

**DUAS VISÕES DA POLÍTICA:  
A *MULTIDÃO* PERANTE A FILOSOFIA DO *COMUM***

**DOS VISIONES DE LA POLÍTICA:  
LA *MULTITUD* FRENTE A LA FILOSOFÍA DE *LO COMÚN***

**TWO VISIONS OF POLITICS: THE *MULTITUDE*  
CONFRONTED WITH THE PHILOSOPHY OF *THE COMMON***

**Jordi Massó Castilla**

Universidad Complutense de Madrid

E-mail: [jsmasso@pdi.ucm.es](mailto:jsmasso@pdi.ucm.es)

**Resumo:** O conceito de *multidão* teve um sucesso inquestionável no pensamento político atual. Com ele foi possível nomear o sujeito de certos movimentos sociais críticos opostos ao neoliberalismo capitalista dominante que, até então, carecia de outra designação que não fosse a de “massa”. Contudo, a precisão desses autores na caracterização desse fenômeno não impediu que fosse submetido a um severo teste sobre o seu potencial crítico e emancipador, nomeadamente a partir das fileiras da filosofia francesa. O presente trabalho retoma os principais argumentos expostos como resposta à *multidão* de Negri/Hardt e analisa as propostas que se oferecem como alternativa. Quase todas partilham o objetivo de recolocar a questão da política a partir de um pensamento do “comum”, não necessariamente ontológico, que ofereça resposta a três questões da filosofia plenamente vigentes: quem é o sujeito político? como pode ser representado? e em que consiste e como pode produzir-se o acontecimento revolucionário?

**Palavras-chave:** Multidão; povo; representação, revolução, sujeito.

**Resumen:** Sin embargo, el acierto de estos autores en la caracterización de ese fenómeno no ha impedido que fuera sometido a un severo examen de su potencial crítico y emancipador, en especial desde las filas de la filosofía francesa. Este trabajo repasa los principales argumentos exhibidos como respuesta a la *multitud* de Negri/Hardt y analiza las propuestas que se ofrecen como alternativa a ella. Casi todas comparten el objetivo de replantear la política a partir de un pensamiento de “lo común” no necesariamente ontológico que dé respuesta a tres cuestiones de la filosofía política plenamente vigentes: quién es el sujeto político, cómo puede ser representado y en qué consiste y cómo puede producirse el acontecimiento revolucionario.

**Palabras clave:** Multitud; pueblo; representación; revolución; sujeto

**Abstract:** The concept of *multitude* has been an unquestionable success in the current political thought. Thanks to him it has been

possible to name the subject of some critical social movements opposed to neoliberalism and capitalist ruling that until then had no other description other than the "mass". However, the success of these authors in the characterization of this phenomenon has not stopped a severe examination of *multitude's* critical and emancipatory potential, especially due to French philosophy. This paper reviews the main arguments displayed in response to the *multitude* of Negri / Hardt and analyzes the proposals offered as an alternative to it. Almost all share the goal of rethinking the policy from a thought of "common" not necessarily ontological that answers three questions of political philosophy in full force: who the political subject, how it can be represented and what it is and how revolutionary event may occur.

**Keywords:** Multitude; people; representation; revolution; subject

E se a revolta do povo fosse a soberania?

Jean-Luc Nancy  
*La création du monde*

Tão criticada como elogiada, a noção de *multidão* se instalou no vocabulário da filosofia política e resiste em deixar a cena. Como é sabido, esse conceito, na leitura pós-moderna, mantém a sua forma spinozista<sup>1</sup>, a *multitudo*, renovada com ingredientes tomados da biopolítica foucaultiana (com seus correspondentes *micropolíticas*) e com certos preceitos resgatados do marxismo. Os pais da *multidão*, Toni Negri e Michael Hardt, aos quais se uniram mais tarde Paolo Virno e Maurizio Lazzarato, fizeram eco da crise da representação política<sup>2</sup> que acompanhou o triunfo da democracia neoliberal e o desmoronamento do comunismo. Ao mesmo tempo, a essa crise somava-se a herança da *destruição* do sujeito da metafísica (substancial, idêntico a si mesmo, possuidor de

---

<sup>1</sup> “estou completamente convencido de que a experiência já manifestou todas as possíveis formas de organizar uma República para que os homens possam viver em boa inteligência, assim como todos os meios para dirigir a multidão ou contê-la dentro de certos limites” (Spinoza, *Tratado político*, cap. I). As palavras de Spinoza corroboram a vigência desse filósofo, que colocou um bom número de problemas políticos atuais – e intemporais? – como o problema da relação entre governantes e governados mediada através de instrumentos representativos, ou, próximo deste, o problema da soberania.

<sup>2</sup> Compartilhamos o diagnóstico que apresenta Etienne Balibar em *La proposition de l'égaliberté*, quando afirma que a presente crise da representação política está acompanhada por um vazio que se presta a ser preenchido por “um *tipo diferente de mediação política*, essencialmente produzido pela interferência de políticas de segurança do Estado e por imagens fabricadas e colocadas em circulação pelos meios de comunicação de massas (...): uma representação evidentemente paradoxal, em si mesma anti-política, na medida em que tem por função substituir os atores reais (...) por atores fantasmagóricos” (Balibar, 2009, p. 310).

propriedades imutáveis, etc.) iniciada por Nietzsche, culminada por Heidegger e retomada por Derrida. A partir de então, a política devia renunciar a dois elementos imprescindíveis do pensamento político tradicional: à representação – com o seu correlato de *soberania* – e ao sujeito ou agente político. A pergunta que se colocava era: como é possível *fazer* política sem mecanismos de mediação entre governantes e governados e, mais importante ainda, como continuar pensando a relação entre ambos os termos se um deles é refratário a qualquer forma identitária e a qualquer nome que facilite a sua inscrição no sistema representativo questionado.

