



Universidade do Estado do Rio De Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Faculdade de direito

Alexandre Fabiano Mendes

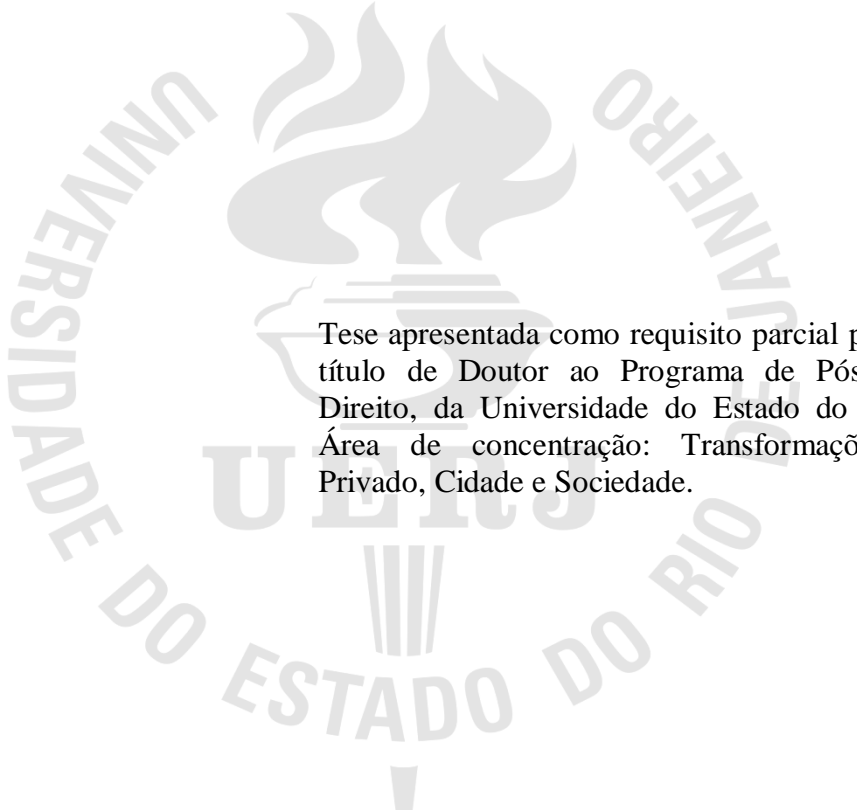
**Para além da “Tragédia do Comum”: conflito e produção de subjetividade
no capitalismo contemporâneo**

Rio de Janeiro

2012

Alexandre Fabiano Mendes

Para além da “Tragédia do Comum”: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo



Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Transformações do Direito Privado, Cidade e Sociedade.

Orientador: Prof. Dr. Juarez Esteves Tavares

Rio de Janeiro

2012

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/BIBLIOTECA CCS/C

M538p Mendes, Alexandre Fabiano.

Para além da “tragédia do comum”: conflito e subjetividade no capitalismo contemporâneo. / Alexandre Fabiano Mendes- 2012. 188 f.

Orientador: Prof. Dr. Juarez Esteves Tavares

Tese (Doutorado). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Faculdade de Direito.

1. Sociologia e direito. 2. Tragédia do comum. 3. Produção de subjetividade . 4. Biopolítica. I. Tavares, Juarez Esteves. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de Direito. III. Título.

CDU 34:316.334.2

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

Assinatura

Data

Alexandre Fabiano Mendes

**Para além da “Tragédia do Comum”: Conflito e produção de subjetividade
no capitalismo contemporâneo**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutor ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Transformações do Direito Privado, Cidade e Sociedade.

Aprovado em 12 de março de 2012

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Juarez Tavares (orientador)
Faculdade de Direito da UERJ

Prof. Dr. Ricardo Nery Falbo (UERJ)
Faculdade de Direito da UERJ

Prof^a. Dr^a. Vera Malaguti Batista (UERJ)
Faculdade de Direito da UERJ

Prof. Dr. Giuseppe Cocco (UFRJ)
Faculdade de Serviço Social da UFRJ

Prof. Dr. Gerardo silva (UFABC)
Faculdade de Urbanismo (UFABC/SP)

Rio de Janeiro

2011

DEDICATÓRIA

Dedico esse trabalho ao meu pai, José Antônio Fabiano Mendes, com grande admiração.

AGRADECIMENTOS

A minha família, em especial minha mãe, Luci Nechef, e Artur, pelo imprescindível apoio de sempre.

A Clarissa Naback, por todas as cores, danças e sorrisos. E pela ajuda essencial sem a qual seria impossível terminar o trabalho.

Ao meu amigo e orientador Juarez Tavares, pela cumplicidade teórica e política.

Aos companheiros e amigos da luta pelo direito à cidade, em especial aos que compartilharam da experiência “comum” do inesquecível Núcleo de Terras e Habitação - “NUTH”.

A todos os queridos companheiros da Rede Universidade Nômade. Seria impossível ter realizado essa reflexão sem essa intensa e proveitosa “vivência nômade” dos últimos cinco anos. Agradeço, em especial, aos amigos que, sabendo ou não, deram contribuições essenciais sobre o conteúdo desse trabalho: Barbara Szaniecki, Bruno Cava, Bruno Tarin, Gerardo Silva, Giuseppe Cocco, Leonora Corsini e Pedro Mendes.

Aos amigos do grupo de estudo “Direito do Comum”, pela oportunidade de trocar idéias, textos e gargalhadas.

RESUMO

MENDES. F. A. *Para além da tragédia do comum: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo*. 2012. 187 f. Tese (doutorado). Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

A presente tese investiga as dimensões históricas, filosóficas e políticas do conceito de comum, a partir de uma problematização influenciada pelos estudos marxistas heterodoxos e pelo pensamento de Michel Foucault. O percurso teórico inicia com a análise da hipótese da “tragédia do comum”, veiculado por Garret Hardin em um famoso artigo na Revista *Science*, em 1968. O desenvolvimento posterior busca compreender tal formulação a partir das análises foucaultianas sobre a arte de governar liberal e neoliberal, com ênfase nos conceitos de biopolítica e produção de subjetividade. Esse campo de análise é preenchido por estudos da corrente denominada “bioeconomia”, que busca entrelaçar a biopolítica com a compreensão das atuais formas de crise e acumulação capitalistas. A partir de uma pesquisa que se direciona para o campo definido como “marxismo heterodoxo”, busca-se estudar a relação entre o comum e os novos modos de acumulação primitiva, percebendo como o primeiro conceito passa a ocupar progressivamente essa corrente de estudos críticos. Nesse domínio, enfatiza-se a concepção de “acumulação primitiva social e de subjetividade”, com base em estudos de Karl Marx (*Grundrisse*), Antonio Negri e Jason Read. O último capítulo é dedicado ao conceito de “produção do comum”, tendo como ponto de partida o trabalho de Jean-Luc-Nancy e, principalmente, as investigações de Antonio Negri e Michael Hardt. O comum aparece como conceito central para a compreensão da produção biopolítica da riqueza social no capitalismo contemporâneo, e também sua expropriação por novos modos de acumulação. Por outro lado, o comum também emerge como antagonismo ao capital e à dicotomia público-privado, apontando para novas formas de compreender o comunismo.

Palavras-chave: Tragédia do comum. Michel Foucault. Produção de subjetividade. Biopolítica. Marx. Antonio Negri. Produção do comum. Capitalismo. Comunismo.

ABSTRACT

This thesis investigates the dimensions of historical, philosophical and political concept of the common, from a problematization influenced by heterodox Marxist studies and the thought of Michel Foucault. The theoretical approach begins with an analysis of the hypothesis of the "tragedy of commons", represented by Garrett Hardin in a famous article in Science Magazine in 1968. The further development seeks to understand such a formulation from the foucauldian analysis on the art of liberal and neoliberal governing, with emphasis on the concept of biopolitical production of subjectivity. This terrain of analysis is supplemented by studies of an economic approach called "bio-economy", which seeks to weave biopolitics with an understanding of current forms of capitalist accumulation and its crisis. From a research which is directed to the terrain defined as "heterodox marxism," on seeks to study the relationship between the common and new forms of primitive accumulation, seeing how the former has increasingly appeared in this branch of critical studies. In this field, on emphasizes the concept of "primitive social and subjectivity accumulation", based on studies of Karl Marx (Grundrisse), Antonio Negri and Jason Read. The last chapter is devoted to the concept of "production of common", taking as its starting point the work of Jean-Luc Nancy, and especially the investigations of Antonio Negri and Michael Hardt. The common appears as a central concept for understanding the biopolitical production of social wealth in contemporary capitalism, and also its expropriation by new modes of accumulation. On the other hand, the common also emerges as antagonism to capital and public-private dichotomy, pointing to new ways of understanding communism.

Keywords: Tragedy of the common. Michel Foucault. Production of subjectivity. Biopolitics. Marx. Antonio Negri. Production of the common. Capitalism. Communism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

FMI-	Fundo Monetário Internacional
G-8-	Um grupo que reúne os líderes (presidentes e primeiros ministros) dos países do G8 (Canadá, França, Alemanha, Itália, Japão, Rússia, o Reino Unido e os Estados Unidos).
OMC-	Organização Mundial do Comércio
OTAN-	Organização do Tratado do Atlântico Norte
TRIPS-	Agreement on Trade-Related Aspects of Intellectual Property Rights

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1. “TRAGÉDIA DO COMUM”, DE GARRET HARDIN	15
2. A ARTE DE GOVERNAR LIBERAL EM MICHEL FOUCAULT	30
2.1 A “tragédia do comum” na arte de governar liberal	35
2.2 A A arte de governar neoliberal	48
2.3 A “tragédia do comum” na arte de governar neoliberal	56
3. LEITURAS MARXISTAS DA “TRAGÉDIA DO COMUM”	76
3.1 A atualidade do conceito de “acumulação primitiva do capital	77
3.1.1 <u>O conceito de acumulação primitiva do capital em Rosa Luxemburgo</u>	82
3.1.2 <u>A análise de David Harvey</u>	85
3.1.3 <u>A análise do coletivo <i>Midnight Notes</i></u>	92
3.1.4 <u>Leituras dos <i>Grundrisse</i>: a “acumulação primitiva subjetiva e social” do capital</u>	106
3.2 A “tragédia do comum” na acumulação primitiva social	122
4. A PRODUÇÃO DO COMUM	129
4.1 O comum que não aceita a redução ao “Um”. A recusa da Identidade	130
4.2 A produção do comum como processo antagonista	146
5. CONCLUSÃO	171

INTRODUÇÃO

Em 1968, Deleuze escreve *Différence et répétition*, comentando que uma espécie de “preconceito infantil” nos faz acreditar que os “problemas são dados já feitos e que eles desaparecem nas respostas ou na solução” (DELEUZE, G. 2006, p. 227). Esse preconceito também nos faz imaginar que a “atividade de pensar só começa com a procura de soluções, só concerne às soluções” (idem: 228). O “infantil” se converte em “social” quando, por ele, somos mantidos como “crianças”, que precisam estar sempre se distraindo ou vencendo problemas que são apresentados de algum outro lugar (idem).

Mas os problemas, antes de tudo, são “atos que abrem um horizonte de sentido”, uma postura da ordem do “questionamento”. Eles podem abrir uma “perspectiva inabitual sobre o mais familiar” ou “conferir interesse a dados até então reputados insignificantes” (ZOURABICHVILI, F. 2004. p. 90). De qualquer forma, um enunciado ou um conceito “só fazem sentido em função do problema a que se referem” (idem).

Nesse mesmo caminho, pouco antes de sua morte, Foucault, realizando um balanço da ética de seu pensamento, buscou demonstrar que sua reflexão não operava a partir de um “exame metódico” de soluções, mas pela busca de uma “problematização”¹: “isto é, a elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política” (FOUCAULT, M. In: RABINOW, P. 2008, p. 20). Por isso, a “problematização” interessa-se mais pelas “condições” pelas quais são reivindicadas as respostas a algum problema, ao próprio ato de responder. A problematização não é um arranjo de representações e argumentos, mas o trabalho contínuo do pensamento (idem, p. 25).

Talvez não seja coincidência o fato da reflexão deleuziana sobre o “problema” ter ocorrido justamente em 1968. Segundo Foucault, nesse ano “havia um esforço amplamente afirmado de confrontar a política com toda uma série de questionamentos que tradicionalmente não eram parte de seu domínio estatutário” (idem, p. 21). Tratou-se de uma

¹ Trata-se da entrevista concedida a Paul Rabinow, publica em português no livro: RABINOW, P. *Antropologia da razão* (2002), p. 17-25. Para uma análise do tema da problematização em Foucault, conferir: REVEL, J. *O pensamento vertical*. Uma ética da problematização. In: GROS, F., 2004.

² NEGRI, T & COCCO, G. *Entrevista com Toni Negri e Giuseppe Cocco*. Entrevista concedida ao jornal *O globo*. Prosa online, no dia 30.04.2008. Disponível em: <http://www.68mais40.ufba.br/BMTextos.php?id=10> Acesso em 01.03.2012. Citemos a passagem na íntegra: “Nas ocupações das faculdades, nas barricadas, na generalização da greve, as novas formas de vida expressavam-se com ironia e escárnio diante do poder, ou seja, pela inversão dos papéis e dos valores, pela mesma experimentação festiva e alegre dos carnavais populares. Os movimentos de 68 e da década de 1970 tinham, pois, a alegria e a imaginação em seu cerne. A alegria do agir em comum como mecanismo da experiência que define nossa relação ao mundo: a possibilidade de mudar

verdadeira “liberação do ato de questionar”, a partir de uma pluralidade de perguntas que se dirigiam à política.

Dentro do conjunto de indagações direcionadas à política, ou melhor, atravessando esse próprio conjunto, certamente encontramos o “problema” do “comum”. Não ainda o “comum” formulado como “teoria política”, ou como um “tema” a ser compreendido, mas, principalmente, como uma “experiência” de agir, como um “modo da ação”. Negri & Cocco comentam que o cerne de 1968 estava exatamente na alegria dessa experiência de ação em comum. Na “alegria *do agir em comum* como mecanismo da experiência que define nossa relação ao mundo: a possibilidade de mudar continuamente essa relação, de criar sempre novas situações” (NEGRI, T. & COCCO, G. 2008²).

A emergência do “comum”, portanto, se dá primeiro como “problema” para o poder, como um sem-número de questionamentos que se entrelaçam a novas práticas e formas de se relacionar com o mundo. Explosão de perguntas e ações, de críticas e práticas, de indagações e experiências. Descoberta de um novo âmbito: o “agir comum” e sua capacidade de constituir novas relações e formas de vida.

A resposta ao movimento geral de 1968 já conhecemos: reestruturação capitalista, novos mecanismos de controle da vida e da sociedade e novas modalidades de expropriação que não só atacam o que antes era considerado um “patrimônio comum” de todos (o ar, a água, as florestas, os oceanos, a terra, o solo *etc*), mas, principalmente, atingem a nossa capacidade de cooperar socialmente, de produzir livremente e estabelecer novas comunicações. É o nosso alegre “agir em comum” que entra na ciranda do capital e nos dispositivos de biopoder recém-inventados.

Inovadores movimentos globais, por outro lado, partem para a réplica instaurando um novo ciclo de lutas. Ele é inaugurado durante os eventos que marcaram as jornadas de Seattle e Gênova, em um novo formato: uma espécie de redes de redes (movimento de movimentos) de cunho multitudinário e global.³ A busca de uma globalização alternativa mirava nas instituições de governo global (OMC, FMI, G-8, OTAN *etc.*) e nos governos conservadores

² NEGRI, T & COCCO, G. *Entrevista com Toni Negri e Giuseppe Cocco*. Entrevista concedida ao jornal *O globo*. Prosa online, no dia 30.04.2008. Disponível em: <http://www.68mais40.ufba.br/BMTextos.php?id=10> Acesso em 01.03.2012. Citemos a passagem na íntegra: “Nas ocupações das faculdades, nas barricadas, na generalização da greve, as novas formas de vida expressavam-se com ironia e escárnio diante do poder, ou seja, pela inversão dos papéis e dos valores, pela mesma experimentação festiva e alegre dos carnavais populares. Os movimentos de 68 e da década de 1970 tinham, pois, a alegria e a imaginação em seu cerne. A alegria do agir em comum como mecanismo da experiência que define nossa relação ao mundo: a possibilidade de mudar continuamente essa relação, de criar sempre novas situações” (idem).

³ Cf. *As multidões e o império: entre a globalização da guerra e a universalização dos direitos*. COCCO, G. & HOPSTEIN, S. (orgs.), 2002.

dos países desenvolvidos. As novas lutas produzem uma renovada agenda: software livre, quebra de patentes, dimensão pública do conhecimento, liberdade para os migrantes, cidadania global, novas formas de *Welfare*, constituição de um novo espaço público, meio ambiente equilibrado, bloqueio das privatizações neoliberais⁴ etc.

Esse ciclo, na região latino-americana, se inicia com o surpreendente movimento zapatista⁵ e se prolonga nas edições do Fórum Social Mundial, na eleição de governos tradicionalmente ligados à esquerda e na criação de um novo constitucionalismo político. Da “guerra da água” boliviana⁶ ao esforço de constituir uma interdependência latino-americana, as lutas tinham em comum, justamente, o bloqueio da agenda neoliberal e a produção de uma alternativa às políticas que Ugo Mattei caracterizou com uma nova “institucionalização do saque”⁷. Aqui são os saberes indígenas, as formas de autonomia política baseadas na multiplicidade, a busca de um *Welfare* urbano, a democratização da terra e da propriedade, o reconhecimento das práticas culturais singulares *etc*, que constituem um novo agir político.

É nesse contexto que uma progressiva “problematização” do “comum” é realizada, agora não somente como “agir comum” da primeira experiência de 1968, mas, principalmente, como possibilidade generalizar o antagonismo no interior da globalização. O comum, nesse sentido, é “construção comum das lutas” (NEGRI, T. In: DOUZINAS, C & ZIZEK, S. 2009, p. 163), i.e, formação de uma frente de múltiplas resistências contra as formas de expropriação do capital, da qual o “movimento de movimentos” foi a primeira e visível irrupção.

Essa frente hoje atinge um âmbito renovado e qualitativamente distinto. Com os movimentos que colocam a tônica da “ocupação” no cerne da luta social, encontramos uma dinâmica que, em meio à atual crise global iniciada em 2008, realizam diretamente o ato de reapropriação, não só do espaço público, mas do próprio poder de decidir e de se organizar de forma autônoma.

⁴ Um rico conjunto de textos de diversas matizes, elaborados a partir dos movimentos globais, pode se encontrado em *Justicia Global. Las alternativas de los movimientos del Foro de Porto Alegre* (DÍAS-SALAZAR, R. [Ed.], 2003). Conferir também: POLET, F & HOUTART, F (Eds). *O outro Davos* (2002)

⁵ Cf. HOLLOWAY, J. *Zapatism and dignity* In: *Common sense review*, vol. 22, 1997. Conferir também: NEGRI, T. *Chiapas y el trabajo em la Red*. In: *Goodbye Mr. Socialism* (2006a).

⁶ Para uma análise das lutas dos movimentos bolivianos contra o neoliberalismo e, mais amplamente, pela formação de uma política “descolonizadora”, conferir: LINERA, G. *et al* (eds) *El Estado. Campo de lucha* (2010). Para uma articulação da mesma temática com o conceito de “produção do comum” na Bolívia, conferir: CAMACHO, O. *Errancias. Aperturas para el viver bien* (2011) e NEGRI, T. *et al. Pensando el mundo desde Bolívia. I Ciclo de Seminários Internacionales* (2008).

⁷ Trata-se do livro MATTEI, U. *Il saccheggio. Regime de legalità e trasformazioni globali* (2010), aonde o jurista italiano demonstra a relação entre o neoliberalismo e as políticas de “saque”, além de realizar uma interessante genealogia da fundamentação “jurídica” que legitimou e ainda legitima a realização deste saque.

Naomi Klein, em visita ao Occupy Wall Street, comentou que, se o movimento dos movimentos mirava nos “*summits*” (rodadas) internacionais como alvo, ele agora aparece não mais como eclosão transitória e direcionada, e sim como uma luta permanente, sem prazo certo ou hora para acabar⁸. O movimento global sai da lógica, não menos importante, do confronto direto com os representantes da aristocracia do poder global, para atingir um novo estágio de enfrentamento. E ele consiste simplesmente na auto-valorização⁹ do próprio movimento, na sua capacidade de se constituir como nova forma de produzir “vida social”. Segundo Bruno Cava:

O movimento Occupy incorpora a raiva e a revolta das ações globais precedentes, mas as elabora mais afirmativamente, num desejo de coalhar o mundo de Praças Tahirs, de enlaçar redes de auto-organização e auto-valorização. Militantes das antigas, dos dias de ação global, de Seattle e Gênova, se sentem não somente contemplados, mas entusiasmados com o vigor e a determinação dos novos. Se, antes, éramos reprimidos pela hostilização à propriedade, agora se é reprimido simplesmente por ocupar o espaço público e engendrar práticas autonomistas. A mera existência das acampadas em espaços públicos já afronta os poderes constituídos¹⁰ (CAVA, B. 2012, s/p).

Nova emergência, portanto, do “problema” do “comum” em um duplo sentido: (a) primeiro, uma agenda de lutas centrada no confronto da lógica da globalização neoliberal e da expropriação generalizada, produzindo uma pauta que buscou retomar o aspecto “comum” de diversos bens e recursos, sejam eles naturais (água, terra, florestas, solo *etc*) ou artificiais (conhecimento, saberes tradicionais, práticas culturais, espaços de comunicação *etc*)¹¹; (b) segundo, trata-se de resignificar as lutas anteriores no interior de um processo que privilegia a *organização* imediata de “espaços comuns” e se propõe a “autoproduzir” o “comum”, como dinâmica de autovalorização da vida e das relações sociais. Trata-se, nesse caso, de somar às lutas que irromperam anteriormente uma tentativa de produzir “instituições do comum”. Podemos dizer que, na atualidade, queremos dar um passo a frente, em busca de uma

⁸ Trata-se do discurso que Klein realizou no próprio acampamento, a convite dos acampados. Disponível em: <http://www.naomiklein.org/articles/2011/10/occupy-wall-street-most-important-thing-world-now> Acesso em 01.03.2012

⁹ O conceito de auto-valorização, presente nos textos de Antonio Negri dos anos 1970, será objeto análise nos capítulos 03 e 04.

¹⁰ Este e outros textos de Bruno Cava sobre o movimento “occupy” podem ser encontrados em: <http://www.quadradosloucos.com.br/>. Acesso em: 01.03.2012

¹¹ Lembrando novamente Naomi Klein, vejamos como ela, em 2001, em um artigo intitulado *Reclaiming commons* (2001 – *New Left Review*, nº 09) definia a relação do “movimento de movimentos” com o “comum”: “ao mesmo tempo, há frentes de oposição tomando forma em muitas campanhas políticas e movimentos. O espírito que eles compartilham é de uma radical reivindicação dos bens comuns. Na mesma medida em que os nossos espaços comuns, as praças, as ruas, as escolas, as terras, as plantações, são expropriados pela decolagem do mercado, um espírito de resistência está acontecendo pelo mundo. As pessoas estão reivindicando “pedaços” da natureza e da cultura, e dizendo ‘isso será espaço público’ (KLEIN, N. 2001: 82, nossa tradução).

radicalização da democracia, vista agora como “uma comum gestão do comum” (NEGRI, T. In: DOUZINAS, C & ZIZEK, S. 2009, p. 163).

Solicitamos ao leitor que mantenha esse horizonte – a cartografia das lutas e desafios contemporâneos – durante o percurso teórico que traçaremos nas próximas páginas. Devemos considerá-las uma primeira aproximação ao “problema” do “comum”, a partir de “recortes” relacionados à teoria política clássica e contemporânea¹². Não há qualquer pretensão de completude, mas tão somente de realizar avanços, sempre precários, em torno da “problematização” que o comum nos remete.

Longe de buscar soluções ou respostas definitivas a essa “problematização”, pretendemos demonstrar como a “produção do comum” se desloca para o centro do antagonismo no capitalismo contemporâneo, tornando-se o *locus* de múltiplos confrontos, que fazem colidir novas formas de expropriação e de práticas de liberdade e emancipação. Para isso, iniciaremos com a leitura de Garret Hardin, responsável por cunhar a expressão “tragédia do comum” e por lançar a primeira ofensiva teórica contra qualquer forma de produção do “comum” na atualidade.

¹² Realizaremos, em especial, uma leitura baseada em interseções entre o pensamento de Michel Foucault e da corrente do marxismo denominada “pós-operaísmo”, além de inserções em concepções heideggerianas do comum, com Jean Luc Nancy. Vale ressaltar também, que o biólogo americano Garret Hardin, que cunhou a expressão “tragédia do comum”, aparece quase como um personagem permanente durante o desenvolvimento do trabalho. Sobre o pensamento pós-operaísta, conferir a introdução de Giuseppe Cocco no livro *O trabalho imaterial: formas de vida e produção de subjetividade*. (NEGRI, T, LAZZARATO, 2001).

1 A “TRAGÉDIA DO COMUM”, DE GARRET HARDIN

Os tremores políticos de 1968 ainda eram sentidos quando, um até então desconhecido professor de *Human Ecology*, da Universidade da Califórnia, escreve um pequeno artigo na revista *Science*, intitulado *The tragedy of commons* (1968). Garret Hardin (1915-2003), em poucas linhas, estabelece um debate que atravessaria centenas de publicações sobre economia, ecologia, meio ambiente, direito, teoria política, ética, que possuem como tema a questão do comum¹³.

A maioria dos textos sobre *The tragedy of commons* (1968), no entanto, se concentra no restrito debate, em geral de economistas e ambientalistas, sobre as possibilidades de se gerir bens comuns de forma sustentável e evitar as profecias trágicas de Hardin. Busca-se, nessas pesquisas, o relato de centenas de experiências que poderiam contrariar as conclusões do professor americano, ou que demonstrariam que é plenamente possível reverter o quadro pessimista no desafio de gerir bens comuns¹⁴.

Como veremos em um capítulo próprio, tais análises não abrangem a totalidade e a profundidade que o tema do comum suscita. A melhor forma, em nossa opinião, de ler o artigo de Hardin, e o seu trabalho subsequente, é abordá-lo como uma primeira e incisiva manifestação, no debate contemporâneo, sobre o *comum* como *tragédia*. O fato de *The tragedy of commons* ter sido escrito em 1968 não pode ser encarado como simples coincidência.

¹³ O próprio autor reconhece a amplitude do debate: “My first attempt at interdisciplinary analysis led to an essay, ‘The Tragedy of the Commons.’ Since it first appeared in *Science* 25 years ago, it has been included in anthologies on ecology, environmentalism, health care, economics, population studies, law, political science, philosophy, ethics, geography, psychology, and sociology. It became required reading for a generation of students and teachers seeking to meld multiple disciplines in order to come up with better ways to live in balance with the environment”. HARDIN, G. *Extension of The Tragedy of the Commons* In: *Science*, New Series, Vol. 280, No. 5364, p. 682-683, 1998

¹⁴ A maioria dessas pesquisas segue a linha iniciada por Elinor Ostrom, que em 2009 recebeu o Prêmio Nobel em economia exatamente por seu trabalho sobre a governança dos “commons” (bens e recursos naturais ou artificiais que não apresentam atributos “exclusivos”). Ostrom participa de uma corrente econômica denominada “neo-institucionalismo”. A linha geral de sua pesquisa consiste em demonstrar que os “commons” são possíveis de serem geridos de forma economicamente sustentável a partir de um conjunto de arranjos e desenhos institucionais específicos que variam de acordo com cada situação. Para uma coletânea de artigos sobre as diversas implicações da corrente neo-institucionalista na economia, incluindo a “regulação” dos bens e recursos, Cf. MENÀRD, C. & SHIRLEY, M. *Handbook of new institutional economics* (2005) e OSTROM, E. *Understanding institutional diversity* (2005). Para uma inicial bibliografia sobre “os commons” nessa linha de pesquisa, Cf. OSTROM, E. *Governing the Commons. The evolution of institutions for collective actions* (1990); OSTROM, E. & GARDNER R. & WALKER (Eds), J. *Rules, Games, and Common-Pool Resources* (2006); OSTROM, E. & HESS, C (Eds). *Understanding Knowledge as a Commons. From Theory to Practice* (2007); OSTROM, E. & DOLSAK., N. *The Commons in the New Millennium. Challenges and Adaptation* (2003).

Com sua sensibilidade conservadora, Hardin se desloca da rusga típica da guerra fria entre o socialismo soviético e o capitalismo americano para declarar o comum (literalmente o “*commonism*”) como verdadeiro inimigo e solo fértil para uma verdadeira tragédia da humanidade. Se nas insurgências de 1968, segundo alguns autores, podemos perceber a *emergência do comum* em sua primeira tentativa de romper a clausura dualista “capitalismo/socialismo”¹⁵, Hardin se antecipa e, no mesmo momento, declara a falibilidade de qualquer projeto baseado no comum.

Por outro lado, em sua eterna preocupação com a questão populacional, podemos considerar que Hardin “mira” no comum com um aparato típico daquilo que Foucault denominará “arte de governar liberal”. Ele o levará ao seu paroxismo no final da vida, quando deixa claro que a *tragédia do comum* se refere também ao compartilhamento de ideias, informações, imagens, pessoas e culturas. Hardin, nesse momento, vai bem além da simples questão natural (bem comum) e passa a denunciar a multiplicidade e a diluição das fronteiras pela imigração como uma perigosa questão de *tragédia do comum*.

Em sua fixação pela necessidade, a partir de sistemas de coerções e limitações mútuas, de afastar qualquer tipo de *comum*, Hardin se tornará uma figura festejada no momento em que, exatamente, o comum passa a se deslocar para o coração do antagonismo pulsante na fase atual do capitalismo. Poderíamos então dizer que, no exato instante em que os militantes de 1968 experimentavam uma primeira *praxis* do comum no interior do capitalismo (e da guerra fria), o biólogo americano inicia uma linha que será aplaudida por todos que reconhecerão no “*commonism*”, na produção do comum, uma ameaça metaforicamente traduzida como tragédia.

Naquele ano, o conflito que agora parece estar se tornando central ensaiava suas primeiras manifestações. *Tragédia do comum* e *constituição do comum* se afirmavam, reciprocamente, no interior da dicotomia “socialismo/capitalismo”, apresentando a nova configuração de um futuro antagonismo. Vejamos, então, o que diz Hardin sobre o comum e sua tragédia.

Logo no começo de *The tragedy of commons* (1968), Hardin explica que o recorrente problema da superpopulação¹⁶ faz parte daquele repertório de problemas que *não encontram soluções técnicas ou tecnológicas*. Com essa assertiva, em um primeiro momento, a questão

¹⁵ No quarto ponto desse trabalho, veremos o tema em Jean Luc Nancy (2008) e Toni Negri (2005).

¹⁶ Com efeito, já em 1964 o biólogo lança um livro com excertos de vários e diversificados autores, com passagens que vão do velho testamento a cientistas contemporâneos, reunidos em torno do tema da superpopulação. Nesse livro há uma antecipação dos temas resumidos em *The tragedy of commons*. Para uma versão em português, Cf: HARDIN, G. (Org). *População, evolução e controle de natalidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1967

da superpopulação permite que as análises do Hardin se ampliem na direção de uma inviabilidade do mundo como espaço comum, para depois levar à conclusão que a saída para o problema é essencialmente política (e não técnica ou moral).

Imediatamente o professor americano utiliza a conhecida metáfora do pasto aberto para todos¹⁷ (“*picture a pasture open to all*”), em que cada pastor deseja possuir o maior número de gado possível no comum. Ele assume que isso pode ter funcionado por algum tempo, quando guerras tribais, doenças e caça furtiva mantiveram o número de homens e animais abaixo da capacidade sustentável (*carrying capacity*) da terra. Tal situação muda completamente quando, em tempos recentes, o nível populacional cresce de maneira desproporcional, conduzindo à ruína do pasto.

É que, segundo Hardin, cada pastor avalia que o acréscimo de mais um animal é sempre vantajoso porque os aspectos negativos desta soma são divididos por todos. A tendência, portanto, é que todos os pastores incrementem o número de animais, fato que levaria à tragédia do comum. A ruína consiste em um destino destruidor e inevitável sobre o qual cada pessoa colabora individualmente, em uma sociedade que acredita na liberdade do comum (“*believes in the freedom of commons*”, HARDIN, G. 1968, p. 1244).

Uma resposta limitada ao texto nos levaria a, tão somente, mostrar como seria possível uma governança do comum (*governing commons*), a partir de um sistema de cooperação, diálogo e comunicação entre cada pastor, que impediria o acréscimo insustentável e inadvertido dos animais e, por conseguinte, falência do pasto. Poderíamos também tentar fórmulas que levassem a construção de uma liderança entre os pastores, que levasse sempre em conta a transparência (*accountability*), o pluralismo e a participação dos outros homens na gestão do pasto. Ou então mecanismos de aprendizagem, de confiança e de ajuda mútua (*learning and trust systems*), desenvolvidos para que os pastores pudessem enfrentar os desafios da gestão comum da terra. Todas essas tentativas são extremamente abundantes na literatura atual sobre a gestão dos bens comuns¹⁸.

Como demarcamos, nosso propósito é outro. Avançando no texto e na obra de Hardin podemos perceber que o seu regime discursivo é mais amplo que a mera “sustentabilidade” dos bens comuns. Aqui o enunciado trágico sobre o comum, em pleno “1968”, permite que o

¹⁷ A metáfora do pasto foi extraída por Hardin diretamente do trabalho do matemático inglês William Foster Lloyd, em especial do ensaio FOSTER LLOYD.W. *Two lectures on the checks to population, 1833, apud HARDIN,G. 1964; HARDIN,G. 1993*).

¹⁸ São expressões retiradas do texto de Derek Armitage intitulado *Governance and the commons in a multilevel world* (2008), em que o autor busca uma governança do comum (*commons*) a partir de uma crítica ao texto de Hardin e a afirmação de que é possível gerir positivamente os recursos e bens comuns (ARMITAGE, D. 2008, Publicado em *International Journal of the Commons*, vol. 02, ps. 7-32).

biólogo americano levante um verdadeiro cavalo-de-batalha contra qualquer prática, não só de gestão, mas de produção do comum¹⁹. Por isso, a metáfora do pasto é apenas a ante-sala de uma série de argumentos que buscará “cercar” o comum de todas as formas.

Esse conjunto argumentativo se baseia nos seguintes pontos: a) uma necessidade do binômio público/privado, i.e, o funcionamento recíproco do mercado (propriedade privada) e do Estado (soberania, propriedade pública); b) a necessidade de se limitar a liberdade através de um sistema de coerções mútuas, públicas e privadas; c) uma política de repressão máxima à imigração e às formas de mobilidade global; d) uma crítica à diversidade e à multiplicidade como destruição dos valores americanos; e) uma imagem do pobre, e dos países pobres, como ameaça aos países ocidentais ricos e bem-sucedidos; f) uma ontologia do mundo como espaço da escassez e uma visão limitada dos direitos; g) uma exortação das formas, públicas e privadas, de *enclosure* (cercamento) do comum.

Em *The tragedy of commons*, Hardin utilizando exemplos que vão do estacionamento local aos oceanos internacionais, passando pelos parques nacionais, pelo ar que respiramos e, é claro, pela gestação dos bebês, busca mostrar que o comum deve ser substituído pela propriedade privada ou pública. Os acessos ao comum devem ser restritos e, para isso, Hardin insinua que concordaria com qualquer sistema (mérito, taxações, preços altos, filas e até uma loteria) que pudesse restringir o compartilhamento amplo do comum.

Nesse ponto, temos uma ênfase na defesa da propriedade privada, que pode até gerar injustiças, mas, segundo o autor, ninguém teria “inventado um sistema melhor” para atacar o comum. E, complementa Hardin, mesmo em casos extremos, a “injustiça é preferível a total ruína” (idem, p. 1248). A injustiça da propriedade privada, assim, é sempre mais interessante que a total tragédia deixada pelo comum.

No artigo escrito em 1974, *Living on a Lifeboat* (2001b, p. 38), iniciando o capítulo intitulado “*Ruin in the common*”, o biólogo tece, outra vez, elogios ao sistema de propriedade privada que teria como mérito a responsabilidade dos proprietários e sua preocupação em não exaurir os recursos disponíveis: “*who own property recognize their responsibility to care for it*” (idem). Portanto, a responsabilidade do proprietário com os recursos evitaria o principal erro de um sistema que ele denomina “ética compartilhada” (*sharing ethics*), que levaria sempre à tragédia do comum.

Mas engana-se quem interpreta os textos de Hardin como uma simples apologia à propriedade privada como única forma de *enclosure* do comum. No livro *Living within limits*:

¹⁹ O tema da “produção do comum” será enfrentado no ponto 04 desse trabalho.

ecology, economics and population taboos (1993), Hardin retoma a distinção realizada em 1977²⁰ entre três sistemas de organização social: *commonism*, *socialism* e *privatism*. Nesse momento, fica evidente que o rechaço total ocorre apenas para o sistema *commonism*, que se diferencia do socialismo na medida em que este último possui a figura do *manager* (administrador) que age com uma responsabilidade delegada por alguma espécie de coletivo, podendo puni-lo ou recompensá-lo.

O problema do socialismo, apenas, é sempre saber quem “fiscaliza o fiscal”, ou seja, quem irá garantir que o fiscal não tenderá restabelecer formas de *commons*. Já sobre o privatismo, o autor demonstra preocupação apenas com o fato de a propriedade privada, em muitos sistemas, poder ser usufruída por outrem, em uma espécie de posse (*tenure* ou *possession*), que atingiria a relação direta entre o proprietário privado e a coisa. Reparem que as “desvantagens” do socialismo ou do privatismo são sempre consideradas *vis-à-vis* a possibilidade de ser restabelecido um comum. Ambos devem ser firmes e atuantes para não abrirem espaço a qualquer forma de *commonism*.

O desastre, portanto, refere-se tão somente ao comum e ao sistema de organização social que se organiza por uma “ética de compartilhamento”²¹. É preciso romper o comum com figuras incisivas que possuam um poder legítimo de evitar a ética do comum, i.e, a possibilidade de instauração do *commonism*. Essa figura pode ser o Estado ou o proprietário, o “socialismo” ou o “privatismo”, a propriedade pública ou privada, desde que ambos sejam eficientes, responsáveis e atuem com espírito restritivo²². Vejamos como Hardin evidencia esse tema no artigo *Carrying capacity as an ethical concept* (HARDIN, 2001c):

A tragédia é o preço da liberdade no comum. Somente com uma mudança para outro sistema (socialismo ou empreendimento privado) poderá a ruína ser revertida. Em outras palavras, em um mundo superlotado, a sobrevivência do mundo requer que a liberdade seja sacrificada. (HARDIN,G. 2001c, p. 47, tradução nossa)

O assunto já estava presente no seminal artigo de 1968, quando Hardin articula comentários sobre a propriedade privada e o papel da legislação e do Estado. Em *The tragedy of commons*, Hardin parece lamentar que alguns *commons* como o ar e a água não possam ser

²⁰ Fazemos referência ao livro HARDIN,G. *The limits of altruism: an ecologist's view of survival* (1977).

