoder, e não está, absolutamente, enclausurada irremediavelmente em sua operação de captura. À medida que a multidão se comporta como uma máquina de guerra nômade e vai se expandindo num plano de composição produtiva, o "aparelho de Estado" está sempre correndo em seu encaixo, esforçando-se para organizar à sua maneira os novos territórios abertos.

Conhece-se os problemas que os Estados sempre tiveram com as 'confrarias', os corpos nômades ou itinerantes do tipo pedreiros, carpinteiros, ferreiros etc. Fixar, sedentarizar a força de trabalho, regar o movimento do fluxo de trabalho, determinar-lhe canais e condutos, criar corporações no sentido de organismos (...) -, essa foi sempre uma das principais funções do Estado, que se propunha ao mesmo tempo vencer uma vagabundagem de bando, e um nomadismo de corpo.¹⁸¹

Substituam-se os Estados-nação pelo Império, as leis e punições estatais pelas sociedades de controle, e encontra-se a mesma operação, a mesma vontade de captura dos movimentos autoprodutivos da multidão. O essencial é notar que as

¹⁸⁰ NEGRI, A.; HARDT, M., 2000, p. 84.

¹⁸¹ DELEUZE, G.; GUATTARI, F., 1997, p. 34.

lutas de resistência precedem as mutações do poder, e são delas a condição. Ontologicamente, a *resistência* é primeira, de modo que talvez seja necessário abandonar a palavra, fortemente impregnada no senso comum pela ideia de reação.

O capital tem capacidade de reação, mas não de invenção. (...) É preciso evitar, na medida do possível, as lutas de resistência. É preciso escapar delas, fugir, traçar linhas de fuga e ao mesmo tempo desenvolver a capacidade de inventar coisas positivas, que estejam do lado de fora.¹⁸²

As lutas de dentro da sociedade de controle, para além da soberania imperial, portanto, devem tomar como ponto de partida o abandono da noção representativa dos desejos e dos interesses “gerais”, e passar a entendê-los como princípios imanentes à produção socioeconômica de uma multidão de grupos e indivíduos singulares, que, no entanto, produzem o comum a todo momento através da criação de uma linguagem comum. “A resistência do pobre produz novas formas subjetivas de vida (...), investe sem parar em novos concatenamentos e máquinas expressivas e cria novos espaços linguísticos”.¹⁸³

É bom ressaltar que, no pós-moderno, a resistência não passa necessariamente por uma “tomada de consciência” coletiva de classe, mas se dá como “difusão de comportamentos resistentes singulares”¹⁸⁴. Na (des)medida em que se dá nas redes da produção biopolítica de subjetividades, a resistência, sempre singular, “acumula-se extensivamente, na circulação, na mobilidade, na fuga, no êxodo, na deserção – multidões que, difusamente, resistem, que fogem das grades, cada vez mais estreitas, da miséria e do comando”.¹⁸⁵

¹⁸² NEGRI, A., set. 2001/abr. 2002, p. 56.

¹⁸³ NEGRI, A., 2003, p. 131.

¹⁸⁴ Ibid, p. 130.

¹⁸⁵ Ibid.

3.4 O COMBATE IMANENTE DAS REDES

Há uma longa linhagem de pensadores que, passando por Spinoza, no século XVII, e Nietzsche, no final do XIX, procuram inverter a fórmula do platonismo que apela à transcendência como fonte das formas e dos poderes inscritos no plano dos homens. Deleuze fala do plano de consistência como a instância imanente onde se processam os agenciamentos rizomáticos entre corpos, afetos e enunciados múltiplos, onde os acontecimentos se dão e produzem sentidos e territórios e onde os conceitos são gerados.