Num primeiro momento, a ideia de *multidão* gozou de muitas simpatias, porque parecia poder explicar a emergência de reivindicações e protestos de caráter social e político que apresentavam rasgos até então inéditos. Daniel Bensaïd explicava isso da seguinte forma:

A noção de multidão encontrou enorme eco na América Latina e em certos países europeus, na medida em que parece explicar a enorme pluralidade dos movimentos populares, a amplitude dos fenômenos de exclusão, a extensão do trabalho precário e não oficial, mas também a preocupação dos movimentos sociais (feministas, ecologistas, homossexuais, associações de desempregados, sem terra, produtores de coca bolivianos, movimentos indígenas do México e do Equador, etc.) por fazer valer os seus interesses específicos, sem se dissolver na abstração de um interesse geral hipotético nem se submeter às urgências de uma ‘contradição principal’ que possa reduzi-los a um papel secundário. (Bensaïd, 2009, p. 278)

Nos textos onde descreve a *multidão*, esse “monstro revolucionário de singularidades não representáveis”, Negri enquadra essa noção numa “ontologia da multidão” (Negri, 2002) que recusa qualquer forma de hipóstase numa figura unitária (o Uno, o soberano, o Sujeito, o povo, etc.). Dessa ideia gostaria de reter agora os dois elementos que ressalta o próprio Negri: o do *singular* (são as singularidades as que colocam em prática as “multidões resistentes” (Negri, 2008, p. 79)) e o do *comum*. Este último surge como oposição à “massa compacta do biopoder” e articula estratégias criativas, modos de vida, que “destroem qualquer forma de essência ou identidade. O comum não é outra coisa que o conjunto desses movimentos” (Negri, 2008, p. 124).

Desse modo, a noção de *multidão* dependeria de uma dessas ontologias surgidas depois da destruição da onto-teo-logia operada por Heidegger<sup>3</sup>. O problema que essas ontologias partilham é o de continuar a fazer política sem essas *figuras*, como as denomina Lacoue-Labarthe, sem essas formas substanciais das quais sempre dependeu a ontologia da substância e a política surgida dela, sempre dependente de uma lógica representativa no domínio propriamente político, mas também noutros domínios, como o estético (*mimesis*). Portanto, assim como a *multidão* revelou a sua utilidade para dar conta desses movimentos que assinalava Bensaïd, permitindo traçar uma cartografia das novas lutas sociais nos tempos das deslocções, dos fluxos de capital, das tecnologias da informação, isto é, nos tempos dessa *modernidade líquida* da qual fala Bauman, também era necessário pensar uma nova forma de fazer política<sup>4</sup>, sem sujeitos nem identidades fixas, sem mecanismos de mediação que implicassem, na prática, uma renúncia à soberania e um apaziguamento e neutralização dos conflitos em proveito do consenso (Negri e Vincent, 1990).

**As aporias da *multidão*.** Não deixa de ser significativo que um grande número de propostas filosófico-políticas aparecidas depois da proposta do conceito de *multidão* façam referência ao mesmo de diversas formas, ora para reafirmá-lo, ora para criticá-lo. Existe abundante bibliografia sobre os debates propiciados pela exitosa noção concebida pela dupla Negri/Hardt. Um desses debates é protagonizado por grande parte dos filósofos franceses atuais, entre os quais Etienne Balibar, Daniel Bensaïd, Alain Badiou, Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière. Na obra de todos eles pode se encontrar alguma referência aos trabalhos que escrevem conjuntamente Negri e Hardt. Numa primeira aproximação pode afirmar-se que o que partilha esse heterogêneo grupo de pensadores é a afirmação de que a operatividade da *multidão* é escassa, para não dizer nula. Mesmo

---

<sup>3</sup> Aqui devíamos situar, junto à *multidão* de Negri-Hardt-Virno, o *être-avec* de Jean-Luc Nancy e o *Dos* de Badiou, entre as principais *ontologias do comum* inspiradas tanto na *multitudo* de Spinoza como no *Mitsein* de Heidegger.

<sup>4</sup> Ou, como diriam Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, era urgente um 'retrait du politique', traçar novamente os contornos do político a partir do seu afastamento da política representativa-substancialista.

demonstrando alguma utilidade para diagnosticar muitos dos problemas do presente, assim como para explicar os fenômenos de resistência associados, esse conceito não resolve satisfatoriamente o problema principal do *político*; problema que apresenta três caras: a) como postular um sujeito ou agente político que não tenha os mesmos rasgos do Sujeito da metafísica? b) como pensar uma forma de mediação entre quem delega a sua soberania e quem a assume, inclusive no seio da própria *multidão*? c) como propiciar o acontecimento da revolta que coloque em xeque a *ordem sensível* da qual fala Rancière, na qual os papéis e as identidades são fixadas de antemão pelos poderes?

Vejamos com mais atenção como a *multidão* enfrenta essa questões.