²¹ Em seu último livro, Hardin acena com simpatia para uma compreensão consequencialista da ética: “But scientists, anticipating the future, favor *consequentialist ethics*, which is less interested in historical origins and more concerned with the future consequences of present acts” (HARDIN, G. 1999, p. 46).

²² Nesse sentido, Hardin se diferencia do darwinista social Hebert Spencer que defendia uma não intervenção do Estado como forma de melhor resolver a seleção natural. (Cf. F.MENDES.A. 2006, p. 537)

geridos pela propriedade privada²³. Para esses casos, seria necessária a adoção de leis coercitivas rígidas e de instrumentos de taxação que poderiam, admite o autor, inclusive restringir os usos da propriedade privada em casos de proprietários menos responsáveis²⁴.

Aqui, nos bens e recursos que dificilmente podem ser privatizados, aparece com clareza a figura da autoridade pública que deve agir como o proprietário privado. Segundo ele, mesmo com o problema do “quem fiscaliza o fiscal” (*quis custodiet ipsos custodiet*), o uso do direito administrativo pode ser útil para evitar a tragédia do comum. Contudo, segundo Hardin, o maior desafio é “encontrar os meios para legitimar uma necessária autoridade” que incidisse sobre os fiscalizados, os fiscais e sobre o sistema de coerções recíprocas (HARDIN, G. 1968:1245).

O problema do direito público seria eminentemente de fiscalização e legitimidade para estabelecer sanções. Ultrapassando essas questões, fato que Hardin diz depender de cada situação, podemos concluir que as restrições que o professor americano imagina para afastar o comum aparecem, em hipótese, como uma articulação contínua entre o público e o privado, embora muitas críticas tenham lhe sido direcionadas somente sobre o último elemento²⁵. Assim como no texto *Carrying capacity as an ethical concept*, em *Tragedy of commons* Público e privado (*socialism e privatism*) podem e devem ser combinados contra o comum (*commonism*).

Assim, chegamos à primeira e, fundamental, conclusão: (a) *que o trabalho de Hardin, em suas várias matizes, se direciona prioritariamente contra qualquer forma de commonism que possa surgir nos interstícios do controle dos aparelhos privados ou estatais*. O comum deve ser entrincheirado por mecanismos públicos e privados até que desapareça totalmente. O potencial de “reaparecimento” do comum parece ser, inclusive, um padrão para que o privatismo ou o socialismo sejam avaliados em suas vantagens ou desvantagens.

²³ Essa argumentação fica evidente em HARDIN, G. *Living on a Lifeboat* (1974). Após afirmar que o sistema de propriedade privada tem como vantagem a responsabilidade do proprietário, Hardin evoca a tragédia dos comuns (“*ruin in the commons*”) para caracterizar a situação do ar, dos oceanos, da pesca e das terras compartilhadas e do controle populacional.

²⁴ A relativização da propriedade privada, com relação às restrições ambientais, aparece também no artigo HARDIN, G. *Protection, Yes. But Against Whom? For Whom?* Publicado na revista *The Social Contract*, Fall, 2001. De fato, o que interessa a Hardin é evitar o comum a partir de autoridades que possam ser públicas ou privadas e que funcionem em um esquema de coerção mútua. Em 1993, Hardin desferiu severas críticas aos proprietários que socializavam prejuízos e privatizavam lucros. Ele propõe nesse momento que todas as “externalidades” de uma iniciativa econômica, seus custos e ônus, fossem “internalizadas” pelo proprietário (HARDIN, G. 1993, p. 242). Claro, não há óbice quanto à exploração privada em si, somente quanto à irresponsabilidade com relação aos deveres do proprietário. Vejam que ao poluir o ar, no exemplo de Hardin, o proprietário acaba transformando-o em um “comum”, um recurso isento de controle e de restrições de uso. Aqui, na passagem da propriedade ao comum, reside o problema da irresponsabilidade do proprietário.

²⁵ Nesse sentido, ver o artigo de WADE, Bill, que trata especificamente da privatização de parques nacionais americanos: *A New Tragedy for the Commons: The Threat of Privatization to National Parks (and Other Public Lands)*, In: *Privatization, an overview*. V. 22, nº 02, 2005

Essa preocupação é tão presente que o biólogo chega a imaginar um sistema de coerção mútua que possa atuar de forma plenamente eficaz contra o comum. Alguém poderia questionar se é desejável um sistema com coercitivo com tantos instrumentos. De fato, como mencionamos, Hardin parece aceitar todo o tipo de constrangimento e instrumentos públicos e privados (incluindo um inusitado elogio ao sistema chinês de controle populacional²⁶) para, em suas palavras, escapar do horror do comum (“*escape the horror of commons*”).

Esse possível questionamento, segundo o biólogo, deriva de uma equivocada percepção da liberdade. Na lógica do comum, a liberdade é somente “liberdade para levar à ruína universal” (HARDIN, G. 1968, p. 1248). Com efeito, a liberdade só pode surgir de um anterior reconhecimento da necessidade de múltiplas coerções em prol da sobrevivência coletiva e dos interesses da posteridade²⁷. Liberdade e *commonism* devem ser substituídos por um sistema de múltiplas e eficientes sanções.

Hardin parte da premissa que a coerção deve funcionar sob a lógica que ele denomina “*Mutual coercion mutually agreed upon*” – coerção mútua acordada mutuamente (HARDIN, G. 1999, p. 87). O que, a distância, pode soar como algo democrático, logo se mostra o contrário. Primeiro, (a) porque Hardin adere de forma simplificada ao princípio majoritário representativo da maioria que estabelece sanções as quais se submete a minoria. Segundo, (b) porque, citando John Locke, Hardin adere a uma visão de coerção mútua que depende de um diluído sistema de sanções estabelecidas “na proximidade”, ou seja, no seio da comunidade, da vizinhança e das relações de cotidiano²⁸. O autor busca eficiência e, por isso, acredita mais no sistema coercitivo local do que no sistema abstrato estabelecido legalmente²⁹.

²⁶ Trata-se do artigo: Hardin, G. *There is no global population problem*. In: *Social Contract*, Fall, 2001

²⁷ Logicamente, aqui a correlação entre liberdade e necessidade, diferentemente de autores como Espinosa ou Marx, é apreendida como um rígido imperativo de limitação do homem, e não como forma de superação ou transformação da realidade (Cf. F.MENDES. *Liberdade*, 2006, p. 537).

²⁸ “Fear of disapproval is the major force that keeps a society intact: fear of God, fear of the police, and fear of the judgment of neighbors. Religious authorities want the fear of God to be the predominant controller. Civil authorities want fear of Police and courts to dominate. But, says Locke, the opinion of one's neighbors trumps all others”. HARDIN, G. 1999, p. 77).

²⁹ A exortação de Hardin para um controle que fosse até mesmo informal, desde que eficaz e presente no cotidiano, aparece também na citação do texto de Kari Bullock and John Baden, *Communes and the Logic of the Commons*, 1977, sobre o comum e as pequenas colônias: “In a relatively small colony, the proportional contribution of each member is greater. Likewise, surveillance by each of the others is more complete and an informal accounting of contributions is feasible. In a Hutterite colony, there are no elaborate formal controls over a person's contribution. Thus, in general, the incentive and surveillance structures of a small or medium-size colony are more effective than those of a large colony, and shirking is lessened.” (HARDIN, G. 1993, p. 267).

Podemos arriscar imaginar que Hardin vislumbra uma sociedade em que, sendo todos fiscais não haveria dependência de um fiscal “oficial”. E, mais uma vez, o autor volta sua crítica às comunidades densas, populosas e diversas aonde as coerções necessárias seriam impossíveis de se manter. É preciso ter uma população controlada e evitar a multiplicidade para manter um eficiente sistema de *mutual coercion* e, assim, evitar a liberdade trágica do comum:

Intuitivamente, deveria ser óbvio que a capacidade de escapar das punições sociais está diretamente relacionada com a densidade da população de uma comunidade. Um ato comportamental desviante isolado é mais difícil de detectar em uma grande comunidade. É por isso que tantas pessoas preferem viver nas cidades? Por outro lado, aqueles que pensam de forma heterodoxa podem facilmente encontrar outros que pensam da mesma forma em uma cidade grande. O resultado é a fragmentação da sociedade, que invariavelmente atinge o sentimento de lealdade com relação ao todo. (HARDIN, G. 1999, p. 77, tradução nossa)

Em *Living on a lifeboat* (1974), o biólogo afirma que “somente sob uma soberania forte e perspicaz, que teoricamente poderiam ser as pessoas mesmas, organizadas democraticamente, pode uma população ser equilibrada abaixo da capacidade de sustento” (HARDIN, G. 2001b: 41). Por “organizadas democraticamente” devemos entender uma população pequena, refratária à minoria, à multiplicidade e à heterogeneidade. A soberania pode até ser diluída horizontalmente, e é bom que seja, mas mantendo-se um sistema de coerção que busca ser próximo para ser eficaz e homogêneo para evitar a diferença. A liberdade pode ser melhor gerida e controlada em seus detalhes, em seus interstícios.

Aqui podemos lançar a nossa segunda conclusão: (b) Hardin não imagina o comum como apenas um bem ou recurso que deve ser gerido a partir de mecanismos de restrição. *O professor americano imagina o comum como algo dinâmico, fruto das relações sociais e da interação entre os indivíduos.* Hardin, portanto, reconhece que o *comum é algo que pode ser produzido continuamente pela dinâmica e pelo sabor das relações sociais* e, portanto, necessita ser esvaziado por um sistema eficaz de coerções mútuas e difusas. O *dinamismo da produção do comum* deve ser correlato ao *dinamismo e eficiência* de um sistema de sanções e correções que evitem a tragédia do comum.

Por óbvio, a utilização do sistema de coerções *vis-à-vis* ao dinamismo e à mobilidade das relações sociais chega ao extremo quando o assunto é a imigração para os Estados Unidos. Reconhecendo a importância da soberania nacional como princípio de política internacional, Hardin argumenta que a única demanda legítima que um Estado pode fazer ao outro é: “não trate de resolver o seu problema populacional exportando excedentes de população para nós” (HARDIN, G. 2001a, p.19). Em *Living on a Lifeboat* (1974), o biólogo

reivindica um endurecimento na política imigratória americana afirmando que a generosidade com a imigração levaria à inexorável tragédia do comum³⁰. Duas décadas depois, o autor retorna ao tema dedicando um livro inteiro aos problemas decorrentes da imigração, intitulado-o *The immigration dilemma: avoiding the tragedy of commons* (1995). Aqui, saímos da inicial e ingênua metáfora do pasto para uma verdadeira apologia das divisões e hierarquias sociais como forma de se evitar o comum.

O argumento é simples: os países pobres possuem uma taxa de crescimento muito acima dos países ricos. Em busca de riqueza e *welfare* os pobres tendem a migrar para os países mais ricos. Esses países, em especial os EUA, possuem uma capacidade limitada (*carrying capacity*³¹) de suportar uma população. Um tipo de “soberania” fraca e insuficiente como a dos países pobres funciona reproduzindo ciclos de superpopulação e danos ambientais. Abrir as fronteiras para imigração empurra o país para um *common* e, por conseguinte, à tragédia³².

Políticas de caridade, com as do *World Food Bank*, só tendem a piorar a situação porque impedem que haja um ciclo demográfico normal que incluiria, pasmem, a perda de uma grande parte da população de países pobres em razão de desequilíbrios causados por ela. “Um ciclo demográfico deste molde obviamente envolve grande sofrimento em sua fase de restrição, mas tal ciclo é normal em qualquer para qualquer país independente que não tenha controle populacional adequado” (HARDIN, G. 2001b, p. 40).

Remontando aos pensamentos de Tertuliano³³, Hardin lembra que a peste, fome, miséria, guerra e terremotos podem ser vistos como uma “benção” para países superpopulosos, já que conduziram para o rumo certo (“*prune away*”) o luxurioso crescimento da raça humana (*idem*). Tais problemas não podem afetar os países ricos. Seria extremamente injusto, com relação à geração posterior, que nós a conduzíssemos à miséria e aos danos advindos da superpopulação, em razão de clamores humanitários irracionais³⁴:

³⁰ “One of these [suicidal measures] is a generous immigration policy, which is only a particular instance of a class of policies that are in error because they lead to the tragedy of commons” (HARDIN, G. 2001b)

³¹ Como vimos, o conceito de *carrying capacity* atravessa a obra de Hardin. No livro *Living within limits: ecology, economics and population taboos* (1993), o autor dedica um capítulo inteiro a sua formulação.

³² “But if local ‘laissez-faire’ in population matters is interpreted to mean *no borders*, a suicidal commons results. To survive, rich nations must refuse immigration to people who are poor because their governments are unable or unwilling to stop population growth” (HARDIN, G. 1993, p. 294).

³³ Hardin dedica um capítulo próprio sobre a passagem de Tertuliano (*Tertullian’s blessing*), em seu último livro: *The ostrich factor: our population myopi* (HARDIN, G. 1999, p. 09 e ss.)

³⁴ Esse argumento já havia sido exposto em 1971 no artigo *The survival of nations and civilizations* (1971), da seguinte forma: “If the world is one great common, in which all food is shared equally, then we are lost. Those, who breed faster, will replace the rest. Shering the food from national territories is operationally equivalent to sharing territories: in both cases a commons is established, and tragedy is the ultimate result” (HARDIN, G. 1971).

Ser generoso com o patrimônio de alguém é uma coisa; ser generoso com a posteridade é bem diferente (...). Rejeitar o comum é ao mesmo tempo válido e necessário se nós quisermos, ao menos, salvar uma parte do mundo da ruína ambiental. Não é desejável que pelo menos alguns de nossos netos tenham um lugar decente para viver? (HARDIN, G. 2001, p. 45, tradução nossa)

No artigo *Ecology, ethics and immigration* (2001), o comentarista político americano Michael W. Master reforça a argumentação de Hardin (em sua homenagem), enfatizando, com pesar, que a imigração transformou o “Ocidente” em um “*precarious human commons*”. Tal fato teria ocorrido porque ambos os principais partidos (democrata e republicano) estariam sendo generosos com os imigrantes e as minorias para conquistarem uma boa massa de votos. Nessa circunstância, insiste Michael, não há democracia porque não é possível filtrar a “vontade do povo”, mas apenas os interesses de “muitos povos” que divergem entre si. “Aplicada a uma diversidade de povos, a democracia simplesmente legaliza a exploração do comum” (MASTER. W.M, 2001. p. 11 – nossa tradução).

Acirrar o controle sobre a imigração seria, portanto, uma forma de evitar que “a cultura, as tradições, os valores, a prosperidade e a liberdade ordeira” que marcam o ocidente e, em especial, a sociedade americana se transforme em um imenso e trágico comum (idem: 12). Segundo Michael, forçar diferentes grupos a viver em um “comum” é um verdadeiro ato agressão (“*act of aggression*”)³⁵ e uma sentença de morte para as gerações futuras, devendo, portanto, ser repellido de forma imperativa e vigorosa³⁶.

Em *Living within limits* (1993), Hardin prolonga o argumento afirmando que os países receptores nada ganham com a imigração porque ela é empreendida por pessoas pobres e, portanto, “sem cultura”. Como “subclasse” os imigrantes tenderiam a formar guetos para viver entre os seus pares. Portanto, a imigração sob o comum (“*common modes of immigration*”) não gera diversidade, como teoricamente defendem outros autores³⁷, e sim uma inevitável perda de qualidade de vida de toda a população do país receptor.

³⁵ Essa idéia aparece no texto de Hardin *Limited world, limited rights* (1980) da seguinte forma: “Except for Antartica, there are no parts of the earth unclaimed by one or another of the hundred and fifty nations. Under these circumstances, to claim the right of immigration would be to assert the right of invasion. It would be suicidal for the invaded country to accede to a right to immigrate”. (HARDIN, G. 1980. p. 06).

³⁶ Não à toa, lembra Michael Master (2001, p. 5), que o texto *Tragedy of commons* serviu de forte inspiração para o governador de Colorado, Richard Lamm, ardoroso crítico da imigração, do multiculturalismo e da diversidade cultural, tendo escrito o ensaio *I have a plan to destroy America*. Disponível em: <http://michellemalkin.com/2008/02/09/i-have-a-plan-to-destroy-america-by-richard-d-lamm/> Acesso em 19.11.2011.

³⁷ Hardin se refere aqui também à corrente multiculturalista, que cresce sobremaneira nos anos 1990, em especial nos EUA e no Canadá. Cf: KYMLICKA, W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights* (Oxford: Oxford University Press, 1995). Em *The ostrich factor: our population myopi* (1999, p. 119 e ss.), Hardin dedica um capítulo ao multiculturalismo repudiando-o totalmente quando o assunto é

Interessante notar que, no capítulo dedicado ao tema, o biólogo reconhece que a informação (o aprendizado em outras culturas) não se submete do “jogo de soma zero” da tragédia do comum, em razão da informação ser um recurso ilimitado. Contudo, o problema estaria nos “corpos” dos imigrantes, que necessitam de comida e outras necessidades. A solução é permitir a entrada de idéias, imagens e informações, mas sem o inconveniente dos corpos humanos:

A diversidade útil é mais eficientemente atingida pelo transporte de imagens, ideias e sonhos entre populações fixadas geograficamente e não através da opção de desraigar [*uproot*] e mover corpos humanos. Informação pura pode ser movida de forma mais barata do que informação embalada em corpos humanos (HARDIN, G. 1993, p. 276, tradução nossa).

No debate sobre imigração, Hardin precisa dar conta da insuficiência do paradigma da escassez com relação à cultura e à informação. Ele percebe que o seu pressuposto fundamental (o mundo é limitado) não funciona quando o assunto é troca de informações e aprendizado mútuo, eis que nesses casos a passagem de informação de uma pessoa a outra não encontra a barreira da escassez.

Pelo contrário, teríamos o típico exemplo de um aumento de informação pelo ato mesmo da troca (HARDIN, 1993, p. 277). O autor necessita, em um primeiro momento, opor a materialidade (os corpos dos imigrantes) à imaterialidade da informação que fugiria à lógica da tragédia do comum. Os imigrantes não comem e bebem como também trazem consigo uma taxa de natalidade muito acima da encontrada em países ricos.

A hipótese é fraca e não dura muito. O segundo argumento busca, agora, neutralizar os supostos benefícios do compartilhamento das ideias, informações e imagens. Estamos no paroxismo no pensamento biológico de Hardin. A partir desse momento, ele precisará realizar um salto para continuar rejeitando o comum, mesmo lidando com esferas supostamente “ilimitadas”, como a cultura, as relações sociais, as ideias e a informação.

Assim, já no final de sua vida, o biólogo realiza uma operação de desdobramento do conceito de *carrying capacity* para lidar com o crescente intercâmbio social identificável nos anos 1990. Ele admite que, por um momento, em especial na juventude, e nas doses certas, o compartilhamento entre as culturas é saudável (HARDIN, G. 1993, p. 227). Contudo, com uma presença mais forte do imigrante, a cultura estabelecida da sociedade receptora fica

“multiculturalismo interno”. Por outro lado, o autor se mostra simpático a um convívio multicultural “entre as nações soberanas”. Hardin parece temer somente a mistura no plano interno em razão criação de um comum que levaria à fragmentação e à diluição cultural. Por isso, o autor cita vários exemplos de países que se dissolveram em razão, segundo ele, do multiculturalismo, entre eles a USSR e os Balcãs.

*ameaçada*³⁸. Assim, também o compartilhamento cultural ficaria submetido a um limite, uma espécie de *carrying capacity*, embora o autor não use esse termo. Vejamos:

a sociedade receptora não pode aceitar muitos visitantes estrangeiros sem ameaçar as qualidades especiais de seu estilo de vida. Em grande parte, nossa natural e saudável curiosidade deve ser satisfeita por visitas curtas, livros ou televisão (HARDIN, G. 1993, p.227, tradução nossa).

Em seu último livro, Hardin aprofunda essa crítica e responsabiliza os autores que exortam a diversidade por terem tomado vantagem do que ele denomina “etnofugalismo”, isto é, um processo de êxodo de estilos de vida já assentados socialmente, promovidos desde dentro – pelos integrantes da própria sociedade. Segundo ele, as pequenas fugas sempre fizeram parte de uma “cultura de elite”.

Ocorre que, com os novos movimentos dos anos 1960-70, o “etnofugalismo” teria se espalhado por toda a sociedade, colocando em risco a integridade social americana³⁹. A crítica à guerra do Vietnã, o pacifismo, o movimento do *civil rights*, o movimento negro, a cultura *hippie*, constituiriam “fugas” internas indesejáveis. A ela, teria se aliado a retórica pró-imigrante que, em última instância, ameaça transformar a sociedade em um imenso e trágico comum.

A reintrodução, “pela janela”, do conceito de escassez revela uma operação fundamental para Hardin, que deseja evitar o comum de todas as suas formas. Confrontado pelo caráter ilimitado das ideias e da informação, o americano precisa afirmar que o excesso pode levar à ruína, a dissolução da sociedade e a fragmentação da cultura que é confrontada com a diferença. Hardin, em suas análises sobre imigração, portanto, realiza uma operação que busca levar a “tragédia do comum” também ao compartilhamento de conhecimento, ideias, culturas, informações, afetos, mesmo reconhecendo o caráter ilimitado e inesgotável desses recursos.

Chegamos ao terceiro ponto: (c) *Hardin agora se situa claramente no terreno social da constituição do comum para ampliar sua crítica*. A singela metáfora do pasto de 1968 é substituída por *comentários ferozes sobre o potencial destrutivo da multiplicidade, da*

³⁸ Hardin busca associar, então, cultura à sociedade para delimitar e limitar sua abrangência. Cultura é sempre cultura *de uma* sociedade: “The definition of *culture* presented here is one of many recorded in the *Oxford English Dictionary*: ‘The activities of a society—that is, of its members—constitute its culture’.” (HARDIN, G. 1999, p. 123).

³⁹ “At midcentury, fugalistic doubts were largely restricted to the elite of our society. Then, in the 1960s, disillusion with the Vietnam War and the political establishment that supported it infected the masses with ethnofugalism. Whatever improvements fugalism may produce, they do not include an increase in political stability. (A nation that wants to survive in competition with others should keep this fact in mind).” (HARDIN, G. 1999, p. 122)

resistência social e da mobilidade, que poderiam colaborar para o reaparecimento do comum. Hardin pressente a “tragédia” e procurar cercá-la de todas as formas, mesmo que, para isso, abra mão de seu rígido determinismo biológico.

A extensão do conceito de *carrying capacity* para o terreno social também aparece na análise hardiana sobre os direitos. No artigo *Limited World, Limited Rights* (1980), o biólogo contrapõe a ideia de *carrying capacity* com a retórica, crescente naquele momento, caracterizada pela reivindicação de direitos relacionados à vida digna. Diz ele: se o mundo é limitado e as reivindicações de direitos são sempre “contra alguém” (“*a right is a claim upon other*”), deve haver uma limitação dos direitos de acordo com a capacidade de uma sociedade em suportar determinada qualidade de vida. Um direito não é, segundo Hardin, algo abstrato e sim uma ação que interfere diretamente no mundo limitado em que vivemos (HARDIN, G.1980, p. 06).

Um direito que Hardin buscar negar completamente é notadamente o direito de imigração, fundado em uma suposta liberdade de mobilidade (“*freedom to move*”). Interessante notar que a restrição quanto à mobilidade inclui, para o autor, as migrações internas. Aqui Hardin cita especificamente as conseqüências dos deslocamentos internos para o que ele denomina “excessiva urbanização” responsável pela perda de qualidade de vida nos grandes centros urbanos. Em outro exemplo, o americano estende o conceito de *carrying capacity* para a beleza natural de um meio ambiente. Citando o caso do Havaí, Hardin busca limitar o direito à mobilidade com base nos prejuízos gerados à “beleza ambiental” e à qualidade de vida local, sustentada por ela.

Em seu deslocamento para o terreno social, desde *The tragedy of commons* (1968) o americano progressivamente irá assumir um discurso contra a expansão da “retórica dos direitos”, que manifestaria um “emotivismo” não racional e que desprezaria os limites de capacidade do mundo. Em vários momentos aparece a crítica ao caráter indefinido do conceito de “padrão de vida digno” que fundamenta internacionalmente a existência de uma série de direitos considerados humanos.

No entanto, o autor parece manter a mesma e indesejável “abertura” conceitual (“vida digna”), quando o assunto é limitar esses direitos. O exemplo do Havaí é claro. Hardin reconhece que o a ideia de “capacidade ambiental” ou de “beleza ambiental” pode variar segundo cada circunstância. No entanto, se for para limitar direitos e liberdades, tal conceito pode ser útil, inclusive para fundamentar mudanças constitucionais que suporte um maior controle sobre as pessoas e a mobilidade:

Carrying capacity não é uma figura que é determinada univocamente: depende da qualidade de vida presumida. No caso do Havái, o mérito peculiar do meio ambiente é a beleza. A beleza é um conceito complexo, dificilmente definido pelo direito, mas o superpovoamento claramente tem um efeito sobre a beleza. Seria a Constituição dos Estados Unidos incapaz de fundamentar o desejo de um Estado em controlar o número de entradas de pessoas em nome do meio ambiente? Não é fácil perceber como tal controle poderia ser realizado sem uma mudança constitucional, mas essa questão será levantada, cada vez mais, no futuro. (HARDIN, G. 1980, p. 06, tradução nossa)

A partir das três conclusões que extraímos da obra de Hardin – (a) a tragédia do comum como ataque ao *commonism*; (b) a tragédia do comum no terreno das relações sociais, e não somente na esfera dos “bens e recursos”; (c) a tragédia do comum como reação à multiplicidade, à resistência social e ao compartilhamento de culturas, conhecimentos, informações e ideias – notamos que o biólogo, desde 1968, monta um aparato discursivo que, à distância do binômio capitalismo/socialismo, mira prioritariamente no *comum* apresentado como fonte de toda a tragédia.

Com isso, defendemos que Hardin acaba por se inserir no coração de um antagonismo que, diferentemente dos conflitos da guerra fria, coloca a constituição do comum como aspecto central das lutas da contemporaneidade. A metáfora da tragédia é útil e podemos interpretá-la a contrapelo: cada vez mais, a constituição do comum aparece como tragédia para o capitalismo (seja na forma de “privatismo” ou “socialismo”, para usar o vocabulário hardiano) e o capitalismo aparece como tragédia para o comum.

Precisamos realizar um último comentário: o discurso de Hardin constitui um verdadeiro laboratório para compreendermos como todo um referencial, o qual Foucault denominaria “biopolítico”⁴⁰, pode ser mobilizado contra a constituição do comum. A questão do crescimento populacional, o conceito de “*carrying capacity*”, o debate sobre a “vida” da população, os supostos limites biológicos *etc.*, são reivindicados por Hardin contra qualquer tipo de possibilidade de emergência do comum. O biólogo, assim, deixa pistas sobre uma possível tensão entre “comum” e “biopolítica” que pode render frutos.

Seguindo as pegadas deixadas pelo professor americano, veremos, no próximo ponto, como é possível pensar a questão da “tragédia do comum” a partir do momento em que os homens passam a ser “governados” biopoliticamente, a partir da governamentalidade liberal (FOUCAULT, M. 2004). Que papel o “comum” ocuparia na “arte de governar liberal”?

⁴⁰ Foucault divulga, pela primeira vez, o termo “biopolítica”, durante uma conferência realizada no Rio de Janeiro, em 1974, intitulada *O Nascimento da medicina social*, frisando que não teria ocorrido, no capitalismo, como se pensa, uma privatização da medicina, mas, pelo contrário, uma socialização do corpo, cuja realidade torna-se um problema médico-político. Posteriormente, o filósofo dedica ao tema a última aula do Curso ministrado no *Collège de France* de 1976, o último capítulo de *História da sexualidade* (1976) – considerado pelo pensador o mais importante do livro – e, ainda, os Cursos *Sécurité, territoire, population* (1977-78), *Naissance de la biopolitique* (1978-79) e o início do Curso *Du Gouvernement des vivants* (1979-80).

Hardin não vai deixar de ter razão: é possível, a partir das análises foucaultianas, perceber *o comum como possível “tragédia” da condução liberal dos homens*. Essa é a hipótese que desenvolveremos a seguir.

2 A ARTE DE GOVERNAR LIBERAL EM MICHEL FOUCAULT

No Curso *Sécurité, territoire, population* (1977-78), Foucault defende que, na biopolítica, a população não é concebida como uma coleção de sujeitos jurídicos expostos à vontade do soberano. Ela forma um conjunto de elementos “naturais” *submetidos a técnicas e instrumentos* que, em última instância, permitem a realização calculada e refletida de ações autoritárias. Foucault afirma que o problema da população não se refere à soberania, mas a uma maneira de conduzir as pessoas que ele denomina de “governo”⁴¹. Uma das acepções do original vocábulo *gouvernementabilité* significa exatamente:

- “1. O conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permite exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.
2. A tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros - soberania, disciplina, etc. - e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.
3. O resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado⁴².

Para Foucault, a proliferação de dispositivos de segurança em correlação com um saber denominado “economia política” irá, paulatinamente, a partir do séc. XVIII, fazer emergir uma governamentalidade tipicamente econômica. A inovação liberal consiste exatamente nessa específica forma de regulação da população, na qual o chamado “mercado” será convidado a exercer um papel primordial.

Com efeito, dizer que a governamentalidade econômica é a inovação liberal não significa afirmar que as práticas governamentais são conduzidas por economistas, e sim que o mercado passa a funcionar como um “regime de verdade” para o exercício do poder. Lugar que passa a ser investido, segundo Foucault, por uma regulamentação extremamente proliferante e restritiva: “regulamentação quanto aos objetos levados para o mercado, quanto à origem dos produtos, quanto aos direitos de aquisição, quanto aos procedimentos de venda e quanto aos preços fixados” (Idem, p. 32). O mercado, como regime de verdade, passa a ser o parâmetro para o “governo justo” e um verdadeiro “lugar de jurisdição” (Idem: 34).

⁴¹ Foucault introduz esse termo da aula de 25 de janeiro de 1978, da seguinte forma: “On pourrait ajouter encore ceci: à mesure que j’ai parlé de la population, il y avait un mot qui revenait sans cesse – vous me direz que je l’ai fait exprès, peut-être pas tout à fait -, c’est le mot de ‘gouvernement’. Plus je parlais de la population, plus je cessait de dire ‘souverain’” (FOUCAULT, M. 2004a, p. 77).

⁴² Essa definição é realizada no artigo “Gouvernementabilité” in FOUCAULT, M. 2001a, p. 292. Para ver a discussão sobre a governamentalidade no original, Cf: FOUCAULT. M. 2004a, p. 91-119.

Foucault utiliza o exemplo dos fisiocratas para mostrar como um tipo de “naturalismo governamental” passa a ser imaginado desenhado a partir do reconhecimento de “íntimos e complexos mecanismos naturais de mercado” que todo o governo deveria respeitar (Idem: 63). Esse respeito não é formulado a partir da retórica dos direitos naturais ou individuais, mas a partir do conhecimento do que se passa na sociedade, no mercado e nos circuitos econômicos que formam esse novo regime de verdade. São as múltiplas interações entre os indivíduos e os mecanismos econômicos naturais, com suas respectivas noções de justiça e correção, que definem os limites e possibilidade do exercício do poder (Idem, p.33).

Barry Hindess, no artigo *Liberalism – what`s in a name?* (2004), comenta a novidade da análise foucaultiana enfatizando dois momentos que definem o funcionamento descentralizado dos mecanismos de mercado. O primeiro, mais imediato, é o da interação entre os indivíduos, em que os indivíduos são governados de acordo com as possíveis reações que geram uns aos outros. No segundo momento, essas interações passam a ser conduzidas por modelos de boa conduta que definem o que é aceitável, natural e não danoso aos outros indivíduos. O mercado aqui funciona como “poderoso instrumento de civilização, injetando tais virtudes como prudência, diligência, autocontrole, pontualidade etc.” (HINDESS, B. 2004, p. 26).

Segundo Hindess, essa característica possibilitou uma ampliação do mercado, com suas particulares formas de propriedade privada e interação social, e a redução ao mínimo de outras formas de atividade de não-mercado (Idem, p. 32). Como característica dessa ampliação da governamentabilidade liberal, o americano destaca, por outro lado, que a explosão da forma-mercado e da propriedade no âmbito internacional carregou sempre reflexões e autocríticas entre os liberais sobre os efeitos, danos, aspectos destrutivos ou positivos dos mecanismos econômicos em sua relação com os indivíduos.

Vamos reter então a primeira conclusão que chegamos sobre a “arte de governar liberal” a partir de Foucault: (a) a percepção de que o liberalismo funciona a partir de múltiplas relações *entre o mercado e uma série de procedimentos legais, regulatórios, administrativos, científicos e institucionais*, que estão em permanente crítica de si mesmos. Essas práticas colocam como objeto a *interação* dos indivíduos e sua integração como os dispositivos de mercado e de segurança.

Essa característica também é marcada por Senellart (2008, p. 197), quando enfatiza que o liberalismo não acaba com a intervenção do Estado, mas tão somente o faz atuar de acordo com outros mecanismos que Foucault denomina de “segurança”, que “permitem gerir os processos naturais, econômicos e demográficos, e integrar os indivíduos nessa dinâmica”

(Idem). A proliferação dos dispositivos de segurança, que em muito diferem do tradicional exercício do poder soberano, são um correlato do liberalismo como arte de governar.

A governamentalidade liberal, assim, coloca permanentemente a tarefa de *conduzir eficazmente os indivíduos*, sua maneira de ser, seu bem-estar, sua saúde, seu trabalho e até mesmo sua morte⁴³. Não se trata de uma liberdade *Laissez-faire*, mas, na verdade, uma liberdade produzida dentro dos dispositivos de segurança. “O liberalismo não é aquele que aceita a liberdade. O liberalismo se propõe a produzir e suscitar a liberdade a cada instante, com todo um conjunto de constrações e de custos que envolvem essa fabricação” (idem, p. 66).

A arte liberal de governar, segundo Foucault, se propõe a examinar constantemente o cálculo desse custo: determinar em que medida e até que ponto o interesse individual, os diferentes interesses, as diversas oposições, podem constituir um perigo para todos. É preciso fazer que a liberdade dos processos econômicos não seja um perigo para as empresas; que a liberdade do trabalhador não se torne um perigo para a produção e o empreendedor, que as doenças ou a velhice não se torne um grande perigo para a sociedade, etc. “A liberdade e a segurança, o jogo liberdade e segurança é isto que está no coração dessa nova razão governamental” (Idem, p. 67).

Foucault nota, portanto, que no liberalismo os indivíduos são perpetuamente considerados “em situação de perigo”, ou melhor, “eles são condicionados a experimentar sua situação, sua vida, seu presente e seu futuro como estando marcados pelo perigo” (idem, p. 68). Essa espécie de “estímulo ao perigo” que, para o pensador, é uma das grandes marcas do liberalismo⁴⁴ (idem). Diante da “tragédia” que está sempre à espreita, pronta para incluir elementos disfuncionais à boa condução dos problemas da população, dos indivíduos e do

⁴³ Na última aula do curso *Em defesa da sociedade* (1975-76), Foucault traça as condições de possibilidade de uma biopolítica que, em alguns momentos, pode incluir a morte como forma de promoção da vida: “Em outras palavras, tirar a vida, o imperativo da morte, só é admissível, no sistema do biopoder, se tende não à vitória sobre adversários políticos, mas a eliminação do perigo biológico e ao fortalecimento, diretamente ligado a essa eliminação; da própria espécie ou raça” (FOUCAULT, M. 2002, p. 306). Nesse mesmo contexto, aparece a reflexão foucaultiana sobre o racismo. O racismo seria a forma, numa sociedade biopolítica, de exercer a guerra e o poder de morte. Através da idéia de que o objetivo principal de um sistema político é defender, proteger e multiplicar a raça saudável, a biopolítica direciona o exercício da violência contra tudo aquilo que for considerado anormal, patológico e inferior. Daí, a necessidade de proteger a saúde de uma população contra as ameaças internas dos elementos inferiores de um grupo humano (Idem).

⁴⁴ Nesse contexto, portanto, surge como referência fundamental dessa gestão, a idéia de perigo ou periculosidade. Foucault sublinha que o século XIX é o momento em que aparece toda uma literatura voltada para realçar os perigos, os medos e as inseguranças da vida na cidade. Nesse mesmo quadro, o conceito de perigo é incorporado às ciências humanas, a exemplo da criminologia e a categoria de “indivíduo perigoso”. Da mesma forma, ocorrem grandes campanhas em torno da higiene pública, da sexualidade, da família, das raças, do perigo que a degenerescência oferece ao desenvolvimento da espécie humana, do crescimento da criminalidade, etc. Para Foucault, a cultura do medo é absolutamente interna à moderna razão do estado (FOUCAULT, 2004b, p. 68).

mercado, a arte de governar liberal busca constantemente uma regulação que mantenha curvas de normalidade favoráveis. É preciso produzir de forma segura a liberdade.

Segundo ponto que gostaríamos de ressaltar: (b) a arte de governar liberal não “permite” a liberdade, *ela “produz” um tipo de liberdade a partir de uma série de cálculos e intervenções baseadas na ideia de segurança*. O indivíduo liberal é aquele que é atormentado o tempo todo pelo fantasma de sua “tragédia”. Os dispositivos de segurança existem exatamente para *conduzir* eficazmente esse indivíduo e livrá-lo da tragédia de sua livre condução. Da mesma forma, ao realizar uma permanente crítica “de si mesmo” o liberalismo busca evitar que a “tragédia” da livre condução se espalhe e atormente a arte de governar liberal.

A denominada “normalização biopolítica”, por isso, busca realizar uma difícil coagulação entre *incentivo* (liberdade) e *controle* (segurança). Pierre Macherey, em artigo intitulado *Por uma História Natural das Normas* (1988), comenta que o desafio da norma biopolítica é passar de uma concepção negativa de norma (exclusão), “a uma concepção positiva, que insiste, ao contrário, em sua função biológica de inclusão e regulação, não no sentido de uma regulamentação, mas de uma regularização”.⁴⁵

Diferentemente da normalização disciplinar, teorizada por Foucault em anos precedentes, não se trata de aplicar mecanismos de correção individual dos corpos segundo o binômio normal/anormal. A biopolítica realiza uma diferenciação de várias curvas de normalidade, o estabelecimento posterior de uma curva normal geral e uma condução das curvas menos favoráveis às mais favoráveis.⁴⁶ A norma não é fixada de antemão, e sim é estabelecida no jogo dessas diferentes “normalidades”, de maneira que ela se torne sempre específica para determinado grupo (uma população), determinada situação (uma doença, por exemplo) e de acordo com uma série de variáveis.⁴⁷ Essa tecnologia corresponde aos objetivos políticos do biopoder, cujas estratégias buscam uma gestão e regulação da *vida* e da espécie humana e não, como no poder disciplinar, uma intervenção corretiva no corpo.