A ideia é recuperada por Negri e Hardt para reabilitar o poder imanente da multidão, libertando-a das formas transcendentais de soberania que a deixam passiva sob a crença platônica da nação ou de qualquer outra unidade moral que procure reunir modos singulares sob uma mesma capa extensiva. A substância única de Spinoza, vale lembrar, implica uma distinção formal, e não numérica, entre os atributos de Deus. A univocidade do ser se revela na unidade intensiva das causas, e através de um princípio de concatenação imanente das causas, sob um princípio de necessidade que, na verdade, já estava presente nos estoicos, quando eles falavam do destino comum como soma de todas as cadeias de causalidade do universo.

Pois bem. Por meio da crítica – filosófica no princípio, política nos fins – ao pensamento clássico da representação, começa o esfacelamento das teorias modernas de legitimação transcendente dos poderes instituídos, e recupera-se a consciência do trabalho vivo e do potencial transformador da multidão.

Há que começar a pensar esta nova classe trabalhadora como aqueles que já começam a rechaçar a representação, aqueles que elegem a expressão contra a representação, aqueles que recusam todo tipo de comando direto sobre o trabalho, os que se deslocam continuamente e começam a construir tribos verdadeiramente exteriores... 186.

Enquanto uma instância coletiva que não apela à transcendência identitária, só a multidão pode resistir ao controle expresso pela representação abstrata que tende a substituí-la pela ideia de povo, que, por sua vez, é substituída pela de

¹⁸⁶ NEGRI, A., 2002, op. cit., p. 56.

nação, que, por sua vez, desemboca na de Estado, como se esse fosse ainda o núcleo do comando capitalista contra o qual se deveriam voltar as armas.

Libertar o desejo da multidão das capturas edipianas que o capital lhe impõe é um problema político, e não psicopatológico. Exige que se empreenda um esforço militante contínuo contra a privatização orgânica orquestrada pelo capital. Significa construir ativamente novos territórios, operar desterritorializações que, ao invés de retraírem o desejo à instância da falta, coloquem a libido multitudinária de novo em movimento no plano de composição, tal como uma máquina de guerra nômade.

Para cortar as malhas cada vez mais cerradas das sociedades de controle, podem ser abertas saídas para o pensamento e para a ação de esquerda que não acabem encurraladas, axiomatizadas e domesticadas pelo capital. Mas essas saídas não podem ser *ex machina*. Os movimentos de libertação já trabalham na construção do comum, em um fazer da multidão baseado em redes colaborativas, no trabalho imaterial e na militância global e local. Partem de dentro para inventarem um fora; libertando assim o trabalho do capital.

Em entrevista a Negri, Deleuze sugere que os hackers e os piratas da Internet substituirão os grevistas e os sabotadores industriais do século XIX¹⁸⁷. Faz sentido, se considerarmos a crise da sociedade disciplinar e a emergência da sociedade de controle, e lembrarmos-nos de que ela vem acompanhada da difusão do trabalho imaterial e das novas tecnologias sociais de comunicação e produção de riqueza informacional em rede. A apropriação e a difusão “ilegal” de conhecimento e informação através da Internet pode ser vista, assim, pelo mesmo prisma com que Deleuze encara o fazer filosófico, como uma atividade que não pode prescindir das apropriações feitas nos encontros.

O debate teórico corrente sobre o tema pode ser grosseiramente dividido entre três partidos principais. Há aqueles que, como Pierre Lévy, são entusiastas fervorosos do potencial libertário aberto pelas novas tecnologias de informação e comunicação em rede¹⁸⁸. Não se pode aceitar tal posição sem algumas ressalvas, por melhores que sejam as intenções e o alcance teórico que esses autores

¹⁸⁷ DELEUZE, G., 1992, p. 221.

¹⁸⁸ Cf. LÉVY, P., 2000.

registram. Lévy, por exemplo, fala de uma “inteligência coletiva”¹⁸⁹ como quem intui um sentido cósmico profundo e emancipatório transcendente à fábrica das relações interconexas entre indivíduos e máquinas. Diz Berardi que o otimismo “puríssimo” de Lévy denuncia um certo tipo de “teologia economicista, em que a perfeição da inteligência coletiva é o resultado da integração funcional mediata do mercado”¹⁹⁰, e que ele se esquece imperdoavelmente da corporeidade, do erotismo, da doença e da morte, irredutíveis à matemática e ao discurso virtualizado.