1) Desde o primeiro momento Negri deixou assente a ideia de que a *multidão* é uma produção de subjetividade, produção que dota de consistência a multidão, inclusive quando o *ritmo rizomático* ao qual obedece lhe impeça cristalizar em formas de subjetividade como as conhecidas até então – as que podem *identificar-se* com o sujeito da metafísica. Os ecos das teorias foucaultiana ecoam com a sua força quando o filósofo soma a essa caracterização da *multidão* um elemento *vital*: na sua resistência às “relações de poder”, a produção de subjetividade encontra nelas um “desejo de vida” que paradoxalmente propicia a confrontação (Negri, 2008, p. 48).

Os sujeitos políticos cederam, portanto, o seu lugar a esse fluxo de forças inconstante e imprevisível, do qual se ignora quando e sob que forma irromperá. A estratégia parece clara: confundir o inimigo (a *polícia* de Rancière, as sociedades e mecanismo de controle de Foucault) recusando um rosto ao qual golpear, um corpo ao qual dominar, uma voz à qual silenciar. Porém, as coisas não são tão simples como pretendem Hardt e Negri. O simples fato de que falemos *da* multidão sugere que esse rizoma se substancializou, como adverte Bensaïd:

Toni Negri opõe a ontologia da multidão à dialética da luta. (...) A multidão, que supostamente devia acabar com a hipóstase de um Proletariado singular e em capitais, devém assim um grande sujeito mítico. Não há contradições no seio da multidão? Não há multidões alienadas ou multidões fanáticas? Enquanto que o plural da luta de *classes*

insiste na sua relação antagónica, a ‘ontologia *da* multidão’ reaviva subrepticamente o fetichismo populista de um povo fusionado. (Bensaïd, 2009, p. 288)

Jean-Luc Nancy e Jacques Rancière expressam-se em termos similares. Para Rancière, a *multidão* acaba por adotar uma forma substancial pela sua “reivindicação ontológica que substancializa a pressuposição igualitária” inerente, impedindo qualquer concreção das esferas da subjetivação (Rancière, 2002). Em certo sentido, a *multidão* supõe que os seus *integrantes*, as singularidades das quais consta, expressem uma igualdade originária falsa que neutraliza qualquer reivindicação que pretenda denunciar qualquer desigualdade *de facto* como as que povoam a realidade. Por sua parte, Jean-Luc Nancy, a partir de uma posição completamente oposta à de Rancière<sup>5</sup>, descobre na *multidão* uma ideia de totalidade, não necessariamente ontológica. A dificuldade que encontra Nancy no pensamento de Negri e Hardt diz respeito ao apelo à *vida* inerente à dupla multidão/império; procedente dos últimos trabalhos de Foucault, a mesma mostra ser “uma noção excessivamente insuficiente para caracterizar a totalidade assim gerida, regulada ou desregulada. O ‘mundo’ seria uma noção mais precisa: um ‘mundo’ como reverso de um ‘cosmos’ e como cuidado (duelo e espera) de uma ‘totalidade de sentido’” (Nancy, 2002, p. 171). O perigo da noção de *vida* seria então remeter para uma ideia de totalidade fechada e substancial, como aquela à qual se opusera Levinas. Esse risco poderia evitar-se, segundo Nancy, se essa totalidade se transformasse numa abertura permanente, refratária a qualquer pretensão de substancialização/subjetivação, como o

---

<sup>5</sup> Há muito que dizer com relação ao que aproxima e separa estes autores. Ambos defendem a necessidade de pensar *o comum* a partir de uma partilha do sensível. Esse elemento comunitário, sempre oposto à lógica do poder, procuraria, nos dois casos, desenhar formas de dissenso à *ordem policial* dominante. Isso, e não outra coisa, é o que se entende por *política*. Mas, enquanto Nancy exige que todo o pensamento *sobre* a ‘comunidade’ deve desconstruir uma noção para despojá-la da sua carga substancial, tomando como referentes o *Mitsein* heideggeriano, Rancière recusa subordinar a política a uma ontologia como a do *être-avec* de Nancy, apesar de, como o próprio Nancy compreendeu, a ideia de Rancière de um *demos* originário, que sustenta toda a sua construção filosófica, estar assediada pelo fantasma da metafísica (Nancy, 2006).

‘mundo’ de ressonâncias heideggerianas do qual fala ou, para não deixar de lado a referência a Levinas, como o ‘infinito’.

2) Afastada a possibilidade de fazer da política um assunto de Sujeitos (o Soberano, o Partido, o Eleitor), irrompe com força a questão do destino da lógica representativa na qual se fundava a política assim concebida. A proposta da *multidão* parece prescindir dos mecanismos de mediação que eram necessários para teóricos clássicos como Hobbes, Rousseau ou Spinoza. Na época da *multidão* e do *império*, a relação entre governados e governantes não pode entender-se a partir da suposição da cessão de soberania originária, como a que implica o contrato, enquanto acontecimento fundador da política. Os representantes do *povo* – para utilizar uma figura habitual entre os filósofos mencionados -, ora das classes governantes, ora dos partidos e dos sindicatos, demonstraram a sua incapacidade para “propor um novo esquema de participação e representação” institucional (Negri e Vincent, 1990).