⁴⁵ MACHEREY, Pierre. “Pour une histoire naturelle des normes” In: Reencontre Internationale, Michel Foucault Philosophe, Paris, 9-11 jan. 1988, Paris: Seuil, 1989. Disponível em inglês na edição americana intitulada: *Michel Foucault, philosopher: international conference. Paris, 9-11 jan. 1988*, traduzido e editado por T.J. Armstrong, New York: Routledge, 1992

⁴⁶ Essa diferenciação é apresentada na aula de 25 de janeiro de 1978, da seguinte forma: “On a donc un système qui est, je crois, exactement inverse de celui qu'on pouvait observer à propos des disciplines. Dans les disciplines, on portait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là, au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et le opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et [à] faire en sorte que les plus défavorables soient remeetés à celles qui sont les plus favorables” FOUCAULT, M. 2004a, p.65.

⁴⁷ Ver o capítulo “O domínio da vida e da governamentalidade” In: FONSECA, M. 2002, p.191.

Mas existe outra função “positiva” da normalização, tanto disciplinar como biopolítica, que Foucault ressalta em seu trabalho. No curso denominado *Subjetividade e Verdade* (1980-81), Foucault comenta que nos cursos anteriores, ainda que não expressamente, ele tenta relacionar uma análise das “formas de governamentalidade” com “uma história da subjetividade”.

Tratava-se de articular a dimensão das técnicas, instrumentos e dispositivos de poder com uma contínua, “constituição do sujeito” (FOUCAULT, M. 1997, p.110). Nesse momento, Foucault reconhece que sempre tentou escrever uma *história da subjetividade a partir do efeito das normas sobre os homens*. (idem).

Com efeito, quando mencionamos a normalização biopolítica devemos ter em conta que existe uma relação entre a norma e a “constituição dos sujeitos”⁴⁸. No artigo *O sujeito e o poder* (1982)⁴⁹, ele define a relação de poder por ter como especificidade⁵⁰: “que o ‘outro’ (aquele sobre o qual ela se exerce) seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como *sujeito da ação*” (FOUCAULT, M. 1995, p. 243). Isso significa que a relação de poder envolve uma *produção de subjetividade* (age sobre “sujeitos ativos”), i.e, que ela não é pura violência ou puro consentimento, mas uma “ação sobre ações” dos homens (idem):

Ele [o poder] é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o *comportamento dos sujeitos ativos*; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou mais sujeitos [...]. (idem, p. 243, grifo nosso)

Portanto, a governamentalidade liberal, a partir de seus dispositivos de segurança e biopoder, atua *na vida* para constituir “subjetividades”, ou seja, ela é uma atividade produtora de sujeitos, hábitos, comportamentos, formas de vida e de relações entre os próprios

⁴⁸ Já em *Vigiar e Punir* podemos ler: “O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama a “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção.” (FOUCAULT, M. 2000, p. 161).

⁴⁹ Originalmente publicado em inglês em: FOUCAULT, M, *The Subject and Power*, in DREYFUS, H. & RABINOW, P *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (1983). Este artigo foi traduzido para o português em DREYFUS, H. & RABINOW, P., 1995.

⁵⁰ É preciso levar em conta que, nesse período de seu trabalho, Foucault propositalmente investe nas relações de poder como um modo de ações sobre ações para escapar de qualquer tipo de mecanicismo que tenha restado em sua obra dos anos 1970. Os modos de ação, inclusive, podem se relacionar a si, como uma “tecnologia de si mesmo”. Durante os anos 1970, a ênfase foi dada na produção do sujeito pelo poder. Segundo ele, no artigo *Technologies of the Self* (1982): “Perhaps I’ve insisted too much on the technology of domination and power. I am more and more interested in the interaction between oneself and others, and in the technologies of individual domination, in the mode of action that an individual exercises upon himself by means of the technologies of the self” Cf. FOUCAULT, M. *Technologies of the Self*, In: RABINOW, P (org.). *Ethics. Subjectivity and truth* (1997).

sujeitos⁵¹. Ela também atua *rompendo* formas de vida anteriores, implodindo os modos de subjetivação que definiam a condução dos homens no momento prévio à arte de governar liberal.

Mas, por outro lado, as relações de poder precisam lidar com a possibilidade de resistência, uma vez que a produção de subjetividade não é, em Foucault, um processo homogêneo e mecânico, mas um campo aberto para várias possibilidades, inclusive a própria luta: “não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga” (idem, p. 248).

Chegamos, portanto, na terceira e fundamental conclusão: (c) *as normas que atuam na governamentalidade liberal atuam positivamente na “constituição dos sujeitos”*, devendo, portanto, ser articuladas a um contínuo *processo de subjetividade*, que define hábitos, comportamentos, formas de vida e de relações sociais entre os sujeitos. Assim como a “liberdade” é produzida pelos dispositivos de segurança, os sujeitos são “produzidos” pela normalização biopolítica.

Ocorre que, o processo de produção da subjetividade não é um oceano pacífico, mas um campo de permanente enfrentamento, de luta e de resistência. Ele, afinal de contas, *é uma relação*. Em nossa opinião, a permanente “crítica de si mesmo” da arte de governar liberal busca exatamente evitar as possibilidades de “inversão” da forma de condução liberal dos homens. A produção de subjetividade é um campo tormentoso, e, como tal, está sempre sujeito a reviravoltas e surpresas.

2.1 A “tragédia do comum” na arte de governar liberal

Foucault percebe a “fragilidade”⁵² das relações de poder no liberalismo, uma constante e iminente “tragédia”, que espregueia a “condução” dos homens na governamentalidade liberal. Seria possível fazer emergir o “comum”, ou a constituição do comum, nessa análise da

⁵¹ John Rajchman demarca corretamente como essa problemática é distinta da abordagem clássica da teoria política moderna: “Instead of asking how natural subjects get together to constitute a sovereign state, he proposed to study how the subjects themselves are “gradually, progressively, really and materially constituted through a multiplicity of organisms, forces, energies, materials, desires, thoughts, etc.” Such an analysis raises practical or ethical issues of a new sort”. (RAJCHMAN, J. 1986, p. 167)

⁵² Sobre uma suposta “precariedade” das relações de poder e sua permanente possibilidade de reversão, vejamos a seguinte afirmativa: “De fato, as relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis. Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável. Com frequência se disse – os críticos me dirigiram esta censura – que, para mim, ao colocar o poder em toda parte, excluo qualquer possibilidade de resistência. Mas é o contrário! Quero dizer que as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há a possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência. De modo que é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante.” FOUCAULT, M. *Pouvoir et savoir* (1977) In: *Dits et écrits II*, 2001b: 407, nossa tradução.

falibilidade do liberalismo? A resposta é afirmativa. De fato, podemos perceber como relações que estavam baseadas em um “comum” manifestam resistências internas ao liberalismo. Isso não quer dizer que há uma “continuidade” universal de um comum “essencial” que se manifesta na história.

Uma importante questão de método. Sabemos que Foucault opera *genealogicamente* e, portanto, rejeita nietzschianamente os “universais históricos”, o discurso metafísico da “origem” e qualquer tipo de hermenêutica que possa revelar a permanência de algo “oculto” na história.

Nessa linha, seria mais correto perceber “emergências” do comum a partir de interpretações e perspectivas parciais que não buscam um relato neutro de um passado que se prolonga candidamente para o presente. Interessa-nos perceber correlações, aproximações e problematizações sobre relações que estão no terreno do comum, utilizando aqui os textos foucaultianos como referência.

Em *Nietzsche, a genealogia e a história* (FOUCAULT, M. 2001a, p. 15-39), Foucault afirma:

As diferentes emergências que se podem demarcar não são figuras sucessivas de uma mesma significação; são efeitos de substituição, reposição e deslocamento, conquistas disfarçadas, inversões sistemáticas. Se interpretar era colocar lentamente em foco uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é se apoderar por violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si significação essencial, e lhe impor uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de reinterpretaciones. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de interpretações diferentes. (FOUCAULT, M. 2001a, p. 26)

Por isso, falar em “emergências” da problemática do comum é se situar em um terreno histórico bem caracterizado por Deleuze em seu livro sobre o pensamento de Foucault: “nenhuma solução é transportável de uma época para outra, mas pode haver intromissões ou penetrações de campos problemáticos que façam com que os dados de um velho problema sejam reativados num outro” (DELEUZE, G. 1988, p. 154). Assim, podemos dizer que, em Foucault, encontramos um “campo problemático” (a questão do comum) que permite reativações ou “intromissões” de uma época a outra, a partir de distintas emergências.

Advertência feita, é possível considerar que, ao menos, em três momentos a problemática do comum emerge nas investigações foucaultianas: a) no momento em que ele descreve a relação entre o conceito de sociedade civil e a arte de governar liberal, e o risco de “retorno” do comum; b) nos comentários sobre o comum como prática concreta de resistência à modernidade e a descrição histórica sobre as ilegalidades populares na reforma penal dos sécs. XVIII-XIX; c) na última fase de sua obra, quando Foucault aprofunda sua análise sobre

o “processo de subjetividade” e imagina novas formas de constituição dos sujeitos que formam uma verdadeira “tecnologia do comum”.

Veremos o primeiro ponto. Foucault, curiosamente, dedica sua última aula do curso de 1979 ao conceito de sociedade civil, retornando ao tema do liberalismo, após dedicar as aulas anteriores ao neoliberalismo como mudança interna à governamentabilidade liberal. O tema pareceu importante ao filósofo que tenta demonstrar que a “sociedade civil” é uma ideia útil, necessária e correlata à arte de governar liberal. Ela passa a expressar um campo de referência que permite entrelaçar (“indexar”) a arte de governar jurídica (binômio soberano – sujeito de direito) à arte de governar econômica (binômio mercado – sujeito de interesse) sem implicar em uma separação – crise – das duas artes a partir de sua visível heterogeneidade.

Diferentemente de sua acepção jurídico e política, tal qual em Locke⁵³, no liberalismo há uma reviravolta semântica e a sociedade civil começa a se referir a um fenômeno totalmente distinto. Ela passa a significar um conjunto concreto no interior do qual é preciso aplicar um princípio de racionalização, indexado aos processos econômicos e aos sujeitos de interesse, i.e., os homens considerados a partir de comportamentos racionais próprios de um *homo œconomicus*: “a sociedade civil, portanto, não é uma idéia filosófica. A sociedade civil é, creio eu, um conceito tecnológico governamental” (FOUCAULT, M. 2004b, p. 299).

Para compreender essa mudança, Foucault analisa um livro que, segundo ele, é o mais fundamental e seminal texto sobre a sociedade civil. Trata-se do livro *Essai sur l’histoire de la société civile* (1783), de Ferguson⁵⁴, que pode ser interpretado como um “correlato” político do *Essai sur la richesse des nations* (1776), de Adam Smith. “A sociedade civil de Ferguson é, com efeito, o elemento concreto, a globalidade concreta, no interior da qual funcionam os homens econômicos que Adam Smith ensaiou de estudar” (Idem, p. 302). Quais seriam, então, as características da “sociedade civil”, como conceito gerido no interior da arte de governar liberal?

Em primeiro lugar, trata-se de uma constante considerada “histórico-natural”. Ou seja, sequer podemos colocar a questão do surgimento da sociedade civil, porque é impossível conceber a humanidade fora de uma sociedade. A linguagem, a comunicação, as relações

⁵³ Foucault faz referência ao capítulo de LOCKE, J. *Traité du gouvernement* (1690), intitulado “Da sociedade política ou da sociedade civil”. Aqui ambos os conceitos se equivalem e não há qualquer especificidade da sociedade civil com relação à idéia jurídica, contratual e política de sociedade política.

⁵⁴ Na introdução da edição de OZ-SALZBERGER, FERGUSON, A. *Essay on the history of civil society* Cambridge University Press, 2001, os editores realizam uma importante contextualização do trabalho de Ferguson, demonstrando suas tentativas de mostrar que ricos (e recentes) homens de negócio deveriam, mesmo na luxúria, participar da vida política e social. A ótima introdução também comenta sobre as relações de Ferguson com seus amigos, David Hume e Adam Smith, e salienta que Marx atribui a ele a primeira citação sobre os processos de divisão social do trabalho (OZ-SALZBERGER, 2001: *Introduction*, pgs.vii-vviii)

entre os homens são características que podem ser percebidas em todos os grupamentos humanos. Os laços sociais surgem espontaneamente, da própria natureza humana.

O homem vive constantemente com sua própria “inventividade”, sua capacidade de aprendizado e de progredir segundo padrões deixados pela geração anterior. “Ele é de certa forma o artífice de seu próprio quadro, de sua fortuna, e é destinado, desde a origem de seu ser, a inventar e ser atual” (FERGUSON.A. 2001, p. 12, tradução nossa). Linguagem, relação social, invenção, criação, atualização e aprendizado, com base nas experiências de outras gerações, seriam, para Ferguson, características da natureza humana e da indispensabilidade de seus laços sociais. Portanto, não há estado da natureza em estado “puro”, a sociedade civil é permanência histórica e natural.

Em segundo lugar, a sociedade civil é uma síntese espontânea. Isso significa que ela não necessita de um contrato social, de uma união voluntária, de renúncia ou delegação de direitos naturais ou de um soberano surgido por um pacto de sujeição. Ela é o conjunto de múltiplos sujeitos que agem sob diversos princípios e sentimentos, como o amor, a gentileza, a solidariedade, as emoções, a amizade e “relações profundas” com o outro (Idem, p. 23).

Por outro lado, frequentemente os homens agem com inspirações contrárias: ódio, animosidade, hostilidade, guerra, individualismo e desprezo pelo outro. Esses sentimentos constituem uma ameaça permanente à tendência de o homem integrar uma família, uma tribo, uma comunidade, uma cidade, ou, no exemplo máximo, uma nação.

Os laços sociais estão, portanto, permanentemente ameaçados por um princípio de dissociação. Vale desde logo comentar que esse princípio, de acordo com Ferguson, se torna um risco concreto ao liberalismo na medida em que os laços econômicos, baseados em um complexo sistema de interesses, ganham centralidade. Comenta Foucault:

Princípio de dissociação na medida em que, com relação aos laços positivos que são aqueles da compaixão, da benevolência, no amor pelo próximo, do sentimento de comunidade que os indivíduos nutrem com relação aos seus pares, o laço econômico tende a marcar, apoiar e promover os interesses egoístas do indivíduo e a desfazer perpetuamente os laços espontâneos tecidos pela sociedade. (FOUCAULT.M. 2004b, p. 306, tradução nossa).

A terceira característica da sociedade civil é que ela é uma matriz permanente do poder político. Ferguson não concebe o poder político como fundado necessariamente em algum *pactum unionis*, ou momento originário fundador de uma soberania que define as regras da obediência. Para ele, o poder político surge naturalmente pela ligação de fato que une indivíduos concretos e diferentes.

Essa diferença “de fato” possibilita exatamente a assunção de papéis, tarefas e posições distintas pelos indivíduos. Essa distinção “espontânea” induz ao aparecimento das

divisões de trabalho, não só econômicas, mas também políticas. Alguns teriam melhor “talento” para refletir, outros para executar, uns para comandar, outros para obedecer. Naturalmente cada um assume uma posição diferente no “todo” social.

Ferguson afirma, aqui claramente, que um sistema de subordinação é tão fundamental quanto a sociedade mesma: “a estrutura jurídica do poder aparece sempre depois do fato mesmo do poder” (Idem, p. 308). Portanto, “o homem, sua natureza, seus pés, suas mãos, sua linguagem, os outros, a comunicação, a sociedade, o poder, formam um conjunto solidários que é precisamente a característica da sociedade civil” (Idem).

Em quarto lugar, a sociedade civil seria um “motor da história”. Nesse momento, podemos perceber como os diversos modos do agir humano (que vão da simpatia à desunião) se desenrolam historicamente⁵⁵ em diversos tipos de sociedade. Ferguson desenvolve uma tipologia com três formas básicas: as sociedades selvagens; as bárbaras e as civilizadas.

As sociedades “selvagens” são exatamente aquelas que vivem sob princípios comuns, que para o autor significa dar pouca atenção à propriedade, subsistir pela caça e pesca, não possuir estruturas rígidas de governo, compartilhar os frutos do trabalho e possuir um senso de fidelidade mútua (FERGUSON, A. 2001, p. 82). Para exemplificar, ele cita uma série de sociedades “rudes” existentes nas extremidades da América, do Mar do Norte, da China, da Índia e da Pérsia, que sobreviveriam de forma “comunal”. Por serem prévias ao sistema da propriedade privada, mesmo possuindo plena capacidade de manter seus laços sociais, essas sociedades ainda não “progrediram” para sistemas mais complexos.

Com a adoção do regime da propriedade privada, fato que ocorre “espontaneamente e naturalmente”, é possível vislumbrar sociedades “bárbaras”, nas quais se vislumbra o sistema de agricultura, de domínio próprio de diversos objetos, um sistema de estocagem e uma configuração política atrelada, muitas vezes, à relação entre senhor e servo ou entre uma família e seus escravos. A passagem do comum para a propriedade privada se dá, no exemplo de Ferguson, quando os pais percebem que podem dar mais provimentos aos seus filhos saindo da “promíscua administração de muitos parceiros” ou, quando “o indivíduo não encontra mais, entre os seus parceiros, a mesma inclinação de submeter todos os assuntos ao uso público”, ou quando ele passa a ter a “natural preocupação de possuir um patrimônio pessoal” (FERGUSON, A. 2001, p. 95, tradução nossa).

⁵⁵ Lissa Hill, em coletânea de artigos sobre Ferguson, intitulada *Adam Ferguson: philosophy, politics and society* (2009), explica a concepção de história do autor: “A key premise of Ferguson’s historiography is that history is rarely moved by visionaries but is a *spontaneous process* generated socially, sub-rationally (via innate drives) and gradually. Significantly, the progress of the species is more or less uniform and this cannot be attributed to cultural contact (such as the diffusionist thesis promulgated by the French *Encyclopedists*) or to the transmission or copying of the ideas of one or a few ingenious individuals”. (HILL, L. 2009, p. 110, grifo nosso)

Com a expansão do comércio, das artes, da indústria, a necessidade de assegurar suas propriedades etc., os homens chegam às sociedades civilizadas, que equivalem em Ferguson às sociedades modernas. Gradualmente, chega-se, portanto, a um sistema de instituições, normas e padrões de conduta complexos, que possuem uma tendência crescente à especialização, divisão de tarefas, criação de burocracias e governos centralizados. Essas sociedades são instaladas em territórios grandes, tendem a uma contínua expansão militar e possuem uma população crescente.

O caráter ambíguo da análise de Ferguson, que Foucault percebe bem, refere-se à crescente presença do “princípio da dissociação” nas sociedades civilizadas. As características descritas acima (especialização, divisão de tarefas, criação de burocracias e governos centralizados) possuem um perigoso efeito de romper com os sentimentos “comunais” dos homens, provocando um excesso de hedonismo, individualismo e luxúria que podem levar à destruição e corrupção total da sociedade. A divisão de trabalho e um labor cada vez mais especializado ameaçam erodir a natural propensão dos indivíduos em cooperar entre eles⁵⁶.

Vemos, então, que Ferguson está ciente da incompatibilidade entre as sociedades modernas e as práticas comuns. Ele enxerga exatamente aí o maior risco de corrosão social e corrupção moral. Vejamos como Ferguson coloca o dilema⁵⁷:

Os homens são naturalmente (e exclusivamente) seres de cooperação, capazes de unirem suas atividades para algum objetivo comum, e distribuir os encargos comunitários de acordo com algumas regras instintivas ou racionais. O trabalho especializado acaba com isso (FERGUNSON, A. 1995, p. 103, tradução nossa)

Segundo a pesquisadora do trabalho de Ferguson, Lisa Hill:

A especialização no trabalho funciona de forma particularmente destrutiva. Com a promessa, tanto de riqueza nacional como de melhoramento das técnicas, a especialização se torna ainda mais refinada e ubíqua, e quando ocorre isso, ela erode as mais preciosas qualidades do ardor cívico, da sociabilidade e da moral comunitária. Nas palavras de Ferguson: ‘as pessoas ficam alienadas do *contexto comum* de ocupação, no qual os sentimentos do coração e da mente são com mais alegria aplicados’ (HILL, L. 2009, p. 111, tradução nossa, grifo nosso).

⁵⁶ Embora Marx tenha sido influenciado por Ferguson, segundo Hill, não podemos afirmar que ambos compartilham a mesma crítica ao problema da divisão do trabalho. Isso porque Ferguson não negava as vantagens e os “progressos” da modernidade: “Ferguson’s remarks, though clearly anticipatory, should not be interpreted as basically proto-Marxist, as some scholars have suggested. Ferguson registers the drawbacks of specialisation but never recommends its devolvement and unlike Marx (probably exaggerating his own affinity with Ferguson) he regards specialisation as a perfectly natural development originating in our natural diversity and in our inventive, progressive faculties.” (HILL, L. 2006, p. 185).

⁵⁷ Esse tema é extensamente trabalhado por Lisa Hill, em especial no livro: *The passionate society: the social, political e moral thought of Adam Ferguson* (2006), em especial no capítulo *Corruption and problems of modernity*, pgs. 161-193.

Em outro momento, Ferguson coloca o problema da participação dos cidadãos nas nações modernas, que teriam como característica, devido a sua extensão e complexidade, dissipar negativamente os “sentimentos comuns” dos indivíduos e impedir uma maior união em torno dos assuntos públicos. Aqui, tal como em Hardin, um território extenso parece oferecer um perigo constante à estabilidade dos laços sociais. Segundo Ferguson:

Um território nacional deve ser pequeno suficiente para admitir uma participação universal e, assim, promover os sentimentos comunais. Mas quando as pessoas residem em um território amplo e extensivo, elas ficam desunidas e perdem de vista sua comunidade. O governo é reduzido aos poucos que desviam de todos cada assunto de zelo público ou próprios cargos políticos. A maioria das pessoas inevitavelmente cai em um estado de langor e obscuridade, a eficácia política dos cidadãos é dissipada e todos começam ser atingidos por um governo arbitrário (FERGUSON apud HILL, L., 2006, p. 170).

Estão claros, em Ferguson, os riscos de uma destruição do comum a partir do desenvolvimento da sociedade moderna: luxúria, corrupção, apatia, destruição dos laços comunitários, ausência de participação política e, no limite, a decadência total da sociedade. Para combater esses efeitos negativos do progresso, o autor lança uma série de precauções, como a exortação dos valores cívicos⁵⁸, da participação política dos cidadãos, da não formação de um exército próprio e burocratizado, da educação moral e cultural dos cidadãos, de leis que minimizem os efeitos da industrialização⁵⁹ etc.

Para Foucault, o conceito de sociedade civil surge como produto da arte liberal de governar exatamente para gerir o problema colocado pela centralidade do “homem econômico”, que com seus variados interesses e apetites, com sua heterogeneidade com o “homem jurídico”, pode, com frequência, agir de forma socialmente destrutiva. Esses caracteres negativos, abordados como uma “questão social” absolutamente natural à governabilidade liberal, são colocados como objeto da arte de governar.

Portanto, a longa tradição das práticas comuns desaparece (“natural e espontaneamente”) da dimensão constitutiva da sociedade para retornar como preocupação a

⁵⁸ Para conhecer o debate sobre Ferguson e o republicanismo, Cf. GEUNA.M. *Republicanism and the rise of the commercial society in scottish enlightenment: the case of Adam Ferguson*. In: *Republicanism: a shared european heritage*, organizado por Quentin Skinner e Van Delgeren (2002). Destacamos a seguinte passagem: “If we look at Ferguson’s theoretical proposal from a distance, he seems to have wanted to reconcile commerce and virtue (see Kettler, 1977; Gellner, 1994 and 1996; Kalyvas and Katznelson, 1998), to bring together the new mode of production centred on the division of labour with a politics based on some cardinal values of the republican tradition” (2002, p. 190). Uma interessante vertente desse debate propõe investigar como o afastamento do “espaço comum” pressupõe a afirmação de um “espaço público” republicano que busque evitar a corrupção e a desunião da sociedade liberal.

⁵⁹ Segundo Hill: “Ferguson readily acknowledges that economic exploitation of workers aggravates imbalances in wealth and he agrees with Smith that rank distinctions and class inequalities are reinforced by specialisation. He also shows great sympathy for the unfortunate labouring ‘classes’. For example, laws intended to protect them may actually serve to preserve property inequalities” (HILL, L. 2006, p.175).

ser bem governada pela arte liberal. O comum, no liberalismo, é aquele monstro que depois de morto pode retornar para cobrar o saldo de sua própria morte. Fazer com que um simulacro do comum conviva com os mecanismos econômicos, biopolíticos, administrativos, jurídicos e políticos, constitui uma tarefa delicada que, no limite, coloca a questão da própria sobrevivência da governamentalidade liberal.

No curso de 1979, Foucault mostra como esse problema resulta em crises concretas na arte liberal de governar, que, para gerir a liberdade individual e “pública”, necessita paradoxalmente recorrer a diversas formas de intervencionismo administrativo e legislativo, a vários dispositivos de segurança e produção da liberdade, e também enfrentar as resistências e revoltas contra esses mesmos dispositivos (FOUCAULT, M. 2004b, p. 70). Poderíamos arriscar a hipótese que essas crises são, da mesma forma, crises relacionadas a uma “esfera pública” que busca articular interesses individuais e coletivos, - o privado e o público -, tendo antes afastado prioritariamente o comum.

O conceito de “sociedade civil”, o correlato político do mercado smithiano, aparece como tentativa de articular, exatamente, o privado e o público, e ao mesmo tempo realizar um afastamento “espontâneo” do comum. Contudo, o comum permanece como elemento indesejável que força constantemente as amarras da arte liberal de governar, provocando crises periódicas solucionadas com o aumento dos dispositivos de segurança e intervenção do estado (o eterno jogo “privado-público”, liberdade-segurança, que parece fundamental à governamentalidade liberal).

A “tragédia do comum” passa ser, portanto, a denominação mais fiel dessa crise permanente e dessa ameaça constante que o comum exerce no interior da arte liberal de governar. Ferguson percebeu-a com mais realismo que Smith, que depositou extrema confiança na solução da possibilidade dessa crise a partir do desenvolvimento geral da riqueza e de uma “liberdade perfeita” que presentearia o homem com uma ampla gama de escolhas do seu papel na sociedade.⁶⁰

Contudo, como veremos posteriormente em Jean Luc Nancy⁶¹, ainda poderíamos dizer que esses “laços sociais” reclamados por Ferguson seriam tão somente uma “nostalgia” de algo inexistente que serve para, justamente, possibilitar a afirmação do conceito de sociedade

⁶⁰ Essa diferença é comentada por WEINSTEIN, J. R. em seu artigo *The two Adams: Ferguson and Smith On sympathy and sentiment*, da seguinte forma: “For Smith, as for Ferguson, social and political conflict is ever-present, but Smith sees its consequences as mitigated by ‘perfect liberty’ and ‘universal opulence’, the conditions under which individuals can choose their own professions and have access to the basic resources for themselves and their families”. WEINSTEIN, J. R. 2009, p. 92 In: HEATH, E & MEROLLE, V. (Orgs). *Adam Ferguson. Philosophy, Politics and society* (2009).

⁶¹ Trata-se do debate sobre a “comunidade”, introduzido no ponto 04 desse trabalho.

civil. A observação é válida, mas uma segunda aparição do “comum” nas análises foucaultianas demonstra que o esvaziamento do comum no jogo da sociedade civil liberal é fonte de resistências e lutas bem concretas.

A crise da arte de governar liberal, portanto, mais que uma dedução teórica elaborada pelos pensadores do liberalismo, pode ser apreendida, nessa vertente, pelo relato histórico das lutas e da resistência⁶² que as práticas comuns exerceram contra o jogo público-privado e os dispositivos disciplinares e biopolíticos do liberalismo⁶³. Aqui aparecem os relatos sobre as “ilegalidades populares” que se multiplicam no incipiente mundo liberal como resistência aos “cercamentos” privados e públicos.

Nesse ponto, não há mais espaço para qualquer pensamento que introduza um “comum” idealizado pelo conceito de “comunidade”. O comum adquire uma “carne” e um aspecto materialmente ameaçador. Ele é resistência, confronto direto contra os dispositivos de poder da modernidade. Ele desce de qualquer idéia abstrata de “comunidade” para afirmar suas práticas por lutas e insurgências específicas.

Com efeito, Foucault, quando introduziu o conceito de “ilegalismo” em suas considerações sobre as reformas penais liberais, relata uma série de ilegalidades que eram toleradas no antigo regime e passam a ser duramente reprimidas no marco liberal. Foucault não menciona expressamente a relação dessas ilegalidades com as práticas do comum.

Contudo, vê-se claramente que ele faz referência às experiências que faziam parte do cotidiano dos camponeses, pequenos produtores e habitantes das terras objeto dos cercamentos. Desse ponto de vista, mesmo considerando que nesse momento não há preocupações em teorizar a relação entre um poder disciplinar o biopoder, podemos olhar para a descrição do novo “regime de ilegalidades” como manifestação da intolerância da arte de governar liberal com relação ao comum. Vejamos:

⁶² Veremos como a passagem da biopolítica para a “ética”, última fase de seu pensamento, coloca aspectos importantes para o estudo do comum. Por ora, vale lembrar, a partir de Judith Revel, como Foucault aborda a resistência: 1) a resistência é coextensiva e contemporânea ao poder; 2) Ela possui as mesmas características do poder, no sentido que é produtiva, móvel e inventiva; 3) a resistência pode gerar novas formas de poder, assim como o poder gera novas formas de resistência. Cf. REVEL, J. 2008, p. 114.

⁶³ A despeito das peculiaridades dos dois dispositivos de poder (disciplinar ou biopolítico) descritos por Foucault em sua “fase” genealógica, não devemos imaginar uma atuação social autônoma, independente ou contraditória de ambos. Ao contrário, as análises do pensador indicam para uma permanente articulação das estratégias disciplinares e biopolíticas que, conjuntamente, lançaram táticas de normalização e regulação dos indivíduos na sociedade moderna. Essa relação é exposta, p.ex., na aula de 1º de fevereiro de 1978, quando ele afirma: “De maneira que é preciso compreender as coisas não em termos de substituição, primeiro, de uma sociedade de soberania para uma sociedade disciplinar e, depois, para uma sociedade, digamos, governamental. Temos na verdade um triângulo: soberania – disciplina – gestão governamental [...]. (FOUCAULT.M. 2004a: 111, tradução nossa).

Penso que o que se passou foi que, quando a burguesia tomou o poder político, e quando ela pôde adaptar as estruturas do exercício de poder aos seus interesses econômicos, o ilegalismo popular que ela tolerara - e que, de algum modo, encontrara no Antigo Regime um espaço de convivência possível - tornou-se para ela intolerável; e foi absolutamente necessário amordaçá-lo. E acho que o sistema penal, e sobretudo o sistema geral de fiscalização que foi ajustado no final do século XVIII, no início do século XIX, em todos os países da Europa é a sanção deste novo fato: o velho ilegalismo popular que era, em alguma de suas formas, tolerado no Antigo Regime, tornou-se literalmente impossível; foi preciso, de fato, pôr sob vigilância generalizada todas as camadas populares (FOUCAULT, M. 2001b, p. 1302, tradução nossa).⁶⁴

Para a ruptura do “espaço de convivência possível” que para muitos historiadores, como E.P Thompson⁶⁵, significava exatamente o âmbito das práticas comuns e das relações sociais pré-liberais, foi necessário desenvolver um constante esforço de vigilância, de codificar e controlar as práticas ilícitas, de dar certeza e generalidade a pena, enfim, de submeter a ilegalidade popular a um controle mais estrito e mais constante⁶⁶.

Como sabemos, Foucault descreve como o poder punitivo, a partir do sec. XVIII realiza esforços para atravessar toda a sociedade e se mover de forma eficiente, ao contrário das antigas práticas de suplício. Para punir adequadamente os pequenos delitos, como o furto de lenha caída na floresta (antiga prática dos camponeses que a considera literalmente um “bem comum”), as práticas punitivas afirmam o princípio da defesa social, segundo o qual qualquer pequena infração é considerada uma ofensa a toda sociedade.

Para entrincheirar as práticas comuns, segundo Foucault, foi preciso abraçar toda a sociedade e não deixar qualquer espaço possível para costumes alheios ao direito de propriedade (FOUCAULT, M. 2000, p. 71). No mesmo passo, essas práticas são consideradas

⁶⁴ Trata-se da entrevista intitulada *À propos de l'enfermement pénitentiaire*. In: *Dits et Écrits, V. I*, (1954-1975), 2001b.

⁶⁵ Vale a pena citar essa longa passagem do livro clássico de E.P. Thompson, *The making of the working class* (1963) e perceber as semelhanças com o processo descrito por Foucault em *Vigiar e Punir* (1973): “The commercial expansion, the enclosure movement, the early years of the Industrial Revolution—all took place within the shadow of the gallows. The white slaves left our shores for the American plantations and later for Van Diemen's Land, while Bristol and Liverpool were enriched with the profits of black slavery; and slave-owners from West Indian plantations grafted their wealth to ancient pedigrees at the marriage-market in Bath. It is not a pleasant picture. In the lower depths, police officers and gaolers grazed on the pastures of crime—blood money, garnish money, and sales of alcohol to their victims. The system of graduated rewards for thief-takers incited them to magnify the offence of the accused. The poor lost their rights in the land and were tempted to crime by their poverty and by the inadequate measures of prevention; the small tradesman or master was tempted to forgery or illicit transactions by fear of the debtor's prison. Where no crime could be proved, the J.P.s had wide powers to consign the vagabond or sturdy rogue or unmarried mother to the Bridewell (or ‘House of Correction’)—those evil, disease-ridden places, managed by corrupt officers, whose conditions shocked John Howard more than the worst prisons. The greatest offence against property was to have none”. (THOMPSON, E.P. 1966, p. 61)

⁶⁶ Afirma Foucault: “Para que a semiótica penal recubra bem todo o campo das ilegalidades que se quer reduzir, todas as infrações têm que ser qualificadas; têm que ser classificadas e reunidas em espécies que não deixem escapar nenhuma ilegalidade. É então necessário um código, e que seja suficientemente preciso para que cada tipo de infração possa estar claramente presente nele. A esperança da impunidade não pode se precipitar no silêncio da lei. É necessário um código exaustivo e explícito, que defina os crimes, fixando as penas”. (FOUCAULT, M. 2000, p. 82).

“ilegalidades” e, a despeito da magnitude da ofensa, passam a representar um “dano” a toda sociedade burguesa que se afirmava.

Em *Vigiar e Punir* (1975), Foucault afirma que essa “ilegalidade” era tão profundamente enraizada, e tão necessária à vida de cada camada social, que tinha de certo modo sua coerência e economias próprias (FOUCAULT.M. 2000, p. 70). Em outra passagem, Foucault evidencia a relação entre as novas ilicitudes e o regime de propriedade⁶⁷ que começa a se impor naquele momento:

a passagem a uma agricultura intensiva exerce sobre os direitos de uso, sobre a tolerância, sobre as pequenas ilegalidades aceitas, uma pressão cada vez mais cerrada. A propriedade da terra tornou-se uma propriedade absoluta: todas as tolerâncias que o campesinato adquirira ou conservara (abandono de antigas obrigações, consolidação de práticas irregulares: direito de pasto livre, de recolher lenha etc.) são agora perseguidas pelos novos proprietários que dão a posição de infração pura e simples (FOUCAULT.M. 2000, p. 72).

Foucault segue a ampla descrição realizada também por E.P Thompson, que observa: “o comum, a herança que o homem pobre tinha de seu passado, (...) é agora visto como um perigoso centro de indisciplina” (THOMPSON, E.P. 1966, p. 219). Aqueles que continuam a viver a partir de práticas comuns, segundo E.P Thompson, passam a ser chamados de “bárbaros”, “selvagens” e de uma “raça maldosa” (idem). O processo de cercamento dos “bens comuns” é acompanhado, portanto, de uma normalização que evitava o retorno das “práticas comuns”. O ato de compartilhar (*commoning*) passa a atrair uma característica criminosa, um perigo a ser afastado pelo poder punitivo moderno.

Nessa mesma linha, vale citar o historiador inglês Peter Linebaugh, no seu mais recente livro, *The Magna Carta manifesto. Liberts and commons for all* (2008), no qual comenta:

Em 1832, a Inglaterra foi amplamente cercada. O seu campo privatizado (alguns até mecanizados), em contraste com o século anterior quando os campos eram largamente abertos – “*Champion*” country, para usar o feliz termo técnico – e pequenos produtores, crianças e mulheres podiam subsistir compartilhando [*commoning*]” (LINEBAUGH, P. 2008, p. 157, tradução nossa)

Os *enclosures* não eram apenas uma força de criação do mercado da terra, mas eles destruíram a ligação espiritual com o solo e prepararam a proletarização das pessoas comuns, submetendo-os a diversas formas de trabalho disciplinado: a eliminação das tortas e da cerveja, dos esportes, a proibição da dança, a abolição dos festivais e a estrita disciplina sobre o corpo masculino e feminino. A terra e o corpo perderam sua magia. A classe

⁶⁷ É famoso o texto de Karl Marx que trata da proposta de lei contra o furto de madeira. Naquele momento, tratava-se de impedir que os camponeses coletassem para si madeira caída no chão, equiparando-se este ato ao furto de madeira verde. Cf. MARX.K. *Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz. Von einen Rheinländer* (Debates acerca da Lei sobre o Furto de Madeira. Por um Renano, 1842). O presente texto foi traduzido e está disponível em: <http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP7Port.htm> Acesso em 23 de novembro de 2011.

trabalhadora foi criminalizada e o poder feminino denunciado como funesto. (LINEBAUGH, P. 2008, p. 157, tradução nossa)

Da mesma forma, citamos a análise de Majia Holmer Nadesan, que no livro intitulado *Governmentality, biopower and everyday life* (2008), demonstra como os dispositivos de poder investigados de forma original por Foucault, buscam se articular com as ofensivas contra o comum e os *enclosures* disseminados no nascimento da arte liberal de governar:

Os esforços para implementar um mercado regional e nacional integrado resultaram na dissolução dos pequenos e feudais modos de produção local, resultando na exclusão da maioria das pessoas de suas terras. Esse processo de divórcio dos produtores de seus meios de produção, de acumulação primitiva no sentido que Marx descreveu, facilitou a integração do mercado enquanto gerava a necessária força produtiva para a industrialização. Mas esse processo também gerou um aumento da circulação de indivíduos perigosos, mendigos, andarilhos, ladrões, levando ao grande cercamento [enclosure] dos pobres, loucos ou delinquentes, em hospitais, manicômios e casas de trabalho (Braudel, 1981). Por conseguinte, Foucault argumenta que a soberania mercantil essencialmente se transforma em uma arquitetura para um *espaço disciplinado* [disciplina] assim como um *regulador do meio* [biopoder], possibilitando e garantindo circulações e simultaneamente crescentes *enclosures* que governavam os fluxos perigosos (NADESAN.H.M. 2008, p. 47, tradução nossa)

Assim, articulando dispositivos disciplinares e biopolíticos, a arte de governar liberal, no que tange à produção de subjetividade, trata de fazer o indivíduo abandonar seus hábitos comuns (as festas, tortas, cervejas, danças, o uso comum dos bens, o compartilhamento do pasto etc.)⁶⁸ e, no mesmo movimento, passa a gerir população e o homem como espécie a partir do jogo entre liberdade e segurança a partir de procedimentos, táticas e instrumentos do liberalismo (inclusão em processos econômicos, regulação das atividades, gestão dos hábitos, dos estilos de vida, das doenças e condução da vida a partir de curvas de normalidade).