Do lado oposto, perfilam-se os mais pessimistas em relação a essas formas de resistência. Richard Sennet e Zygmunt Bauman, por exemplo, dão uma ênfase um tanto ressentida da “corrosão do caráter”¹⁹¹ produzida pela “liquefação”¹⁹² das relações humanas sob o signo do individualismo consumista pós-moderno, quer dizer, da subjetividade produzida e modelada pelo capital.

E há uma linha de pensadores que, a partir dos trabalhos desenvolvidos por Foucault a respeito da subjetivação e das práticas de si, consegue traçar algumas propostas de escape aos poderes e saberes constituídos da era pós-fordista. Negri e Hardt expressam constantemente a inspiração spinozista que perpassa seus textos. A democracia é uma prática, não um ideal, e enquanto atividade de uma multidão produtiva engajada na busca de bons encontros capazes de potencializar e liberar novas formas de vida, deve ser compreendida fundamentalmente pelos afetos que a atravessam, e não pelos ideais, valores e bandeiras que a mistificam.

A coisa mais importante a ser compreendida é a ontologia materialista da potência: trata-se de explicar como, hoje, o novo conjunto das possibilidades instauradas sobre o comum pós-moderno (isto é, sobre a cooperação e a produtividade que os indivíduos pós-modernos experimentam como acréscimo de potência à sua capacidade expressiva) abre-se, ao mesmo tempo, para o antagonismo contra a exploração (...) e para a constituição de novas constelações cooperativas (a partir da forma pós-moderna de amar, quer dizer, da nova forma de relação com o ‘outro’ na rede da produção, da reprodução social e da participação no ‘intelecto geral’).¹⁹³

¹⁸⁹ Cf. LÉVY, P., 1998.

¹⁹⁰ BERARDI, F., 2005, op. cit., p. 68.

¹⁹¹ Cf. SENNETT, R., 1999.

¹⁹² Cf. BAUMAN, Z., 1998, op. cit.

¹⁹³ NEGRI, A., 2003, p. 22.

Este intelecto geral (“*General Intellect*”), para retomar a expressão de Marx,¹⁹⁴ designa a dimensão coletiva e social da atividade intelectual quando esta é fonte de produção de riqueza. Ora, no pós-moderno, o intelecto geral é “uma força produtiva maquínica, constituída pela multidão das singularidades corpóreas” que fazem dele “o *topos* do evento comum”.¹⁹⁵ Assim, podemos dizer que, na era do homem-máquina, o pobre deseja a máquina porque “a máquina (ferramenta ou linguagem) aumenta a produtividade dos corpos”¹⁹⁶. Ou ainda: “o desejo maquínico se confunde com a avidez, por parte da pobreza, para gerar vida nova, novos corpos, novas máquinas”.¹⁹⁷

O aprofundamento do conceito de amor serve justamente para não recairmos em algum transcendentalismo que assuma um *deus ex machina* na determinação do sentido comum formado a partir da compreensão da pobreza enquanto singularidade e potência indeterminada de produção do ser.¹⁹⁸ É que, “situando-se no limite do tempo, entre pleno e vazio, entre eterno e inovação, a pobreza pede amor”¹⁹⁹.

Na desmedida do mundo, a inovação e o eterno são ditos pelo amor (...). O amor, na verdade, não é infinito, mas eterno; não é medida, mas desmedida; não é individual, mas singular; não é universal, mas comum; não é substância da temporalidade, mas a própria flecha do tempo.²⁰⁰

Aqui, é bom lembrar que, ao se abrir para a desmedida no biopolítico, o corpo da multidão dos pobres é afetado por ela, mas de maneira que todo o seu poder de ser afetado é preenchido através das relações produtivas das singularidades; isto é, este “ser afetado” exprime uma potência:

Se o corpo é o ‘lugar’ da pobreza, na pobreza, a potência do corpo é exposta à desmedida. Na pobreza, o corpo é realmente afetado pela

¹⁹⁴ MARX, K., 2011.