A nova figura da representação pela qual é necessário lutar deverá confrontar o problema da comunicação, que não pode deixar de ser considerado essencial para a constituição dos sujeitos coletivos da representação; em segundo lugar, o tema da ‘coação económica’, que está na base da representação do poder: terceiro, a temporalidade da nova representação. (Negri e Vincent, 1990)

Como corolário do anterior, Negri defenderá – em trabalhos posteriores – a ideia de que a *multidão* “pode eliminar a relação de soberania” (Negri, 2007) <sup>6</sup>. Não é possível ignorar que Negri não é o

---

<sup>6</sup> Noutros trabalhos este autor apresenta a *multidão*, não como causa da crise da soberania, mas como consequência de esta, como se viesse preencher um espaço deixado pela sua desaparecimento: “o horizonte político pós-moderno apresenta-se nomeadamente como uma dissolução da ontologia política que se teria construído em torno ao conceito de soberania. (...) porque descobrimos que a soberania já não pode ser a redução ao Uno [refere-se, nomeadamente, tanto ao povo como à figura do soberano], que essa redução é impossível, que o exercício da soberania deve afrontar diferenças irreduzíveis e que se encontra subordinado a um antagonismo que aumenta constantemente. É provável que, a partir dessa linha de tensão e de antagonismo explícito, isto é, recuperando ao mesmo tempo a teoria maquiavélica do ‘tumulto’, a teoria spinozista da ‘multidão’ democrática e a teoria marxista da ‘luta de classes’, possamos começar a definir as características específicas, singulares, da nossa época” (Negri, 2008, pp. 28-29).

primeiro filósofo a colocar em questão a noção de soberania. Basta recordar os formidáveis seminários que Derrida dedicou ao tema, ou, ainda, o constante trabalho de Jean-Luc Nancy, que se questiona se “a questão política moderna poderia reduzir-se à questão da soberania: não define esta o *impasse* político por excelência enquanto *impasse* da subjetividade? E, sendo assim, pode pensar-se uma soberania não subjetiva ou uma política não soberana? Ou, antes, quiçá seja necessário pensar as duas coisas ao mesmo tempo?” (Nancy, 2002, p. 155).

Voltaremos sobre esta exigência de procurar uma *política não soberana*, que quiçá resuma o conteúdo da proposta do pensamento da *multidão*. Agora simplesmente assinalaremos que a crise da soberania, enquanto atributo do Sujeito da ontologia substancial, foi uma consequência inevitável da destruição ou desconstrução deste. As figuras que *encarnavam* essa propriedade soberana viram-se assim expostas, como aquele, à mesma denúncia dos pressupostos substanciais que as sustentavam<sup>7</sup>. Mas fica então por resolver a relação que mantém a *multidão* com esse reduto da política tradicional que é a soberania. Recusada a soberania, não se torna impossível qualquer instância mediadora entre esse sujeito lábil e instável, a *multidão*, e o poder? Como assinala Bensaïd, “em um mundo no qual os elementos emergentes de um direito cosmopolita ficam subordinados ao direito internacional ainda fundado nas relações interestatais, é difícil desfazer-se completamente da noção de soberania sem hipotecar a possibilidade de uma legitimidade oposta à potência ‘sem fronteiras’ dos mercados” (Bensaïd, 2002).

3) Poderia responder-se ao anterior que a noção de *multidão* coloca a ênfase, menos nos processos de negociação, quase inevitavelmente submetidos à lógica consensual, que na dimensão insurrecional de qualquer conflito e, por extensão, da política. As propostas dos filósofos franceses considerados não renunciam a esse momento revolucionário que, na maior parte dos casos, mantém uma dívida com a velha ideia marxista de *revolução*, assim como da

---

<sup>7</sup> Remetemos, no referente ao *monarca soberano*, ao texto de Nancy «La jurisdiction du monarque hégélien» (Nancy, 1981). Quanto ao *povo soberano* e a sua desconstrução, ver o texto de Nancy «Re-fa-mi-re-do-re-si-sol-sol» (Nancy, 2004).

noção heideggeriana de *acontecimento* (*Ereignis*). Inclusive mantendo as distâncias deste último elemento, a *multidão* de Negri-Hardt-Virno não renuncia a esse momento disruptivo:

A nossa hipótese é a seguinte: a revolução é uma aceleração do tempo histórico, a realização de uma condição subjetiva, de um acontecimento, de uma abertura cuja convergência torna possível uma produção de subjetividade irreduzível e radical. O problema da decisão resolve-se, portanto, dentro desse marco. (Negri, 2008, p. 194)

Assim, o acontecimento propriamente revolucionário é a formação da *multidão*, ou, para colocá-lo em termos spinozistas, a atualização dessa potência que, tal como o corpo, “pode tudo”. É um ato criativo que une subversão e *amor*, isto é, o desejo de atualizar a potência (Negri, 2008, p. 205).

Com relação a isso, Daniel Bensaïd – sem dúvida o mais acérrimo crítico do potencial emancipador da *multidão* – considera que esse “hino do amor de ressonâncias cristãs” possui um alcance revolucionário limitado, mesmo quando não despreza “a parte do amor (ao próximo e ao estranho)”. A teoria de Negri e Hardt, que prometia uma reviravolta da dialética emancipatória, revela-se como um projeto bem intencionado, mas que não funciona para dar resposta à opressão e às exclusões com as quais os sistemas e os dispositivos do poder submetem a população. A montanha pariu um rato, resume Bensaïd.