Vemos aqui a combinação de um âmbito referente à “condução dos homens” – o “processo de subjetivação” que define hábitos, comportamentos e práticas – com um espaço destinado ao controle biopolítico dos fluxos, da circulação, da população e do deslocamento

⁶⁸ Outra vez E.P Thompson faz um importante comentário, explicando que o cercamento dos bens comuns foi acompanhado de um amplo processo de transformação forçada de hábitos, estilos de vida e comportamentos. Também para Thompson, os *enclosures* não se referem somente ao fim dos bens comuns, mas também aos processos comportamentais, no nosso vocabulário aos “processos de subjetivação”, relacionados às práticas do comum. Comenta o historiador inglês: “But this was a conscious resistance to the passing of an old way of life, and it was frequently associated with political. Radicalism. As important in this passing as the simple physical loss of commons and ‘playgrounds’, was the loss of leisure in which to play and the repression of playful impulses. The Puritan teachings of Bunyan or Baxter were transmitted in their entirety by Wesley: ‘Avoid all lightness, as you would avoid hell-fire; and trifling, as you would cursing and shearing. Touch no woman.’. Card-playing, coloured dresses, personal ornaments, the theatre—all came under Methodist prohibition. Tracts were written against ‘profane’ songs and dancing; literature and arts which had no devotional bearing were profoundly suspect; the dreadful ‘Victorian’ Sabbath began to extend its oppression even before Victoria’s birth.” (THOMPSON, E.P. 1966, p. 408).

dela na direção dos aparelhos produtivos industriais. A batalha contra o comum visa garantir esse duplo movimento. Nesse momento, o comum é definido como “tragédia”, como fonte do perigo e de uma possível ameaça ao conjunto da população.

De fato, o afastamento das práticas comuns não foi realizado de forma plácida e tranquila. O aparato montado contra o significativo montante de pessoas que sobreviviam a partir da economia do comum, i.e, daquela “economia própria e coerente” mencionada por Foucault, foi alvo de intensos ataques ao longo da estruturação da arte de governar liberal. Se não houvesse uma resistência difusa, algo como o “poder disciplinar” e suas sofisticadas tecnologias não seria necessário (FOUCAULT, 1995, p. 248).

Portanto, o “comum como tragédia”, reforçando o argumento, aparece já na constituição de arte de governar liberal, em sua total repugnância, não só aos bens comuns, mas principalmente à própria prática de compartilhar (*commoning*), tão presente entre os camponeses e trabalhadores pobres do mundo pré-liberal. Como consequência, os costumes relacionados a uma liberdade que não provém necessariamente da segurança (os hábitos, as festas, as danças, os esportes), do regime liberal de propriedade privada (os usos, o compartilhamento, as propriedades comuns, a relação com a natureza), dos mecanismos de mercado (a cultura da subsistência, as trocas livres, o uso não intensivo) passam a ser considerados nocivos ao indivíduo e à população. A história da arte de governar liberal, poderíamos dizer, pode ser contada a partir desse eterno esforço de afastar o comum da arte de “conduzir” os homens.

Novamente, citamos E.P Thompson que descreve uma sequência de revoltas que vai desde a derrubada das cercas utilizadas para converter as terras comuns em propriedade privada, às formas organizadas de insurreição que preponderam no século XIX, passando pela várias resistências ao exercício do poder soberano/estatal. Portanto, repetimos, a constituição de uma governamentalidade liberal só pode ser corretamente analisada levando em conta esse permanente “estado de conflito” que atravessava tanto à política de cercamento dos bens comuns (a proliferação da propriedade privada e pública), como o processo de subjetivação (disciplinar/biopolítico) dos indivíduos.

Afirma E.P. Thompson:

O século XVIII e a primeira metade do século XIX são pontuados por tumultos, ocasionados pelo preço do pão, cobrança em estradas, impostos sobre o consumo, greves, novas máquinas, cercamentos, alistamentos forçados, e uma gama de outras reivindicações. Ações diretas em exigências específicas se juntam a enormes insurreições políticas multitudinárias – as agitações de Wilkes em 1760-70, as revoltas de Gordon (1780), as mobilizações contra o Rei nas ruas de Londres (1795-1820), as revoltas de Bristol (1831) e os levantes de Birmingham Bull Ring (1839). Por outro lado, elas também se fundiram formas organizadas de manutenção de ações ilegais ou quase-insurreicionais – Ludismo (1811-1813), os levantes

dos Anglicanos do Leste (1816), a revoltas do ‘Last Labourer’s’ (1830), as revoltas de Rebecca (1839 e 1842) e o levante Plug (1842). (THOMPSON, E.P. 1966: 62, nossa tradução).

Nesse ponto, podemos chegar a duas conclusões: (a) primeiro, a crise permanente gerada pelo afastamento do comum no liberalismo é identificada no âmbito teórico e estimula a criação do conceito de “sociedade civil” que ativa um simulacro de comum a partir do jogo que articula uma esfera pública a uma privada. A ausência real do comum aparece como efetivo risco de uma “corrupção” generalizada da sociedade liberal, promovendo o seu fim (Cf. Ferguson); (b) por outro lado, o afastamento dos bens e práticas comuns gera uma necessidade para a arte de governar liberal de proliferar seu aparato biopolítico e disciplinar, a ponto de implicar em uma reforma generalizada do sistema penal e em um contínuo “processo de subjetivação” que busca modificar os hábitos, comportamentos e condutas antes relacionadas à produção do comum. Tais processos geram intensos tumultos e revoltas que se proliferam como ação concreta, na medida em que o comum é convertido em propriedade privada ou pública a partir de ações do mercado ou do estado.

Essas duas percepções do “comum como tragédia” nos permitem compreender como o radical confronto entre a *arte de governar* e *as práticas do comum* mantêm o último como real fonte de crises, insurreições, batalhas e questionamentos no coração do liberalismo. Dessa forma, não seria incorreto afirmar que a “arte de governar” liberal também é “arte de enfrentar” as permanentes crises que irrompem a partir da resistência contra a abolição do comum por intervenções, dispositivos de poder e medidas do mercado e do estado. No próximo ponto, veremos como foi necessária, para Foucault, uma verdadeira reformulação do liberalismo para que sua sobrevivência fosse garantida e a “tragédia do comum” fosse afastada.

2.2 A arte de governar *neoliberal*

No Curso de 1979, *Naissance de la politique*, Foucault descreve uma nova onda de crises no interior da governamentalidade liberal que exigem uma profunda reformulação em suas tecnologias de governo. Poderíamos chamá-la de “segunda onda” de revoltas contra a arte de governar liberal, já que ocorrem em momento posterior ao processo tumultuário descrito por E.P Thompson e por Foucault em suas análises sobre o advento da sociedade industrial.

Foucault agora relata uma crise que atinge o seu ponto alto da década de 1930. Segundo ele, os dispositivos de segurança e de biopoder, que proliferam aceleradamente no séc. XIX, chegam a um paroxismo no qual as intervenções econômicas e políticas se tornam “inflacionárias” e demasiadamente coercitivas. O resultado é a proliferação, na mesma medida, de revoltas e “intolerâncias disciplinares” (FOUCAULT, M. 2004b, p. 70, tradução nossa). A “produção” da liberdade, a partir dos mecanismos de segurança, entra em curto-circuito, e ameaça produzir o contrário: não só um pesado aparato de controle, como um custoso e inviável “mecanismo compensatório das liberdades” (idem, p.70, tradução nossa).

Em análise muito semelhante, Toni Negri denomina o mesmo fenômeno descrito por Foucault de “crise do Estado-planificador”, enfatizando o papel da massificação das lutas e da extensão dos custos econômicos que ele corretamente atribui à pressão da classe trabalhadora pelo aumento do valor do trabalho necessário à produção capitalista. Assim como no primeiro ciclo de lutas, as revoltas se proliferam por toda a sociedade rompendo os mecanismos que associavam as intervenções estatais à garantia de produção na fábrica (NEGRI, T. 2004, p. 45, tradução nossa)⁶⁹. Em termos foucaultianos: duro golpe à sociedade disciplinar e aos mecanismos biopolíticos que atravessam a sociedade e, frequentemente, são estatizados.

Foucault, então, passa a analisar, nessa conjuntura, a emergência do neoliberalismo, que ele define como uma reorganização interna do liberalismo: “um programa novo da governabilidade liberal” (FOUCAULT, M. 2004b, p. 95, tradução nossa). Segundo ele, essa reformulação busca superar a “crise do dispositivo geral de governabilidade” provocada no interior dos dispositivos biopolíticos.

Iniciando a análise dessa reformulação, a primeira nota que Foucault faz sobre o neoliberalismo alemão⁷⁰, busca mostrar que ele se constrói em oposição a todas as formas de economia planificada (keynesianismo, socialismo e nacional-socialismo) como uma busca de conferir uma legitimação econômica e política ao estado alemão do pós-guerra. A grande inflexão que é sublinha diz respeito à concepção de uma liberdade que, não é somente produzida pelos dispositivos de segurança, mas busca, ela mesma, fundar o direito público, o Estado e um consenso político que legitime as novas relações privado-público. “O Estado encontra a sua lei e o seu fundamento real na existência e na prática da liberdade econômica” (Idem, p. 87).

⁶⁹ Trata-se do texto *Crise del Estado-plan. Comunismo y organización revolucionária*. Utilizamos a edição espanhola *Los libros de la autonomía obrera* (2004) que concentra uma série de textos negrianos dos anos 1970.

⁷⁰ Foucault rigorosamente analisa o neoliberalismo alemão a partir de autores como W. Eucken, F. Bohm, A. Muller-Armack, F. Von Hayek, além de realizar um diálogo com as análises de Max Weber, com a fenomenologia de Husserl e com a Escola de Fribourg e Frankfurt.

Se o problema do liberalismo tradicional era “temos um Estado, então como vamos limitá-lo para poder exercer nossa liberdade econômica”, o neoliberalismo alemão coloca a seguinte indagação “não temos um Estado, então como vamos fundá-lo e fazê-lo existir a partir de um espaço não estatal referente à liberdade econômica” (Idem, 2004b, p. 88). Por isso, não devemos estranhar que as reformas neoliberais tenham sido empreendidas pela social-democracia alemã, que pretendia, paradoxalmente, retomar o papel do Estado a partir da acumulação neoliberal⁷¹.

Partindo da premissa de que, historicamente, era possível comprovar infinitos problemas com o funcionamento do Estado, e que, portanto, ele possuía incuráveis defeitos intrínsecos, os neoliberais propunham que a economia de mercado se tornasse o “princípio organizador e regulador interno do Estado” (Idem, 2004b, p. 120). Isso significa que o mercado não deveria ser vigiado constantemente pelo poder público, como no liberalismo, mas, ao contrário, seria o próprio vigilante do Estado, que encontra na liberdade econômica sua própria fonte de constituição e legitimidade.

Por isso, o neoliberalismo não seria um simples “retorno” de velhas formas liberais em oposição à economia planificada. Ao revés, ele se coloca a tarefa de constituir e, quando necessário reformar, o Estado e a sociedade. “A economia de mercado pode efetivamente constituir o Estado e reformar a sociedade, ou reformar o Estado e constituir a sociedade (Idem, 2004b, p. 121).

Para realizar essa inflexão o neoliberalismo inaugura novas concepções no interior da arte liberal de governar. Com relação ao mercado, sublinha Foucault, o liberalismo o considerava como um espaço livre de troca de mercadorias entre dois parceiros que estabeleciam um sistema equivalente de preços. A liberdade econômica e a equivalência seriam garantidas pela não intervenção do Estado, que tinha como função garantir o bom

⁷¹ Nesse sentido, Foucault refere-se à adesão do partido social-democrata alemão, em 1959, ao programa neoliberal, levando em conta o papel do tema da refundação do Estado nessa adesão (FOUCAULT.M. 2004b, p. 89 e ss). Para uma ótima descrição do mesmo fato, Cf: LAVELLE, A. *The death of social democracy: political consequences in the 21st century* (2008). No capítulo destinado à ruína de social democracia alemã, Lavelle demonstra que o partido social democrata argumentou que a adesão ao neoliberalismo teria como objetivo recuperar a valorização do serviço e dos bens públicos: “While the strength of the post-war boom (see below) enabled such reforms to be carried out by the SPD – and by the Christian Democrats before them (Conradt 2006, 12, 13) – the SPD at the same time was moving rightwards. Its adoption of the Bad Godesberg Programme in 1959 saw the SPD distance itself from Marxism (cited in Carr 1987, 196, 197). It espoused as ‘much competition as possible – as much planning as necessary’ (cited in Andrews 1966). Nationalization of the means of production and economic planning were effectively renounced (Conradt 2005, 132). Yet, the Programme still argued that the ‘task of an economic policy’ is ‘to contain the power of big business’. Public ownership was something ‘which no modern state can do without’. Measures were needed to ‘ensure that an adequate part of the steadily growing capital of big business is widely distributed or made to serve public purposes” (LAVELLE.A, 2008, p. 112).

andamento do mercado (Idem, 2004b, p. 122). Essa vigilância era necessária principalmente para assegurar a produção das mercadorias, protegendo o sistema de propriedade individual e de exploração da força de trabalho.

Já para os neoliberais, o essencial do mercado não é a troca e a equivalência, e sim a concorrência e a inequivalência. A concorrência pressupõe um mercado “não naturalizado” no qual ela é vista a partir de uma lógica interna e artificial, que permite intervenções infinitas para o bom funcionamento desse mercado. Ela não é um dado natural, mas um objetivo a ser alcançado pela arte de governar.

Por isso, não basta garantir um *laissez-faire*, mas, muito pelo contrário, definir intervenções específicas e constantes para que a concorrência possa funcionar. Os neoliberais, então, irão definir uma série de mecanismos de mercado, indexados à concorrência e à política governamental (Idem, 2004b, p. 125). O mercado passa a ser considerado como um índice geral baseado no qual são concebidas as ações governamentais. Não há nada que deva ser “invisível” ao Estado, já que ele governa e encontra sua legitimidade diretamente no mercado⁷².

Portanto, longe de uma economia de *laissez-faire*, trata-se de garantir vigilâncias, atividades e intervenções permanentes para regular o jogo da concorrência e o funcionamento do mercado. Ocorre que, para evitar o retorno das intervenções do tipo keynesianas, o neoliberalismo coloca para si o difícil problema de *como* agir. Foucault comenta que o neoliberalismo insere uma questão de “estilo” nas artes de governar.

Esse estilo aparece em exemplos como na formação de um quadro institucional para evitar o monopólio, na formação de um conjunto de ações reguladoras para situações de conjuntura (condições do mercado), na garantia de instituições jurídicas confiáveis e previsíveis, na política de crédito e na política social.

Na coleção de artigos publicados no livro *Neoliberalism. A critical reader* (2005), Thomas I. Palley realiza a mesma observação sobre o papel das intervenções do Estado: “O poder público possui um papel crítico na estabilização do ciclo de negócios através de políticas fiscais e monetárias. Ainda mais profundamente, o governo é integralmente presente no trabalho do mercado privado, provendo um sistema legal que sustente o uso dos contratos, por exemplo.” (PALLEY. T.I. 2005, p. 28, tradução nossa). Na mesma linha, conclui

⁷² Observação semelhante pode ser encontrada em HARVEY, David, em seu *A brief history of neoliberalism* (2005): “The state typically produces legislation and regulatory frameworks that advantage corporations, and in some instances specific interests such as energy, pharmaceuticals, agribusiness, etc. In many of the instances of public-private partnerships, particularly at the municipal level, the state assumes much of the risk while the private sector takes most of the profits” (HARVEY, D. 2005, p. 77).

Foucault, as intervenções neoliberais visam os pressupostos, os princípios “formais”, o contexto e as condições do mercado, e não o processo econômico em si. Essa é a mudança de “estilo” realizada na arte de governar liberal.

Uma das intervenções que imediatamente nos chama à atenção se refere à política social. Como se sabe, as políticas sociais típicas do intervencionismo estatal de tipo keynesiano pressupunham um mecanismo de compensação econômica com base em princípios de igualdade e homogeneidade. Para Foucault, três são as principais características do *Welfare State*: a) políticas compensatórias à economia; b) objetivo de melhorar o acesso aos bens e serviços; c) dependência de um ciclo de crescimento econômico que possibilite o pleno emprego e à extensão dos direitos de *Welfare*⁷³ (FOUCAULT, M. 2004b, p. 148).

O neoliberalismo modifica a relação com as políticas sociais retirando os objetivos de homogeneização e compensação econômica e incluindo uma gestão das diferenças a partir de uma modulação⁷⁴ que não somente considera o sujeito como um indivíduo assalariado, mas o apreende como um sujeito em permanente transição e mobilidade, cuja renda varia constantemente. Uma das principais características desse processo é a privatização das políticas securitárias. Num primeiro passo, trata-se de atribuir ao indivíduo a responsabilidade da gestão de sua segurança para, num segundo momento, administrá-la em fundos ou qualquer outro sistema de condução privada do *Welfare*. Afirma Foucault:

Isso significa que a política social deverá ser uma política que terá como instrumento não a transferência de uma parte da renda para os outros, mas a capitalização o mais geral possível de todas as classes sociais, que terá como instrumento o seguro individual e mútuo, que terá como instrumento a propriedade privada (FOUCAULT, M. 2004b, p. 149, tradução nossa).

Portanto, cada pessoa é considerada um espaço econômico próprio, a partir do qual são geridos e administrados os riscos, as relações sociais, a saúde, a família, os bens, os projetos de vida etc. O crescimento é importante para manter, não a possibilidade de um

⁷³ Em Trabalho e Cidadania (1999), Giuseppe Cocco sintetiza essa relação da seguinte forma: “O fordismo qualifica-se, portanto, pela articulação entre um regime de acumulação (taylorista) e um modo de regulação da repartição dos ganhos da produtividade. É este último que explicita e valoriza a ambivalência dos salários como fatores de custo e vetores da demanda. Pois o cerne do mecanismo fordista encontra-se na dinâmica dos ganhos de produtividade, da qual depende o crescimento, simultâneo e interdependente, da acumulação e dos salários reais. São, portanto, as formas institucionais de regulação da relação salarial que qualificam as tarefas do Estado regulador-intervencionista” (COCCO, G. 1999, p. 65).

⁷⁴ A idéia de modulação como característica de uma sociedade pós-disciplinar é introduzida por Gilles Deleuze, no conhecido texto *Post-scriptum. Sobre as sociedades de controle* (1992), nos seguintes termos: “Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma *modulação*, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto para o outro” (DELEUZE, G. 2004, p. 221).

Welfare público, mas as condições sob as quais os indivíduos passam a constituir as múltiplas formas de securitização da vida, a partir da generalização da propriedade privada.

Por isso, o *homo oeconomicus* da arte liberal de governar é deslocado para outro espaço. Não mais o do ambiente econômico das trocas, das necessidades e da mercadoria, mas o espaço definido por uma generalização da forma-empresa na direção de todos os elementos da vida dos indivíduos. O neoliberalismo transforma, necessariamente, todas as pessoas em “homens-empresa” e toda a vida em “espaço econômico produtivo”. O *homo oeconomicus*, portanto, não é o homem das trocas, do consumo⁷⁵ ou do espetáculo, mas o “homem de empresa e produção”, o empreendedor dele mesmo. (Idem, 2004b, p.152, tradução nossa).

A generalização da forma-empresa, bem longe de gerar intervenções que busquem corrigir o efeito do mercado na sociedade, pretende intervir na própria sociedade, que passa a ser o objeto privilegiado da nova arte de governar liberal. Por isso, o neoliberalismo é tipicamente um “governo da sociedade”⁷⁶, no sentido que realiza uma regulação geral do “ambiente social” a partir do mercado. (idem, 2004b, p. 151, tradução nossa). Para além da homogeneidade do *Welfare*, trata-se de estabelecer um tipo de multiplicidade como condição para a diferenciação da forma-empresa e para sua difusão na sociedade.

Não por acaso, o neoliberalismo americano passa a se interessar progressivamente pelas atividades sociais e pelo denominado “comportamento humano”. Se no liberalismo o importante consistia em analisar os mecanismos da produção, no neoliberalismo é o próprio funcionamento da sociedade, em suas múltiplas atividades, e o homem, em seus múltiplos comportamentos, que passam a constituir o objeto de uma constante intervenção governamental: “a economia não é mais a análise de um processo, é a análise de uma atividade. Não é mais a lógica histórica de um processo, é a análise da lógica interna, da programação estratégica das atividades dos indivíduos” (FOUCAULT, M. 2004b, p. 229, tradução nossa).

⁷⁵ Foucault observa que o consumo adquire novo significado “na medida em que o homem consumidor também é o homem produtor” (FOUCAULT, M. 2004b, p. 232).

⁷⁶ Nesse tópico, LAZZARATO, M. no artigo *Biopolitique/bioéconomie* (2005) realiza, a partir do curso foucaultiano de 1979, uma importante observação sobre os limites da interpretação agambeniana da biopolítica: “Foucault requalifica a Biopolítica como uma *política de sociedade* e não somente como regulação da raça (Agamben) na qual uma série de dispositivos heterogêneos intervêm no conjunto de condições da vida, buscando a *constituição da subjetividade*, solicitando escolhas, decisões dos indivíduos” (nossa tradução). Disponível na edição digital da Revista *Multitudes* (Paris): <http://multitudes.samizdat.net/Biopolitique-Bioeconomie>. Acesso em 19.01.2012. No mesmo sentido, REVEL, J. (2008, p. 143): “Os biopoderes não podem ser conceituados exclusivamente como poderes biológicos, mas como dispositivos de sujeição e de exploração, de captação e de regulação, de controle e de ordenação, de imposição do trabalho e de valorização da vida em geral – vale dizer da existência em sentido amplo” (tradução nossa).

Por sua vez, o trabalhador não é mais um objeto contratual a ser inserido em uma linha de produção, mas um sujeito ativo, sempre considerado a partir de suas diversas habilidades, possibilidades, criatividades e seu potencial inovador (*idem*). Surge nesse contexto a teoria do “capital humano” que considera o trabalhador a partir de suas características inatas e adquiridas⁷⁷.

A “descoberta” do capital humano permite uma séria de inflexões no tradicional campo da biopolítica, entre elas, uma preocupação crescente com o chamado “equipamento genético” do homem, com um tipo de educação permanente que abrange toda a esfera da vida do educando (inclusive os momentos afetivos familiares), com a medicina e a saúde pública que devem colaborar com o desenvolvimento das potencialidades do homem, com os investimentos econômicos que devem, prioritariamente, se dirigir aos elementos criativos e inovadores da capacidade humana:

E a partir dessa análise teórica e histórica, nos podemos então compreender os princípios de uma política de crescimento que não será mais simplesmente indexada ao problema do investimento material do capital físico, de uma parte, e do número de trabalhadores, de outra, mas uma política de crescimento que vai ser precisamente centrada sobre uma das coisas que o Ocidente pode modificar mais facilmente e que consistirá em uma modificação no nível e na forma do investimento em capital humano. (*idem*, 2004b, p. 239, tradução nossa)

Por fim, como veremos em breve, com a teoria do “capital humano” Foucault coloca na centralidade da arte de governar *neoliberal*, sua necessidade de generalizar a “produção de subjetividade” e intervir no conjunto de condições da vida. Aqui a biopolítica está definitivamente para além da mera regulação da *espécie*, e passa a significar uma verdadeira “política da sociedade” que coloca como objetivo a “constituição da subjetividade”. Como afirma Lazzarato:

Lo que hay que modificar es el nivel y el contenido del capital humano y, para actuar en este “capital”, es necesario movilizar toda una multiplicidad de dispositivos, solicitar, incitar, invertir la “vida”. Foucault recalifica la Biopolítica como una política de la “sociedad” y no ya solamente como “regulación de la raza” (Agamben) en donde una serie de dispositivos heterogéneos interviene en el conjunto de condiciones de la vida, buscando la constitución de la subjetividad solicitando elecciones, decisiones de los individuos. En este sentido, el poder es “acción en posibles acciones”, intervención en los acontecimientos. (LAZZARATO, M. 2005, s/p.)

De volta a nossa preocupação sobre o comum, vimos que na arte de governar liberal tradicional o comum é, ao mesmo tempo, excluído como prática concreta, e re-significado a partir das considerações sobre a sociedade civil, que deveria ser o espaço público de

⁷⁷ Para uma rica e recentíssima análise desse aspecto, Cf. MADRA, M.Y. & ÖZSELÇUK, C., *Per una critica della soggettività biopolitica* (2011, pps. 134-156).

reconciliação entre o *homo œconomicus* e a reconhecida capacidade do homem em compartilhar a linguagem, a comunicação, os assuntos da vida civil, a participação política, o sentimento de pertencer a algo comum, a defesa dos valores “cívicos” etc.

Essa conciliação, entre os processos econômicos e um simulacro de comum, é exatamente a tarefa de uma arte de governar que se direciona ao Estado a partir de sua relação com uma sociedade tida como conjunto de múltiplos homens de interesse. Essa relação é submetida a sucessivas crises que resultam em diversas formas de intervencionismo e distintos modos de relacionar a segurança biopolítica e a produção da liberdade.

Com a “reformulação interna na arte de governar liberal”, descrita por Foucault, podemos dizer que há um deslocamento na relação entre “sociedade civil” e comum, no sentido em que os processos econômicos passarão a colonizar também os elementos de composição do “espaço público” da “sociedade civil”. Isso significa diferentes expressões como a linguagem, a comunicação, os assuntos da vida civil, a participação pública, as relações sociais e as relações afetivas serão consideradas o verdadeiro espaço de “crescimento” econômico e produção de valor. O neoliberalismo promove, assim, um investimento total na vida da sociedade (o ambiente social) e do homem (o capital humano)⁷⁸.

Aquele “conjunto solidário” descrito por Ferguson, “os pés, as mãos, a linguagem, os outros, a comunicação, a sociedade” *etc*, ou os “sentimentos comuns” que os indivíduos deveriam cultivar nos assuntos públicos, descem da abstração da sociedade civil e se tornam, eles mesmos, objeto da arte de governar *neoliberal*. A partir desse momento, o neoliberalismo se torna “governo da sociedade” e atravessa como uma flecha aquilo que os antigos liberais tentaram manter como uma “reminiscência do comum”. A sociedade, então, se torna econômica *por inteiro*.

Já sabemos que, em Foucault, não há relação de poder que não induza a um enfrentamento, a práticas de resistência ou a tentativas de inversão. Que tipo de resistência é possível quando a “vida” e a sociedade são governadas como um todo? Quais são as forças

⁷⁸ A análise de Foucault coincide exatamente com a interpretação do mesmo fenômeno em Marx, que, segundo NEGRI, T. & HARDT, M. teoriza a passagem da subsunção formal à subsunção real da sociedade ao capital, momento no qual o capital investe todas as relações sociais. Os autores diferenciam subsunção formal e real da seguinte forma: “Marx usa o termo subsunção formal para designar processos pelos quais o capital incorpora suas próprias relações de produção práticas de trabalho originadas foras de seu domínio. Os processos de subordinação formal estão, portanto, intrinsecamente ligados à extensão do domínio da produção e dos mercados capitalistas. (...) Os processos de subsunção real do trabalho ao capital não contam com o exterior e não envolvem os meios de expansão. Mediante a subordinação real, a integração do trabalho ao capital torna-se mais intensa do que extensa, e a sociedade é cada vez mais moldada pelo capital. (NEGRI.T.&HARDT, M. 2005, p. 276). Retornaremos ao tema, de forma aprofundada, no ponto 03 desse trabalho.

que se contrapõem à arte de governar *neoliberal* e tentam fazê-la implodir? É possível retomar o tema da “tragédia do comum” no interior da reformulação *neoliberal* descrita por Foucault?

2.3 A “tragédia do comum” na arte de governar *neoliberal*

Nossa aproximação com o tema da “tragédia do comum”, a partir do pensamento foucaultiano, seguirá dois caminhos: (a) o primeiro, diz respeito a uma recente linha de pesquisa que identifica nas finanças o papel antes exercido pelo conceito de “sociedade civil”. Nesse ponto, trata-se de identificar como a subsunção biopolítica da vida pelas finanças também define o terreno em que o conflito se desloca para o mesmo âmbito; (b) o segundo, parte das últimas análises de Foucault sobre o “processo de subjetivação” para encontrar, nesse âmbito, uma passagem do “governo da vida” biopolítico para as tecnologias de si e do comum. Aqui, trata-se de perceber como as “lutas pela subjetividade” passam a ser consideradas por Foucault como centrais na atualidade, e possibilitam a constituição de sujeitos a partir de uma autonomia com relação aos dispositivos biopolíticos e disciplinares.

É claro que, por si só, os dois pontos conduziram a um extenso trabalho de pesquisa e investigação. O nosso objetivo é tão somente caminhar rapidamente sobre as duas hipóteses demonstrando que, em ambas, o comum aparece, agora na arte de governar *neoliberal*, como embate permanente e fonte viva de uma “crise nos dispositivos gerais da governamentalidade” *neoliberal*.

No que tange ao primeiro ponto, é possível identificarmos o crescente interesse de uma série de autores em utilizar as análises foucaultianas do Curso de 1979 como um eixo para uma nova caracterização do capitalismo contemporâneo a partir de suas faces biopolíticas, i.e, como “governo da vida”. Nesse sentido, a análise sobre as finanças se revela como verdadeiro “prolongamento” das aulas de Foucault, podendo ser tranquilamente incorporadas nas suas reflexões sobre o neoliberalismo⁷⁹.

Nesse sentido, em recente livro intitulado *Il comunismo del capitale. Finanziarizzazione, biopolitiche del lavoro e crisi globale* (2010), o economista Christian Marazzi denomina “biopoder do capital” o processo que investe imediatamente a “vida” e coloca para trabalhar as “competências mais universais” do homem:

⁷⁹ Cabe ressaltar que Foucault não ignora a relação entre a financeirização e o neoliberalismo, em especial quando descreve a privatização e a individualização da política social na aula de 14 de fevereiro de 1979. Contudo, de fato, nos autores contemporâneos a financeirização se torna uns dos dispositivos fundamentais do biopoder no capitalismo contemporâneo.

De genérica e abstrata, a força de trabalho se torna concretamente singularizada, reduzida a um átomo de interesse individual cujas competências mais universais, como a linguagem, a capacidade relacional, a motricidade, as percepções sensoriais, as emoções, vão ser colocadas para trabalhar sob o comando próprio do capital. É esse o aspecto mais estudado do pós-fordismo, aquele que mais imediatamente permite conceber o conceito de biopoder do capital (MARAZZI, C. 2010, p. 54, tradução nossa).

Assim, o “biopoder do capital” investe diretamente no terreno que criava as condições de possibilidade de uma sociedade civil liberal, no estilo de Ferguson (“a linguagem, a capacidade relacional, as emoções” etc). O “comum” não é mais aquele sentimento nostálgico que permitia imaginar “sentimentos comuns” apesar dos interesses sempre egoístas do *homo aeconomicus*. Agora, as formas de cooperação e relação social se convertem, diretamente, em valor e fonte de acumulação capitalista.

No entanto, no mesmo ato em que a “sociedade civil” liberal é estilhaçada nos delgados investimentos do capital, são criadas as condições para uma nova “sociedade civil” neoliberal, com o poder de aglutinar os múltiplos fragmentos que se tornam “empresas”. Isso ocorre, explica Marazzi (2010, p. 58), a partir de dois movimentos:

Primeiro, com a transformação do trabalhador em investidor financeiro, o que se dá com a conversão dos salários, pensões, e direitos sociais em geral, em ativos financeiros administrados por bancos, fundos de pensão, fundos de investimento etc. Dessa forma, cada trabalhador passa a ser interessado direto na valorização financeira dos valores recebidos em razão do trabalho ou dos direitos respectivos. E na mesma medida, a possibilidade do trabalhador se manter ocupado, obter um salário e uma inserção no mercado, acompanha o ritmo das oscilações das finanças. Assim, “o exercício do biopoder se expressa diretamente sobre o inteiro ciclo de vida da força de trabalho” (Idem, 2010, p. 58, tradução nossa).

Segundo, e aqui vale um destaque, a financeirização serve de “dispositivo de agregação dos processos de individualização”, um tipo de “comunismo do capital” em que o capital financeiro passa a ser o representante coletivo dos múltiplos trabalhadores/investidores que fazem parte da “sociedade civil”. Enfatizamos o que afirma Marazzi: “a financeirização define a *esfera pública* do capital” (idem, 2010, p. 58, grifo nosso).

Se, de um lado, a sociedade inteira, incluindo o antigo “espaço público” liberal, é investida pelo capital, de outro, a arte neoliberal tenta recuperar o “comum” (o que o liberalismo admitia como simulacro) articulando todos os muitos fragmentos, os múltiplos “homens-empresas” no mercado financeiro, que passa a administrar o equivalente financeiro da própria vida. Trata-se, na linguagem de Marazzi, do curioso “comunismo do capital”:

É o capital financeiro, enquanto capital social cotado em bolsa, que se apresenta como “representante coletivo da multidão de sujeitos que povoam a sociedade civil” (idem: 58).
(...)

A autoregulação da sociedade civil, aquele espaço outro, que Foucault buscava no final de seu Curso, necessário para fazer conviver o sujeito de direito e o sujeito econômico, é transposta para o plano na própria financeirização. Trata-se de um ponto de não retorno. (idem, 2010, p. 59, tradução nossa).

Portanto, neste ponto de não retorno, a governamentabilidade liberal entra em nova fase, na qual diversos elementos do chamado “espaço público”, ou mesmo do campo das relações afetivas, sociais e culturais que atravessa a “sociedade civil”, se tornam objeto de investimento econômico e são geridos por mecanismo relacionados à propriedade privada, gerando os seguintes efeitos: a) o “espaço público” se desloca para o mercado financeiro⁸⁰, que passa a representar os múltiplos sujeitos e seus ativos; b) o que resta do “público”, ligado ao Estado (à soberania), serve para garantir as condições necessárias dessa ampla generalização da forma-empresa, do homem-emprego e da sociedade, extraindo daí sua fonte de legitimidade e capacidade ação política. É exatamente nesse sentido que entendemos a reflexão de Foucault sobre o mercado ter se tornado a “fonte” para o direito público.

Em um artigo denominado *A financeirização como forma de biopoder* (2011), Stefano Lucarelli, após lamentar que Foucault não tenha inserido as finanças em sua análise sobre a governamentabilidade⁸¹, afirma que elas se tornaram uma forma de controle social da população, heterogênea ao poder soberano. Seu objetivo seria um ajustamento do comportamento humano para a soberania funcione de acordo com a financeirização (LUCARELLI, S. 2011, p. 159).

Para isso, o mercado financeiro atua na tentativa de subsumir toda a sociedade, a vida e o trabalho, como comprova o “modelo econômico americano”, que teria progressivamente repassado a renda social do *Welfare State* para o sistema de financeirização dos direitos sociais, incluindo, *in extremis*, o próprio salário. Nesse momento, qualquer melhora na

⁸⁰ É interessante notar como essa nova perspectiva gera uma série de críticas na tradição do republicanismo, que fará esforços para retomar a tradicional idéia de espaço público liberal no horizonte da globalização e do neoliberalismo. Para um exemplo dessa tentativa, Cf: SLAUGHTER, S. *Liberty Beyond Neo-liberalism: a Republican Critique of Liberal Governance in a Globalising Age* (2005). E mais especificamente no último capítulo do livro: “The political motivation for the regulation of transnational capitalism entails a model of political practice that is described in three steps. The first step details the philosophical legacy of the republican conception of politics and the state. The second step moves towards detailing the institutions and policy direction of a state that enacts civic liberty. The third step examines the inter-state dimensions of republicanism. It examines the form of cooperation that would exist between civic states as well as the type of arrangements needed to enable such states to publicly regulate global capitalism” SLAUGHTER, S (2005: 184).

⁸¹ Vimos que essa afirmação não é totalmente verdadeira na medida em que Foucault analisa a relação entre a inflexão da política social no neoliberalismo e sua financeirização.

condição de vida da população depende, invariavelmente, de uma valorização do mercado financeiro, fazendo com o que as finanças atravessem toda a sociedade, incluindo os códigos sociais e o comportamento humano.

Por outro lado, Lucarelli atribui a incrível alta da bolsa de Nova Iorque, no período entre 1993-2000, à incorporação, pelas empresas, da expropriação de novas formas de produção e cooperação entre trabalhadores de setores criativos da economia. O mercado financeiro, então, aposta nas novas formas de cooperação, linguagem, criação e inovação da (jovem) força de trabalho.

Se, de um lado, o velho Estado Social se dilui nos ativos financeiros, de outro, um tipo de produção, baseada na linguagem, cooperação, comunicação, relações sociais e invenção é imediatamente incorporada nas novas formas de *regulação* da força de trabalho por instrumentos também financeiros (idem, 2011, p.169). Por isso, é possível aproximar uma análise do mercado financeiro do “governo da vida” foucaultiano:

As categorias foucaultianas podem construir um elemento de análise importante. Por meio do seu emprego, o processo de financeirização aparece como prática de controle social, que subsume a vida no interior do processo de valorização, difundindo a ideologia dos efeitos-riqueza para aniquilar a conflitualidade exercida não só sobre os salários, mas também sobre os conteúdos e sobre as modalidades de produção e reprodução (idem, 2011, p. 174)

Raciocínio semelhante realiza Andrea Fumagalli, no livro *Bioeconomia e capitalismo cognitivo. Verso un nuovo paradigma di accumulazione* (2007)⁸², caracterizando o “biocapitalismo”⁸³ a partir de: (a) uma centralidade do mercado financeiro que é responsável pelo financiamento da atividade de acumulação, além de possuir um papel de multiplicador da economia e de substituição do Estado como assegurado social da vida, exercendo uma real função de “biopoder”⁸⁴ (FUMAGALLI, A. 2010, p. 19); (b) um envolvimento cada vez mais

⁸² Utilizamos a versão espanhola FUMAGALLI, A. *Bioeconomía y capitalismo cognitivo. Hacia un nuevo paradigma de acumulación*, 2010. Trata-se da seguinte passagem: “Deste ponto de vista, os mercados financeiros representam a privatização da reprodução da vida, uma vez ultrapassada a sociedade salarial. São, portanto, um biopoder. Ou melhor, enquanto biopoder, as finanças são um dos elementos do comando bioeconômico sobre as forças do trabalho vivo” (idem, p. 19).

