Filosofia moderna
revista de e contemporânea

Políticas da imanência, políticas da transcendência: ensaio popular

Antonio Negri

Apresentação e tradução
Herivelto P. Souza

A tradução deste texto foi feita no contexto do projeto de compilar e traduzir todo o conjunto de escritos negrianos que versam prioritariamente sobre o pensamento espinosano, do qual resultou o volume *Espinosa subversivo e outros escritos*, recém publicado pela Editora Autêntica. Decidimos por deixar este texto de fora por que um outro texto, *Espinosa: uma heresia da imanência e da democracia*, mostrou-se uma versão mais desenvolvida das questões discutidas, e colocá-los juntos num mesmo volume representaria uma repetição descabida. Por outro lado, considerando que a autorização para publicá-lo já havia sido dada, pareceu-nos que não deveríamos deixar escapar a oportunidade de tornar disponível ao leitor esse momento de reformulação de algumas reflexões filosóficas muito relevantes para se pensar as configurações históricas do poder político, através da crítica a seus fundamentos metafísicos transcendentes, de modo a ressaltar o caráter criativo e constitutivo de certas lutas de resistência. Ora, retringir-se à imanência não implica impedir qualquer horizonte de universalidade, o que relegaria as práticas de determinação de normas sociais a um particularismo ininteligível, pois é a partir da intrínseca relacionalidade do *comum* que tais práticas são pensadas, uma dinâmica aberta e produtiva, referenciada na potência própria desse sujeito político que é a multidão.

O texto foi inicialmente publicado na coletânea *Storia politica della moltitudine: Spinoza e la modernità*, organizado por Filippo Del Lucchese, publicado pela Editora DeriveApprodi em 2009, p. 86-96.

Muitos anos atrás, trabalhando sobre as ressonâncias políticas da filosofia de Descartes, havia começado a descrever aquela que eu definia como a "política razoável" da ideologia do moderno.[1] Naquela ocasião havia também descrito suas diferentes linhas de desenvolvimento, as diversas opções alternativas. Confrontando tudo o que foi feito 30 anos atrás, verificando as novas leituras historiográficas que no meio-tempo desenvolveram-se, pude recentemente confirmar aquelas teses: elas diziam respeito tanto à gênese e ao primeiro desenvolvimento do capitalismo, quanto às opções da ideologia burguesa para construir formas políticas adequadas, por um lado, à acumulação originária do capital (o Estado absoluto), e por outro, à formação e à consolidação secular do Terceiro Estado internamente àquele desenvolvimento.[2]

É claro que, dentro da "razoável ideologia" do Terceiro Estado, tiveram um lugar privilegiado os instrumentos de repressão das revoltas camponesas e urbanas (dos artesãos, ou mesmo simplesmente proletárias, etc.), que ameaçaram o desenvolvimento capitalista. Ora, naquele período, em qualquer lugar que se estivesse, dever-se-ia, para garantir a soberania absoluta e a eficácia de sua ação, referir-se necessariamente à transcendência. O poder que sustentava o desenvolvimento do capital exigia uma ideologia que tornasse a divindade atual na história presente. O poder que se organizava no capital, e que permitia e solicitava seu desenvolvimento, deveria (ou melhor, diante da intensidade das resistências, só podia) ser enraizado no absoluto da transcendência. A necessidade teológica investiu completamente o desenvolvimento do capital e as filosofias do presente: aqui se institui a metafísica ontoteológica do moderno.

Quero dizer que, quando o moderno abriu-se ao desenvolvimento capitalista, *as novas forças produtivas* (e o trabalho vivo antes de tudo) tiveram de ser sujeitadas a um antigo, eterno selo de poder, ao caráter absoluto de um comando que legitimasse *as novas relações de produção*. Assim, toda tentativa de romper esse quadro foi considerada reprovável e heresiarca, e toda aspiração voltada para sua modificação foi admitida apenas através de uma iniciativa teórica que, com moderação, com prudente clarividência, interviesse nas relações de produção: como Descartes. Com isso se afirmava que a metafísica moderna (e quando se diz metafísica se diz sempre, de algum modo, teologia) aguçaria sua pretensão política. *Desde então, de fato, a metafísica sempre foi política.*