**As novas formas do *comum* como alternativa à *multidão*.** De forma algo abusiva, poderíamos generalizar e afirmar que uma grande parte das construções da filosofia política dos últimos anos apresenta um objetivo similar: encontrar novas formas do *comum*, formas capazes de se confrontar com a *ontologia do comum* herdada de Heidegger, com ordem a construir formas políticas que não venham recair nessa outra ontologia do Uno contra a qual a ontologia do comum foi levantada. Isso supõe corrigir Heidegger, quem comprometera o seu pensamento do ser-com (*Mitsein*) *identificando-o*<sup>8</sup> com o povo (*Volk*) alemão, com uma hipotética

---

<sup>8</sup> Assinalo esse termo por se tratar de um problema de identidade, isto é, da procura de *figuras* com as quais identificar-se. Pelo que se refere à relação da

*essência alemã*<sup>9</sup>.

A *multidão* de Negri e Hardt é também um desses pensamentos do *comum* que compreende uma evidente carga ontológica. Contudo, como acabamos de expor, a filosofia francesa contemporânea acolheu a proposta de aqueles autores com muitas reticências, considerando que não resolvia três das principais questões que entranha um pensamento do político: o sujeito, a representação e a revolução. Cada um dos filósofos considerados – Nancy, Lacoue-Labarthe, Rancière, Badiou, Balibar, Bensaïd, Derrida – afrontaram esses três problemas de diferente forma, mesmo mantendo um empenho em afastar-se de qualquer metafísica substancial e elaboraram a sua própria figura do *comum* tentando superar o obstáculo que fez tropeçar Negri e Hardt. As suas propostas para cada uma dessas questões são as seguintes:

1) A relação entre o singular e o comum, ou, como diria Nancy, o *ser singular plural*, necessita de uma articulação mais harmoniosa que a que apresenta a *multidão*. Vimos como essa massa informe, potente e dinâmica arriscava acabar convertida num novo Sujeito, com rasgos similares aos da substância da ontologia metafísica. Como assinala Bensaïd, Negri e Hardt passam por alto que no seio da *multidão* têm lugar tensões entre as diferenças – o domínio da singularidade – e a identidade tende a fazer da massa algo compacto e recolhido sob o chapéu do mesmo (Bensaïd, 2002). Parece então que o pensamento do singular-comum se apresenta como uma disjuntiva na qual um dos elementos é sempre favorecido, com o qual, ora se aproxima do desterrado Sujeito metafísico, no caso de que enfatizemos o comum, ora se converte nesse grupo informe incapaz de se erigir como agente político e de intervir assim na ordem real, no caso de que privilegiemos o singular.

Porém, esses filósofos não renunciam a continuar pela senda aberta por Bataille (mesmo se este caminha na borda do abismo) com a sua *comunidade dos que não têm comunidade*, isto é, um

---

política com a *figura*, a remissão aos trabalhos de Philippe Lacoue-Labarthe, especialmente *La fiction du politique* (1988, Christian Bourgois, Paris) é fundamental.

<sup>9</sup> Neste ponto há que remeter, inevitavelmente, à imprescindível obra de Jean-Luc Nancy (1986) *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois.

*comum* que carece de identidade *em* comum. Assumido, portanto, o risco, a criação de novas figuras do *comum* foi incessante. A primeira delas, por paradoxal que possa parecer numa primeira aproximação, passa pela recuperação da ideia de um *povo*. Evidentemente, não se trata já do mesmo povo analisado por Hobbes, mas de um povo cujos integrantes carecem de identidade comum. Nessa medida, esse nome alude, não a uma substância (o espírito alemão, por exemplo), mas a um vazio que “não repousa numa essência definida a priori, mas permite que uma certa enunciação comum possa ter lugar, que possa dizer-se ‘nós’” (Nancy, 2004). Nos seus últimos textos, Jean-Luc Nancy insiste nessa figura renovada do *povo*, unida à noção de *soberania*. Se desejamos apostar na democracia, não só como forma de governo, mas, sobretudo, como forma de ser-em-comum, é necessário preservar o elemento do *demos*, do povo: “se esquecemos ‘povo’, esquecemos democracia: é o que declaro imediatamente aos que querem, por motivos por outra parte compreensíveis, abandonar a referência ao povo substituindo esta pela invenção das ‘multidões’ ou pela das ‘pessoas’” (Nancy, 2004, p. 342). Nancy é consciente das dificuldades que implica manter um termo tão carregado de conotações como ‘povo’<sup>10</sup>. Mas mesmo assim aceita o desafio de convertê-lo numa das suas ‘figuras do comum’, despojando-o da sua carga substancial e inserindo-o na sua ‘co-ontologia’ ou ontologia do ser-com (Nancy, 2004, p. 345). O povo é, nomeadamente, o *sujeito* da enunciação. Um sujeito necessariamente coletivo que expressa, na sua enunciação, que aquilo que têm em comum os seus integrantes, as singularidades não é nada.

Nancy e Rancière coincidem nisto. Para Rancière, o povo também é um ato de enunciação, um ‘nós’ que se faz ouvir quando um grupo de indivíduos excluídos, aquilo que ele denomina ‘uma parte sem parte’, reivindica a igualdade originária do e no *demos*<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Traço próprio da filosofia de Nancy, como assinalou Derrida, quem não está convencido da sua intenção de preservar; depois da sua desconstrução, termos como ‘fraternidade’, ‘partilha’ ou ‘povo’.