⁸³ No mesmo sentido, Frederico Chicchi, em artigo denominado *No limiar do capital, às portas do comum: notas à margem sobre as ambivalências do capitalismo biopolítico* (2011), refere-se a uma “textura bioeconômica” do capitalismo contemporâneo para caracterizar o mercado financeiro como “dispositivo de saber-poder que exercita uma ação invasiva de captura das condutas, das emoções, das orientações, em poucas palavras: das *vidas dos indivíduos sociais* (...)” (CHICCHI, F. 2011, p. 195). Sobre o conceito de “bioeconomia” ver entrevista concedida pelo próprio CHICCHI na Revista do Instituto Humanitas Unisinos (on-line). Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/>. Acesso em 27.01.2012

⁸⁴ Fumagalli nota que o termo foucaultiano “biopoder” não foi suficientemente aplicado à economia política, ao contrário de outras disciplinas como direito e filosofia. O autor propõe romper esse isolamento: “Todo ello resulta todavía más paradójico a medida que, en el transcurso de los últimos años, el poder se ha transformado en *biopoder* y la economía en *bioeconomía*. Si el término *biopoder*, acuñado por Foucault en sus cursos en el Collège de France a mediados de los años setenta, ha tenido un notable reconocimiento en las ciencias socio-

acentuado da vida e do trabalho no processo de acumulação e valorização do capital, a partir do uso cada vez maior da linguagem e da atividade relacional que possibilitam alavancar processos de aprendizagem contínua e de produção em rede (idem, 2010, p. 20).

Com o aprofundamento dessas duas características, o capitalismo teria acentuado sobremaneira as “técnicas biopolíticas”, que não mais se referem ao homem como *espécie*, mas investem no próprio processo de *produção* da vida e a insere nos mecanismo de valorização do capital, em especial nos dispositivos financeiros. As finanças passam a ser um dispositivo de biopoder *per excellence* e não só um elemento da política social neoliberal, seguindo o fio condutor que liga a normalização da população à produção de subjetividade do homem contemporâneo (FOUCAULT, M. 2004b, p. 149).

É exatamente a partir da chave argumentativa que relaciona as finanças com a produção de subjetividade que Maurizio Lazzarato encontra inspiração para o seu recente livro *La fabrique de l’homme endetté* (2011), em que analisa o papel dos instrumentos financeiros “na produção e no controle das subjetividades” a partir do dispositivo “débito-crédito” (LAZZARATO, M. 2011, p. 27).

Ele argumenta que “o crédito ou débito em sua relação credor-devedor constituem uma relação de poder específica” (idem, 2011, p. 27), que *produz* uma nova variação do *homo aeconomicus* descrito por Foucault – o “homem endividado” – constituindo uma “figura universal” que atravessa as diversas modalidades de poder do neoliberalismo. Portanto, a partir do endividamento, o neoliberalismo opera um enorme e universal poder de “inclusão”⁸⁵, a tal ponto de incluir aqueles que sequer possuem dívidas privadas, em razão da existência, cada vez mais impactante, da dívida pública nos diversos países (idem, 2011, p. 29). Esse poder de inclusão não possui somente efeitos econômicos em termos de produção de mais valia ou valorização do capital, mas é responsável, prioritariamente, por uma “produção de subjetividade” que cumpre uma função fundamental na própria atividade econômica.

filosóficas y jurídicas, hasta el punto de que en muchas disciplinas, hoy en día, se han hecho de uso común los términos *biopolítica*, *bioética* y *bioderecho* (Manti, 2002, págs. III-25), este término está totalmente ausente en la economía política, ámbito directo y principal en el que actúan las relaciones de poder. La «triste ciencia» sublima el concepto de poder, ahogándolo en el concepto de mercado y de equilibrio, cuando precisamente el mercado (el mercado real, y no el intencionadamente idealizado como «mercado libre») no es sino el lugar en el que las relaciones de poderse manifiestan y se redefinen continuamente” (FUMAGALLI, A. 2007, p. 27).

⁸⁵ Essa função transversal da dívida e sua centralidade na definição da atual “luta de classes” é enfatizada pelo autor da seguinte forma: “La dette constitue le rapport de pouvoir le plus déterritorialisé et le plus général à travers lequel le bloc de pouvoir néolibéral organise sa lutte de classe. La dette représente un rapport de pouvoir transversal qui ne connaît ni les frontières des États, ni les dualismes de la production (actif/ non-actif, emploi/chômage, productif/non productif), ni les distinctions entre économie, politique et social. Il agit au niveau immédiatement planétaire en traversant les populations, en accompagnant et em sollicitant la fabrication «éthique» de l’homme endetté”. (LAZZARATO, M. 2011, p. 71)

Assim, a emergência do “homem endividado”, segundo Lazzarato, revela um significado imediatamente “subjetivo” da economia, demonstrando que a história do capitalismo não seria possível sem a produção e controle da subjetividade e das formas de vida (idem, p. 30). A “economia da dívida” intensifica essa percepção, expondo amplamente o funcionamento de técnicas de assujeitamento que são absolutamente correlatas às formas de exploração do capitalismo. Essas técnicas se caracterizam por um duplo “alargamento” da exploração da subjetividade:

Extensivo (porque não concerne somente ao emprego industrial ou de serviços, mas a qualquer a atividade e condição) e intensivo (porque concerne a uma relação *com si*⁸⁶, sob as formas de empreendedor de si mesmo, aquela figura responsável pelo seu próprio capital e culpada pela sua má gestão, tendo como paradigma o “desempregado” (LAZZARATO, M. 2011, p. 43, tradução nossa).

Tendo como premissa esse “alargamento”, Lazzarato retorna à questão da função da “sociedade civil” na arte de governar liberal para afirmar que ela se dissolve na figura do “homem endividado” (idem, 2011, p. 97), que passa a articular a heterogeneidade do *homo aeconomicus* e do *homo juridicus* a partir de sua capacidade de ser transversal às tradicionais relações sociais (capital-trabalho, Estado social-usuário, empresa-consumidor etc.). Assim, o *homo debitor* ocupa o espaço que na arte governar liberal era preenchido pela “sociedade civil”, em sua capacidade de aglutinar figuras heterogêneas (o sujeito jurídico e o sujeito econômico).

Se para Marazzi a financeirização define a “esfera pública do capital” (2010, p. 58), momento em ele “representa” os múltiplos fragmentos de “homens-empresa”, o aparecimento do *homo debitor* como figura central dessa “esfera”, em Lazzarato, não pode ser sentido senão como *crise*. Aqui poderíamos compreendê-la como fim das promessas neoliberais de fundar uma nova “sociedade civil” baseada na liberdade como fonte do direito público e no empreendedorismo de *si mesmo* como produção de uma subjetividade ativa. A crise do mercado financeiro não só “derruba ativos”, gerando “prejuízos econômicos”, mas acelera o

⁸⁶ O autor esclarece: “La dette renvoie directement a une discipline de vie et à un style de vie qui impliquent un travail sur «soi», une négociation permanente avec soi-même, une production de subjectivité spécifique: celle de l’homme endetté” (idem, p. 81). A mesma descrição é realizada a partir de uma investigação da genealogia da moral nietzschiana: “Comme dit Nietzsche, la tâche principale de la dette consiste dans la construction d’un sujet et de sa conscience, d’un *soi* qui croit à sa propre individualité et qui se porte garant de ses actions, de sa manière de vivre (et pas seulement de son emploi) et qui en est responsable. Les techniques utilisées dans le suivi individuel, touchant à l’intimité, à ce qu’il y a de plus subjectif, poussent l’allocataire à interroger sa vie, ses projets et leur validité. L’État et ses institutions agissent sur les subjectivités, mobilisent les «tréfonds du coeur», pour en orienter les comportements”. (idem, 2011, p. 102)

movimento que multiplica no interior do “comunismo do capital” o “homem endividado”. O *homo debitor* é sua aparição subjetiva:

Os acontecimentos que se produziram depois dos anos 1990 e que conheceram uma forte aceleração no curso da primeira década do novo século marcam uma descontinuidade com relação às afirmações de Foucault no *Naissance de la biopolitique*. Na crise, a heterogeneidade do *homo œconomicus* e do *homo juridicus* não é mais assegurada pelo “social”, mas pela produção do *homo debitor* (o homem endividado). (LAZZARATO, M. 2011, p. 97, tradução nossa)

Portanto temos o seguinte roteiro argumentativo: (a) a análise do “biopoder do capital” demonstra que determinadas capacidades “comuns” do homem, “a linguagem, a comunicação, as relações sociais, a vida”, são imediatamente subsumidas e produzidas pelo capital, que atravessa os elementos “comuns” que formavam o terreno fictício da “sociedade civil” liberal. Essa operação é garantida pelo papel crescente e atual das finanças como dispositivo central da arte de governar *neoliberal*, em especial na formação de uma “esfera pública” para aonde se desloca a multidão de “empreendedores de si” no processo de “agregação dos processos de individualização” (MARAZZI, C); (b) no interior da nova “sociedade civil” do capital, assiste-se à veloz formação do *homo debitor* – o homem endividado – que assume o *locus* antes ocupado pela “sociedade civil”, constituindo, ao mesmo tempo, uma possibilidade de exploração extrema da subjetividade (o momento em que a economia política revela sua máxima aproximação com a subjetividade) e uma fagulha que denuncia a profunda crise da arte de governar *neoliberal* (LAZZARATO, M.).

Caberia perguntar: o que se passou entre os dois movimentos? Que tipo de acontecimento garante a passagem da “utopia” neoliberal para a generalização da figura taciturna do homem endividado? O que fez estremecer os dispositivos gerais no neoliberalismo descritos por Foucault em 1979?

Embora, o novo livro de Lazzarato, de alguma forma, seja cercado por uma brisa sombria revelada pela experiência da crise, devemos encontrar *nas lutas* o movimento que garante a desestabilização total das condições da arte de governar *neoliberal*. Em nossa opinião, Foucault, já em 1979, traçava um poderoso mapa pelo qual o “contra-poder” ao neoliberalismo⁸⁷ poderia se orientar, mirando na “produção de subjetividade” como trincheira fundamental à resistência e de criação a novos tipos de luta:

⁸⁷ Evidentemente, a busca de uma constituição de si que escorregasse da normalização disciplinar e biopolítica aparece como instância de resistência contra um tipo de “governo dos homens” que pode ser remontado ao poder pastoral cristão. Em nossa opinião, esse tema ganha profunda relevância se adotarmos a premissa de que a passagem para a arte de governar *neoliberal* representa um *aprofundamento* e um *alargamento* da biopolítica, em que a vida é inteiramente entrelaçada pelos dispositivos de poder.

São lutas transversais; isto é, não são limitadas a um país. Sem dúvida, desenvolvem-se mais facilmente e de forma mais abrangente em certos países, porém não estão confinadas a uma forma política e econômica particular de governo. (...) São lutas que questionam o estatuto do indivíduo: por um lado, afirmam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, atacam tudo aquilo que separa o indivíduo, que quebra sua relação com os outros, fragmenta a vida comunitária e força o indivíduo a se voltar para si mesmo de um modo coercitivo. Estas lutas não são exatamente nem a favor nem contra o indivíduo, mais que isto, são batalhas contra o “governo da individualização”. (...) Finalmente, todas estas lutas contemporâneas giram em torno da questão: quem somos nós? Elas são uma recusa a estas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora que somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos. (FOUCAULT, M. 1995, p. 235)

No final de sua trajetória, Foucault lança luz para um tipo de luta que, segundo ele, se diferencia das lutas contra a exploração (que separa os indivíduos daquilo que eles produzem) ou contra uma “dominação” (étnica, social ou religiosa). Trata-se de uma luta “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (*lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão*)” (idem, 1995, p. 235).

Nota-se que a luta contra as formas de subjetivação, para Foucault, de forma alguma faz desaparecer as outras formas de lutas (exploração e dominação), mas aparece como característica da atualidade, demonstrando uma importância crescente: “atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito das lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário”. (idem, 1995, p. 236)

Nesse caminho, Foucault reconhece a *centralidade das lutas contra as formas de sujeição* e, no mesmo passo, começa a se interessar por formas através da qual o sujeito pode se constituir, mesmo que relativamente, de maneira autônoma *vis-à-vis* à normalização disciplinar e biopolítica: “A ideia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, *mas que deles não depende*” (DELEUZE, G. 1988, p. 137, grifo nosso).

Nessa relativa autonomia dos processos de subjetividade, vale notar, o termo “*bio*”, usualmente utilizado por Foucault para descrever formas de (bio)poder, é aberto na direção de uma possível dimensão “ética” da vida, terreno de uma verdadeira “experimentação da liberdade” (RAJCHMAN, J. 1993, p. 129), e de uma “estilística da existência”⁸⁸. Aqui, Foucault está claramente tentando desgarrar o conceito de biopolítica de uma compreensão

⁸⁸ Sobre o tema, conferir: FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984). In: *Dits et écrits II*, 2001c, p. 1527 e ss.

unívoca, em termos de exercício de poder, lançando luz para uma nova dimensão ética da vida⁸⁹:

“A ideia de *bio* como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. Tudo isso é muito interessante.” (FOUCAULT, M. 1995, p. 260).

Não pretendemos, nesse trabalho, descrever a longa e interessante trajetória argumentativa que Foucault traça a partir de um inesperado “retorno” aos gregos e latinos nos últimos livros e cursos⁹⁰. Em primeiro lugar, gostaríamos apenas de enfatizar que, a partir do momento em que o pensador dirige seu trabalho para a constituição ética dos sujeitos, a partir dos estudos clássicos, observamos o aparecimento do conceito de “processo de subjetivação” como uma operação que permite dois tipos de análise:

O termo “subjetivação” designa, em Foucault, um processo pelo qual obtemos a constituição de um sujeito, ou mais exatamente de uma subjetividade. Os “modos de subjetivação” ou “processos de subjetivação” da existência humana correspondem a dois tipos de análise. De uma parte, os modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos – o que significa que há somente sujeitos objetivados, e que os modos de subjetivação são, nesse sentido, práticas de objetivação; de outra, a maneira como a relação com si, estabelecida através de um certo número de práticas, permite que ele se constitua como sujeito de sua própria existência. (REVEL, J. 2008a, p. 128, tradução nossa).

Portanto, se de um lado, as “práticas de objetivação” se movem no terreno da normalização disciplinar ou biopolítica; de outro, as técnicas de si permitem uma verdadeira prática de liberdade, uma constituição da subjetividade que escapa aos dispositivos de poder. No retorno aos gregos, Foucault descobre que é possível uma prática, uma “arte da vida”, que independe dos códigos morais e dos interditos que são, de certa maneira, constantes da Antiguidade até a modernidade. Se os primeiros definem o que é permitido ou proibido, na

⁸⁹ Toni Negri, em *Cinco lições sobre o Império* (2003) explora essa dupla dimensão da *bios* a partir de uma suposta diferença entre biopoder e biopolítica: “Fala-se em biopoder quando o Estado expressa comando sobre a vida por meio de suas tecnologias de poder. Contrariamente, fala-se em biopolítica quando a análise crítica do comando é feita do ponto de vista das experiências de subjetivação e de liberdade, isto é, de baixo” (NEGRI, T. 2003: 106). Contudo, reconhecendo a fundamental importância de uma compreensão não unívoca da utilização do termo “bios” por Foucault, entendemos que melhor seria diferenciar biopolítica *ou* biopoder (dinâmica do poder) de expressões como “estética da existência”, “ética do cuidado de si”, “práticas de si”, entre outras, que são utilizadas para ressaltar a possibilidade de uma ética que se apresenta como resistência (dinâmica da liberdade).

⁹⁰ Um bom resumo desse trajeto encontra-se em: FOUCAULT, M. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. In: *Dits et écrits II*, 2001d, p. 1202 e ss.

ética trata-se de saber como o sujeito poder ser “inventado” a partir de práticas e experiências específicas⁹¹.

Para Foucault, as práticas de si, em grego *epimeleia heautou*, em latim *cura sui*, era um assunto de extrema importância para a cultura antiga como um todo. No Curso de 1981-1982, *L'herméneutique du sujet*, o cuidado de si aparece como um “princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência” (FOUCAULT, M. 2004c, p. 11). Esse princípio, que deve seguir a existência em sua plenitude, constitui, segundo Foucault, um “modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o outro” (idem, p. 14). A *epimeleia heautou* articula, portanto, uma constituição de si a uma prática que se enlaça com os *outros* e o próprio mundo.

Essa dimensão da ética antiga teria sofrido uma poderosa inflexão com o desenvolvimento do cristianismo (em especial do modelo “ascético-monástico”), que desloca o tema do cuidado de si para uma permanente purificação e renúncia do indivíduo⁹², realizadas a partir de uma “interiorização” do cuidado e da revelação dos textos sagrados⁹³: “o que aconteceu é precisamente uma inversão da cultura clássica do si. Isto ocorreu quando o cristianismo substituiu a ideia de um si que deveria ser criado como uma obra de arte pela

⁹¹ Esta distinção entre “moralidade” e “prática de si” é realizada no livro *L' Usage des plaisirs* (1984). Utilizamos a versão americana (FOUCAULT, M. 1990), aonde se lê: “In short, for an action to be "moral," it must not be reducible to an act or a series of acts conforming to a rule, a law, or a value. Of course all moral action involves a relationship with the reality in which it is carried out, and a relationship with the self. The latter is not simply "self-awareness" but self-formation as an "ethical subject," a process in which the individual delimits that part of himself that will form the object of his moral practice, defines his position relative to the precept he will follow, and decides on a certain mode of being that will serve as his moral goal. And this requires him to act upon himself, to monitor, test, improve, and transform himself. There is no specific moral action that does not refer to a unified moral conduct; no moral conduct that does not call for the forming of oneself as an ethical subject; and no forming of the ethical subject without "modes of subjectivation" and an "ascetics" or "practices of the self" that support them. Moral action is indissociable from these forms of self-activity, and they do not differ any less from one morality to another than do the systems of values, rules, and interdictions” (FOUCAULT, M. 1990, p. 28).

⁹² Foucault descreve essa inflexão da seguinte forma: “There was a doctrinal unification-brought about in part by Saint Augustinethat made it possible to conceptualize, as parts of the same theoretical ensemble, the game of death and immortality, the institution of marriage, and the conditions of access to truth. But there was also a "practical" unification that recentered the different arts of existence around the decipherment of the self, purification procedures, and struggles against concupiscence. So that what was now at the core of the problematization of sexual conduct was no longer pleasure and the aesthetics of its use, but desire and its purifying hermeneutics” (FOUCAULT, M. 1990, p. 254).

⁹³ Foucault retorna ao tema em *Le souci de soi* (1984). Também utilizamos a edição americana (FOUCAULT, M. 1986), aonde se lê: “Those moral systems will define other modalities of the relation to self: a characterization of the ethical substance based on finitude, the Fall, and evil; a mode of subjection in the form of obedience to a general law that is at the same time the will of a personal god; a type of work on oneself that implies a decipherment of the soul and a purificatory hermeneutics of the desires; and a mode of ethical fulfillment that tends toward self renunciation. The code elements that concern the economy of pleasures, conjugal fidelity, and relations between men may well remain analogous, but they will derive from a profoundly altered ethics and from a different way of constituting oneself as the ethical subject of one's sexual behavior”. (FOUCAULT, M. 1986, p. 240)

ideia de um si ao qual deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opôr ao desejo de Deus” (FOUCAULT.M, 1995, p. 271).

Para Foucault, a partir desse momento, o *si* não é mais algo a ser construído, mas sim algo a ser renunciado e decifrado. Essa teria sido a principal inovação do cristianismo que não se diferencia da antiguidade clássica por sua maior austeridade, mas por ter criado uma austeridade que implica em uma necessidade de renúncia de si e não em uma “estética da existência” (idem, 1995, p. 273). Além do mais, o cristianismo irá generalizar a técnica de si como renúncia a toda uma comunidade, sem descuidar de cada indivíduo em particular.

Esse poder, que Foucault denomina “pastoral”⁹⁴, é, segundo ele, reeditado de forma surpreendente pela modernidade que, através da biopolítica, exerce uma semelhante “condução” dos homens através de uma prática permanente de individualização e totalização. Em artigo intitulado *La philosophie analytique de la politique* (1978), Foucault destaca a relação entre o poder pastoral e os mecanismos de poder da modernidade:

De uma maneira paradoxal e bastante casual, a partir do século XVIII, tanto as sociedades capitalistas e industriais como as formas modernas do estado que as acompanharam e sustentaram tiveram necessidade de procedimentos de individualização que o pastorado religioso tinha colocado em prática. (...) Ocorreu uma implantação, multiplicação e difusão das técnicas pastorais no quadro laico dos aparelhos de estado (FOUCAULT.M. 2001h, p. 550, tradução nossa).

É nesse ponto que Foucault insere a necessidade de pensarmos, novamente, a questão da produção da subjetividade e de uma “ética” que permita uma recusa daquilo que nós somos instados a ser e, por conseguinte, abra espaço para a constituição de novas formas de vida e existência: “temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto a séculos” (FOUCAULT, M, 1995, p. 239). “Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste duplo constrangimento político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (idem).

Essa “estética da existência”, em Foucault, de forma alguma se refere a procedimentos individual(istas) ou privatistas. Ao contrário, a constituição de si também é constituição com os outros⁹⁵, permitindo que se coloque a questão de um “comum” que surja *na e pela* prática de produção de subjetividade:

⁹⁴ Foucault dedica seis aulas no Collège de France sobre o tema do poder pastoral: as lições de 8, 15 e 22 de fevereiro e 1º e 8 de março de 1978 em *Securité, territoire, population* (2004). A primeira vez, porém, que Foucault referiu-se ao tema foi na lição de 19 de fevereiro de 1975, no curso *Os anormais. Curso no Collège de France (1974-1975)*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

⁹⁵ Foucault repete inúmeras vezes a afirmação de que o cuidado de si é um “ethos” que pressupõe relações complexas com o outro: “Le souci de soi et éthique em lui-mêmê, mais il implique des rapports complexes avec

“Foucault não pretendeu abandonar uma ética social ou coletiva em favor de uma ética individual ou privada. Quis, antes, repensar a grande questão da comunidade: a questão de como e por que as pessoas se agrupam, de como e por que se ligam umas as outras” (RAJCHMAN, J. 1993, p.117).

A “comunidade”, nesse sentido, não pode ser confundida com o tema idealista da “*Gemeinschaft*” (Comunidade) alemã⁹⁶: uma entidade natural anterior às divisões sociais ou ao Estado moderno. Foucault não buscava constituir novas “identidades”⁹⁷, mesmo que coletivas, mas tão somente afirmar as condições de possibilidade de multiplicidade de subjetividades. Explicando a relação entre subjetividade e comunidade em Foucault, John Rajchman afirma:

[a subjetividade] não é uma coisa única, e há tantas subjetividades quantas são as formas aceitas de auto-relacionamento. Cada um de nós pode ter mais de um tipo de subjetividade, mais de um tipo de ser social (RAJCHMAN, J. 1993, p. 118).

[...]

A questão crítica de Foucault não foi a presença ou ausência da Comunidade tomada como um bem em si, mas os tipos de comunidade que podemos ter uns com os outros” (idem, 1993, p. 118).

[...]

É a comunidade que problematiza a identidade e, desse modo, faz de nossa subjetividade uma questão em aberto e interminável, simultaneamente individual e coletiva (idem, 1993, 119).

Sabemos que, no início dos anos 1980, Foucault se interessou por novas condições de existência e de relações sociais, a partir dos movimentos que giravam em torno da questão da “sexualidade”. É exatamente nesse “laboratório” real que ele postulou uma atenção especial para essa “arte” de viver, que seria um próximo passo para as práticas de liberação que emergem nos anos 1970. A emergência de práticas de liberdade aparecia, nessa época, como condição primordial para a experimentação de formas de “comunidade” e de “produção de subjetividade”.

les autres, dans la mesure où cet ethos de la liberté est aussi une manière de se soucier des autres” (FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: *Dits et écrits II*, 2001c, p. 1527)

⁹⁶ Trataremos do debate teórico sobre o conceito de comunidade no capítulo 04 desse trabalho.

⁹⁷ Foi Deleuze que melhor compreendeu esse ponto, no livro dedicado ao pensamento de Foucault, e, em especial no capítulo sobre a “subjetivação”, referente ao último momento do trajeto foucaultiano: “Ou melhor, o tema que desde sempre assediou Foucault é o do duplo. Mas o duplo não é nunca uma projeção do interior, ele é, pelo contrário, uma interiorização do de-fora. Não é um desdobramento do Um, é uma reduplicação do Outro. Não é uma reprodução do Mesmo, é uma repetição do Diferente. Não é uma emanção de um EU, é a imanentização de um sempre outro ou de um Não-eu. Não é nunca o outro que é um duplo – na reduplicação, sou eu que me vejo como duplo do outro: eu não me encontro no exterior, eu encontro o outro em mim” (DELEUZE, G. 1988, p. 133).

De fato, Foucault se preocupou com a transformação das “práticas de liberação” em “práticas de liberdade”. Se, na primeira, são os mecanismos imediatamente repressivos o alvo escolhido, na segunda, trata-se de verdadeiramente “constituir” novas formas de vida e de relação com o outro. Sobre o conceito de liberdade em Foucault, afirma Rajchman:

Em vez de pensarmos no poder como “constituído” mediante um acordo entre nós, como donos da liberdade, devemos pensar na liberdade em termos do processo histórico através do qual nos “constituímos” como sujeitos do tipo de atividades pelas quais podemos ser governados e governar a nós mesmos. (RAJCHMAN, J, 1993, p.137)

É, portanto, na prática de liberdade que encontramos o esforço de produzir novas e sempre abertas maneiras de existir e nos constituir eticamente. Por isso, Foucault considerava que o chamado “movimento gay” possuía todas as condições para realizar a passagem das lutas contra a repressão e a incompreensão para a produção ética das formas de vida. Na entrevista *Sexe, pouvoir et la politique de l'identité* (1984), ele afirma:

Penso que nós devemos agora dar um passo adiante. Eu creio que um dos fatores dessa estabilização [do movimento criado nos anos 1970] será a criação de novas formas de vida, de relações, de amizades, e na sociedade, de arte, de cultura, as novas formas que se instaurarão a partir das escolhas sexuais, éticas e políticas. Nós devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e não nos afirmar apenas como identidade, mas em termos de *força criativa*. (FOUCAULT, M. 2001e, p. 1555, tradução nossa, grifo nosso)

Temos, então, um belo caminho que parte da possibilidade de constituição de uma subjetividade que desliza das amarras disciplinares e biopolíticas, chegando na afirmação da “arte da existência” como “força criativa”, que mantém a subjetividade como algo aberto e sempre capaz de se articular em comunidades não “identitárias”. A liberdade, então, aparece como prática concreta que permite, em um permanente agonismo e atravessada por relações de poder, o processo de constituição dos sujeitos⁹⁸.

⁹⁸ Toni Negri e Michael Hardt buscam nesse ponto enfatizar que essa é a principal característica da leitura foucaultiana sobre a biopolítica, qual seja, sua capacidade de “criação de novas subjetividades que são apresentadas como resistência e de-subjetivação” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 58). Vale citar o trecho na íntegra: “Our reading not only identifies biopolitics with the localized productive powers of life— that is, the production of affects and languages through social cooperation and the interaction of bodies and desires, the invention of new forms of the relation to the self and others, and so forth—but also affirms biopolitics as the creation of new subjectivities that are presented at once as resistance and de-subjectification. If we remain too closely tied to a philological analysis of Foucault’s texts, we might miss this central point: his analyses of biopower are aimed not merely at an empirical description of how power works for and through subjects but also at the potential for the production of alternative subjectivities, thus designating a distinction between qualitatively different forms of power. This point is implicit in Foucault’s claim that freedom and resistance are necessary preconditions for the exercise of power” (idem, 2009, p. 58).

Não seria equivocados afirmar que Foucault, na conclusão de sua incrível trajetória, apresenta uma poderosa formulação do que podemos chamar uma “tecnologia do comum”⁹⁹. Uma verdadeira caixa de ferramentas¹⁰⁰ que nos permite: (a) pensar em processos de produção de “subjetividades” e “comunidades” a partir de “relações de diferenciação, de criação e de inovação” (FOUCAULT, M. 2001e, p. 1558, tradução nossa); (b) conceber o tradicional tema do “sujeito” para além da dicotomia indivíduo/coletivo; (c) imaginar uma constituição das relações sociais para além da abstrata “sociedade civil” ou da dicotomia Estado/sociedade; (d) exercer a liberdade com “prática” ou “experimentação”, e não entendê-la como “convenção” entre um soberano e os indivíduos.

E um quinto ponto poderia ser acrescentado: quando Foucault desenvolve essa “tecnologia do comum”, ele não terá dificuldade em posicioná-la em sua analítica do poder de uma forma especialmente inovadora. Parece que há uma reviravolta definitiva na tonalidade de seus comentários, no sentido de afirmar um absoluto *primado da resistência* e da força criativa que lhe é própria¹⁰¹. A dimensão da produção de subjetividade desloca o papel da resistência para um local mais evidente, talvez menos privilegiado nos anos anteriores.¹⁰² Foucault afirma:

A resistência vem, portanto, em primeiro lugar, e ela se mantém superior a todas as forças do processo; ela constrange, sob seus efeitos, as relações de poder a mudar. Eu considero, então,

⁹⁹ A expressão é de Arianna Bove em sua pesquisa sobre a relação entre as “tecnologias de si” de Foucault e os recentes estudos sobre o comum. Cf. BOVE, A. *A critical ontology of the present: Foucault and the task of our times* (2004). Disponível em: <http://www.generation-online.org> Acesso em: 30.01.2012. Podemos também deduzir o tema do comum em Foucault a partir da definição de Negri: “Ma soggettività e cooperazione costituiscono il comune – ovvero quella relazione dinamica e sempre aperta che non si chiude in alcun caso in comunità organiche e piatte” (NEGRI, T. 2006b, p. 223).

¹⁰⁰ A expressão é do próprio Foucault: “Eu gostaria que meus livros fossem uma espécie de caixa de ferramentas em que os outros pudessem vasculhar para encontrar uma ferramenta que possam usar da forma que quiserem em sua própria área (...). Eu não escrevo para uma audiência, eu escrevo para os usuários, e não para os leitores” (FOUCAULT, M. 2001g, p. 523, tradução nossa).

¹⁰¹ Deleuze, na abertura de seu capítulo sobre a subjetivação, compreende que Foucault precisava realizar um movimento para evitar a armadilha de deixar sua vida e seu pensamento imobilizados pelo poder. Ele cita, para isso, uma objeção que o próprio Foucault teria realizado: “Aqui estamos nós, sempre com a mesma *incapacidade de transpor a linha*, de passar para o outro lado... Sempre a mesma escolha, do lado do poder, daquilo que ele diz ou faz dizer”. A solução para o “impasse” teria sido exatamente a invenção de um “terceiro eixo” de análise, entre o saber e o poder, concernente à dimensão da subjetividade inaugurada definitivamente com a publicação de *L’usage des plaisirs* (1984): “Seria como que um novo eixo, simultaneamente distinto do saber e do poder. Eixo onde se conquista uma serenidade. Uma verdadeira afirmação da vida? Em todo o caso, não é um eixo que anule os outros mas um eixo que trabalha já ao mesmo tempo que os outros e os impede de ficar fechados no impasse. Talvez esse terceiro eixo estivesse presente desde o início, em Foucault (tal como o poder estaria presente desde o início, no saber). Mas ele não poderia surgir senão ganhando distância, sob pena de recair nos outros dois. Foucault sentia a necessidade de operar uma remodelação geral de modo a desemaranhar essa caminho que permanecia pouco perceptível por estar emaranhado nos outros: é essa remodelação que Foucault apresenta na introdução geral de *L’usage des plaisirs*”. (DELEUZE, G. 1988, p. 130). Esse “impasse” foucaultiano e a passagem para a dimensão da subjetividade também é analisado por André Queiroz em *Foucault. O paradoxo das passagens* (1999), p. 106 e ss.

¹⁰² Continuamos seguindo aqui a hipótese de G. Deleuze, explanada na nota anterior.

que o termo “resistência” é a palavra mais importante, a palavra-chave dessa dinâmica. (FOUCAULT, M. 2001e, p. 1562, tradução nossa).

Podemos agora retornar ao tema da arte de governar *neoliberal*, ou melhor, ao tema da *crise* da arte de governar liberal. Já verificamos que, no neoliberalismo, a exploração da subjetividade atinge um grau inédito de profundidade e extensão, a partir da ideia realçada por Foucault de “governo da vida” e “governo da sociedade”, reforçada pelas pesquisas posteriores, notadamente sobre a “bioeconomia” e a financeirização da “vida social”. Pergunta-se: de que forma as resistências, entendidas agora como “produção de subjetividade”, podem ser compreendida em seu *primado* e em seus constrangimentos ao poder?

Deleuze nos oferece uma pista:

E, talvez, sobretudo, não assistimos nós, não participamos nós na “produção de uma nova subjetividade”? Não encontrarão as mutações do capitalismo um “frente-a-frente” inesperado na lenta emergência de um novo “Si” como sede de resistência? De cada vez que há mutação social, não haverá um movimento de reconversão subjetiva, com as suas ambiguidades mas também com os seus potenciais? (DELEUZE, G. 1988, p. 155).

Nossa hipótese, a partir de uma leitura inicialmente foucaultiana, é que esse “frente-a-frente”, esse antagonismo entre as mutações do capitalismo e a emergência de uma produção de subjetividade resistente, coloca exatamente o “comum”, ou melhor, a “produção do comum”, como conflito central da atualidade. Foucault parece pressentir esse enfrentamento e nos oferece uma verdadeira “tecnologia”, no sentido de nos ajudar a pensar novas formas de vida e de relações sociais (um “fazer-subjetividade” e um “fazer-comunidade”, poderíamos dizer) que teriam como base nossa capacidade de nos inventar e nos reinventar permanentemente (com os outros).

O “comum” aqui não é mais uma lembrança do passado, reservado à história dos cercamentos e da disciplinarização do capitalismo, nem um simulacro produzido pela arte de governar liberal sob o conceito de “sociedade civil”. Na reorganização dos dispositivos gerais da governamentalidade, a “produção do comum” ganha um sentido extremamente atual e privilegiado, constituindo o terreno central de enfrentamento no qual vivemos.

Lembra Deleuze que “os centros difusos de poder não existem sem pontos de resistência de algum modo primeiros; e *que o poder não toma como objeto a vida, sem suscitar uma vida que resiste ao poder*” (DELEUZE, G. 1988, p. 127, grifo nosso). Quando o “governo da vida” se impõe, a partir do neoliberalismo, é exatamente a vida que multiplica os pontos de resistência. A preocupação de Foucault em pensar uma “vida como obra de arte”,

uma estética que desliza sobre as operações de objetivação do poder, não deve ser lateral ou reservada a pequenos círculos sociais. Ela atinge o coração da arte *neoliberal* de governar.

Como já observamos, o “governo da vida” neoliberal expandiu o mecanismo das finanças como dispositivo de “governo” da população. Ocorre que, é exatamente no terreno da “produção de subjetividade” que o neoliberalismo é “constrangido” pela difusão de práticas de resistência que recusam esse “governo da vida”. É como se o “capital humano”, cada vez mais desenvolvido, não se limitasse a ser “conduzido” e se transformasse, literalmente, em uma “vida que resiste ao poder”.

O economista Christian Marazzi deixa claro: “esta subjetividade, estes *ativos que escapam*, conduzem, de uma parte, a um impulso que leva a financeirização a um extremo, mas, de outra, leva a financerização a uma crise” (MARAZZI, C. 2010, p. 34, tradução nossa, grifo nosso). Para ele, a crise global, iniciada em 2008, pode ser traduzida em uma incapacidade do mercado financeiro em controlar a dinâmica dessa produção de subjetividade. A nova “esfera pública” do capital desmorona pela dificuldade de “governar” e “conduzir” os sujeitos que se apresentam, cada vez mais, articulados em uma “tecnologia do comum” que desliza dos dispositivos de poder neoliberais. A mesma análise é realizada por Toni Negri¹⁰³:

A grande crise começou no interior da metrópole, quando o novo proletariado – construído pela produção capitalista da subjetividade como um indivíduo proprietário, empurrado sucessivamente para uma condição patrimonial na conversão neoliberal do *Welfare State* (...) – bem, esse novo proletário se rebelou. Tendo obstruído o acesso à renda social, recolheram-lhe a casa, mostraram uma vez mais a forma como o rentismo capitalista não pode transigir diante da urgência por equilíbrio do comando capitalista. Resistir, rebelar-se... essa é a nova produção de subjetividade que é então posta em marcha pelo proletariado. (NEGRI, T. 2011, p. 363).

Na mesma linha, Andrea Fumagalli ressalta que a crise atual não é “econômica” em sentido estrito, mas uma verdadeira “crise da governança financeira do biopoder atual” (FUMAGALLI, A. 2010, p. 20, tradução nossa), i.e, uma incapacidade de se governar adequadamente as múltiplas formas de vida que se articulam e cooperam cada vez mais em rede. Ao coagular o tempo de vida e o tempo de trabalho dos indivíduos, ao colocar o *bios* – os afetos, a socialidade, o corpo e mente – no seio da valorização do capitalista, o capital se depara com uma “*multitude* (multiplicidade) de subjetividades em ato”.

As resistências, tão ricas e diversas como a própria vida social, passam a habitar o centro da valorização do capital e estabelecem com ele um antagonismo imediato, sem as

¹⁰³ Retornaremos ao tema, com maior riqueza de detalhes, no final do próximo capítulo.

mediações do *Welfare State*. Se o mercado financeiro se propôs a ocupar esse espaço, a saber, o de “sociedade civil” ou de “esfera pública”, é nele que rapidamente irrompe uma crise provocada pela produção diferencial das subjetividades. Afirma Fumagalli:

Las resistencias posibles no parecen ya capaces de generar desde el exterior mundos futuros de igualdad y libertad, pero se mantienen activas en el corazón de una sociedad que se expande en red. Los puntos individuales se singularizan en «mil mesetas». Lo que Foucault construía de forma implícita —y que Deleuze y Guattari han hecho explícito— es, por consiguiente, la paradoja de un poder que, mientras unifica y engloba en sí mismo todos los elementos de la vida social (perdiendo al mismo tiempo su capacidad para mediar efectivamente entre las diferentes fuerzas sociales), revela en ese mismo momento un nuevo contexto, un nuevo milieu (ámbito) de pluralidad y singularización incontrolable, capaz sin embargo de desencadenar nuevos conflictos potenciales (FUMAGALLI.A. 2010, p.29).