¹⁹⁵ NEGRI, A., 2003, p. 138.

¹⁹⁶ Ibid.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid., p. 134.

¹⁹⁹ Ibid., p. 143.

²⁰⁰ Ibid., p. 117.

exclusão daquele comum que constrói. Entretanto, na pobreza, aquele mesmo corpo se revela capaz de agir, ou seja, (...), de exprimir resistência, definir singularidades e dar sentido.²⁰¹

Na produção biopolítica, ainda, toda potência corporal é também potência de conhecimento. Na linguagem produzida no comum, não resta espaço para qualquer divisão transcendente entre afeto e razão: “o afeto integra a força comum cognitiva que atravessa a produção da vida, e, na linguagem produtiva, habitam tanto a paixão quanto a razão. Em outras palavras: o intelecto comum encontra *eros*, e o amor é inteligente.”²⁰²

²⁰¹ NEGRI, A., 2003, p. 137.

²⁰² Ibid., p. 138.

CONCLUSÃO

A trilha do amor parece simples, mas não é fácil. O próprio Spinoza adverte, na última linha de sua *Ética*, que “tudo o que é precioso é tão difícil como raro”²⁰³. Se a solução do amor fosse fácil, como um conteúdo a ser apreendido pela inteligência, seria de se esperar que a evolução tecnológica da civilização já tivesse proporcionado o fim das guerras, da opressão e do genocídio. Acontece, no entanto, que o senso comum usa a palavra “amor” de forma um tanto leviana, e talvez os poderes estabelecidos a retorçam de modo explicitamente interessado.

A questão é compreender o que exatamente se entende por amor quando se diz que, a fim de exercitar a liberdade, a democracia e a solidariedade potenciais da humanidade, tudo o que precisamos é de amor. Como vimos, há amores e amores. A democracia radical, em Spinoza, exige essa espécie mais elevada de amor que nasce de uma compreensão adequada da realidade. A alegria da multidão expressa afetivamente um engajamento ativo na constituição política dos vínculos e instituições da democracia, em um movimento espontâneo, porém racional, que é sempre aberto, criativo e expansivo, e que confere a cada homem cada vez mais liberdade de manifestar sua potência singular no regime do comum. Neste sentido, o amor se revela como pura expressão da diferença criadora, ou como amor à própria diferença que constitui a potência multitudinária.

Para além de suas concepções românticas ou transcendentais, o amor é força imanente de constituição do real. É expressão afetiva, no terceiro gênero de conhecimento, da compreensão e da ação adequadas em relação à ideia de Deus, que permitem a liberdade na medida em que envolvem afetos ativos, isto é, nascidos da própria essência ou potência do indivíduo e que, por isso, são necessariamente alegres. No registro político, o amor é expressivo de um corpo social que se compreende e age adequadamente em relação à sua própria potência de agir e de pensar, ou seja, de acordo com sua própria essência ou direito natural

²⁰³ *Ética*, V, prop. 42, escólio.

soberano, que se afirma como direito de resistência inalienável à dominação e, ao mesmo tempo, como desejo de auto-organização em democracia.

“É uma verdade antiga que o amor é práxis que constitui o comum. O amor é desejo do comum, *cupiditas* que atravessa a física e a ética, como disse Spinoza”²⁰⁴. Como força de constituição ontológica do mundo, o amor opera na produção das dimensões temporais – enquanto geração para o porvir –, e espaciais – enquanto cooperação das singularidades²⁰⁵. No materialismo radical, o amor é potência que constrói o ser, na borda do tempo onde *kairós* abre o eterno para o porvir. A pobreza, nesta perspectiva, oferece a base corpórea para a constituição do comum. Juntos, “a pobreza e o amor constroem o nome do comum – convocam o comum a existir”²⁰⁶, e não por volição de um sujeito pré-determinado, mas por necessária geração singular do ser na abertura para o vazio.