<sup>11</sup> Nancy também vincula o povo com um *nós* inclusivo. Não poderia possuir outro caráter, dado que faz referência à condição ontológica do ser-com, e não a um grupo ou indivíduo determinados que se identificam como coletivo num processo de identificação cujo resultado é sempre, segundo Nancy, uma comunidade oposta

Povo é para mim, nesse sentido, um nome genérico para o conjunto dos processos de subjetivação, efeito do caráter igualitário em litígio com as formas de visibilidade do comum e as identidades, pertenças, partilhas, etc., que estas definem. (Rancière, 2004)

Enquanto nome para os processos de subjetivação, o *povo* de Rancière não está longe da *multidão* de Negri e Hardt. Poderíamos dizer que as duas concepções estão mais próximas do que pode parecer, se não fosse porque Rancière denuncia uma série de pressupostos ontológicos na *multidão*, negando que “a comunidade política” possa estar fundada “numa propriedade antropológica ou numa disposição ontológica original” (Rancière, 2003, p. 87), como é o caso da *igualdade* de Negri e Hardt ou do *ser-em-comum* de Nancy<sup>12</sup>.

Por sua parte, Bensaïd aprova a recuperação do conceito de *povo* que propõem Rancière e Nancy e, especialmente, Ernesto Laclau, mesmo colocando uma série de objeções – objeções que também colocam, por diferentes razões, Derrida e Gérard Granel<sup>13</sup>. A principal delas é que, segundo Bensaïd, a questão continua sendo a da necessidade da política de agentes de caráter representativo que canalizem as demandas da população, agentes que Bensaïd denomina *atores* e que identifica com os partidos políticos – refundados sobre novos princípios<sup>14</sup>.

---

a outras criadas em torno de uma identidade diferente. Contudo, a *multidão*, enquanto ‘conjunto de processos de subjetivação’, desenha duas substâncias: a *multidão* e o *império*. Uma ontologia dual?

<sup>12</sup> Há muito para dizer com relação ao ‘desentendimento’ entre Nancy e Rancière (ver nota 6), mas esta empresa fica fora do propósito do presente trabalho. Remeto, contudo, ao nosso texto “Sobre acuerdos y desacuerdos con Jacques Rancière”, a ser publicado proximamente na revista *Res Publica* (Murcia).

<sup>13</sup> No caso desses autores, aos quais dedicamos menos espaço do que merecem, as suas reticências com relação ao emprego do termo ‘povo’ obedecem à apropriação que dele fez o nazismo e na qual Heidegger teve um papel importante.

<sup>14</sup> “Uma política sem partidos é tão inconcebível como uma cabeça sem corpo, ou como um Estado Maior sem tropas que conduzisse, no quadro, batalhas imaginárias entre exércitos fantasma. A luta dos partidos não só não é um obstáculo à democracia política, mas uma condição da mesma, se não suficiente, pelo menos necessária.” (Bensaïd, 2009, p. 349). Essa defesa do papel mediador dos partidos políticos deve situar-se no contexto da sua crítica a Simone Weil, partidária da eliminação dos partidos. Cf. Bensaïd, 2009b, p. 55.

Por fim, Etienne Balibar também considera que “a categoria de ‘povo’ é praticamente o equivalente de um fundamento; não se referindo senão à sua própria construção” (Balibar, 2010, p. 236). Nesse sentido, na hora de escolher um *ator político* prefira a *instituição da cidadania*, cujo “poder de transformação, a sua capacidade de reinventar-se historicamente parece muitas vezes negada” (Balibar, 2010, p. 13), inclusive quando só ela parece encontrar-se em condições de responder à dupla exigência de liberdade e igualdade (a *igualdade*).

2) Como dissemos, todas essas novas figuras políticas enfrentam a dificuldade de pensar o coletivo a partir do singular, o comum sem eliminar – nem entronizar – as diferenças. A *multidão* fracassa nesse propósito, furtando-se à discussão do problema da mediação e da articulação das ações – os processos de subjetivação – que constituem o seu conteúdo. No fundo, o que se encontra em jogo é o lugar da soberania na teoria da *multidão*. Negri, Hardt e Virno parecem temer que as suas abstrações, o império e a *multidão*, acabem por adotar uma forma que implique a concentração do poder soberano, com a conseqüente perda da liberdade. A liberdade, “enquanto libertação perante o mandato”, só se realiza “através do desenvolvimento da *multidão* e pela sua constituição enquanto corpo social das singularidades” (Negri, 2002). O outro elemento da dicotomia clássica, a igualdade, é pressuposto na *multidão*, coisa que suscita a suspeita em Rancière que joga o papel de fundamento substancial na proposta de Negri e Hardt.

A questão é: como pensar uma soberania que seja compatível com a afirmação da liberdade, sem que se produzam conflitos entre singularidades que devam ser dirimidos por uma instância superior que acabe assim se apoderando da sua soberania. Esse problema, que é um dos mais difíceis e debatidos no domínio da filosofia política, reaparece em todos os pensamentos do *comum* considerados, sem que exista, até hoje, nenhuma forma de consenso. Assim, se para Negri e Hardt a igualdade é o ponto de partida, da mesma forma que para Rancière (anulado o seu carácter ontológico) ou para Badiou<sup>15</sup>, para Derrida o perigo do igualitário é

---

<sup>15</sup> A igualdade “designa o seguinte: só uma política que possa ser nomeada, em

que com ele se introduz o cálculo e a medida que desbaratam qualquer acontecimento<sup>16</sup>.