É no clima produzido por posições similares a essa cartesiana que se desenvolve a teoria da dominação na modernidade. Consequentemente, as políticas da transcendência tornam-se hegemônicas. Com Hobbes nasce a moderna teoria da soberania. Bodin já nos havia provado (e com que inteligência!): toda forma de governo – é o que ele sustenta – é logicamente monárquica. Tanto o governo aristocrático quanto o democrático são monárquicos, porque são de qualquer forma governos do Um: são monárquicos, portanto, qualquer que seja a hipócrita forma na qual o exercício do poder se

[1] NEGRI, A. *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milão: Feltrinelli, 1970; nova edição: Roma: Manifestolibri, 2007.

[2] *Cf.* o posfácio à tradução para o inglês do meu velho livro: *Political Descartes*. Londres-Nova Iorque: Verson, 2006: 317-338.

legitima. Mas é apenas Hobbes que considera os próprios cidadãos fundamentais na construção do caráter absoluto do domínio. De fato, Hobbes narra a transferência de poder dos sujeitos civis para o soberano.

Estranha transferência essa, da potência dos cidadãos ao soberano… Por que será? Por que há guerra civil? Mas não é somente a existência do Leviatã que permite, com o nascimento do poder soberano, a própria existência da sociedade civil? Como pode então haver guerra civil sem sociedade civil? Se tal fábula já não bastasse, tem também, sempre e de qualquer forma, em Hobbes, a potência divina que está acima e legitima o poder do Leviatã. A guerra civil, aquela verdadeira, aquela que a acumulação primitiva havia produzido, bem como o acréscimo de violência que a expropriação do comum havia determinado, tudo isso é, aqui, apresentado de forma crítica? Não; longe de ser criticado, tal estado de coisas é imediatamente justificado, assumido como necessário e, enfim, tornado legítimo pelo poder teológico do soberano.

Mas não acaba aqui. Além de impor a regra soberana, para desenvolver o *essor* [a ascensão] do capital, era preciso também tolher dos sujeitos todo reconhecimento de sua singular potência e confinar a expropriação desta, bem como da consciência da alienação, dentro de um estado de necessidade, retirando, assim, qualquer justificação a uma eventual rebelião ou possível resistência. A alienação torna-se inevitável e, paradoxalmente, útil. Construir essa condição torna-se a passagem essencial nas teorias políticas que se desenvolvem em torno da transcendência da soberania. Tal passagem consiste na *invenção do público*. A expropriação do comum, desenvolvida no processo de acumulação originária, é transfigurada, e portanto mistificada, na invenção da utilidade pública. A teoria da "vontade geral" em Rousseau é, em certos aspectos, remissível a essa operação.

É a partir dessa base, enfim, que Hegel efetuará a síntese do público e do soberano, do comando e do progresso, através da *Aufhebung* [suprassunção] dialética da sociedade civil no Estado, completando assim, na imagem metafísica, a necessária sujeição do trabalho vivo ao comando do soberano.

Mas há, no moderno, uma outra filosofia que surge e se afirma. É um pensamento que convive com as lutas, com as revoltas, com as revoluções que percorrem a modernidade. Tal pensamento faz valer a regra da imanência, encarna-se em uma política da imanência.

Mas o que significa imanência? Significa que, deste mundo, não há *fora*. Que neste mundo existe apenas a possibilidade de viver (de se mover e de criar) *aqui dentro*. Que o ser no qual nós somos, e do qual não podemos nos liberar (porque somos feitos desse ser, e qualquer coisa que façamos nada mais é que um agir sobre, ou seja, um agir desse nosso ser), é um devir, não fechado, não prefigurado ou pré-formado, mas produzido. Colocando-nos em situação, podemos então concluir, a partir desse ponto de vista, que as relações de produção não dominam, mas são dominadas, pelas forças produtivas? Certamente sim. É exatamente o contrário do que prescreviam as políticas da transcendência, isto é, que as relações de produção – o fato de que, se se nasce escravo, escravo se deve morrer – constituem uma necessidade assegurada pelo bom Deus. Se a dominação do homem pelo homem é o DNA da criação, segundo dizem teólogos e políticos do absolutismo, nós replicamos que a imanência é o ser-contra.