Cooperação é geração comum do espaço. E a cooperação das singularidades é mais produtiva do que cada existência, porque exprime comumente a tensão da multidão de singularidades para dar sentido ao ser. Mas essa própria tensão não existiria se a cooperação não fosse força amorosa, logo uma busca que a singularidade pobre faz do comum como expressão da potência.²⁰⁷

É preciso desde já abandonar o Eu da medida ofertada pela tradição ocidental como ponto de partida do amar, ao menos neste sentido em que o amar é força ontológica do ser político. “Ser de esquerda é uma questão de percepção”, diz Deleuze²⁰⁸, insistindo que as lutas por liberdade política não podem partir do Eu. O materialista não admite a transcendência de si mesmo sobre o real. É a partir de uma multidão de existências singulares, e não individuais, que o ser comum é gerado: o amor não existe na solidão.

Porque se dá no campo biopolítico, isto é, aqui onde a potência do conhecer é definida pelo entrelaçamento entre corpo e cérebro, afeto e inteligência, a produtividade do plano de imanência spinozista, definido pela força ontológica do

²⁰⁴ NEGRI, A., 2003, p. 145.

²⁰⁵ Ibid., p. 152.

²⁰⁶ Ibid., p. 148.

²⁰⁷ Ibid., p. 151.

²⁰⁸ Cf. *Abecedário de Gilles Deleuze*. Letra “G” (*Gauche*) - Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=JV32K1XJiqs>> Acessado em 21 de junho de 2014.

amor, se desdobra na geração prática de linguagens, ferramentas e políticas do ser comum.

A verdadeira democracia, enfim, não se apresenta como um fim ou como um ideal, mas como práxis constitutiva da multidão. Spinoza rejeita quaisquer superstições acerca da atuação do homem no mundo com base no finalismo. As causas finais, de fato, não passam de projeções antropomórficas sobre a realidade, e as ações humanas explicam-se unicamente pelas causas eficientes que articulam os modos singulares. Em todas as esferas da vida articuladas no biopolítico, o comando aparece sempre como uma “violenta mistificação”²⁰⁹. Não há plano divino transcendente, decretos de providência, sistema moral, nenhum modelo de dever-ser que possa ser aplicado sobre o plano imanente do ser.

De certa maneira, é verdade que “o Reino de Deus está dentro do homem”, a despeito das apropriações moralistas da Igreja, que enquanto instituição de poder procura centrar em si mesma, fora dos homens, a fonte da liberdade. Se a figura de Jesus foi revolucionária, foi principalmente por tentar reavivar a fagulha divina que se expressa como amor nos homens que vivem em comunidade. Mais que isso, o elogio da pobreza deve ser entendido, aqui, não como abnegação moralista dos apetites terrenos, mas como atitude ética de condicionar os próprios afetos o máximo possível à própria potência; isto é, à ação livre.

De Cristo a São Francisco, dos anabatistas aos revolucionários sans-culottes, dos comunistas aos militantes do Terceiro Mundo, os necessitados, os idiotas, os infelizes (ou seja, os explorados, os excluídos, os oprimidos) foram signo do eterno. Sua resistência e suas lutas abriram o eterno para a desmedida do porvir. A teleologia e a ética do materialismo sempre estiveram ligadas a essa comunidade nua e potente que é a pobreza.²¹⁰

Ademais, a moral, em todas as suas facetas, interdita o verdadeiro conhecimento necessário à práxis da liberdade, porque o sabe nocivo à manutenção do poder autoritário (*potestas*). O plano de Spinoza não é o da lei moral, mas o da lei natural, plano imanente onde se singularizam os apetites e os desejos.

²⁰⁹ NEGRI, A., 2003, p. 154.

²¹⁰ Ibid., p. 121.