Assim, a crise do mercado financeiro evidencia que estamos em uma crise que coloca “a produção do comum como nova trama e novo horizonte das relações sociais e de cooperação” (FUMAGALLI, A. 2011, p. 349). Paradoxalmente, toda a tentativa da arte de governar *neoliberal* em “conduzir a vida” gera resistências e incompatibilidades que aprofundam ainda mais a ineficácia dos mecanismos de poder em controlar a produção de subjetividade. Para Marazzi, uma compreensão correta dessa dinâmica “real” da crise financeira deve apresentar:

um modo de enxergar as novas contradições do capitalismo tardo-moderno, em particular entre os processos de exploração e o *bios*, a vida, uma contradição explosiva, na qual à exploração da vida em todas as suas formas de manifestação se contrapõe todas as formas de cooperação social, de efetividade, de sentimentos que resistem à exploração (MARAZZI, C. 2010, p. 145, tradução nossa).

Toni Negri e Michael Hardt exploram essa “contradição explosiva” para demonstrar que o “comum” – entendido não somente como o conjunto de bens comuns (água, ar, recursos naturais), mas principalmente como “produção de subjetividade” (interação social, cooperação, linguagem, informações, saberes e afetos), se torna ao mesmo tempo terreno da valorização capitalista e das lutas que empurram o capital para uma profunda crise.

Segundo eles, a atividade de exploração do comum pelo capital frequentemente gera sua própria destruição. A imposição de comandos externos, de controle, de vigilância, de precarização do trabalho, de barreiras físicas à mobilidade, de privatização de bens comuns e de formas de expropriação da cooperação social resulta em uma dificuldade extrema do capital em se tornar produtivo, i.e, de organizar a produção (NEGRI, T. & HARDT, M, 2009, p.145). Da mesma forma, a “produção do comum” é absolutamente refratária às tradicionais formas de medir o valor, desenvolvidas pela economia política tradicional. Na medida em que a “produção de subjetividade” é uma atividade contínua de transformação diferencial (nos

exatos termos em que Foucault a concebeu), o capital perde o poder de estabelecer as “medidas” (as equivalências) que sustentavam o seu ciclo de produção.

O resultado é, além de uma progressiva crise, o desenvolvimento de formas cada vez mais violentas de expropriação das formas de vida, de trabalho e da produção gerada por essa difusa cooperação social. Para enfrentar a autonomia da organização comum das formas de vida, aquele “deslizamento” que descrevemos a partir de Foucault, o neoliberalismo: (a) generaliza a *precariedade* como condição do trabalhador atual; (b) incorpora o endividamento como forma de controle do processo de subjetividade; (c) por último, quando a crise atinge níveis mais profundos, é a violência direta que parece ser colocada em operação para manter o comando sobre as práticas de resistência.

Lazzarato, para dar conta dessa dimensão mais recente da arte de governar *neoliberal* em crise, sugere que deveríamos rever o princípio liberal da auto-limitação do Estado. A crise estaria estrangendo o *neoliberalismo* a adotar soluções bem menos “suaves” e “liberais” que o previsto por seus ideólogos. O antagonismo, o “frente-a-frente” descrito por Deleuze, ganha na atualidade contornos dramáticos e gera uma nova inflexão da arte de governar, rumo a um controle das heterogeneidades, das multiplicidades de sujeitos, a partir de soluções não-liberais.

Segundo Lazzarato:

A economia da dívida parece realizar perfeitamente o modo de governo sugerido por Foucault. Para se exercer, ela precisa exercer um controle do social e da população metamorfoseada em população endividada, condição indispensável para governar tanto a heterogeneidade da política e da economia, *mas sob um regime autoritário e não mais “liberal”* (LAZZARATO, M. 2011, p. 122, tradução nossa, grifo nosso).

Estaríamos vivendo, mais uma vez, uma mudança profunda na arte de governar liberal, de contornos ainda indefinidos. Aquela descrição do neoliberalismo que Foucault realiza, com total destreza, atualmente soa como a narração de uma “utopia” liberal bem distante da realidade. O que os teóricos neoliberais citados por Foucault não poderiam imaginar é que, no interior do “governo da vida e da sociedade”, vários pontos de resistência seriam multiplicados na direção de um novo antagonismo. Esse conflito se configura, cada vez mais, como um embate entre a “produção do comum” e suas diversas formas de expropriação e controle, alguns, segundo Lazzarato, flertando com regimes autoritários.

Toni Negri denomina de “recomposição aristocrática do Império”¹⁰⁴ as tentativas do capitalismo de superar a crise a partir de um aumento do uso da violência e da brutalidade. Mas, segundo ele, o acirramento da violência pode representar uma tentativa de ativar um “dispositivo de equilíbrio interno de uma passagem” (NEGRI, T. 2006b, p. 31, tradução nossa). Qualificamos, sem medo de errar, essa “passagem” como a *crise geral* da arte de governar *neoliberal*.

Ocorre que, para além da violência do poder, se, na biopolítica, a crise se apresenta como “falta de controle dos eventos produtivos e políticos”, a resistência passa a apresentar, para Negri, uma dimensão de “imprevisibilidade, de recaídas inesperadas, de insurgências radicais” (idem, 2006b, p. 96, tradução nossa). A crise da “esfera pública” do capital desnuda qualquer ilusão neoliberal, e faz aparecer no interior da *passagem* a centralidade do antagonismo.

Ele pode ser resumido da seguinte forma: (a) de um lado, a emergência de uma “multidão de subjetividades produtivas que está adquirindo as capacidades constituintes necessárias para se sustentar autonomamente e criar um novo mundo”, e, de outro, “um poder capitalista que está progressivamente perdendo o seu papel produtivo, sua habilidade de organizar a cooperação produtiva (...)” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 292). As finanças se apresentam agora apenas como uma “figura mistificada, construída sobre as determinações do comum global” (NEGRI, T. 2006b, p. 61, tradução nossa). A resistência aparece diretamente como “força-criativa”, como produção global do comum, e enfrenta um poder que está, paradoxalmente, apoiado cadavericamente nessa capacidade de criação (produção de subjetividade).

Do ponto de vista da resistência, portanto, a saída da crise estaria na capacidade de intensificarmos aquela “força-criativa”, mencionada por Foucault, de produzirmos novas “tecnologias do comum”, de alavancarmos processos diferenciais de produção de subjetividade e comunidade, de exercermos uma “prática de liberdade” de criação de novas relações, de definirmos uma “estética da existência”, em suma, de, escorregando dos dispositivos de biopoder, experimentarmos a construção de um *ethos* do comum.

Talvez a metáfora de Hardin sobre a “tragédia do comum” faça pleno sentido agora. A produção do comum se apresenta como verdadeira tragédia para os dispositivos gerais da governamentalidade liberal e sua reformulação *neoliberal*. Estamos no exato momento em que a “esfera pública” constituída pelo neoliberalismo a partir da integração da vida e do

¹⁰⁴ Trata-se do título de uma conferência ministrada na Universidade IUAV, em Veneza, em 20 de janeiro de 2004, publicada em *Movimenti nell’Impero. Passaggi e paesaggi*. (2006b).

comum ao mercado financeiro está em profunda crise, cujos contornos vão muito além da simples “questão econômica”. Trata-se, como apontam os economistas citados, de uma perda não só da prerrogativa “representativa” das finanças, mas, sobretudo, de sua total incapacidade de controlar a constituição autônoma (ética) das subjetividades¹⁰⁵.

Hardin tinha razão ao deslocar a sua rejeição pelo comum para o “terreno social”, ampliando a metáfora da “tragédia do comum” para as próprias relações sociais. É exatamente nesse domínio que o conflito em torno do comum passa a se revelar como um antagonismo central da atualidade. Aqui, a “tragédia” de Hardin não pode aparecer senão como “prática de liberdade”, “produção de subjetividade”, “multiplicidade” e “comunidade”. Em suma, como uma verdadeira “tecnologia do comum” que emerge no interior da arte do governar *neoliberal*.

¹⁰⁵ Acompanhamos novamente aqui a tese de Toni Negri e Michael Hardt sobre a dupla função do dinheiro e sua generalização pelo mercado financeiro: “The primary capitalist strategy for maintaining power in this divided situation, as we said earlier, is financial control. Marx anticipated this situation, in many respects, in his analyses of the dual nature of money. On its politically neutral face, money is the universal equivalent and medium of exchange that, in capitalist society, represents the value of commodities based on the quantity of labor consolidated within them. On its other face, though, money, as the exclusive terrain of the representation of value, wields the power to command labor. It is a representation of the wealth of social production, accumulated privately, that in turn has the power to rule over social production. The world of finance, with its complex instruments of representation, extends and amplifies these two faces of money, which together are essential for expropriating the value of and exerting control over biopolitical production.” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 294)

3 LEITURAS MARXISTAS DA “TRAGÉDIA DO COMUM”

A relação conflituosa entre o comum e a reformulação interna do liberalismo na direção do *neoliberalismo* gerou uma linha de estudos que retomam o pensamento de Karl Marx para dar conta dos novos dispositivos que começam a entrar em cena a partir do ano 1980. Como vimos, a partir dessa década, se tornam cada vez mais evidentes as mudanças da nova arte de governar, que passa a reformular as instituições públicas e, principalmente, generalizar a forma privada e empresarial na direção dos bens, fundos, serviços, recursos naturais e direitos que, antes, eram tutelados pelo Estado ou conduzidos por composições “informais” e comunitárias. A generalização da empresa, já comentada, passa a também atingir o chamado “trabalhador” que se torna empresário de si mesmo e observa seus direitos sociais se transformarem em ativos financeiros, que proliferam precisamente naquela década.

O discurso marxista dito “ortodoxo”¹⁰⁶ passa, a partir de então, a ser atravessado e confrontado por diversas tentativas de reformulação e redefinição conceitual que buscam, exatamente, dar conta dessas transformações. Assim, segundo César Altamira, “o desafio particular enfrentado nos tempos que correm exige dar conta da reestruturação em curso do capitalismo e do novo tipo de capitalismo emergente” (ALTAMIRA, C. 2009, p. 52). Em seu conjunto, os esforços realizados apresentam interessantes e arejadas leituras que podem perfeitamente ser combinadas ao vocabulário foucaultiano para produzir efeitos teóricos semelhantes.

Dentro desse processo de “fazer ranger” os textos marxianos, que começa a tomar corpo já nos anos 1970, encontramos influentes feministas, autonomistas, operaístas, os trabalhos do chamado “*open marxism*”, as leituras produzidas por autores latino-americanos,

¹⁰⁶ Para entender de forma ampla e aprofundada esse debate, conferir o clássico livro de Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (1979), em especial a longa introdução ao texto. Analisando uma série de correntes do marxismo, o autor define o marxismo não ortodoxo de forma simples: seriam aquelas leituras que tomam a obra de Marx *estrategicamente*, ou seja, como uma “arma” útil a ser usada na luta de classes. Impossível não perceber a proximidade com Foucault, que concebia sua obra como uma “caixa de ferramentas” a ser usada nas lutas reais (ver nota 100). Segundo Cleaver: “a second much more useful break is one between those readings of Marx which are essentially ideological — regardless of line — and those readings of Marx which one might call strategic. This distinction is meant to differentiate between readings of Marx which see his work as fundamentally constituting an ideological critique, or critical interpretation, of capitalism and readings which see his work as both a critique of ideology and a strategic deciphering of the class war. The concept of a strategic reading here is very much in the military sense because it seeks in Marx’s thought only weapons for use in the class war. To the objection that ideology is a kind of weapon, I would agree. But, to push the military analogy, I am speaking here of the difference between a weapon like propaganda, which is a narrow tactic, and the weapon of strategy, which is on a very different level. To paraphrase Karl von Clausewitz’s terms, strategy allows us to grasp the basic form of the class war, to situate the different struggles which compose it, to evaluate the opposing tactics in each of those struggles, and to see how the different tactics and different struggles can be better linked to achieve victory” (CLEAVER, H. 2000, p. 29).

entre tantos outros¹⁰⁷. Esses movimentos buscavam fugir, podemos dizer, ao mesmo tempo da submissão dogmática das leituras de Marx da época, como das fórmulas rígidas e hierarquizadas das várias organizações socialistas. No último volume, por exemplo, da coleção *Open Marxism*, intitulada *Emancipating Marx* (1995), podemos ler uma boa síntese da concepção de marxismo que anima essas correntes:

O Marxismo é uma teoria emancipatória e, como tal, deve sempre criticar não somente uma existência social perversa, mas, também, qualquer perversão sob a qual ele mesmo se organiza. Para o Marxismo, há uma necessidade de ser crítico com relação às pré-condições da própria teoria crítica. Teoria que é, ou que se torna acrítica de si mesma se transforma, necessariamente, em parte do mundo fetichista e de sua crise. (1995, p. 04)

Não é nosso objetivo percorrer os detalhes do intenso debate sobre a heterodoxia marxista, suas possibilidades e relações com outros registros teóricos. Interessa-nos, nesse capítulo, perceber como a reorganização liberal conduz a uma leitura dos textos de Marx que culmina, não só com uma constante experimentação dos conceitos do pensador alemão, mas, principalmente, com o aparecimento do “comum” como campo central de conflito no capitalismo contemporâneo.

Essa leitura nos permitirá adensar ainda mais o terreno que define a “tragédia do comum” como antagonismo fundamental da atualidade. Em nossa opinião, a recente centralidade da produção do comum coloca imediatamente um conflito entre “novas formas de acumulação originária” e a aludida “constituição autônoma das subjetividades”. Diante do “comum”, o capitalismo demonstraria que a chamada “acumulação primitiva” não é apenas uma “fase histórica” prévia ao capital, mas um verdadeiro dispositivo que se mantém vivo na atualidade.

4.1 Atualidade do conceito de “acumulação primitiva do capital”

Um dos conceitos, portanto, mais revirados pelo grupo de autores¹⁰⁸ que, a partir de Marx, busca compreender a centralidade do comum, é o de “acumulação primitiva do

¹⁰⁷ Uma ampla bibliografia, com centenas de referências sobre esse debate, foi organizada por Harry Cleaver. Disponível em: <https://webspaces.utexas.edu/hcleaver/www/taalphacomplete.html>. Acesso em 17.01.2012. Conferir também os três volumes da revista *Open Marxism*, com vários artigos sobre o assunto: BONEFELD, W. *Et al.* [Eds.]. *Open Marxism: dialect and history*, vol. 01. London: Pluto Press, 1992; BONEFELD, W. *Et al.* [Eds.]. *Open Marxism: theory and practice*, vol. 02. London: Pluto Press, 1992; BONEFELD, W. *Et al.* [Eds.]. *Open Marxism: emancipating Marx*, vol. 03. London: Pluto Press, 1995

¹⁰⁸ Para uma inicial bibliografia, consultar: LUXEMBURGO, R *Accumulation of capital* (2008); MEZZADRA, S. *La cosiddetta accumulazione originaria* (2008); READ, J. *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of capital* (2003); PERELMAN, M. *The invention of capitalism. Classical Political Economy and the*

capital”. A linha argumentativa que unifica essas abordagens é a percepção de que a acumulação primitiva, conforme mencionado, não desaparece da história a partir do desenvolvimento do capitalismo. Pelo contrário, poderíamos arriscar, como hipótese, que o capitalismo contemporâneo promove um aprofundamento das táticas de acumulação primitiva na direção da usurpação da produção do comum.

Assim, a emergência da produção do comum, como fenômeno generalizado, seria correlata ao acirramento do tema da “acumulação”, que passa a revelar um funcionamento cada vez mais próximo daquele descrito por Marx em *O Capital*. Desde já, afirmamos que é metodologicamente possível realizar tal operação, sem maiores traumas, a partir de uma compreensão nietzschiana da história, explorada pelo próprio Foucault nos anos 1970.

Essa ótima engenharia metodológica foi proposta por Sandro Mezzadra, para superar as limitações de uma compreensão apenas linear do processo de acumulação primitiva. O autor italiano interpreta o termo alemão *Ursprung* (“origem”), do qual deriva a expressão *Ursprüngliche Akkumulation* (“acumulação originária”, ou, na tradução para o inglês, “*primitive accumulation*”), a partir da investigação que Foucault realiza da utilização do mesmo termo na obra de Nietzsche (MEZZADRA, S. 2008, p. 28).

Como se sabe, no já citado artigo *Nietzsche, a genealogia e a história* (FOUCAULT, M. 2001a, pgs. 15-39), Foucault entende a genealogia nietzschiana como aproximação do termo *Ursprung* com o vocábulo *Entstehung*, que designa “emergência” ou o “ponto de surgimento” (idem, 2001a, p. 23). Diferentemente da história tida como “proveniência” (*Herkunft*), a emergência se produz sempre em um estado de forças, em um “jogo casual de dominações”. Mais do que uma origem metafísica, sempre disposta a recuar no tempo para depois estabelecer uma longa e derivada continuidade, a *Entstehung* é “a entrada em cena das forças; é a sua interrupção, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro” (idem, 2001a, p. 24).

A emergência não repousa tranquila na metafísica da história, ela é um “não lugar” definido constantemente pelos enfrentamentos e por acontecimentos singulares. Encarar a *Ursprüngliche Akkumulation* como simples acontecimento “original” (aproximando-a da “proveniência” – *Herkunft*) é esvaziar o sentido das forças que colocaram a acumulação capitalista em ação para acomodá-las em um passado distante e esgotado. De forma irônica, corremos o risco de repetir o mesmo discurso “idílico” dos primeiros liberais e esconder a

Secret History of Primitive Accumulation (2000); DE ANGELIS, M. *The Beginning of history. Values struggles and the global capital* (2007); NEGRI, T. & HARTD, M. *Empire* (2005); HARVEY, D. *New imperialism* (2003); VERCELLONE, C. *Trinità del capitale* (2008).

violência da acumulação que “emerge” nos embates contemporâneos. A história da acumulação originária deve ser lida genealogicamente no sentido da “história efetiva” que Foucault observa em Nietzsche:

A história, genealogicamente dirigida, não tem por fim reencontrar as raízes de nossa identidade, mas ao contrário, se obstinar em dissipá-la; ela não pretende demarcar o território único de onde nós viemos, essa primeira pátria à qual os metafísicos prometem que nós retornaremos; ela pretende fazer aparecer todas as descontinuidades que nos atravessam. (FOUCAULT, M. 2001a, p. 35)

Portanto, em uma história efetiva da acumulação primitiva não há a preocupação de determinar a “origem” como acontecimento privilegiado da história, mas perceber como, através de constantes rupturas, interstícios e emergências, o tema da dissolução do trabalhador de seus meios de produção, da constituição de uma força do trabalho, da violência exercida por “leis sanguinárias”, da usurpação do comum, pode “saltar dos bastidores para o palco” e se oferecer a uma interpretação no interior da dinâmica das lutas atuais.

Realizados esses primeiros esclarecimentos, vamos rapidamente descrever como o processo é descrito por Marx. Como se sabe, a noção de acumulação primitiva ou originária do capital aparece no capítulo XXIV do primeiro volume de *O Capital*¹⁰⁹, tendo como ideia central a descrição do divórcio entre os trabalhadores e os seus meios de produção como condição para o desenvolvimento do capitalismo. Tal condição é a famosa descrição do encontro entre duas espécies bem diferentes de possuidores de mercadoria:

De um lado, o proprietário de dinheiro, de meios de produção e de meios de subsistência, empenhado em aumentar a soma de valores que possui, comprando a força de trabalho alheia; e, do outro, os trabalhadores livres, vendedores da própria força de trabalho e, portanto, de trabalho. (MARX, K. 2009, p. 828)

Em seguida, Marx passa a descrever, tal como vimos em Foucault, o processo de expropriação dos camponeses iniciado ainda no século XV, e acelerado institucionalmente a partir do séc. XVIII. Nesse contexto, as “terras comuns”, antiga prática do mundo germânico, passam a ser “usurpadas” por “decretos de expropriação do povo”, que, segundo o autor alemão, seriam a forma legal de um verdadeiro “roubo” realizado contra os trabalhadores do campo (idem, 2009, p. 838). De forma correlata, segue a legislação “sanguinária” que se destina a conduzir as pessoas expropriadas ao trabalho assalariado e disciplinado, por meio de um “grotesco terrorismo legalizado que empregava o açoite, o ferro em brasa e a tortura (idem, 2009, p. 851).

¹⁰⁹ Utilizamos a edição brasileira: MARX, K. *O capital: crítica da economia política*: livro I (2009)

A formação da nova força de trabalho e, no mesmo golpe, de um mercado interno necessário ao desenvolvimento do capitalismo, também foi acompanhada das descobertas do ouro e prata nas Américas. Segundo Marx,

(...) o extermínio, a escravização das populações indígenas, forçadas a trabalhar no interior das minas, o início da conquista e da pilhagem das Índias Orientais e a transformação da África num vasto campo da caçada lucrativa são os acontecimentos que marcam os albos da produção capitalista (idem, 2009, p. 864).

A força do Estado se torna essencial no período “infantil” da indústria moderna: o terrível sistema colonial, a dívida pública, os impostos pesados e o protecionismo florescem extraordinariamente nesse período (idem, 2009, p. 871). No mesmo momento, a propriedade capitalista nega a “propriedade individual que decorre do trabalho”, expropriando, com o “vandalismo mais implacável”, todos que se caracterizam como “produtores diretos”. Numa segunda negação, a produção capitalista não retorna à propriedade dos produtores, mas restabelece à propriedade individual tendo por fundamento a conquista da era capitalista: “a cooperação e a posse comum do solo e dos meios de produção gerados pelo próprio trabalho” (idem, 2009, p. 877).

A expropriação violenta, ignóbil e vândala constitui, para Marx, uma espécie de “pecado original” da economia capitalista, sendo representado por descrições fantasiosas e lendárias referentes a um passado distante, em que os homens astuciosos e corajosos venceram a inércia dos vadios e vagabundos (idem, 2009, p. 827). Tal usurpação, por exemplo, é descrita em tons apáticos, por Adam Smith¹¹⁰, como uma simples “acumulação prévia”, necessária ao capitalismo. Para Marx, essa “doutrina infantil do abecedário capitalista” quer nos convencer que a acumulação aconteceu pelo suor, pelo trabalho e pelo direito, e não pela rapina generalizada das terras comuns e do trabalho imediatamente

¹¹⁰ Segundo Michael Perelman, no ótimo livro *The invention of capitalism. Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation* (2000): “Marx translated Smith’s word, ‘previous’ as ‘ursprünglich’ (Marx and Engels 1973, 33:741), which Marx’s English translators, in turn, rendered as ‘primitive.’” In the process, Marx rejected Smith’s otherworldly conception of previous accumulation. He chided Smith for attempting to explain the present existence of class by reference to a mythical past that lies beyond our ability to challenge it. Marx insisted, ‘Primitive accumulation plays approximately the same role in political economy as original sin does in theology’ (1977, 873). Marx’s analogy is apt. Both original sin and original accumulation divert our attention away from the present to a mythical past”. (PERELMAN, M. 2000, p. 25). Para Perelman, ainda, o trabalho de Smith se caracteriza mais pela sua capacidade de esconder as questões relevantes sobre a acumulação do que pela sua efetiva relevância na economia política: “Within this context, Adam Smith becomes less original. His significance emanates from his ideological vigor in advocating laissez-faire and his eventual success in obfuscating all information that might cast doubt on his ideology” (idem, p. 369).

produtivo dos “*commoners*”. A suavidade da economia política, em seu primórdio, possui a função de substituir a violência pela fábula idílica (idem, 2009, p. 828).

Podemos, nesse momento, retomar o primeiro ponto levantado na introdução desse capítulo: saber se a expropriação, a violência, a rapina e o roubo descritos por Marx, como um primeiro estágio da acumulação capitalista, se referem apenas a um momento histórico de seu desenvolvimento, i.e, de sua “infância”, ou se constituem uma permanente característica dessa acumulação.

A tese que se cristalizou na leitura marxista tradicional responde que toda a acumulação de capital posterior à acumulação primitiva ocorre pela exploração da força de trabalho e pela lógica interna do capital. Os *enclosures*, o seja, a expropriação do comum, teriam se dado apenas em um momento histórico, descrito por Marx, como condição do desenvolvimento capitalista. Tratar da expropriação do comum é tarefa dos historiadores, enquanto os economistas devem cuidar da análise do funcionamento atual do capital (DE ANGELIS, M., 2007, p. 134).

No entanto, a reformulação da arte de governar liberal, colocando em evidência os dispositivos de generalização da forma-empresa e da propriedade privada, gerou a necessidade de retomar o debate sobre a acumulação primitiva do capital a partir do enfoque oposto. Como vimos, vários autores de acento marxista começaram, então, a perceber que o neoliberalismo colocava na primeira fileira do *front* uma forma de acumulação baseada em estratégias muito parecidas das descritas por Marx no primeiro volume do *Capital*. As recentes lutas, portanto, passam a impor uma nova leitura que rompesse com o dualismo analítico (“antes, acumulação primitiva, depois, lógica do capital”) do debate marxista tradicional. Como afirma Massimo De Angeles:

Considerando algumas exceções, é dentro da literatura marxista que nós encontramos a mais paradoxal deficiência na tentativa de teorizar os *enclosures* como um pilar permanente do regime capitalista. É uma literatura que, em princípio, deveria ser sensível às demandas das lutas e à observação do poder do capital, bem como as suas alternativas. Existe uma principal falácia na maneira em que a literatura tradicional marxista tem lidado com a questão dos *enclosures*. Ela marginaliza os *enclosures* de sua teoria não só colocando a questão da genealogia, mas utilizando uma concepção de genealogia com desenvolvimento linear. Para simplificar a narrativa diz o seguinte: antes do capitalismo existiram os cercamentos da acumulação primitiva do capital. Esses processos de expropriação são pré-condições para o capitalismo, porque desenvolvem um mercado interno para as mercadorias assim como uma força de trabalho e terras para exploração. Uma vez que esse trabalho está feito, nós podemos parar de falar em *enclosures* (ou acumulação primitiva), e devemos, ao invés, falar em “lógica do capital”. (DE ANGELIS, M. 2007, p. 134, tradução nossa)

Para recolocar, no âmbito do marxismo, o debate sobre a acumulação primitiva do capital e sua relação com o atual desenvolvimento do capitalismo, vários autores voltam a

comentar a obra de Rosa Luxemburgo, em especial o livro *Die Akkumulation des Kapitals*, publicado na Alemanha em 1913¹¹¹ (PERELMEN, M. 2000; NEGRI.T. & HARDT,M. 2005; HARVEY, D. 2003; READ,J. 2005; DE ANGELIS,M. 2007; MEZZADRA, D. 2008; FEDERICI, S. 2009).

4.1.1. A teoria da acumulação primitiva em Rosa Luxemburgo

Como se sabe, Rosa Luxemburgo descreve em seu livro o processo de acumulação capitalista e sua inescapável relação com o mundo “não-capitalista”, estabelecida em razão da necessidade de comercializar mercadorias não assimiladas na dinâmica de consumo nacional. O processo de troca entre o “mundo capitalista” e o “mundo não capitalista” seria a condição *sine qua non* da acumulação capitalista, que, portanto, necessita ampliar progressivamente suas fronteiras de atuação¹¹². Nesse sentido, o imperialismo - a rivalidade entre as nações capitalista e a guerra por colônias - seria a verdadeira “expressão da acumulação do capital em sua guerra competitiva por aquilo que se mantém aberto no ambiente não capitalista” (LUXEMBURG,R. 2003, p. 426, tradução nossa).

Luxemburgo considera limitada a análise de Marx sobre a reprodução do capital, que envolveria apenas trabalhadores e capitalistas, e propõe uma ampliação no sentido de um terceiro gênero¹¹³, que envolveria, por exemplo, consumidores do mundo “não capitalista”. Para que o capital continue acumulando, então, se torna essencial uma expansão na direção do “terceiro gênero” de consumidores, sob pena do processo de acumulação enfrentar uma crise de *superacumulação*. Essa necessidade coloca o capital em constante relação com um “fora”, i.e, o contato com indivíduos, culturas e coletividades ainda não integradas aos esquemas de reprodução do capital.

¹¹¹ Utilizamos a seguinte edição: LUXEMBURG,R. *The accumulation of capital*. London: Routledge Classics, 2003

¹¹² Citamos o seguinte trecho: “The problem of the material elements of capitalist accumulation, far from being solved by the material form of the surplus value that has been produced, takes on quite a different aspect. It becomes necessary for capital progressively to dispose ever more fully of the whole globe, to acquire an unlimited choice of means of production, with regard to both quality and quantity, so as to find productive employment for the surplus value it has realised” (LUXEMBURG,R. 2003, p. 338).

¹¹³ Luxemburgo utiliza a expressão “third persons” para designar os consumidores que não se enquadram na categoria “trabalhador ou “capitalista”: “A sure instinct that realisation of the surplus value requires ‘third persons’, that is to say consumers other than the immediate agents of capitalist production (i.e. workers and capitalists) led to all kinds of subterfuges: ‘unproductive consumption’ as presented by Malthus in the person of the feudal landowner, by Vorontsov in militarism, by Struve in the ‘liberal professions’ and other hangers-on of the capitalist class; or else foreign trade is brought into play which proved a useful safety valve to all those who regarded accumulation with scepticism, from Sismondi to Nicolayon” (LUXEMBURG,R. 2003, p. 331).

Para Luxemburgo, ainda, o contato com o “mundo não capitalista” também se faz necessário para a ampliação da força de trabalho¹¹⁴. A autora cita vários exemplos da dependência que a produção capitalista possui de mão de obra negra, indígena, africana e asiática, em especial nas colônias (idem, 2003, p. 344). A expansão capitalista impõe um constante processo de separação dos trabalhadores de suas primitivas e pré-capitalistas formas de produção. Escreve Luxemburgo:

O capital precisa de outras raças para explorar territórios onde o homem branco não consegue trabalhar. Ele precisa mobilizar uma força de trabalho mundial e irrestrita para poder utilizar toda a força produtiva do globo – até os limites impostos pelo sistema de produção de mais valia. Essa força de trabalho, no entanto, é, na maioria dos casos, ligada profundamente pelas tradicionais formas de produção pré-capitalistas. Ela precisa primeiramente ser “liberada” para ser incorporada na força de trabalho ativa do capital. A emancipação da força de trabalho de suas primitivas condições sociais e sua absorção pelo sistema capitalista salarial é um base histórica indispensável para o capitalismo. (idem, 2003 p. 343, tradução nossa)

O mesmo ocorreria com a necessidade de obtenção de matérias-primas e recursos naturais para a produção capitalista, sendo o mundo “não capitalista” um necessário fornecedor dos insumos indispensáveis para esta produção. Segundo Luxemburgo, a expansão na direção de recursos do mundo “não capitalista” funciona sempre quando antigas fontes de extração falham, ou quando um aumento de demanda gera a necessidade de novas extrações. O mundo “não capitalista” seria fundamental para garantir o processo de acumulação, sempre “elástico e convulsivo” (idem, 2003, p. 338, tradução nossa).

Rosa Luxemburgo defende, portanto, que a acumulação primitiva de capital é um processo central na garantia da produção de mais-valia. Primeiro, (a) pela incorporação de novos consumidores para os excedentes produzidos; (b) segundo, por garantir uma maior agilidade e ampliação do processo de extração de matérias primas e recursos naturais necessários à produção capitalista; (c) terceiro, por contribuir no sistema de formação da força de trabalho, através da incorporação de outros povos que passam a ser integrados no sistema salarial capitalista.

Essas características colocam o capitalismo em necessário e permanente confronto com as formas de economia “naturais”, i.e, aquelas que não se destinam à produção de mais-valia, e sim à reprodução de uma comunidade ou coletividade, seja através de formas

¹¹⁴ Frise-se que, nesse tópico, Luxemburgo também se propõe a ampliar as formas citadas por Marx para a ampliação da força de trabalho e a teoria do exército marginal de reserva que não incluíam a incorporação dos povos não capitalistas: “Only the existence of non-capitalist groups and countries can guarantee such a supply of additional labour power for capitalist production. Yet in his analysis of the industrial reserve army, Marx only allows for (a) the displacement of older workers by machinery, (b) an influx of rural workers into the towns in consequence of the ascendancy of capitalist production in agriculture, (c) occasional labour that has dropped out of industry, and (d) finally the lowest residue of relative over-population, the paupers”. (idem, 2003, p. 342)

primitivas ou pela produção de artesões e camponeses¹¹⁵. Por isso, segundo Luxemburgo, o sistema de propriedade comum da terra ou os vínculos que definiam a sociedade feudal na Europa precisaram ser destruídos, assim como uma série de sistemas específicos dos territórios colonizados que também se definiam pela ausência de produção de mais-valia.

Essa luta, do capitalismo contra os sistemas naturais, segundo a autora, pode ser definida a partir dos seguintes objetivos:

Em detalhe, o capital em sua luta contra as sociedades com economias naturais persegue os seguintes objetivos: 1) Obter a posse imediata dos mais importantes recursos ligados à força produtiva, como a terra, a fauna em florestas desabitadas, minerais, pedras preciosas, produtos exóticos da flora, como a borracha etc.; 2) Liberar a força produtiva e subordiná-la ao trabalho; 3) Introduzir uma economia de mercadorias; 4) Separar comércio e agricultura. (idem, p. 349, tradução nossa)

Dessa forma, Rosa Luxemburgo estende os processos descritos por Marx no capítulo XXIV, do volume I do *Capital*, à dinâmica global do capitalismo e *desloca a acumulação primitiva para o centro da teoria da acumulação em geral*. O capitalismo, nessa esteira, é dependente de um “fora” que precisa ser incluído o tempo todo e garantir a formação da força de trabalho, a extração dos recursos produtivos e a formação de novos centros de consumo para os excedentes de produção. Poderíamos dizer, para voltar ao nosso vocabulário, que o comum e as demais práticas não capitalistas, em Luxemburgo, aparecem como um “outro” que está sempre na iminência de ser destruído pelas investidas do processo de acumulação do capital.

Portanto, se a acumulação primitiva do capital é movida para dentro da teoria da acumulação geral, aquilo que é usurpado – as “economias naturais” ou, dependendo do caso, as formas “comuns” de produção – ainda se situam no exterior da economia capitalista. O “comum” aqui é externo ao capitalismo, embora seja um elemento fundamental para a sua sobrevivência. Assim, a *exploração* do trabalho necessário convive com a *expropriação* do mundo “não-capitalista”, marcando a fase imperialista do capitalismo.

¹¹⁵ Rosa Luxemburgo dedica o capítulo XXVII do livro ao tema, intitulando-o: “*The struggle against natural economy*”. No início do capítulo a autora alemã afirma: “Capitalism arises and develops historically amidst a non-capitalist society. In Western Europe it is found at first in a feudal environment from which it in fact sprang—the system of bondage in rural areas and the guild system in the towns—and later, after having swallowed up the feudal system, it exists mainly in an environment of peasants and artisans, that is to say in a system of simple commodity production both in agriculture and trade. European capitalism is further surrounded by vast territories of non European civilisation ranging over all levels of development, from the primitive communist hordes of nomad herdsmen, hunters and gatherers to commodity production by peasants and artisans. This is the setting for the accumulation of capital”. (idem, 2003, p. 348)

3.1.2 A análise de David Harvey

Com o debate contemporâneo sobre o *neoliberalismo* e sua capacidade de globalizar a forma-empresa, as finanças e a propriedade privada, as hipóteses lançadas por Luxemburgo retornam a diversos textos que tratam dos novos *enclosures*, das recentes expropriações, dos processos de deslocamento de pessoas de suas terras e seus lugares de origem, como efeitos do processo geral de acumulação. Segundo David Harvey:

Alguns mecanismos de acumulação primitiva, sobre os quais insistiu Marx, vêm se afinando para desempenhar um papel ainda mais importante que no passado. O sistema de crédito e o capital financeiro se converteram, como assinalaram Lenin, Hilferding e Luxemburgo, no começo do séc. XX, em um verdadeiro palanque para a depredação, a fraude e o roubo. (HARVEY, D. 2003, p. 147, tradução nossa)

David Harvey, desde as suas primeiras análises, nos anos 1970, a partir de Marx, busca relacionar a teoria da acumulação aos processos de expansão geográfica do capital (dimensão espacial da acumulação) e sua relação com as crises de superprodução. No artigo *A geografia da acumulação capitalista* (Revista *Antipode*, edição de 1975), o geógrafo lembra que o corrente problema da superprodução (a exploração da quantidade máxima de trabalho sem considerar os limites reais do mercado), se manifesta em diversas formas de crise: “o desemprego e o subemprego crônicos, o excedente de capital e a falta de oportunidades de investimento, as taxas decrescentes de lucro, a falta de demanda efetiva no mercado e assim por diante” (HARVEY, D. 2006, p. 46) Por outro lado, as crises teriam uma função importante ao fazer com que o processo de acumulação salte para um nível superior, através da busca por inovação tecnológica, pela redução do custo da mão de obra e pela aplicação do excedente de capital em novas linhas de produção mais eficientes (idem, 2006, p. 46).

Harvey, então, elenca uma série de aspectos através dos quais o capitalismo pode aumentar suas possibilidades de acumulação. Dentre eles: (a) a “penetração do capital em novas esferas de atividade, mediante a organização de formas preexistentes de atividade ao longo de linhas capitalistas” (HARVEY, D. 2006, p. 48). O exemplo é o camponês que produz para subsistência que é inserido em uma dinâmica de agricultura empresarial; (b) a “expansão geográfica do capital” para novas regiões, rumo à criação daquilo que Marx denominava “mercado mundial” (idem); (c) a criação de novos desejos e necessidades, através de novos produtos, na organização do consumo e na diversificação da divisão do trabalho (idem).

As oportunidades de nova acumulação surgem, portanto, da adoção de uma dessas estratégias ou da combinação delas. O mais importante, porém, é constatar que o capital combina formas de intensificação das atividades sociais, dos mercados e pessoas, em uma “específica estrutura espacial”, com novas organizações espaciais decorrentes da expansão geográfica. *Intensificação* e *expansão* seriam as principais apostas para o capital vencer as crises de acumulação.

Nesse ponto, Harvey traça uma elegante crítica a Luxemburgo, afirmando que sua teoria é brilhante, atraente, e, de certo ponto de vista correta, mas incompleta, pois não considera outras formas de solução do problema da acumulação que não partem da premissa da expansão da direção de economias não capitalistas¹¹⁶. Para Harvey, o problema da teoria marxista do imperialismo é que ela tende a querer escolher uma característica do processo de acumulação e expandi-la na direção de uma teoria geral (idem, p. 70).