Portanto, grandes *anomalias* com respeito à soberania absoluta, exceções e rupturas, são propostas pelos autores da imanência, inscritas dentro das vicissitudes teóricas da modernidade. Maquiavel antecipa uma teoria conflituosa do poder, invertendo, justamente através de uma antecipação, aquela teoria da guerra civil, à qual Hobbes, de maneira naturalista e contratual, e elaborando uma ficção historiada de relações individualistas e de propriedade, havia utilizado para construir sua teoria

absoluta do poder. Não, diz Maquiavel, o conflito é sempre aberto, o poder é sempre uma relação, tem sempre quem vence e quem perde: mas não nos contemos fábulas, quem detém o poder é apenas quem tem mais força. Porém, se essa é a nossa experiência, segue-se que o poder não pode existir sem um sujeito, e o comando deve sempre dar-se sobre, ou contra, uma resistência. Essa resistência sempre pode, então, teoricamente, inverter o comando. No entanto, se isso é verdade, não estaria assim aberta a porta para uma *teoria democrática* do poder?

Eis onde, nessa breve história, Espinosa surge.[3] Para se constituir, a sociedade não precisa do poder, ele nos diz. Apenas os sujeitos podem construir a sociedade, ou melhor, insistindo sobre a potência das singularidades, por meio das paixões que atravessam as multidões, produzir qualquer forma do Estado. E toda forma de Estado só pode ser legitimada pela relação que se estabelece entre os sujeitos e o soberano, ou mesmo, vice-versa, entre o soberano e os sujeitos, sucedendo-se sempre nessa contínua alternância. Não há "história sacra" a não ser como narração dessa vicissitude humana, e, caso haja um Deus, este é aquele que o desejo de felicidade inventa através dos movimentos e das transformações da multidão. Em Espinosa as forças produtivas produzem as relações de produção. Mas, dado que as forças produtivas são, para todos os efeitos, *cupiditates*, forças passionais, multidões abertas à constituição do político, em consequência, verifica-se aquilo que era antecipado pela teoria maquiaveliana: as formas do comando estão sujeitas à atividade da multidão.

Com Marx, conflito/devir e produção/potência são recompostos através da crítica da economia política. Marx dá *sentido* a esse processo "excepcional" que as anomalias da modernidade haviam produzido: *esse sentido é o comunismo*. Todavia, seria um grave erro confundir esse sentido político com um *telos* da história. Em Marx, são as lutas que configuram as instituições, são as forças produtivas que produzem, e eventualmente invertem, as relações sociais dentro das quais estão detidas e encerradas.

Após Marx, também as alternativas ao comunismo procurarão com frequência ocorrer no terreno da imanência. A transcendência parece assim definitivamente desqualificada. A própria grande síntese hegeliana (transcendental em sua origem, logo em seguida, sob o ritmo do espírito absoluto, totalmente transcendente) é revirada pela materialidade dos processos históricos (de resistência, de luta, de revolução), processos nos quais as políticas da imanência se exprimem com um ritmo alarmante para o soberano. Oportunidade e prudência, portanto, querem que as alternativas devam também elas dar-se na imanência, naquele terreno que se impôs de maneira definitiva. Mas atenção! Tal terreno foi falsificado. No novo fetiche da imanência, apresentaram-se experiências teóricas que, *contra* o comunismo, reintroduziram sub-repticiamente no discurso político aqueles dados de *necessidade* que negam e bloqueiam os processos de *liberação*.

Kant, aquele filósofo que com frequência excessiva é incluído no idealismo, mas que, em vez disso, é o mais das vezes um homem (e um autor essencial) do Iluminismo, havia previsto, em seu "Conflito das faculdades", que através, e para além, da afirmação da liberdade, novas amostras de repressão das forças produtivas ocorreriam, de uma forma ou de outra, na definição do processo histórico e na organização de suas finalidades e de suas consequentes estruturas de poder. E acrescenta: são experiências reacionárias. Classifiquemos

[3] *Cf*. Negri, A. *L'anomalia selvaggia, saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*. Milão: Feltrinelli, 1981; reeditado em Id. *Spinoza*. Roma: DeriveApprodi, 2006.