A potência de Deus, expressa em seus infinitos atributos, cada qual com suas modificações próprias, é, com efeito, a sua própria essência.²¹¹ As essências eternas dos modos singulares, por sua vez, são graus intensivos da potência divina. E a essência atual de cada coisa nada mais é que o esforço pela qual ela se esforça para perseverar em seu ser.²¹² Assim, ao contrário da moral, a ética procura a expressão cada vez mais livre da potência humana, o que significa uma busca pela afirmação e expansão do *conatus*.

Praticar a liberdade supõe preencher o máximo de tempo possível com ações, necessariamente alegres, da mente e do corpo. Exige que o homem preencha seu poder de ser afetado com o máximo de afecções que se sigam exclusivamente da natureza humana enquanto causa próxima, isto é, que faça tudo quanto pode para perseverar em seu ser e afirmar a existência. E Spinoza já dizia, em relação ao devir da liberdade, isto é, da vida vivida sob a condução da razão, que “os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”.²¹³ Daí que podemos dizer que “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem”.²¹⁴ Quer dizer, nada que convenha mais a ele quanto outro homem livre.

Com Nietzsche, encontramos o imperativo ético do *amor fati*: afirmar a vida à enésima potência. Como vimos, isso não quer dizer querer todas as coisas à medida em que elas se efetuem, mas sim, pela contra-efetuação, chegar às causas, a este princípio imanente de autoprodução do real, e afirmá-lo como vontade de potência. Convém notar que a vontade, em Spinoza, é antes a “aquela faculdade pela qual a mente afirma ou nega o que é verdadeiro ou o que é falso, e não o desejo pelo qual a mente apetece ou rejeita as coisas”.²¹⁵ O desejo, por outro lado, é também “a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si próprio, a agir de alguma maneira”²¹⁶.

²¹¹ Ética, I, prop. 34.

²¹² Ética, III, prop. 7.

²¹³ Ética, IV, prop. 35.

²¹⁴ Ibid, corolário 1.

²¹⁵ Ibid.

²¹⁶ Ética, III, definição 1 dos afetos.

A teleologia ética do comum se afirma como força prática, uma vez que sua finalidade é determinada “sobre a necessidade (para a produção) de, na *vita activa*, construir as condições próprias de reprodução e, portanto, ativar as singularidades pela construção do comum – que é no que consiste a finalidade das próprias singularidades”²¹⁷. É justamente aí que se encontra a chave para a constituição do comum na democracia, para além da solidão que mantém os homens na servidão: compreender que nada ativa mais a potência singular de cada homem do que sua composição ativa com outros homens que convém entre si por natureza.

Aproximamo-nos da democracia radical, enfim, quando a organização social se orienta pela ética da potência. É preciso um cuidado dos bons encontros, uma disciplina ativa para abandonar os signos equívocos do primeiro gênero, que impedem a compreensão adequada da realidade e nos aprisionam na falsa centralidade do Eu. É preciso ir se despindo das superstições, das crenças, das ilusões, e intuir nossa verdadeira essência, que é potência de criação.

Na produção biopolítica, na constituição de redes imanentes de comunicação, interação, produção de sentidos, afetos, apetites e amores, não cessa de transbordar esse excesso de vitalidade a partir da multidão dos pobres. Longe de utopias românticas, o amor enquanto força de constituição do comum trata de inventar novas formas de vida, nas quais o desejo do homem – “de relacionar-se, compartilhar, expandir-se e multiplicar os mundos”²¹⁸ — se finca como princípio livre de composição política e estética na existência.

Tudo isto se deve ao fato de que a essência do homem, seu “direito natural”, como Spinoza o entende, é causa eficiente, atuante e imanente, e não desaparece ao se efetivar, ao contrário da causa transitiva de uma autoridade legal definida como “potestas”, por exemplo. No direito civil, a potência ou essência do homem permanece atuante, de modo que o direito social que mais lhe convém será aquele que mais aumentar sua potência de existir, ou seja, um direito natural comum que, no processo constituinte, reflita a incestuosidade entre o finito e o infinito. Em outras palavras, é pelo comum que o homem pode ser tudo aquilo de que ele é capaz, no esquema maior de suas relações sociais.