As únicas duas tentativas que não assumem a tarefa de pensar liberdade e igualdade de forma não excludente, são as de Balibar e Nancy. A primeira condensa-se na fórmula da *igualiberdade* (*égaliberté*), fruto de uma “paradoxal soberania igualitária” (Balibar, 2010, p. 62), que emerge como demanda do único ator político que reconhece Balibar: a cidadania. Porém, essa opção, como as anteriores, necessita ser complementada por uma nova ontologia política que conceba a soberania de forma diferente à que era pensada pela política tradicional, isto é, como propriedade de um sujeito. Tal era, também, o propósito que guiava Lacoue-Labarthe e Nancy quando argumentavam pela retirada (*retrait*) do político. As ontologias do comum, em especial a de Badiou, ou, noutras coordenadas, a de Roberto Esposito, apontam nessa direção, não livre de perigosos desvios, como os transitados por Heidegger. Contudo, se fosse necessário destacar uma delas, seria a do ser-em-comum de Nancy, na medida em que oferece uma inovadora concepção da soberania, que vai ao encontro da liberdade e da igualdade ontologizadas: a primeira seria “a exterioridade interna da comunidade: a existência enquanto participação do ser” (Nancy, 1988, p. 100), e a segunda, “enquanto igualdade efetiva das singularidades concretas – igualdade absoluta –, é o elemento do sentido, e o desejo é a sua libertação” (Nancy, 1997, p. 99).

Podemos perguntar-nos, em todo o caso, o que ganha a política com essa re-ontologização, dado que parecia claro, para Rancière, Balibar ou Bensaïd, que o pensamento político podia (devia) prescindir de qualquer elemento ontológico. Uma possível resposta poderia ser: na medida em que desejemos continuar utilizando termos como *soberania*, *igualdade* ou *liberdade* para pensar a política, é necessário ler esse termos a partir de uma ontologia diferente da ontologia do Uno. O ser-em-comum de Nancy apresenta-se como um primeiro passo para pensar esses

---

política, enquanto filosofia igualitária autoriza que se dirija para o eterno o tempo contemporâneo no qual tal política tem lugar” (Badiou, 2002, p. 234).

<sup>16</sup> Cf. Derrida, 2005, p. 67.

conceitos a partir de uma perspectiva diferente, que procura não recair nos mesmos perigos, a saber: defesa e confrontação de identidades, crise da representação política, transformação da igualdade em equivalência ou cálculo de singularidades. No caso que nos ocupa, o da mediação, para Nancy continua a ser necessária, mas a mediação deve ser suficientemente indeterminada como para permitir o “acontecimento da singularização do comum” (Nancy, 2012, p. 18).

3) O terceiro problema ao qual a *multidão* procura oferecer uma resposta, o da insurreição ou revolução, não é menos controverso que os anteriores. Mas também nesse ponto o acordo entre os diferentes autores é possível. Alguns deles formaram-se no marxismo (Badiou, Rancière, Balibar, Bensaïd) e, nessa medida, é possível compreender o empenho que colocam na conservação de certos elementos da ortodoxia marxista, como o elemento revolucionário, mesmo aceitando que este “perdeu a sua substância política para ser reduzido a uma postura desejante, estética ou ética, a um juízo de gosto ou a um ato de fé” (Bensaïd, 2002, p. 19). A recuperação da revolução como elemento político segue duas vias não necessariamente opostas. A primeira implica a sua identificação com a ideia de um acontecimento imprevisível e incalculável, como o compreendido pela fórmula do *por vir* derridiano. A necessária indeterminação desse momento não satisfaz muitos leitores desses autores franceses, que prefeririam pautas ou inclusive um programa para a planificação da insurreição, perante o qual caberia recordar as palavras do próprio Derrida: “o programa implica um conhecimento das normas, uma autoridade prévia que, dispondo desse saber, ditaria as decisões e as responsabilidades (anulando-as dessa forma pelo mesmo gesto)” (Derrida-Roudinesco, 2001, p. 158). Mesmo se essa “política ‘insurrecional’”, como é denominada por Balibar (2009, p. 49) prescindir da programação da revolução, não é indiferente a formas de representação que ainda se encontram por pensar.

A outra proposta passa por fazer da revolução o instante da decisão, o mesmo que, como Derrida gostava lembrar, define a loucura segundo Kierkegaard. O próprio Negri, como dissemos, introduz esse conceito num dos seus últimos trabalhos (Negri, 2008, p. 179), para fazer dele o momento da transformação da *multidão*

em subjetividade política. Nancy é o outro autor cuja obra oferece algo similar a uma *práxis da decisão*. Com efeito, a mesma é um requisito, uma exigência para “abrir o espaço comum ao comum mesmo” (Negri, 2010, p. 208), isto é, de evitar qualquer tentação de pensar a política a partir de parâmetros metafísicos e conceitos que remetam a uma identidade fechada e substancial. Tal decisão, que Nancy denomina de *a decisão de existência*, é o acontecimento do estar-uns-com-os-outros, ou, para utilizar termos heideggerianos, do ser ou estar no mundo. Revolução, portanto, originária – sem ser *uma* origem – e permanente, a partir da qual se faz a política, não um instrumento ao serviço da política.