algumas delas, seguindo a indicação kantiana. Em primeiro lugar, temos as experiências do "*abderatismo*". Trata-se daquelas experiências de um *materialismo opaco*, que reduz o mundo a um conjunto de contingências irracionais, de conjunturas, dentro do quadro de uma necessidade metafísica que domina o existente, e que, portanto, subordina o desenvolvimento histórico a uma finalidade determinista (ao se assumir a equivalência de acaso e necessidade, como o fez, por vezes, Louis Althusser). Bem antes de Althusser, e por certo com elegância e ductilidade conceitual muito menores, o assim chamado socialismo científico, juntamente com o assim chamado materialismo dialético, foram formidáveis exemplos desse modo de utilizar a imanência para dela eliminar aquela criatividade ontológica que constituía seu caráter distintivo nas filosofias "anômalas" da modernidade, isto é, o sinal da liberdade. Note-se bem que, quando se diz liberdade, não se fala de essências espirituais, mas de resistência, rebelião, ou seja, de imaginação, invenção... Não tanto de alma, quanto de corpos e de cooperação, de trabalho e de revolução. No século XX, enormes tragédias do saber e da política virão a ser inscritas nesse horizonte.

Por outro lado, indica Kant, há o *terrorismo*. O que é, para Kant, o terrorismo? É toda teoria que reputa a revolução impossível, que aterroriza então os homens submetendo-os à presença da morte como seu destino inevitável, e ao esvaziamento de quaisquer desejos seus diante da morte. Distantes de Kant, tais posições e tais autores constituem um segundo grupo de experiências mistificadoras da imanência no pensamento novecentista. A passividade que nasce da necessidade, bem como a inoperosidade que surge a partir da incerta consciência da inevitável derrota do desejo, e/ou da complacência com essa situação, representam a marca característica de uma nova ética da transcendência nessa cena filosófica.
De Heidegger até as fracas e marginais variantes do pós-moderno, a ideologia reacionária afirma-se agora em tais formas. Estamos nas antípodas do pensamento da imanência, tal como ele aparecera – anomalia, exceção, ruptura – no embate teórico que havia caracterizado a modernidade.[4]

Quantas outras experiências, pequenas e grandes, poderiam, não marginalmente, ser atribuídas a essa grande linha reacionária! Não são histórias e/ou filosofias, práticas e/ou ideologias que se concluem nos pontos mais tremendos e obscuros do terror fascista ou stalinista, entretanto, são tendências (retórica ou politicamente hegemônicas, a maior parte das vezes) cujo sentido central é representado pela impotência, ou até mesmo por uma incapacidade (que se gostaria crítica) de exprimir força. Por vezes, algumas dessas posições (podemos fazer alusão, por exemplo, na contemporaneidade, àquelas de Derrida ou de Agamben) querem apresentar-se como posições *heréticas*, adversárias da ideologia dominante. Mas estão bem longe de sê-lo. Porque a "heresia" é sempre uma ruptura da ordem dos saberes e, no caso específico, um excedente positivo, o produto de uma invenção teórica que se exprime criativamente, e dessa forma exalta a singularidade ontológica do existente. Ao passo que, em vez disso, nas posições que mencionamos anteriormente, são as variações fracas, às margens, eticamente inoperosas, ou o atordoamento do sublime, mais ou menos estético, a vida bela e a fuga da luta, o desprezo pela determinação histórica, o ceticismo destrutivo e libertino, avesso ao excesso e à resistência, enfim, são essas paixões tristes que triunfam.

Em segundo lugar, "heresia" é a recusa da transcendência em todas as suas formas –

[4] *Cf.* NEGRI, A. *Potenza e ontologia tra Heidegger e Spinoza*, conferência proferida na IXª jornada da Spinoza-Gesellschaft, Berlim 30 de setembro de 2006; e Negri, A. Giorgio Agamben: the Discreet Taste of the Dialectic. In: CALARCO, M.; DECAROLI, S. (ed.) *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*. Stanford: Stanford University Press, 2007.

dissidência em torno da própria natureza do conceito, que não quer ser universal mas comum, que não quer aceitar o caráter consueto do comando e do saber, tendo destes verificado as finalidades, bem como resistido criticamente a elas, ponto por ponto: assim, herético é o intelectual que se move a partir de um ponto de vista específico, particular, não aquele da totalidade, e sim aquele da ruptura, que assume então o saber como *conhecimento situado* e o agir condicionado por um projeto comum de resistência e de luta. Aqui, começa a se abrir o excedente da heresia… mas se abrir a quê? À construção generosa do *comum*.