²¹⁷ NEGRI, A., 2003, p. 155.

²¹⁸ CAVA, B., 2011.

No direito comum, as relações sociais se autovalorizam conforme o imperativo categórico da máxima potência, com o entretimento de redes expansivas de afetos ativos que, no conjunto, todos juntos, convenham ao máximo entre si, função cujo limite diferencial (na acepção do Cálculo) não pode ser outro que não o infinito. A auto-organização do processo só pode dar-se por uma lógica interna que é, precisamente, a liberdade de agir segundo a natureza que (se) convém, — quando a essência se funde à potência e escapa de qualquer essencialismo metafísico.²¹⁹

Portanto, a democracia radical, como prática da potência, combate sobretudo as paixões tristes e toda sorte de sacerdotes que as manipulam. Não é à toa que grande parte da obra política de Spinoza se dedica à denúncia da teologia como fonte de superstição. É porque nutrem ideias inadequadas a respeito da Natureza que os homens apeteçam bens incertos e, na passividade, são dominados pela tristeza. O desejo imoderado por coisas incertas, diz Spinoza, levam os homens ao medo e à esperança, ora temendo perder o que possuem, ora querendo possuir o que perderam.²²⁰

Se o tirano precisa da tristeza de seus súditos, o homem da ação se preocupa em como atingir o máximo de afetos ativos, em como formar o máximo de ideias adequadas ao bem comum. A democracia radical se estrutura então como organização imanente dos afetos visando à produção máxima de desejo e amor, por necessidade da própria essência divina dos homens, e se concretiza mediante a arte dos bons encontros. A liberdade, mais do que condição para a democracia, é a afirmação da potência inalienável que a multidão tem de criar novos modos de viver, em um movimento que é necessariamente alegre, na medida em que se manifesta como expansão ativa de sua potência de existir.

Vista sob a perspectiva da necessidade, a potência constituinte da multidão aparece, enfim, como sua verdade eterna. E a democracia, como o mais natural dos regimes, se constitui como terreno e prática da liberdade, capaz de livrar os homens do medo da morte e de lançá-los à compreensão adequada de si mesmos, dos outros e de Deus, tornando-os, pelo amor ao comum, cada vez mais ativos na busca da beatitude.

²¹⁹ CAVA, B., 2011.

²²⁰ Cf. DE PAULA, M. F., 2009, p. 12.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Livro VIII, in: *Aristóteles – (Os pensadores)*. São Paulo: Ed Nova Cultural, 1996.
- BAUDOUIIN, T. Os territórios da mundialização. *Lugar comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 2, p. 199-207, jul./nov. 1997.
- BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BERARDI, F., *A Fábrica da infelicidade: trabalho cognitivo e crise da new economy*. Rio de Janeiro: DP & A, 2005.
- _____. Transformar a Guerra globalista em seção ativa da inteligência. *Lugar comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro, n. 15-16, p. 77-101, set. 2001/abr. 2002.
- BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.
- _____. Objet de l'amour et amour sans objet dans la politique spinoziste. In: *Spinoza, philosophe de l'amour*. Edição dirigida por Chantal Jaquet, Pascal Sévérac e Ariel Suhamy. Saint-Étienne: Publications de l'Université de Saint-Étienne, 2005.
- BROWN, N.; SZEMAN, I. *Questões para Michael Hardt e Antonio Negri*. *Novos estudos – CEBRAP*, nº 75. São Paulo, julho de 2006. Disponível em <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-33002006000200007&script=sci_arttext>. Acessado em 18 de dezembro de 2014.
- CAVA, B. *A ética de Spinoza*. Artigo disponível em <<http://www.quadradosloucos.com.br/1375/a-etica-de-spinoza/>>. Acessado em 11 de junho de 2014.
- COCCO, G. “*É a luta que constitui o amor*”. Disponível em <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/paginasazuis/2013/08/19/noticiasjornalpaginasazuis,3112574/e-a-luta-que-constitui-o-amor.shtml>> Acessado em 14 de outubro de 2014.
- COCCO, G.; VILARIM, G. Trabalho imaterial e produção de software no capitalismo cognitivo. *Liinc em Revista*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 2, set. 2009.
- COCCO, G. et al. (Orgs.). *Capitalismo cognitivo: Trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968.