A análise da acumulação do capital deve, então, se alimentar de referências históricas e concretas uma vez que “a sobrevivência do capitalismo é atribuída à capacidade constante de acumulação *pelos meios mais fáceis*” (idem, 2006, p. 71). Identificar os pontos para aonde a acumulação capitalista tende a deslizar é a mais importante tarefa daqueles que desejam compreender a acumulação em seus reais contornos.

Essa consideração, sobre o texto de 1975, nos permite realizar um salto para um Harvey teórico do neoliberalismo, já em 2003. O geógrafo, em *The new imperialism* (2003), inicia o capítulo sobre o que denomina “acumulação por desapossamento” (no original, “*accumulation by dispossession*”), para retomar o tema da acumulação primitiva de capital. A afirmação central do livro é que: (a) no atual estágio do neoliberalismo, a acumulação por desapossamento, espoliação, roubo, usurpação, fraude e violência tende a se tornar preponderante diante das crescentes crises de sobreacumulação, sem embargo da acumulação baseada na reprodução do capital; (b) a acumulação por desapossamento pode ocorrer de diversas formas e assumir distintas características; (c) a relação entre a acumulação pela reprodução ampliada (interior à “lógica do capital”) e a acumulação por desapossamento (semelhante à acumulação primitiva) pode ser entendida como uma “dialética interior-exterior”, através do qual se opera o imperialismo. Quanto ao primeiro ponto, afirma Harvey:

¹¹⁶ Cf. o seguinte trecho: “O argumento de Luxemburgo é, em muitos aspectos, tão atraente como brilhante. Mas sua análise equivale a um desenvolvimento unilateral em relação a Marx. A objeção não é que ela esteja errada; na realidade, já vimos que o desenvolvimento capitalista talvez se torne contingente com respeito a outros modos de produção, que a penetração nas sociedades não-capitalistas e sua ruptura estão envolvidos pelo imperativo de *derrubar barreiras espaciais e que a violência, fazendo uso do poder do estado, pode se facilmente ser empregada*. A objeção é que Luxemburgo enxerga as conseqüências do imperativo relativo à acumulação *apenas* nesses termos. Ela ignora outros meios pelos quais o capitalismo é capaz de criar novos espaços para acumulação”. (HARVEY, D. 2006, p. 66).

Se o período atual tem observado uma mudança de ênfase, da acumulação pela ampliação da reprodução para uma acumulação por desapossamento, e se esta última se estabelece no coração das práticas imperialistas, então segue que o debate de interesses distintos no interior do movimento contra ou por uma outra globalização precisa reconhecer que *a acumulação por desapossamento é a principal contradição a ser combatida*. Mas isso não deve nunca ser feito, ignorando a relação dialética das lutas no terreno da reprodução. (HARVEY, D. 2003, p. 155, tradução nossa, grifo nosso)

Para Harvey, o neoliberalismo coloca a acumulação primitiva do capital novamente no centro do antagonismo político, - “a principal contradição a ser combatida” -, e ela tende a conviver com as formas de acumulação contidas na tradicional acumulação por reprodução do capital. Isso corresponderia a uma necessidade do capital em responder a uma crise de sobreacumulação que atinge, e coloca em risco, o atual estágio do capitalismo. Harvey defende que o capital tende a responder a esse tipo de crise acelerando processos de acumulação nos moldes “originários”, podendo estes assumir diversas formas¹¹⁷ e *modus operandi*:

O capitalismo internaliza práticas canibalísticas, depredadoras e fraudulentas. Mas, como Luxemburgo observou, é “frequentemente difícil determinar, dentro da emaranhado de violência e disputas de poder, as duras leis do processo econômico”. A acumulação por desapossamento pode ocorrer de diversas formas e seu *modus operandi* tem muito de contingente e aleatório. Ainda assim, ocorre em todos os lugares e independentemente do período histórico, e se acelera quando ocorrem crises de sobreacumulação na reprodução ampliada, quando parece não haver outra saída a não ser a desvalorização. (idem, 2003, p. 149, tradução nossa)

Harvey ao citar diversas formas de expropriação, confere especial atenção ao papel atual do sistema de finanças e de crédito, que para ele tem sido importantes alavancas especulativas para a depredação e o roubo. Tal esquema de “assalto” teria se acelerado, sobremaneira, a partir de 1973, quando o capitalismo impulsiona as finanças para escapar de mais uma crise. As finanças seriam o terreno privilegiado das formas mais ignóbeis de acumulação, e também um instrumento para uma permanente solução para as crises de acumulação excessiva, ao promover liberação de ativos que são depois valorizados pelo

¹¹⁷ O autor lembra que, também em Marx, são descritas diversas formas de realizar a acumulação primitiva: “Um olhar mais atento sobre a descrição que Marx realiza da acumulação primitiva revela uma ampla linha de processos. Isto inclui a mercantilização e privatização da terra e a expulsão violenta de populações camponesas; conversão de várias formas de direito de propriedade – comum, coletiva, estatal – em direitos de propriedade exclusivos; supressão dos direitos aos bens comuns; transformação da força de trabalho em mercadoria e a supressão de formas de produção e consumo alternativos (indígena); os processos colonial, neocolonial e imperial de apropriação de bens (inclusive de reservas naturais); monetarização das trocas e da cobrança de impostos (particularmente da terra); mercado de escravos; usura; o débito nacional; e, por fim, o sistema de crédito como um meio radical de acumulação primitiva”. (idem, p. 146, nossa tradução).

investimento do capital excedente¹¹⁸. Vale citar novamente o geógrafo e sua descrição da acumulação por desapossamento, através das finanças:

Promoções da bolsa de valores, esquemas “Ponzi”¹¹⁹, destruição estruturada de ativos através da inflação, alienação de patrimônio através de fusões e aquisições, e a promoção dos níveis de dívida que reduzem populações inteiras, mesmo nos países capitalistas avançados, a escravidão pelo débito, para não falar da fraude corporativa e da desapropriação de ativos (a invasão dos fundos de pensão e sua dizimação pelos colapsos corporativos e do mercado) por manipulações do crédito, tudo isso são características centrais do que capitalismo contemporâneo. O colapso da Enron usurpou milhares de pessoas de seus meios de subsistência e dos seus direitos de pensão. Mas, acima de tudo, é preciso encarar as incursões especulativas e corporativas, realizadas pelos fundos de hedge e por outras grandes instituições do capital financeiro, como a vanguarda [*the cutting edge*] da acumulação por expropriação, nos últimos tempos (HARVEY, D. 2003, p. 147, tradução nossa).

Aliados ao desapossamento realizado pelo sistema financeiro, Harvey pontua que surgiram novos mecanismos de acumulação por espoliação através de uma ênfase nos direitos de propriedade intelectual (OMC e acordo TRIPS), nos patentes de material genérico, plasmadas de sementes e diversos tipos de produtos que podem ser utilizado em desfavor de populações que, exatamente, desenvolveram estes materiais através de suas práticas tradicionais de manuseio e de saberes comuns. A biopirataria e o roubo de materiais genéticos, além da destruição dos recursos comuns globais (terra, ar, água) [*“global environmental commons”*], são expropriações resultantes da transformação da natureza em mercadoria, nos novos processos de acumulação (idem, 2003, p.148).

A acumulação primitiva retorna também na expropriação de várias formas culturais e históricas, e de sua produção intelectual e criativa. A “corporativização” e a privatização dos bens públicos (como as universidades), para não mencionar o amplo processo de privatização dos serviços públicos de todo o tipo, que varreu o mundo, indicam que vivemos um novo *enclosure* do comum (*“enclosing the commons”*). Para Harvey: “a reversão dos direitos de

¹¹⁸ Harvey explica o fenômeno da seguinte forma: “So how, then, does accumulation by dispossession help solve the overaccumulation problem? Overaccumulation, recall, is a condition where surpluses of capital (perhaps accompanied by surpluses of labour) lie idle with no profitable outlets in sight. The operative term here, however, is the capital surplus. What accumulation by dispossession does is to release a set of assets (including labour power) at very low (and in some instances zero) cost. Overaccumulated capital can seize hold of such assets and immediately turn them to profitable use. In the case of primitive accumulation as Marx described it, this entailed taking land, say, enclosing it, and expelling a resident population to create a landless proletariat, and then releasing the land into the privatized mainstream of capital accumulation. Privatization (of social housing, telecommunications, transportation, water, etc. in Britain, for example) has, in recent years, opened up vast fields for overaccumulated capital to seize upon”. (HARVEY, D. 2003, p. 149)

¹¹⁹ Um esquema Ponzi é uma sofisticada operação fraudulenta de investimento, com um esquema em “pirâmide”, que envolve o pagamento de rendimentos anormalmente altos (“lucros”) aos investidores, às custas do dinheiro pago pelos investidores que chegarem posteriormente, em vez da receita gerada por qualquer negócio real. O nome do esquema refere-se ao criminoso financeiro italo-americano Charles Ponzi (ou Carlo Ponzi). Cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Esquema_Ponzi Acesso em 12.12.2011

propriedade comum, adquiridos depois de anos de luta de classe, para a propriedade privada, tem sido uma das mais flagrantes políticas de desapossamento levadas a cabo em nome da ortodoxia neoliberal” (idem, 2003, p. 148, tradução nossa).

Harvey identifica claramente o conflito entre a acumulação primitiva e o comum e o relaciona com as crises do capitalismo. Nesse contexto, a acumulação primitiva deve ser entendida como uma dinâmica *ativa* do capital operada por meio do fomento às crises econômicas e sociais. Por isso, o capital pode “gerar” um “fora” a ser, doravante, assaltado na dinâmica da acumulação primitiva. Essa dialética “interior-exterior” é fundamental para que o capital não afunde nas crises de sobreacumulação. Nesse sentido, a derrocada da URSS, a crise financeira na América Latina, na Ásia, a crise social africana¹²⁰, são produzidas para que o capital encontre um local para aplicar os seus excedentes. A derrocada financeira, assim, possui o efeito de “expulsar” ativos que são novamente incorporados pelo investimento dos excedentes de capital. Para voltar a acumular o capital precisa gerar um “fora” que se torna objeto das práticas de acumulação por desapossamento. Por isso, Harvey, antes mesmo de analisar a acumulação por desapossamento, volta a convergir com Luxemburgo:

Dito na linguagem da atual teoria política pós-moderna, poderíamos dizer que o capitalismo cria necessariamente (sempre) seu próprio outro. A ideia de que algum tipo de – exterior – é necessário para a estabilização do capitalismo tem, por conseguinte, certa importância. Mas o capitalismo pode fazer uso de algum exterior preexistente (...) ou pode fabricá-lo ativamente. Em seguida, pretendo levar muito a sério esta dialética – interior-exterior. Examinarei como a relação “orgânica” entre reprodução ampliada, por um lado, e o que é frequentemente um processo violento de desapossamento, por outra, tem configurado a geografia histórica do capitalismo. Isso nos ajudará a compreender melhor com opera a forma capitalista de imperialismo (HARVEY, D. 2003, p. 142, tradução nossa).

Portanto, para Harvey a hipótese de Luxemburgo continua válida, - o capital precisa de um exterior a ser expropriado para sair de suas crises -, mas ele introduz um novo elemento que seria a capacidade “ativa” do capitalismo em provocar o seu próprio exterior que é, imediatamente, objeto da expropriação originária. Nessa linha, a pergunta que devemos fazer é: a partir da dialética “interior-exterior”, como Harvey compreende as dinâmicas de expropriação e produção do comum?

Aqui há uma confusão. Ele faz referência a diversos fenômenos, da indústria nacional que é privatizada, ao fundo dos trabalhadores, passando pelos recursos naturais e saberes

¹²⁰ O conceito de “acumulação por desapossamento, associado ao debate sobre a permanência da acumulação primitiva do capital, constitui a chave para diversas análises sobre a expropriação promovida pelo neoliberalismo na África, Ásia e América Latina. Nesse sentido, alguns exemplos: BOND, P. *Elite transition. From apartheid to neoliberalism in South Africa* (2000); Mensah, J. (Ed) *Neoliberalism and globalization on Africa. Contestations on the embattled continent* (2008); BUSH, R. *Poverty and neoliberalism. Persistence and reproduction on the global South* (2007).

indígenas, sem perceber a relação entre esses fatos e a entrada em cena de uma *nova dinâmica de exploração*, que não passa pela inclusão dos trabalhadores nos sistemas de reprodução ampliada. Para Harvey, a princípio, as diversas formas de acumulação primitiva por desapossamento ocorrem pela simples necessidade “objetiva” que o capital possui em resolver os seus problemas de superacumulação¹²¹.

Quando a acumulação por reprodução ampliada (a lógica interna entre capital e trabalho) começa a não dar conta dos problemas de superacumulação, ou da exploração da força de trabalho, o capital parte para os processos violentos de desapossamento, que caracterizam o neoliberalismo e o novo imperialismo. Crises induzidas alimentam a dialética “interior-exterior”, garantindo a relação do capital com um “fora” que é permanentemente saqueado.

Embora seja rica, construtiva e importante para a análise dos processos de desapossamento, a leitura harviana apresenta uma limitação. Em nosso ponto de vista, essa limitação poderia ser definida nos seguintes itens: a) Harvey não consegue conectar as recentes formas de exploração com a dinâmica primordial do neoliberalismo que, como vimos em Foucault, coloca a questão do “governo da sociedade” (a “*vitalpolitik*”), da “produção de subjetividade” (o “capital humano”) e da produção “biopolítica” (da “vida social”) em primeiro plano (FOUCAULT, M. 2004b, p. 152).

Nesse sentido, o conceito de “acumulação por desapossamento”, embora atraia a atenção para os múltiplos processos de expropriação do comum, não explica a relação entre o papel da expropriação e a inflexão do capitalismo na direção de uma exploração ligada a uma múltipla “produção de subjetividade” e de “vida”. A dinâmica do saque é bem caracterizada,

¹²¹ Harvey ao longo do seu pensamento nunca alterou essa formulação. A novidade foi ter desenvolvido a “acumulação por desapossamento” como efeito dessa crise se superprodução. Em um texto de 1981, HARVEY, D. *A geopolítica do capitalismo* (1981), Harvey explica a crise de superprodução como a expressão de uma “irracionalidade” interna ao capital e claramente coloca as lutas sociais como simples efeito da crise: “A irracionalidade que se oculta no âmago do modo supostamente racional de produção vem à tona para todos verem. Esse é o tipo de irracionalidade, envolvendo grande capacidade produtiva ocioso e grande desemprego, em que a maioria das economias ocidentais mergulhou nos últimos anos”. (HARVEY, D. 2006, p. 133). É claro que é possível uma leitura da crise em Marx de forma “objetiva”, i.e, que analisa a crise a partir do próprio desenvolvimento do capital. Contudo, a partir dos anos 1970, como veremos, essa leitura é afastada por vários autores que invocam uma leitura “subjetiva” do capital, que corretamente privilegia o papel das lutas sociais como fonte das crises do capitalismo. Para esse debate, novamente sugerimos o livro de Harry Cleaver, em especial a seguinte passagem: “Such an analysis requires starting from an *examination of workers’ actual struggles*: their content, how they have developed, and where they are headed. By this I mean the struggles of the workers themselves, not of their ‘official’ organizations (trade unions, parties, etc.)” (CLEAVER, H. 2000, p. 58, grifo nosso).

contudo, não conseguimos realizar a passagem entre o “saque” e as novas formas de “exploração” do capitalismo contemporâneo¹²².

Isso ocorre, em nossa opinião, porque Harvey adota a tese de Luxemburgo, mas não percebe uma função nova da “expropriação” relacionada às próprias formas atuais de exploração e comando da multiplicidade produtiva (a nova “força de trabalho”). A acumulação primitiva não está ainda suficientemente deslocada para o centro da teoria da acumulação. Ela é somente uma força ativa contra crise, e não o dispositivo fundamental de comando, exploração e controle das múltiplas e produtivas subjetividades em um capitalismo, cada vez mais, “biopolítico”.

Ao invés de mirar, prioritariamente, nas novas formas de produção e exploração do capitalismo atual, Harvey deriva toda a sua análise a partir de uma concepção de crise de superacumulação que permanece como elemento estático de sua teoria. Assim, chegamos ao segundo ponto: (b) as crises aparecem, em Harvey, como um efeito “objetivo” da dinâmica do capital em sua tendência de enfrentar crises de superacumulação. Diferentemente de Foucault e de outros marxistas que serão analisados, a resistência não possui qualquer *primado* sobre o poder. Pelo contrário, a luta social só aparece *posteriormente* às manifestações explícitas de crise no capitalismo.

Por conseguinte, a terceira limitação se refere: (c) à relação entre a crise do capitalismo e o comum, que em Harvey, não seria suficientemente forte. A expropriação do último ocorre somente para resolver uma crise que emerge pela lógica própria de superacumulação do capital. A acumulação por desapossamento é *efeito* da crise e não o centro de um antagonismo que *produz* a crise. Assim, a acumulação primitiva é resultado sempre de uma investida *primeira* do capital, e não uma tentativa constante do *neoliberalismo* em “perseguir” a produção social que foge do seu controle. A produção do “comum” perde o seu elemento *ativo* e se transforma em algo que é sempre tomado de assalto pelo capital.

Ao revés, acreditamos que a crise não pode ser compreendida apenas pelos fenômenos de superprodução, e sim, de uma forma mais ampla, como *resultado real do enfrentamento* entre as múltiplas singularidades produtivas e os dispositivos de controle do capital. Aqui, a crise é produzida pelo antagonismo entre a “produção do comum” e o “comando do capital”.

Contudo, parece que Harvey está aprofundando seus estudos sobre o comum e o seu trabalho apresenta-se ainda como um *work in progress*. Recentemente, no primeiro semestre

¹²² Uma crítica semelhante é desenvolvida por Gigi Roggero em: ROGGERO, G. *La produzione del sapere vivo: Crisi dell'università e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico*. Verona: Ombre Corte, 2009, pp. 24-30.

de 2011, ele dedica um artigo na revista *Radical History Review* n. 109, intitulado “*The Future of the Commons*”, ao tema do comum, buscando dialogar com outros autores desse debate¹²³. Harvey passa a definir mais claramente o comum, afirmando que ele não é algo que existiu em algum momento e que está sendo perdido.

O comum “está sendo continuamente produzido” através das atividades diárias, das lutas que são criadas em todos os dias e nas relações sociais. Adotando a definição do último livro de Negri e Hardt (2009), o geógrafo afirma que: “o comum não é só a terra que compartilhamos, mas também a linguagem que criamos, as práticas sociais que estabelecemos e dos modos de sociabilidade que definem nossas relações (HARVEY, D. 2011, p. 103, tradução nossa).

A questão que não parece resolvida, mesmo nesse texto, é a relação entre essas práticas sociais comuns e a dinâmica de acumulação. Harvey continua se referindo a uma taxa (“3%”) de sobreacumulação do capital que seria a verdadeira ameaça a qualquer modo de vida baseado no comum (idem, 2011, p. 105). Essa sobreacumulação, como vimos, é que leva o capitalismo a promover um assalto permanente ao comum para resolver a crise dos excedentes.

Não à toa, Harvey agora cita a crise dos países centrais (EUA e Europa) como mais uma etapa da acumulação pela expropriação, que, agora, finalmente, ameaça o globo todo (idem). Portanto, em suma, acreditamos que Harvey é prejudicado por uma leitura “objetivista” do desenvolvimento capitalista, que o constrange a ver um “comum” sempre atacado e vilipendiado pelo capitalismo, a partir de crises financeiras funcionais à acumulação por desapossamento. Essa é a sua principal limitação na análise do conflito, que ele muito bem coloca como central, entre a “produção do comum” e as novas formas de acumulação do capital. É preciso avançar.

3.1.3 A análise do coletivo *Midnight Notes*

Podemos, agora, citar outro desenvolvimento do problema da acumulação primitiva do capital, a partir de um grupo de autores (*Midnight Notes*) que reconhece a primazia das lutas

¹²³ Além de mencionar a “Tragédia do Comum” de Hardin, Harvey dialoga, em especial, com Elinor Ostrom, demonstrando que em suas análises há um “problema de escala”, já que o problema do comum aparece como mais amplo do que discussões sobre gestões locais de alguns recursos comuns (HARVEY, D., 2011, p. 102), e com Negri e Hardt, assumindo uma definição de comum como algo produzido pelas lutas e relações sociais (idem, 2011, p. 104).

no desenvolvimento do capitalismo e suas crises, contudo, assim como Harvey, não reconhece a centralidade da “produção biopolítica” como especificidade da arte de governar *neoliberal*.

Apesar das análises sobre as crises do capitalismo serem mais ricas que em Harvey, a compreensão do comum também resta limitada, em especial pela não compreensão do neoliberalismo como um “governo da vida” que atua controlando e produzindo subjetividades. A expropriação capitalista é vista somente do ponto de vista de uma diversidade de tipos de “commons”, que são objeto da acumulação primitiva do capital. Por isso, a tarefa crítica acaba se limitando à elaboração de uma tipologia dos *commons*, que pode ajudar o estudioso, mas não dá conta das novas formas de exploração no capitalismo contemporâneo.

Adentrando no tema, em 1990, o coletivo político e editorial denominado *Midnight Notes*¹²⁴ lança uma edição de sua revista dedicada, totalmente, ao tema dos novos *enclosures* (*Midnight Notes*, n. 10 – *The New Enclosures* - 1990). Logo em sua introdução, a revista afirma que, a despeito das promessas idílicas do [naquele momento] recente “globalismo”, a década anterior (1980), teria promovido “o maior Enclosure do comum global da história”¹²⁵. Com essa afirmação incisiva, *Midnight Notes* sugere que os novos *enclosures* são uma resposta às lutas sociais e confrontos que irromperam na década de 1960-70. Para se salvar da crise, provocada pelas múltiplas insurgências sociais, culturais, econômicas etc., o capitalismo teria apostado na expansão generalizada das formas de expropriação dos recursos e exploração global do trabalho.

A revista, assim como Harvey, mira nos “ajustes estruturais” promovidos por organizações como o FMI, que teriam gerado uma onda de expropriações, retirando camponeses de suas terras, pessoas de seus empregos e de suas casas. À “crise do débito” pode ser somada a imensa transferência de recursos efetuada na transição dos antigos países socialistas, a privatização dos direitos sociais e uma tentativa constante de romper os vínculos que entrelaçavam os trabalhadores até os anos 1970:

124 O grupo surge em 1978, nos Estados Unidos, a partir de uma cisão no grupo editorial da revista *Zerowork* (1974-1977), que reunia ativistas influenciados pelas novas leituras de Marx (em especial dos *Grundrisse*), operaístas e feministas. Como esclarece George Caffentzis, um de seus fundadores, a controvérsia final, que gerou a separação do grupo, adveio de um texto de Christian Marazzi sobre a crise do trabalho fordista, que dividiu os editores da revista e acelerou a cisão. Não é um dado lateral o fato de a separação ter sido gerada exatamente pelas divergências em torno do tema da composição do trabalho e da nova tendência em torno do trabalho imaterial, já no final dos anos 1970. Pelo contrário, tal cisão explica as diferentes posições que existem até hoje sobre a composição do trabalho em teóricos que se aglutinaram em *Midnight Notes* e outros, como o próprio Marazzi. Cf. *TPTG's Conversation with George Caffentzis*. Disponível em: <http://libcom.org/library/interview-george-caffentzis>; Acesso em 05.12.2011

125 As edições do *Midnight Notes*, incluindo a presente introdução ao número 10, estão disponíveis no endereço: <http://www.midnightnotes.org> Acesso em 05.12.2011.

A crise do débito, os sem teto, o colapso do socialismo, são frequentemente apresentados como fenômenos distintos, tanto pela mídia como pelos jornais de esquerda. Para nós, do *Midnight*, eles constituem um único processo: os Novos *Enclosures*, que devem operar através do planeta a partir de diversos disfarces enquanto são um fenômeno totalmente interdependente.

(...)

Esses Novos *Enclosures*, portanto, são o nome para uma reorganização em longa escala do processo de acumulação que se desenvolve desde meados dos anos 1970. O principal objetivo desse processo tem sido desterrar [*“uproot”*] os trabalhadores do terreno no qual seus poderes de organização foram construídos, de forma em que, assim como os escravos levados para a América, eles são forçados a trabalhar e lutar em um ambiente estranho, no qual as formas de resistência possíveis não estão mais disponíveis (*Midnight Notes*, n. 10, *Introduction*, 1990, p. 02-03, tradução nossa).

Essa reorganização em larga escala do capitalismo, segundo *Midnight*, se tornou possível a partir de cinco estratégias, levadas a cabo, de forma progressiva, a partir dos anos 1970. A partir dessas estratégias podemos compreender as razões pelas quais se torna importante, na atualidade, retomar o tema da acumulação primitiva do capital¹²⁶, mas também perceber as limitações da análise do coletivo.

Em primeiro lugar, assim como nos *“Old Enclosures”*, temos uma extinção das formas comuns de controle dos meios de subsistência e produção. “Existem pouquíssimos grupos que conseguem atualmente sobreviver diretamente com sua terra e trabalho a partir de suas próprias necessidades” (idem, 1990, p. 04, tradução nossa). Os tradicionais camponeses sobreviveriam hoje, não de sua produção, mas com a renda de algum parente que decidiu emigrar para um país rico, ou imigrando para alguma cidade de seu próprio país, ou aceitando trabalhos precários e perigosos, ou plantando coca ou papoula para exportação, ou trabalhando em “áreas de comércio livre”, etc (idem, 1990, p. 04, tradução nossa).

A segunda estratégia, segundo *Midnight Notes*, também lembra os antigos cercamentos descritos por Marx. Trata-se expropriação de terras através do endividamento e das crises financeiras. O coletivo cita o caso dos “ajustes estruturais” neoliberais na África e Ásia e seus efeitos para a distribuição de terras aos trabalhadores agrícolas, tendo como resultado a expulsão da população campesina de seus meios de produção.

A tese central para explicar essa estratégia de *enclosure* consiste em afirmar que a crise da dívida do “terceiro mundo” possuiu um caráter produtivo na reorganização neoliberal,

¹²⁶ Em 2010, George Caffentzis lembra o trabalho desenvolvido por *Midnight Notes* sobre a acumulação primitiva da seguinte forma: “In the 1980s and early 1990s *Midnight Notes* Collective (among others) redeployed the notion of enclosures and primitive accumulation as applicable to the present day. We increasingly saw the World Bank’s and IMF’s SAPs and other attacks on the commons throughout the world as a return to the age-old efforts to separate once more workers from their means of production and subsistence. These old enclosures were an essential part of what Marx called ‘primitive accumulation’”. (CAFFENTZIS, G. 2010, p. 33)

na medida em que, para serem “resgatados”, os países pobres precisavam aderir a uma série de ajustes estruturais que acabaram por ensejar a adoção da propriedade privada e da forma-empresa em vários setores, em especial no campo. Com esta iniciativa, o capital pôde responder às lutas sociais que cresciam nos continentes pobres, além de permitir mais um ciclo de expansão econômica nos países ricos, com base na usurpação de bens públicos e das formas comuns de produção.

Nesse sentido, Silvia Federici, uma das colaboras do *Midnight Notes*, busca demonstrar como os modos de produção baseados em algum tipo de “comum” são, progressivamente, extintos em continentes como a África, onde, estima-se, cerca de 60% da economia não era veiculada sob bases privadas ou estatais¹²⁷. Para ela, a “racionalização neoliberal” na África consistiu em uma “oportunidade de ouro” para “promover uma ampla reorganização das relações de classe, buscando baratear o custo do trabalho, aumentando a produção social, revertendo as expectativas sociais e abrindo totalmente o continente para as relações capitalistas”. Essa reorganização neoliberal “teve na utilização capitalista da terra, sua principal base” (FEDERICI, S. 1990, p. 12, tradução nossa).

Vale notar que, recentemente, George Caffentzis, fundador do *Midnight Notes*, no artigo *The future of ‘the commons’: neoliberalism’s ‘plan b’ or the original disaccumulation of capital?*¹²⁸ (2010), sobre o mesmo assunto, lembra a influência do pequeno artigo de Garret Hardin para os ajustes neoliberais que privatizaram terras comuns na África e na supressão de qualquer forma não privada de produção e reprodução da economia. Segundo Caffentzis:

Esse esforço de retirar o aspecto comunal das terras na África expressou o objetivo do projeto neoliberal do Banco Mundial e outras agências: recusar qualquer solução coletiva para os problemas da produção e reprodução da economia. Essa quase fundamentalista visão foi justificada de diversas formas teóricas, mas o mais persuasivo mito fundador foi lançado por um ecologista, Garret Hardin, em seu famoso artigo *The tragedy of the commons*. (CAFFENTZIS, G. 2010, p. 27, tradução nossa)

Por sua vez, no artigo *Notes on the origin of the debt crises* (CLEAVER, H. 1990, pps. 18-23), Harry Claver Jr. demonstra como a “crise da dívida” que se inicia no final dos anos

¹²⁷ No mesmo artigo, Silvia Federici demonstra uma contradição que demonstra a importância do que ela denomina “*Africa commons*” para a vida do continente: “For according to the statistics gathered by international agencies, most people in Africa ought to be dead, since their per capita income is far below subsistence. But they are not dead. On the contrary, Africa is one of the liveliest places on the planet. The main reason for this contradiction is the immense subsistence productivity of the Africa commons. The debt crisis is capital’s methodical attempt to destroy this productivity of life and substitute a productivity of surplus value (FEDERICI, S. 1990: 15). Para uma análise rica e atual dos *enclosures* neoliberais na África vis-à-vis às comunais formas de produção, Cf. MCNALLY, D. *Monsters of the market. Zombies, vampires and global capitalism* (2011: 214-251).

¹²⁸ Disponível em: http://www.lwbooks.co.uk/journals/newformations/articles/69_Caffentzis.pdf Acesso em 13.12.2011

1970, é o nome geral de um grande embate gerado pelo *ciclo de lutas* que explode no mundo no final da década de 1960, atacando os arranjos keynesianos. Não foi à toa que, como mostra Caffentzis, Hardin desponta entre os neoliberais com seu pequeno texto. Afirmar a tragédia do comum possuía um sentido político claro na sustentação das políticas neoliberais e no confronto com as lutas sociais.

Para Cleaver, a privatização, a flexibilização das taxas de câmbio, o aumento dos juros da dívida do terceiro-mundo e a própria necessidade dos países “subdesenvolvidos” em tomar empréstimos, devem ser interpretados como estratégias de reorganização do capital vis-à-vis as pressões exercidas pelas *lutas sociais* (CLEAVER, H. 1990, p. 23). Diferentemente, portanto, de Harvey, para Cleaver as lutas vieram antes, i.e, foram as pressões das múltiplas insurgências que moveram o capital para novos caminhos de acumulação e não uma permanente crise de superacumulação, apreendida “objetivamente”.

Essa importante inflexão foi acentuada, recentemente, na nova introdução (2000) para o conhecido livro de Harry Cleaver, *Reading Capital Politically* (1979), na qual o autor evidencia como a introdução das lutas sociais (a dimensão da resistência) na análise do capitalismo ensejou uma mudança profunda na maneira como ele lia Marx e a crise econômica da época. Vale a pena a longa citação:

Durante o período do começo dos anos 1970, a primazia estratégica do capitalismo em um nível mundial também estava mudando. Os agentes políticos estavam substituindo o planejamento do crescimento econômico keynesiano com uma utilização mais constrangida do dinheiro: cortes nas despesas públicas, câmbios flexíveis, desregulação fiscal e, algumas vezes, políticas monetárias muito rígidas e uma crise internacional da dívida. Estudando essa mudança, eu percebi que, assim como a introdução de uma nova tecnologia de agricultura no Terceiro Mundo tinha sido uma reação às lutas populares, também era a mudança do keynesianismo para o monetarismo uma reação das lutas populares, nesse caso, do ciclo de lutas internacional que varreu o mundo no final dos anos 1960 e começo dos anos 1970, um ciclo do qual Vietnã foi apenas um momento. O que essas duas observações me forçaram a reconhecer foi que os tipos de interpretação de Marx que eu estava utilizando envolviam um foco excessivamente unidimensional das dinâmicas de exploração do capital. Precisamente, em razão desse foco, as interpretações falhavam em perceber as iniciativas daqueles que resistiam e atacavam o capital – que sempre se desenvolve em uma interface com essas resistências e ataques. Ter levado essa percepção a sério significou para mim nada menos que a necessidade de reinterpretar a teoria marxista para ver se ela poderia ser entendida de uma forma que não fosse unidimensional e que poderia compreender os dois lados do conflito no qual eu estava envolvido. (CLEAVER, H. 2000, p. 11, tradução nossa).

A análise do americano permite compreender como, para o coletivo *Midnight Notes*, a “crise da dívida” não só pôde fomentar a ampliação de dispositivos que culminaram na expropriação das terras comuns em países do Sul (os “ajustes”), nas “acumulações por desapossamento”, na transferência de gigantes somas de dinheiro do sul para o norte¹²⁹, na

¹²⁹ Naomi Klein descreve em *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*. (2001b), o “*debt shock*” (choque de dívida) produzido nos países “emergentes”, gerando uma imensa dívida externa: “The deepest pain,

privatização de fundos e direitos dos trabalhadores, além dos serviços e bens públicos, mas, fundamentalmente, permitiu uma “reação” contra as insurgências que se generalizaram a partir dos anos 1960, i.e, uma nova tentativa de organizar a força de trabalho mundial. A partir da questão da dívida, o coletivo compreende, portanto, como os Novos *Enclosures* alimentam uma dupla estratégia de *controle* dos trabalhadores e suas lutas e a *acumulação* de capital.

Assim, a reestruturação do capitalismo, que culmina em novas formas “originárias” de acumulação, dando centralidade aos *commons*, é vista como “resposta” do capital à poderosa frente de resistência desenvolvida nos anos 1960-70. A “resistência é primeira” (Foucault) e a crise é fruto do antagonismo, e não de uma dinâmica controlada apenas pelo capital. Com a segunda estratégia, descrita por *Midnights*, ultrapassamos as limitações de Harvey e podemos seguir em frente.

A terceira estratégia diz respeito, exatamente, as mutações do mundo do trabalho. “Os Novos *Enclosures* transformam o trabalho móvel e migrante, na forma central de trabalho” (MIDNIGHT NOTES, 1990, p. 04, tradução nossa). Assim, o capital realiza a “velha” separação, típica da acumulação primitiva, entre o trabalhador e seus meios de subsistência e produção. O capital nos mantém constantemente em movimento, nos “separando de nossos países, fazendas, florestas, casas, lugares de trabalho, porque isso garante uma desorganização comunitária [*communal*] e o máximo enfraquecimento perante as leis e à polícia” (idem, p. 04).

Esse ponto é especificamente valorizado por Sandro Mezzadra em sua leitura sobre a acumulação primitiva do capital (MEZZADRA, S. 2008, p. 26). O autor valoriza, no trabalho do coletivo *Midnight Notes*, a percepção, já em 1990, da questão da *mobilidade* em sua relevância estratégica e atual para “a formação da mercadoria força de trabalho e, também, para a constituição política (na qual é sempre implicada uma violência) do mercado de trabalho” (Idem). Nesse sentido, segundo o autor, a acumulação originária institui nos espaços investidos por ela uma “condição de fronteira”:

however, was felt outside the U.S. In developing countries carrying heavy debt loads, the Volcker Shock—also known as the “debt shock” or the “debt crisis”—was like a giant Taser gun fired from Washington, sending the developing world into convulsions. Soaring interest rates meant higher interest payments on foreign debts, and often the higher payments could only be met by taking on more loans. The debt spiral was born. In Argentina, the already huge debt of \$45 billion passed on by the junta grew rapidly until it reached \$65 billion in 1989, a situation reproduced in poor countries around the world.¹⁷ It was after the Volcker Shock that Brazil's debt exploded, doubling from \$50 billion to \$100 billion in six years. Many African countries, having borrowed heavily in the seventies, found themselves in similar straits: Nigeria's debt in the same short time period went from \$9 billion to \$29 billion”. (KLEIN,N. 2001, p. 159).

Uma fronteira que se coloca, ao mesmo tempo, como selvagem (*savage*), na medida em que sua primeira lei é a violência, e como fronteira de salvamento (*salvage*), na medida em que a destruição das condições sociais tradicionais acaba por apresentar o capitalismo (as especificidades capitalistas) como o único agente possível de desenvolvimento das características de emergência. (MEZZADRA, S. 2008, p.26, tradução nossa)

A quarta estratégia dos Novos *Enclosures* teria sido a derrocada da União Soviética, que passa a representar a impossibilidade, a partir de então, de qualquer mediação (“*class deal*”) entre trabalho (salário) e Estado (“exploração controlada”). Mesmo sem lamentar a queda da URSS, *Midnight Notes* repara que esse fato iria possibilitar uma incrível expansão do mercado de trabalho mundial, inserindo, poderíamos dizer, o “proletariado” na fronteira entre selvageria e salvação, descrita por Sandro Mezzadra. Expansão, portanto, dos *enclosures* na direção de uma expansão global nunca vista. Assim como em Harvey, é possível ver os “ajustes” realizados na antiga União Soviética como uma violenta “acumulação por desapossamento” (HARVEY, D. 2003, p. 163, tradução nossa), a partir de uma imensa e imediata transferência de recursos e bens através da privatização e das transformações estruturais que ocorreram na época¹³⁰.