Chegamos, assim, a um ponto crucial, a partir do qual talvez seja possível dividir, hoje, com muita clareza, políticas da transcendência e políticas da imanência.

Porém, antes de aprofundar o que vem a ser o *comum*, permitam-me insistir no fato de que um grupo (entre os muitos) de "heresiarcas" construiu, por assim dizer, a ponte entre a crítica do moderno e a nossa atual condição filosófico-política. Gostaria então de me demorar um pouco sobre o pensamento subversivo que, na França, através dos mais diversos canais (desde *Socialisme ou Barbarie* até o situacionismo), introduz-nos nas alegres criações de Deleuze-Guattari e, em certos aspectos, mais árduos e centrais politicamente, nas de Michel Foucault. Deixo de lado outro conjunto de dispersas e circunscritas experiências de pensamento subversivo que, no mesmo período, colaboram em diversos lugares para a construção daquela heresia que nos permite viver a luta comunista e, ao mesmo tempo, o exercício da paixão libertária: por exemplo, o pensamento crítico soviético entre a recusa do materialismo dialético e a gestão alternativa da planificação socialista; o operaísmo italiano; as correntes do pensamento crítico colonial e pós-colonial, etc. Deveríamos prestar mais atenção a todos esses autores, obviamente não apenas no terreno da discussão política, mas também naquele da construção de um novo horizonte filosófico.

Vejamos então alguns aspectos do pensamento subversivo francês do segundo pós-guerra. Existem, por exemplo, páginas de Maurice Merleau-Ponty escritas em torno de 1960[5] que parecem esclarecer o que pode ser, internamente à luta de classes, a redefinição de um horizonte crítico e criativo. Refiro-me a tais textos para mostrar o lugar da crítica, ou melhor, de um "ponto de vista" adotado para tratar a arma filosófica da imanência. Quando nos rebelamos, não o fazemos, afirma Merleau-Ponty, referindo-se à insurreição dos operários de Budapeste, em nome da liberdade de consciência ou do idealismo filosófico, mas rompemos, enquanto marxistas, enquanto inseridos em uma conjuntura, em uma situação determinada, rompemos enfim com um universo ao qual queremos dar um novo e diferente sentido. Aqueles operários húngaros que nos interessam aqui, continua Merleau-Ponty, rejeitaram uma certa ideia do ser-objeto, e dessa forma introduziram a crítica da identidade socialista e uma prática da diferença para os homens livres, para as singularidades em luta, uma prática da rebelião constituinte. Adotaram a concepção e a prática de um ser de muitas dimensões, de um multiverso, de um ser que é produzido, construído coletivamente… O problema de estar dentro ou fora do partido, ou antes aquele de se colocar dentro ou fora da história concreta, é algo totalmente subordinado a uma ação que transgride regras e que reinventa a história. Ser-objeto, ser-sujeito: trata-se de barbarismos filosóficos dos quais temos esperança de nos liberar logo… mesmo se for necessário inventar outros… Mas a nossa tarefa é aquela de desvelar aí – se ela existe – a potência. E aqui podemos fazê-lo

[5] *Cf.* MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

porque outros autores e militantes caminharam nessa mesma via, dando a essa elementar, embora forte, expressão de resistência a materialidade de uma *produção de subjetividade*. Dispositivos de organização, tendências que trazem novamente às movimentações da luta presente o futuro que está por construir, desígnios de um alegre porvir que desconstroem a violência do sofrimento presente: não somos sujeitos da dialética, tampouco da impotência, cada um dos nossos comportamentos é distópico, afirmativo, constituinte.

Não por acaso, acrescenta Merleau-Ponty, remetendo ao Paul Nizan de *Aden Arabie*: "por isso muitos marxistas foram tentados pelo espinosismo". Porque o pensamento do infinito aqui permite dissolver a necessidade e reinventar o mundo. Surpreendente conclusão? Nem tanto. Na realidade, existe aqui *um método que permite que se mova entre determinismo histórico e ontologia da potência criativa*. Um método que permite estar "em situação", mas estar também em condição de romper, de investir criticamente sobre o real e de determinar uma ação que o atravessa criticamente.