**Conclusão: a multidão, o comum e a realidade.** Como qualquer revolução autêntica, os acontecimentos vividos em Madrid no dia 15 de Maio de 2011, uma semana antes das eleições gerais, tiveram as suas palavras de ordem e os seus lemas. Uma dessas palavras de ordem tinha a virtude de resumir o problema que, como assinalamos, está em jogo no debate em torno do conceito de *multidão*: “Não, não, não nos representam!”, gritavam os *indignados* espanhóis. Olhemos para essas palavras. Ao ouvi-las, a primeira grande questão a formular seria: a quem pertence essa voz que fala no plural? Quem é esse *nos*, que, segundo parece, não se sente representado? E, unida a essa questão, a seguinte pergunta seria: quem são esses *eles* aos quais se dirige o *nós*, de forma indireta, para proclamar que perderam a sua soberania e o seu poder de representação? Por último, a pergunta chave seria: qual é o sentido desse grito? O que é necessário fazer se essa constatação possui o peso da evidência?

Todos esses interrogantes procuram um sujeito, um sujeito que protagonizou determinado acontecimento sócio-político, para decidir se se trata de uma proclamação que é um signo da crise da representação, provavelmente sem retorno, e se esse protesto pode ser considerado sob as formas clássicas da revolução. Inclusive quando as respostas a essas questões exigem um estudo mais aprofundado, indicaremos que, perante fenômenos como o do 15-M, as teorias analisadas no presente trabalho são convidadas a demonstrar a sua ancoragem na realidade, e nos seus poderes descritivos e performativos.

A irrupção de uma massa informe, sem líderes, mas com uma capacidade de mobilização poderosa, é a melhor prova de que a aparição de um novo sujeito político, sem relação com os antigos *atores* que ocupavam a cena, é uma realidade. O nome que receba esse grupo, multidão, povo ou cidadania, é, provavelmente, o menos importante. Mais significativo é, por um lado, que os seus integrantes tenham assumido e enunciado um *nós*, que pode ser ligado a uma ontologia do comum a partir da qual é possível reformular a questão política. Os velhos instrumentos com os quais a política foi posta em prática são hoje obsoletos. Nessa medida, a resposta que os poderes políticos (mas não só) deram aos acontecimentos do 15-M foram ineficazes e míopes: aos milhares de pessoas que se debatiam na *Puerta del Sol* foi solicitado para constituírem um partido político *para serem representados*, assim como para apresentar um *programa* com as suas demandas. Não compreenderam que esse estranho sujeito identificado por aquele *nós* questionava, precisamente, *essa* ideia de representação. Ao mesmo tempo, o 15-M permite-nos ver a forma como a política deve passar a entender-se, como desejo permanente de uma revolução na qual se exerça a soberania do povo, como assinalava Jean-Luc Nancy. Só a partir desse princípio se poderá colocar a questão de uma nova política.

Escrevo estas linhas no dia 1 de Março de 2011, quando os povos egípcio e tunisino obrigaram a renunciar os seus respetivos chefes de Estado, enquanto que na Líbia outro chefe de Estado faz a guerra ao povo que recusa a sua autoridade e, num bom número de países de Gibraltar ao Golfo Pérsico, faz-se ouvir a revolta contra a acumulação da riqueza e da decisão. Esse levantamento extraordinário de povos excluídos pelos seus próprios Estados – situação da qual não estão longe, em certos aspetos, alguns países da Europa (para ficar nesta parte do mundo) – é um levantamento político, inclusive um levantamento da política, aí, onde aparece burlada ou proscribida. Ela mostra bem que não é nem um ‘todo’ nem um ‘destino’ aquilo que exige; não é uma forma ou uma figura do ser comum o que é reclamado: é simplesmente o acesso que é exigido às condições comuns de uma existência não reduzida à miséria e ao desprezo. (Nancy, 2012, p. 53)

Traduzido do espanhol por Susana Guerra e Eduardo Pellejero

## Referències

- BADIOU (2002), *Condiciones*, México, Siglo XXI.
- BALIBAR (2010), *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.
- BENSAÏD (2009), *Elogio de la política profana*, Barcelona, Península.
- BENSAÏD (2009b), «Le scandale permanent», en VVAA., *Démocratie, dans quel état?* Paris, La fabrique.
- BENSAÏD (2002), «Multitudes ventriloques», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.
- DERRIDA y ROUDINESCO (2005), *De quoi demain*, Paris, Galilee.
- NANCY (2012), *Politique et au-delà*, Paris, Galilée.
- NANCY (2006), «Rancière et la métaphysique», en Cornu y Vermeren (eds.), *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière*, Paris, Horlieu.
- NANCY (2004), «Re-fa-mi-re-do-re-si-sol-sol», en Mallet (ed.), *La démocratie à venir*, Paris, Galilée.
- NANCY (2002), *La création du monde*, Paris, Galilée.
- NANCY (1997), *Hegel, l'inquiétude du négatif*. Paris, Hachette.
- NANCY (1988), *L'expérience de la liberté*, Paris, Galilée-
- NANCY (1986), *La communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois.
- NANCY (1981), «La juridiction du monarque hégélien», en Nancy y Lacoue-Labarthe (eds.), *Rejouer le politique*, Paris, Galilée.
- NEGRI (2008), *La fábrica de porcelana*, Barcelona, Paidós.
- NEGRI (2002), «Pour une définition ontologique de la multitude», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.
- NEGRI y VINCENT (1990), «Espace politique neutralisé et nouvelle représentation», en *Futur antérieur* n° 4.
- RANCIÈRE (2003), «La communauté comme dissentiment», en Rue Descartes n° 42, Paris, CIPH.
- RANCIÈRE (2002), «Peuple ou multitudes?», en *Multitudes* n° 9, Paris, Exils.