_____. *Spinoza: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

_____. *Cursos sobre Spinoza* (Vincennes, 1978-1981). Trad. de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Junior. Fortaleza: Ed. UECE, 2009.

_____. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia, vol. 2*. São Paulo: Editora 34, 1995.

_____. *Mil platôs: Capitalismo e esquizofrenia, vol. 5*. São Paulo: Editora 34, 1997.

DE PAULA, M. F. *Alegria e felicidade – a experiência do processo libertador em Spinoza*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2009.

DERRIDA, J. *Políticas da amizade*, cap. 8. Porto: Campo das Letras, 2003.

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Trad. Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité: I – La Volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Ed. Senellart, Michel. Gallimard; Seuil: Paris, 2004.

_____. "A ética do cuidado de si como prática da liberdade". In: *Ditos & Escritos V - Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

_____. *Multitude*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

_____. *Commonwealth*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

LAZZARATO, M. *Signos, máquinas, subjetividades*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

LÉVY, P. *As tecnologias da inteligência: O futuro do pensamento na era da informática*. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *A inteligência coletiva: Por uma antropologia do ciberespaço*. São Paulo: Loyola, 1998.

MARAZZI, C. Linguagem e pós-fordismo. *Lugar comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro, n. 1, p. 41-54, mar. 1997.

_____. *O lugar das meias: a virada lingüística da economia e seus efeitos sobre a política*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MARX, Karl. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

MORRIS, M. The critique of transcendence: poststructuralism and the political. *Political theory*. N. 32, p. 121-132, 2004, p. 130. Disponível em <<http://ptx.sagepub.com/>> Acessado em 17 de junho de 2010.

NEGRI, Antonio. *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*. Paris: PUF, 1982.

_____. *Le Pouvoir constituant: essai sur les alternatives de la modernité*. Paris: PUF, 1997.

_____. *Kairós, Alma Vênus, Multidão: nove lições ensinadas a mim mesmo*. Trad. Orlando dos Reis e Marcello Lino. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

_____. *Exílio: seguido de valor e afeto*. São Paulo: Iluminuras, 2001.

_____. *Spinoza subversivo: variaciones (in)actuales*. Madri: Ediciones AKAL, 2000.

_____. O Contra-Império ataca. *Lugar comum: Estudos de mídia, cultura e democracia*. Rio de Janeiro, n. 15-16, p. 45-63, set. 2001/abr. 2002.

NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

_____. *O anticristo*. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. *Œuvres, vol. II, p. 1272. Ed. dirigida por Jean Lacoste e Jacques Le Rider. Paris, Robert Laffont, 1993.*

PLATÃO. *Diálogos/Platão — (Os pensadores); seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

SENNETT, R. *A corrosão do caráter: Conseqüências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro, Editora Record, 1999.

SILVA, Gerardo. *Sobre o "medo" e a "esperança" em Baruch de Espinosa*, In: *Lugar Comum*, n. 18, 2003. Disponível em <http://uninemade.net/wp-content/files_mf/113003120859Sobre%20o%20medo%20e%20a%20esperan%C3%A7a%20em%20Baruch%20de%20Espinosa%20-%20Gerardo%20Silva.pdf> Acessado em 12 de novembro de 2014.

SLOTERDIJK, P. *No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica*. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SPINOZA, Baruch. *Éthique*. Trad. Bernard Pautrat. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. *Œuvre III – Traité Théologico-politique*. Trad. E notas de J. Lagrée e P-F. Moreau. Paris: PUF, 1999.

_____. *Œuvre V – Traité politique*. Trad. e notas de Charles Ramond. Paris: PUF, 2005.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.