É o caso de acrescentar, fazendo um pequeno salto à frente, atravessando a sucessão de acontecimentos que estamos vivendo: quem teria alguma vez pensado poder definir de maneira realista um movimento proletário em termos de *bios*, uma atividade política de liberação em termos que investem concretamente a vida, aquilo que em seguida foi chamado contexto *biopolítico*, como entrelace de corpos e de instituições da vida comum? Quem teria pensado que essa perspectiva pudesse nascer da forte afirmação de um *ponto de vista* particular e irredutível? Que pudesse surgir de um específico ato de imaginação, "dentro" de um processo vital de lutas? Irredutível, não somente porque se trata de um ponto de vista adequado a uma causalidade específica, determinada, e portanto verdadeira, mas porque é um ponto de vista prático, produto de dispositivos de uma potência criativa. Acontece aqui o mesmo que ocorre para Moisés, quando Espinosa, no *Tratado teológico-político*, mostra que sua construção de uma constituição para o povo hebreu rebelde, saído do Egito, não pode se fundar sobre o medo, mas sobre a esperança, sobre um forte ato de imaginação…

Desse modo, não nos encontramos mais em uma condição abstrata, na alternativa metafísica entre necessidade e liberdade, por exemplo, estamos antes em uma condição histórica de vida, na qual se propõem resistência e constituição do comum como tensão a resolver.

Coloquemo-nos nessa condição, levando em conta também as várias direções e/ou desvios desse caminho. Deleuze, por exemplo, imerge-se nesse mesmo contexto de acontecimentos. E assim como ele também o faz Debord, paralelamente. Entretanto, quão diferentes são as respostas para a mesma questão! Deleuze se pergunta: até que ponto a resistência é algo "fora" da história? E responde que a "minoria" *não* está nunca fora da história, pois a minoria faz corpo com a resistência concreta. Para Debord, ao contrário, a resistência é um "fora", um acontecimento extraordinário. De fato, para ele a resistência é alegre, mas a história é triste. Seria decerto inútil negá-lo, também em Deleuze há um "fora" que aparece em algum lugar, irredutível… a esquizofrenia, a emergência e/ou a superação de um limite, um horizonte às vezes quase naturalista. Deleuze-Guattari em busca da utopia do "valor de uso"? Algumas vezes parece que se deve pensar nisso, ou seja, no fato de que mesmo na grande filosofia resiste a ilusão de alcançar um ponto fixo, uma *medida*, qualquer coisa que nos salve de alguma forma. Em suma, o raciocínio de vez em quando parece girar em torno da espera de uma epifania. O acontecimento subestima a história. Mas tudo isso é episódico. No curso de seu *récit* [narrativa], Deleuze-Guattari reinventam a concretude da *distopia* e dobram as paixões dos sujeitos criativos à atualidade da luta, do embate. A imanência: mas o que poderá ser a imanência quando a teoria da

transcendência, a prática da obediência, o reconhecimento da identidade tiverem sido subvertidos?

Colocando-nos tal questão, não retornamos à análise da relação metafísica entre necessidade e liberdade. Ao contrário, estamos aqui já inteiramente dentro daquela perspectiva que faz da *ontologia da atualidade* a base da *produção de subjetividade*. Não há qualquer nostalgia do "fora" aqui, pois já estamos totalmente no "dentro"; não há qualquer lembrança do "valor de uso" aqui, pois estamos completamente imersos no "valor de troca". É algo feio, o que resulta de tudo isso? Não. É a nossa realidade, é a nossa vida… É nesse "dentro", dentro dessas relações históricas, que a *reapropriação* do "valor de troca" apresenta-se como objetivo central, porque somente aí a relação de potência exprime-se de maneira atual.

Observe-se bem: o "valor de troca" é uma coisa muito digna. É uma realidade comum: construída e consolidada de uma maneira tal que não pode mais ser reconduzida ao mundo da pura troca, pois esta ocorre de forma comum, porque o produto do trabalho se consolidou. *Tudo está aqui*; não há outra coisa, *não há fora*. Considerem por exemplo o mundo das finanças: quem ainda pode pensar em desconsiderá-lo? Porém, a esta altura, ele já é algo terreno, assim como nos *commons* expropriados no início da Idade Moderna, realidade comum na qual vivemos, mas que nos foi tolhida. Queremos então retomá-la, essa terra. Espinosa nos explica a importância do Jubileu na história hebreia: quando todos os débitos são retirados, a igualdade material dos cidadãos é restaurada; ou ainda Maquiavel, que insiste na centralidade das "leis agrárias" na história da República romana – é aí que a soberania se curva, na reapropriação plebeia da terra, à democracia dos produtores! Logo, não deve haver nostalgia do "valor de uso", pelo contrário, é fundamental reconhecer que vivemos no mundo da troca, das mercadorias e de sua circulação, que não precisamos alcançar, ou, melhor ainda, que não precisamos retornar a algo de puro e originário, mas sim continuar a nos rebelar, aqui e agora, dentro dessa realidade. Liberar-se do valor de troca significará então reapropriar-se da realidade comum (aquela criada, a um mesmo tempo, pelo trabalho e a exploração, a cooperação e o lucro/venda, um contra o outro, um dentro e em lugar do outro), reapropriar-se daquela realidade comum que nós produzimos e que se opõe a nós como poder. Inverter aquela realidade que nos vê viver como "pobres-explorados" e "sujeitos", em "esfera comum da valorização", em "comunismo do capital", realidade da qual podemos nos reapropriar como "esfera comum do trabalho vivo".

Giramos ao redor do problema. No entanto, não seja considerado estranho o fato de que estamos aqui em condições, pela primeira vez, de resgatar o comum. Não aquilo que, em sua gênese, foi-nos arrancado na acumulação originária (com quantas dores!), não meramente o "valor de uso" da força de trabalho, mas a nova consistência do valor do trabalho, multiplicado pela experiência das lutas e pela reaproriação comum do conhecimento.

Um comum que vai além tanto da apropriação privada como também da apropriação pública. Aliás, um comum que se propõe hoje como sujeito de lutas contra os poderes públicos, pois estes – como sempre ocorreu – nada mais são que um instrumento do privado. *O comum contra o público*. O comum é, portanto, aquele a mais, aquela potência que o ser humano construiu, que pode continuar a construir, na atividade de liberação do comado e da exploração. O comum é ao mesmo tempo o âmbito e o resultado da ruptura que nós operamos com respeito ao poder que nos domina. Uma ontologia da atualidade afirma-se então, no momento em que as subjetividades produzem e se constroem no comum, ou melhor, no momento em que a multidão das singularidades encontra

no comum a marca da eficácia construtiva do ser. Somente através da desconstrução da soberania, desse sujeito/figura de transcendência, a multidão encontra sucesso na obra de construção do comum. *Construção democrática*? Sim, se considerarmos que a multidão não é uma "conjuntura", mas uma *cupiditas*, a tensão de muitas singularidades em um processo de constituição sempre aberto, em um esforço jamais interrompido de se constituir o comum. A multidão é um *conjunto de instituições*, sempre vivazes. A mostrá-lo está a análise espinosana da história dos hebreus, como também a antropologia filosófica que insiste sobre processos de transformação que se dão entre ontologia da atualidade e produção de subjetividade. *Potentia multitudinis*!

Chegamos à conclusão de nosso raciocínio, que havia começado, no moderno, com Maquiavel e Espinosa, em conjunto com, mas indo além de, outros pensadores, profetas e artífices na resistência e na rebelião, quando a crítica tentou, pela primeira vez, colocar a *hegemonia das forças produtivas* acima e contrária às relações de produção. Finalmente, hoje, as forças produtivas estão dadas na potente virtualidade de sua liberação do domínio das relações de produção. É essa a imanência de que falava Deleuze… não um pensamento da eternidade que se dispersa no infinito, mas uma ação potente que se realiza pontualmente. Em absoluto; essa é a alma da política da imanência, quando fazer política adquire sentido no reconhecimento do comum, ou melhor, na explícita construção/produção do comum..