A quinta estratégia ou efeito dos *enclosures*, segundo *Midnight Notes*, envolve a destruição do comum global (“*earthly commons*”) através da destruição das condições comuns de vida no planeta. Os autores estão aqui iluminando o problema que receberá atenção especial dos ecologistas e ambientalistas, que, não por acaso, desenvolveram amplamente o tema do comum (“*Global commons*”), a partir de *démarches* não necessariamente antagônicas ao capitalismo e muitas vezes redutoras¹³¹. Ao revés, o coletivo

¹³⁰ Cabe notar como, analisando o mesmo fato (a queda da URSS), Toni Negri e Michael Hardt concordam com Harvey mas, ao invés de falar em sobreacumulação, problematizam a suposta capacidade de “gerar” riqueza do neoliberalismo. Os autores percebem que a dependência do neoliberalismo na manutenção de um esquema de expropriação contínua é exatamente a sua fraqueza. A acumulação primitiva que funciona no interior do neoliberalismo é necessária para alimentar continuamente uma governamentalidade que possui extrema dificuldade de “organizar a produção”. Vejamos: “Uma larga porção da geração de riqueza sob o neoliberalismo foi alimentada simplesmente pelo cadáver do socialismo, no antigo segundo mundo, e também o primeiro e terceiro, transferindo para domínio privado a riqueza que tinha sido consolidada em propriedades, indústrias e instituições públicas. Lembramos que a essência do modo de produção capitalista é e tem que ser a produção de riqueza; mas essa é exatamente a fraqueza do neoliberalismo” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 266)

¹³¹ O tema do *Global Commons* é normalmente analisado a partir da idéia de “recurso natural ou espacial”, que delimita o problema do comum a alguns problemas, esferas e escalas específicas, p.ex., os oceanos, a Antártica, os peixes, a agricultura, a água etc. Para um resumo completo dessa perspectiva Cf. OSTROM, E. & DOLSAK, N. *The challenge of the commons*. In: *The commons in the new millennium : challenges and adaptation* (2003), editado pelos mesmos autores, Nives Dolsak e Elinor Ostrom. Para uma introdução sobre o assunto, Cf. BUCK, S. *Global commons. An introduction* (1998), aonde se lê: “A resource is anything that is used to meet the needs of an organism. Some resources are natural resources, that is, material that has economic or social value when extracted from its natural state. Others are spatial-extension resources, which have value because of their location. For example, geostationary orbits are not natural resources because they are not extracted or converted from their natural state; they are, however, spatial-extension resources in that they may be used to meet telecommunications needs” (BUCK, S. 1998, p. 03)

cita não só a destruição do meio ambiente e recursos naturais, mas também, como em Harvey, menciona os programas de privatização e mutação dos genes e das características humanas e animais, da investida sobre o corpo, seus traços e elementos, e de um crescente *enclosure* sobre os hábitos, atitudes e aparências do trabalhador, em especial na área dos “serviços” (MIDNIGHT NOTES, 1990, p. 05).

Portanto, a análise pretende acentuar uma nova “fronteira” de expansão dos *enclosures* na direção de elementos que antes eram “deixados de lado” no modo de produção capitalista: “os aspectos comum dos corpos e das pessoas, que para a maioria do proletariado eram deixados livres, estão sendo agora progressivamente objeto de um *enclosure* para que todos nós possamos ver” (idem, p. 05).

Nesse tópico, *Midnight Notes* reconhece que aspectos “imateriais” (idem) ou, diríamos, “biopolíticos”, do trabalho, que eram absolutamente insignificantes para o capitalismo, passam a interessar cada vez mais aos processos de acumulação, gerando uma investida inaudita no corpo e na alma dos trabalhadores. “Aqueles que trabalham com o público são agora monitorados continuamente, da urina até a glândula de seus cérebros” (idem, 1990, p. 05).

Contudo, a quinta e promissora estratégia, que abre a discussão sobre a “produção biopolítica e de subjetividade” no neoliberalismo, não foi colocada de forma adequada e central nas análises recentes do coletivo¹³². Pelo contrário, os últimos escritos apontam para um distanciamento de qualquer leitura que considere que há uma centralidade de uma produção baseada na subjetividade na reformulação interna da arte de governar liberal.

Nessa linha, Massimo de Angelis, que colabora com a revista *The commoner* e recentemente publicou o livro *The Beginning of history. Values struggles and the global capital* (2007), tem sido um dos autores do coletivo que mais investiga a relação entre a acumulação primitiva do capital e os novos *enclosures*. No livro, ele descreve o papel dessa forma de acumulação em detrimento da esfera dos “commons”, que ele identifica, de forma distinta a Harvey, como sendo um “fora” (“outside”).

Nessa argumentação, como veremos, é constante a polêmica com Negri e Hardt, em especial no que diz respeito ao conceito de “trabalho imaterial ou cognitivo” e “Império”. A própria ênfase no “fora” é colocada como uma réplica à afirmação presente em Foucault e em Negri, de que o capital no neoliberalismo se torna um verdadeiro “governo da sociedade”,

¹³² Tais análises podem ser acompanhadas pela publicação da revista eletrônica “*The commoner*”, que tem como principal editor Massimo Del Angeles. Disponível em: <http://www.commoner.org.uk/> Acesso em: 17.12.2011

tendendo a se expandir na direção da apropriação das relações sociais e da “vida” como um todo.

De Angelis, retomando a discussão sobre a acumulação primitiva, em especial em Luxemburgo¹³³, enfatiza que o conceito de *separação* é fundamental para a compreensão do capital com *relação social*¹³⁴, i.e, como motor de uma contínua separação entre a vida e seus meios de subsistência e entre o capitalista e o trabalhador assalariado (DE ANGELIS, M. 2007, p. 138). O que diferencia a acumulação na reprodução e acumulação em sua forma “primitiva” é o caráter dessa separação: na acumulação primitiva há uma “produção *ex novo* da separação” e não uma simples reprodução de uma separação já realizada.

Portanto, a questão da acumulação primitiva não é de “etapa histórica” ou progressão do capital, mas sim de circunstâncias, contextos e condições nas quais se opera uma nova produção da separação entre o trabalhador e seus meios de produção. A produção *ex novo* da separação, que, para De Angelis, caracteriza os *enclosures*, ocorre em duas ocasiões: (a) quando o capital identifica novas esferas de vida para potencialmente colonizar com suas prioridades. Aqui a lista é vasta, “dos cercamento das terras, ao *enclosure* dá água pela privatização, até o *enclosure* do conhecimento pelos direitos de propriedade intelectual” (idem, p. 140, tradução nossa); (b) quando “forças sociais agem em oposição ao capital, sendo capazes de identificar e lutar para reivindicar espaços sociais que foram previamente normalizados pela produção capitalista de mercadoria e transformando-os em espaços do comum [*spaces of commons*]” (idem, 2007, p. 140, tradução nossa).

Nos dois pontos, De Angelis afirma que o capital precisa realizar um “discurso de *enclosure*”. No primeiro caso, trata-se de garantir novas áreas para a mercantilização capitalista. No segundo, o capital necessita se “defender” dos ataques realizados por aqueles que querem retomar os espaços comuns e afastar a lógica da produção de mercadoria. Em ambos os casos, os *commons* aparecem em sua relação antagônica com os *enclosures*, e, a partir desse confronto, é possível pensar alternativas ao capitalismo (idem, 2007, p. 139).

¹³³ Vejamos a seguinte passagem: “In Luxemburg’s framework, Marx’s expanded reproduction schemes are only a representation of the mathematical conditions for accumulation in the case in which there are only two classes. In reality, she contends, capitalist production must rely on third parties (peasants, small independent producers, etc.) to be commodity buyers. Thus the enforcement of exchange relations between capitalist and non-capitalist production becomes necessary to realise surplus value. However, this exchange relation clashes with the social relations of non-capitalist production. To overcome the resistance to capital that arises from this clash, capital must resort to military and political violence”. (DE ANGELIS, 2007, p. 03)

¹³⁴ O autor cita Marx: “The capitalist process of production (...) seen as a total, connected process, i.e. a process of reproduction, produces not only commodities, not only surplusvalue, but it also produces and reproduces the capital-relation itself; on the one hand the capitalist, on the other the wage-labourer” (DE ANGELIS, M. 2007, p.138).

O elemento de continuidade da acumulação primitiva de capital reside, exatamente, na necessidade que o capital possui de enfrentar uma permanente prática de resistência, que tem como objetivo a construção de espaços autônomos ao capital. É a continuidade das lutas que exige um permanente esforço do capital em reatualizar formas “primitivas” de acumulação. Afirma De Angelis:

A partir da abordagem marxista e crítica, a separação que atravessa a definição de acumulação primitiva de capital, pode ser entendida não somente como a origem do capital vis-à-vis as relações sociais prévias e não capitalistas, mas também como uma reinserção das prioridades do capital vis-à-vis as forças sociais que se dirigem contra essa separação. Assim, espaços pré-capitalistas de autonomia (a terra comum do camponês inglês; a economia da população africana atingida pelas relações de escravidão) não são os únicos objetos das estratégias de acumulação primitiva do capital. É também objeto de estratégias de *enclosure* qualquer disputa de poder entre classes que constituem uma “rigidez” para a continuidade de acumulação de capital. Se nós concebemos a contestação social como uma relação permanente das relações de poder capitalistas, o capital precisa continuamente se engajar em estratégias de acumulação primitiva de capital para recriar as bases da própria acumulação (idem, 2007, p. 141, tradução nossa).

Assim, diferentemente da leitura objetivista de Harvey¹³⁵, nessa interpretação sobre a permanência da acumulação primitiva de capital, as lutas sociais exercem um papel central na definição de alternativas aos *enclosures* e na necessidade do capital de manter uma luta permanente contra a criação desses espaços comuns. Longe de qualquer referência a uma sobreacumulação constante que necessita ser resolvida com a criação, nas crises e ajustes, de um “fora” no qual os investimentos encontram repouso, são as lutas reais que exigem do capital uma constante re-atualização das práticas de *enclosure*.

Portanto, o “fora” reivindicado por ele é aquele produzido pelas lutas concretas ou que já reside em espaços autônomos do capital. Esse “fora” é o porto seguro que De Angelis encontra para imaginar as lutas e valores¹³⁶ “anticapitalistas”. Na introdução do livro, o autor

¹³⁵ De fato, De Angelis critica expressamente o conceito de acumulação por desapossamento pelo seu objetivismo (obedecendo a uma lei objetiva “pura”) e por não considerar as lutas sociais: “There is a theoretical weakness in Harvey’s turning of the problematic of ‘enclosures’ into one of ‘accumulation by dispossession’. This term, although evocative of the horrors of ripping apart communities and expropriating land and other means of life, is ultimately theoretically weak. since it posits ‘dispossession’ as a means of accumulation, rather than as what accumulation is all about. Indeed, in the context of accumulation of which both continuous (and spatialised) enclosures and market disciplinary processes are two constituent moments, separation of producers and the means of production means essentially that the ‘objective conditions of living labour appear as separated, independent values opposite living labour capacity as subjective being, which therefore appears to them only as a value of another kind’ (Marx 1974: 461). (...)What is common to all moments of accumulation as social relation is a measure of things, which traditional Marxism has conceptualised in terms of the ‘law of value’, but which in so doing it has fetishised as purely an ‘objective’ law and not as an objectivity that is continuously contested by subjects in struggles, who posit other measures of things outside those of capital” (DE ANGELIS, M. 2007, p. 231).

¹³⁶ O conceito de valor não é bem esclarecido pelo autor, diríamos que inclusive ele é problemático e idealista, mesmo que De Angelis defenda que esses valores possam ser produzidos materialmente, em um sentido totalmente externo as relações sociais capitalistas: “Since the realm of the outside is here our observation point

deixa essa hipótese clara: “quero propor que de fato existe um fora, um espaço alternativo no qual a vida material e social é re-produzida fora do capital. Esse lugar não possui necessariamente um espaço fixo, embora possa ter, e não possui identidades fixas” (DE ANGELIS, M. 2007, p. 33, tradução nossa).

O autor busca, nesse ponto, explicar aos leitores que o seu “fora” não é abstrato, mas produzido concretamente nas lutas contra o capital. Nessa tentativa, De Angelis, por exemplo, faz menção a uma série de conflitos vivenciados pelos pobres (lutas “pela água, eletricidade, terra, direitos sociais, vida e dignidade” – idem, 2007, p. 227) e a capacidade que estes possuem de produzir sempre um novo começo, e, portanto, um novo “fora”.

Quando mulher africana “defende sua tribo” de um cobrador de dívida que quer despejá-la, segundo De Angelis, ela está produzindo este “fora”, baseado em valores não capitalistas. Outro exemplo é o da funcionária imigrante que limpa o metrô de Londres, ganhando um salário baixíssimo, mas que o faz para manter uma família ou a reprodução de uma “comunidade” em algum país pobre¹³⁷ (idem, 2007, p. 235).

Assim, De Angelis procura aproximar a produção do “comum” e do “fora” ao trabalho reprodutivo que atravessa a vida dos pobres, em sua insistência de permanência. Nos exemplos lançados, fica claro que De Angelis realiza uma clivagem entre o que seria um trabalho ligado aos aspectos imateriais, cognitivos e comunicativos, típico dos “ricos” que

of capital's value practices, of what capital values and the correspondent process and system of social relations, this outside must as well have to do with values”. But these values are not simply a list of mores whose emergence is indifferent to the needs of reproduction of human life. It is not simply a question of debating abstractly defined 'shoulds' and 'oughts'. As the values of capital, also the values of the outside are values that are grounded in material practices for the reproduction of life and its needs. They may emerge simply as discourse, or be expressed as needs and in practices of objectivation that are limited in time and space due to the limited access to resources in given power relations”. (idem, p.03). Essa correta crítica aparece na resenha realizada na *Aufheben's review* (2008), da seguinte forma: “Equally, once the focus is shifted from the material relations of classes to their cultural appearances, class struggle is reduced to a struggle of 'discourses', or, better still, 'value systems'. De Angelis devotes pages to explain to us how society is structured by its 'values'. Different 'value practices' are for De Angelis the foundations of the reproduction of different societies and 'communities'. But where do value practices and values come from? The more we read, the more we feel trapped in a strange tautology: on the one hand our actions (so our practices) are based on 'systems of values', which, De Angelis explains, are 'the way people represent the importance of their own actions to themselves'. On the other hand, our 'systems of values' seems to be founded on our 'value practices'. Eventually, we realise that for De Angelis 'values' and 'value practices' are conflated into each other - one is equivalent to the other. Without a theory that links given 'value practices' to the real individuals and their intercourses, to the social and material relations among us, De Angelis's concepts of value and value practices end up endlessly and vacuously chasing each other. This is tautological idealism”. Cf. *Value struggle or class struggle? A review of The beginning of history by Massimo De Angelis* In: *Aufheben's review* (2008)

¹³⁷ Durante todo o texto, há um idealismo implícito com relação ao “terceiro mundo” que é visto como palco de batalhas comunitárias, autênticas, rurais e tradicionais, enquanto nos países ricos estariam ou os capitalistas ou os “trabalhadores imateriais”, que De Angelis descreve praticamente como uma juventude rica e mimada (DE ANGELIS, M. 2007, s/p.).

possuem acesso às tecnologias, e um trabalho “reprodutivo” e de autopreservação, realizado pelas pessoas pobres, pelos imigrantes e pelas comunidades dos países pobres (idem, p. 236).

Contudo, ao realizar uma clivagem entre o trabalho “imaterial” e o trabalho reprodutivo (o trabalho dos pobres), De Angelis não percebe que o dispositivo fundamental do neoliberalismo foi ter generalizado o governo sobre a vida, tornando todos os indivíduos imediatamente produtivos, sem distinção entre atividades reprodutivas e produtivas. A “produção de subjetividade”, como analisamos em Foucault, significa exatamente a produção dessa multiplicidade produtiva que passa a ser conduzida por um “governo da vida” e um “governo da sociedade”. A “força-criativa” não é apenas característica do trabalho avançado, mas integra a produção biopolítica como um todo.

Embora o autor positivamente coloque os *commons* como algo que é produzido pelas lutas e relações sociais [“*commoning*”], ele não deixa de deslizar, de um lado para o outro (da água, ao sistema nacional de saúde, passando pelas comunidades africanas), sem conseguir “conectar os pontos” que relacionam as distintas lutas contra aquilo que *Midnight* denomina “*New Enclosures*”.

Em recente entrevista para a revista grega *An Architektur*, no. 23, “*On the Commons*” (2010), De Angelis estabelece um tripé para definir os *commons*, com três elementos: (a) recursos comuns (“*pool resources*”); (b) comunidade; (c) fazer-*commons* (“*commoning*”)¹³⁸.

Já para dar conta do primeiro elemento o autor busca uma “tipologia” dos *commons* que possa dar conta dos diferentes “tipos e modos de *enclosure*”, desde as expropriações das terras até as formas de usurpação da vida e do conhecimento. De Angelis reconhece que são as lutas que iluminam essa tipologia¹³⁹ e busca “organizar” os tipos e modos dos novos *enclosures*, incluindo: (a) nos tipos, as terras e recursos, os espaços urbanos, os “*social commons*”, o conhecimento e a vida; (b) nos modos, as políticas fundiárias que expropriam direta ou indiretamente a terra; as externalidades negativas, como a poluição; as investidas de reapropriação da terra contra o MST; as guerras neoliberais; a privatização da terra; o

¹³⁸ Afirma De Angelis: “This is another reason why it is important to keep in mind that commons, the social dimension of the shared, are constituted by the three elements mentioned before: pooled resources, community, and commoning” (DE ANGELIS, M. 2010, s.p).

¹³⁹ “On the other hand, a typology of new commons is starting to be debated. Various advocates are proposing different kinds of commons as solutions to a variety of problems and issues arising from the world economy. These include, for example, civic commons, environmental commons, natural resources commons (such as water), common heritage resources, and so on. Often, the identification of these types of commons is made possible by the acknowledgment of struggles against their enclosure, so that these struggles have begun to be seen in their positive and propositional content, as struggles for new commons”. (DE ANGELIS, 2007, p. 145)

planejamento urbano; a construção de vias; os cortes nas despesas públicas; o corte de direitos; os direitos de propriedade intelectual e a mercantilização da educação. Eis a tabela:

Table 1
A taxonomy of types and modes of new enclosures

Types	Modes
Land and resources	<ul style="list-style-type: none"> - Land Policies: through direct expropriation (e.g. Mexico's ejido) or indirect means (e.g. use of cash- tax). - Externality. Land pollution (e.g. Ogoni land in Nigeria; intense shrimp production in India). - Against re-appropriation (e.g. against MST in Brazil). - Neoliberal War. - Water privatization (e.g. Bolívia).
Urban spaces	<ul style="list-style-type: none"> - Urban design. - Road building.
Social commons	<ul style="list-style-type: none"> - Cut in social spending. - Cut in entitlements.
Knowledge & Life	<ul style="list-style-type: none"> - Intellectual property rights. - Marketisation of education.

A descrição tipológica de De Angelis tem o inegável mérito de trazer para o debate uma série de práticas que se generalizaram a partir dos anos 1980, com os novos *enclosures* neoliberais. Contudo, em nossa opinião, a dependência que o teórico possui de elaborar uma precária tipologia, da mesma forma que precisa a todo o momento distinguir o trabalho “imaterial” (cognitivo, comunicativo, linguístico etc), advém de uma não compreensão do neoliberalismo em sua capacidade de reorganizar a arte liberal de governar e produzir biopoliticamente a própria “vida”.

Analisar a “produção do comum” a partir da própria produção biopolítica da vida, nos permite abordar a questão dos múltiplos modos, tipos, características dos *enclosures* ou dos múltiplos modos, tipos, características dos “*commons*”, a partir de uma *reorganização na própria forma de se “conduzir os homens”*, i.e, como uma transformação que afeta uma “escala inteira”. Por isso, como veremos em um ponto específico, o comum é o próprio entrelaçamento entre “forças materiais e imateriais” e não se reduz à redutora divisão entre

“trabalho reprodutivo/produtivo”, “trabalho material/imaterial”, ou entre um *common* natural e outro *common* artificial¹⁴⁰.

Portanto, podemos compreender a razão pela qual De Angelis, tanto em sua percepção dos “*commons*” como na de trabalho, desliza de fragmento a fragmento sem perceber que a arte de governar *neoliberal* investe em cada ponto para, generalizando a forma-empresa e o investimento de cada subjetividade na produção, governar uma multiplicidade produtiva que “se produz” o tempo todo. Aí se encontra, como já observamos, a possibilidade de “produção do comum” e, por conseguinte, de “tragédia” do neoliberalismo. No entanto, De Angelis só consegue compreender a produção do comum, a partir de uma tipologia dos “*commons*” e de seus “*enclosures*”, e não como a possibilidade real de produção, a partir de uma multiplicidade, de uma crise geral na arte de governar *neoliberal*.

Por mais que, como observamos na entrevista mencionada, o autor reconheça que os *commons* são produzidos na luta (“*commoning*”) e que eles pressupõem uma “comunidade” que os compartilha através de redes, o conceito de comum ainda é preso na ideia tipológica dos “*commons*”, i.e., do comum visto como diversos “recursos” e “bens” que são expropriados.¹⁴¹ A produção do comum ainda não é percebida como “produção de subjetividade” ou como “produção biopolítica”, e resta enfraquecida em tipologias e separações conceituais inoperantes.

A acepção “commons” retorna, dois anos depois da publicação de seu livro, na última edição de *Midnight Notes*, no artigo *Promissory Notes. From crises to commons* (2009)¹⁴². Embora consistente e rico na análise das novas lutas perante a crise global, que se inicia em 2007, *Promissory Notes* se mostra preso ao conceito de “*commons*”, enfatizando dois elementos como “futuro dos *commons*”: (a) acesso à terra e seus recursos (i.e, alimentos e energia); (b) acesso ao conhecimento (i.e., capacidade de usar e melhorar todos os meios de produção, materiais ou imateriais. “*It’s all about potatoes and computers*”, afirma *Midnight* em seu último manifesto.

¹⁴⁰ Como afirma Michael Hardt: “De uma parte, o comum define o planeta e todos os recursos a ele associados: a terra, a floresta, o ar, a matéria prima, a água e tudo mais. Essa definição é estritamente conhecida pelo termo usado no inglês do século XVII: *commons*, no plural. De outra parte, o comum se refere também (...) aos produtos do trabalho e da criatividade humana, como a idéia, a linguagem, os afetos *etc*. Se poderia considerar o primeiro como o “comum natural” e o segundo como o “artificial”, mas na realidade a divisão entre natural e artificial cai rapidamente” (HARDT, M. 2010, p. 52).

¹⁴¹ Aqui, paradoxalmente, De Angelis se aproxima da leitura liberal dos *commons* como “*common pool resources*”, da economia neoinstitucionalista americana (ver nota 14), tão criticada por colegas de De Angelis, como o próprio George Caffentzis.

¹⁴² Disponível em: <http://www.midnightnotes.org/Promissory%20Notes.pdf> Acesso em 18.12.2011

Vejam que o discurso acaba se limitando: (a) a uma retórica do acesso de recursos já existentes; (b) a uma divisão entre o que seriam recursos materiais e imateriais, que não leva em conta o entreteçamento cada vez maior entre os dois; (c) um conceito de “commons” que ignora a centralidade da “produção biopolítica” e de “subjetividade” que, como já afirmamos, caracteriza a reorganização da arte de governar liberal. Não se trata somente de “batatas e computadores”, e sim da própria possibilidade de cooperar, viver e, no limite, romper com as novas formas de expropriação do neoliberalismo.

Portanto, se, em geral, o trabalho de *Midnight Notes* insere a temática da lutas sociais para fugir do “objetivismo” na leitura da acumulação primitiva do capital e dos novos *enclosures*, a recusa deliberada em inserir a produção social e de subjetividade como elemento central de reorganização neoliberal, limita sua análise a uma simples “tipologia” dos commons, a uma análise às vezes idealista do conceito de “comunidade”, a clivagem radical entre trabalho reprodutivo (geralmente dos pobres) e produtivo e, o mais grave, a uma concepção de “acesso” aos commons que não dá conta da própria produção da “vida” (biopolítica) e de resistência no coração da nova arte de governar. Precisamos dar um próximo passo.

3.1.4 Leituras dos Grundrisse: a “acumulação primitiva subjetiva e social” do capital

Nesse tópico, veremos como é possível avançar em um conceito de “acumulação primitiva social e subjetiva do capital”, a partir de uma leitura específica dos textos marxianos, em especial, dos *Grundrisse*. Essa análise, além de permitir uma rica aproximação entre Marx e Foucault, desloca o tema da acumulação para as novas formas de expropriação do capitalismo contemporâneo. Nesse sentido, Jason Read (2003) e Toni Negri (1991) nos ajudarão a perceber como essa nova acumulação é percebida por Marx e como se torna possível avançar na direção da “tragédia do comum”, a partir desse registro.

Em nosso itinerário teórico, vimos como Rosa Luxemburgo amplia a questão da acumulação primitiva para o funcionamento geral do capitalismo; como Harvey desloca o tema para uma acumulação com base na “expropriação por desapossamento” e como *Midnight Notes* oferece uma leitura da crise a partir das resistências e antecipa a relação entre o “enclosure” dos “commons” e o neoliberalismo no seminal texto de 1990. Mas as limitações apontadas indicam que precisamos ir em frente.

Trata-se, agora, de perceber como o tema da atualidade da “acumulação primitiva” pode ser mais bem compreendido a partir da relação entre capital e “produção de

subjetividade”, e através das atuais características do modo de produção capitalista, intuitas por Marx como um processo de subsunção de toda a sociedade pelo capital. Nesse ponto, adiantando a hipótese, perceberemos que o capital passa a explorar “gigantescas forças sociais”, mas, ao mesmo tempo, precisa lidar com uma intensificação e ampliação do “trabalho emancipado”. Essa será a chave, justamente, para retornarmos ao tema da “tragédia do comum”.

Vale iniciar a análise citando Jason Read, que publicou, em 2003, um livro intitulado *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of capital* (2003) tratando da atualidade da “acumulação primitiva do capital”. Read defende que, nesse tipo de acumulação, não se trata de apenas separar o trabalhador de seus meios de produção, mas, principalmente, de realizar uma “acumulação de subjetividade, uma acumulação de força social”, i.e, de “produzir uma subjetividade que possa encontrar o seu lugar nos aparatos e redes do capital” (READ, J. 2003, p. 153).

Ele busca demonstrar como a acumulação primitiva possui dois objetivos profundamente relacionados à subjetividade, a saber: (a) a constituição do comportamento (dócil) dos sujeitos; (b) a transformação desses sujeitos em sujeitos produtivos de riqueza. Essas duas operações não ocorrem, para Read, de forma plácida e tranquila para o capital, mas são verdadeiras fontes de resistências, lutas e embates que caracterizam a produção de subjetividade no capitalismo.

Nesse sentido, no capítulo XXIV sobre a acumulação primitiva do capital, Marx realiza, segundo Read, uma verdadeira ruptura com formas idealistas de relacionar “sujeito” e “história”, tal qual nos primeiros e “idílicos” escritos da economia política, e percebe na expropriação dos camponeses a trama de uma verdadeira e concreta “constituição material da subjetividade” daqueles que seriam os primeiros trabalhadores do capital¹⁴³.

Portanto, a acumulação primitiva do capital deve ser vista como um *processo*, que envolve: (a) a expropriação dos camponeses e de tudo que há em comum; (b) a liberdade para o capital investir em todos os lugares; (c) uma legislação sanguinária e violenta; (d) a produção de uma subjetividade e uma sociedade adequada ao capital na coagulação imanente

¹⁴³ Vale reproduzir na íntegra a passagem: “Marx’s account of primitive accumulation overturns not only the image of the idyllic origins of capitalism but also, in stressing the complex and overdetermined conditions of the emergence of capitalism, posits another theory of the relationship between subjectivity and history. In these chapters Marx breaks with both the implicit idea of a transcendental subject underlying classical political economy (of course this idea extends far beyond political economy) and any conception of a subject of history to stress the material constitution of subjectivity. At the origin of the capitalist mode of production Marx does not find the intentions of a subject producing history, the myth of the first capitalist, but rather the complex history that expropriated peasants and transformed them into the first subjects of labor” (READ, J. 2003, p. 23).

entre causa e efeito¹⁴⁴. Para Read, Marx demonstra como, a partir de relações concretas de forças, o capital desencadeia um processo de constituição de uma nova sociedade, em que as causas e efeitos não se limitam ao momento “original” da transição para o capitalismo, mas permanecerão no desenvolvimento do capital.

Após a destruição das antigas formas de cooperação e vida, o capital entra em uma fase de normalização das subjetividades pelo novo modo de produção, em que tanto as velhas socialidades como a violência de sua destruição são esquecidas. Segundo Marx, “a constituição do modo capitalista de produção produz uma classe trabalhadora que, por educação, tradição e hábito observa as exigências do capital como leis naturais e autoevidentes” (MARX, K. apud READ, J. 2003, p. 35, tradução nossa). Assim, para Read, a regularidade no funcionamento do capitalismo passa a ser garantida não apenas por leis e instituições, mas, principalmente, a partir da dimensão da subjetividade:

Há uma produção de subjetividade necessária à constituição do modo capitalista de produção. Para a instituição de algo novo como o modo capitalista de produção não é suficiente simplesmente formar uma nova economia, ou promulgar novas leis, é preciso que ele seja instituído nas dimensões cotidianas da existência – é preciso que se torne um hábito. (READ, J. 2003, p. 35)

A principal especificidade do modo de produção capitalista, apontada no capítulo sobre a acumulação primitiva do capital, é a constituição do “trabalhador livre”, que, pela massiva expropriação material, se transforma em um “sujeito coletivo” com uma forma particular de vida. Ao contrário das formações pré-capitalistas, baseadas na reprodução de sujeitos fixos, o desenvolvimento do capitalismo aposta na extração contínua de riqueza de uma multidão de sujeitos que aparece para o capital como potência produtiva intercambiável.

Paolo Virno, vale acrescentar, analisando a força de trabalho, enfatiza o mesmo fenômeno, a partir da leitura da seção II do volume primeiro do *Capital* (sobre a transformação do dinheiro em capital). Virno lembra a definição de Marx sobre a força de trabalho (ou a capacidade de trabalho), que é qualificada como “o conjunto de atitudes físicas e intelectuais que existem na corporidade, ou seja, na pessoa vivente de um homem, que se movimenta toda vez que se produz valor de uso de qualquer espécie” (MARX, K. apud VIRNO, P. 2008, p. 105, tradução nossa).

¹⁴⁴ O autor recorre a Althusser e Balibar para pensar o conceito de acumulação primitiva do capital de forma não causal: “The relation between these structures cannot be contained or presented within existing models of causality (they are not simply the causes or effects of each other in a mechanical or expressive sense) or presentation (most notably the often presupposed division between essence and appearance); rather, this relation is one of immanent causality: The cause, or structure, is immanent in its effects; there is nothing outside of its effects. Thus there is no simple division or priority between cause and effect: Every effect is equally and at the same time a cause” (READ, J. 2003, p. 31).

Portanto, por “força de trabalho” devemos, segundo Virno, entender não somente a execução de um trabalho específico (um “ato”), mas, em especial, compreende-la como uma “capacidade geral” expressada pelo conjunto de sujeitos postos a trabalhar pelo capital. Por isso, o que é vendido pela constituição da força de trabalho como uma “mercadoria” é uma “atividade em potencial”, i.e, a possibilidade própria de produzir (VIRNO, P. 2008, p. 105). Aqui é válida a diferença entre “ato e potência”, no sentido de que a força de trabalho é, antes de tudo, “potência de trabalhar”, logo, um engajamento geral das potencialidades da vida no processo de trabalho capitalista. “Sendo potência, não possui uma manifestação própria, mas se exprime factualmente na vida do ser humano” (VIRNO, P. 2008, p. 112). Com o capitalismo, é a vida inteira, como substrato material produtivo, que se apresenta como potência para produzir valor.

Retornando a Jason Read, estaríamos agora em um importante ponto de contato entre Marx e aquilo que Foucault definiu como dispositivo “disciplinar” e “biopolítico”. No primeiro, trata-se de garantir uma disciplina adequada para que o “ato” do trabalhador seja realizado de forma eficiente, útil e ele mesmo se apresente como figura dócil ao capital. No segundo, é a “potência” geral de uma população que se oferece como objeto das táticas de governo e as intervenções biopolíticas. Enquanto o ato e a subjetividade do trabalhador são disciplinados, a população, como um todo, é regulada e atravessa por dispositivos que a transformam em uma força produtiva geral, indispensável para o desenvolvimento do capitalismo¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Vale citar a seguinte passagem de *A história da sexualidade* (1976): “Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos. (...) Se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como *instituições* de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de biopolítica, inventados no séc. XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração de coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social; (...) o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos”. (FOUCAULT, M. 2001h, p. 133). Afirmção parecida, no âmbito do poder disciplinar, poder ser lida também em Vigiar e Punir (1974), publicado dois anos antes: “Na verdade os dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados, não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e de utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital. Cada uma das duas tornou possível a outra, e necessária, cada uma das duas serviu de modelo para a outra”. (FOUCAULT, M. 2000, p. 182)

Portanto, apesar de algumas diferenças entre os famosos pensadores¹⁴⁶, Marx e Foucault enxergam na constituição do modo capitalista de produção, (a) primeiro, a formação de uma “força” social que será considerada imediatamente produtiva. Trata-se de um “potencial subjetivo abstrato”, do qual depende o capital, e, por isso, se busca desenvolver e, ao mesmo tempo, controlar esse potencial; (b) segundo, a constituição do trabalhador como homem útil, produtivo e disciplinado, que internaliza os comandos do capital da dimensão do hábito e de seu cotidiano.

Em ambos os casos, a subjetividade aparece em sua imanência com relação ao modo de produção capitalista, constituindo não somente o terreno do comando capitalista, mas também a possibilidade de desencadear uma resistência contra esse comando. “A subjetividade não é exterior às relações de poder, mas constitui uma dimensão correlata, que devém possibilidade de resistência e de uma invenção irreduzível a suas próprias condições”. (READ, J. 2003, p. 88, tradução nossa).

Nessa linha, tendo sedimentado o terreno da produção da subjetividade no desenvolvimento do capital, Read interpreta a famosa frase de Marx em *A ideologia Alemã* – “o comunismo é o movimento real que abole o estado atual das coisas” – como o reconhecimento de que a ruptura deve ser dada no âmbito da produção de subjetividade, i.e, não como uma “utopia” de uma sociedade futura emancipada, mas como um contínuo e real movimento de luta contra as formas de controle que tendem a “moldar” a força de trabalho e o trabalho vivo (READ, J. 2003, p. 155, tradução nossa). Nesse sentido, o conceito de “trabalho vivo” aparece nos *Grundrisse* de Marx como “força de trabalho definida em oposição ao capital. Se o modo capitalista de produção é fundado na valorização, no aumento da mais valia, o trabalho vivo é *autovalorização*.” (idem, 2003, p. 71).

A autovalorização do trabalho vivo, portanto, é definida a partir da resistência ao processo de subjetivação que busca transformar a força de trabalho em um conjunto dócil e

¹⁴⁶ As diferenças estão centradas especificamente na relação entre a produção de subjetividade e as distintas “estruturas” que lhes seriam imanentes. Enquanto Marx tende a enxergar a submissão do trabalho vivo ao capital como produção imanente de subjetividade, Foucault considera a produção de subjetividade a partir de sua imanência com relação a diversos e heterogêneos dispositivos de poder. Por isso, a resistência, em Marx, pode, segundo Read, ser sempre redutível ao âmbito da exploração do capital, enquanto em Foucault elas se expressam por múltiplas relações de conflito de acordo com a heterogeneidade do poder (Cf, READ, J. 2003, p. 88-90). Em entrevista denominada *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques* (1978), o próprio Foucault explicita essas diferenças: “No fundo, é verdade que a questão que eu formulava, eu a formulava tanto ao marxismo como a outras concepções da história e da política, e ela consistia no seguinte: as relações de poder não representariam, por exemplo, no que diz respeito às relações de produção, um nível de realidade a um só tempo complexo e relativamente – mas apenas relativamente – independente? Em outros termos, eu avancei a hipótese de que existe uma especificidade das relações de poder, uma espessura, uma inércia, uma viscosidade, um desenvolvimento e uma inventividade que lhes é própria e que era preciso analisar” (FOUCAULT, M. 2001i, p. 629)

produtivo. Essa recusa com relação ao processo de subjetivação e a autovalorização do trabalho vivo impõe ao capital a necessidade de investir, cada vez mais, na própria vida social e em suas relações.

Isso porque a autovalorização do trabalho vivo anda sempre junta com a cooperação social, que possui, segundo Read, o estatuto ambíguo de ser, tanto um pressuposto para a acumulação, como uma possibilidade de ruptura entre a força de trabalho e os mecanismos de exploração¹⁴⁷ (idem, 2003, p. 101). A cooperação social do trabalho vivo se transforma, portanto, na possibilidade de produção de riqueza no modo capitalista de produção e, ao mesmo tempo, na possibilidade de sua própria ruína.

O conceito de “autovalorização” do trabalho vivo nos leva direto para a leitura de Toni Negri dos *Grundrisse* de Marx¹⁴⁸. Read, é preciso registrar, segue, nos exatos termos, a análise do tema da autovalorização do trabalho vivo tal qual foi formulada por Toni Negri desde os anos 1970, em *La forma Stato: per la critica dell'economia politica della Costituzione* (1977), em *Il dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1978) e no conhecido livro *Marx oltre Marx: quaderno di lavoro sui Grundrisse* (1979)¹⁴⁹.

Negri apresenta a autovalorização operária exatamente como o momento em que o capital não logra mais unir a força de trabalho aos mecanismos de desenvolvimento do capital. Trata-se de uma liberação da vida que, no mesmo movimento, é capaz de interromper o processo de valorização capitalista e se constituir como uma potência inventiva, como capacidade de construir novas relações:

Aqui, então, a vida não mais se detém: o que a classe operária não cede ao capital o desenvolve como autovalorização, como liberação de si mesma. Enriquece sua composição, isto é, o valor do trabalho necessário, sua capacidade de luta, sua força de resistência, sua força invenção. O rechaço do trabalho é aqui uma categoria densa e construtiva (NEGRI, T. 2003b, p. 431)

¹⁴⁷ Vale citar na íntegra: “Cooperation, the element of worker subjectivity produced and assembled by the productive process itself, is at the heart of this “antagonistic” production of subjectivity. Cooperation constitutes both the material conditions of its production and the object of its desires. At the heart of the capitalist mode of production there are relations of cooperation, which are not only productive for capital but productive of the material possibility of relations that exceed those reinforced by the competitive market of labor and the hierarchy of the technological division of labor” (READ, J. 2003, p. 101)

¹⁴⁸ Utilizamos a versão recentemente publicada em português: MARX, K. *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857-58. Esboços da crítica da economia política* (2011).

¹⁴⁹ Utilizamos respectivamente a edição inglesa NEGRI, T. *Marx beyond Marx. Lessons on the grundrisse*. London: Pluto Press, 1991, a edição espanhola NEGRI, T. *La forma-Estado*. Madrid: AKAL, 2003 e a edição original italiana NEGRI, T. *Il dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale*. Milano: Feltrinelli, 1978.

Em *Marx oltre Marx* (1979) encontramos um ótimo resultado do esforço empreendido por Negri nos anos anteriores¹⁵⁰ para oferecer uma leitura política de Marx, que rompesse com o determinismo, o objetivismo, o mecanicismo e o organicismo do marxismo ortodoxo¹⁵¹. Esse fluxo criativo encontra nos *Grundrisse* um solo fértil e aberto a novas interpretações que fossem adequadas às lutas contra o capitalismo fortemente desencadeadas naquela década (1970).

Podemos afirmar que *Marx oltre Marx* (1979), curiosamente publicado no mesmo ano de *Naissance de la Biopolitique* (FOUCAULT, M. 1979), é um texto seminal para uma compreensão marxista, *avant la lettre*, do “comum”, a partir de chaves conceituais que continuam profícuas. Afirma Negri: “Os *Grundrisse* buscam uma teoria da subjetividade da classe trabalhadora contra a teoria do lucro e da subjetividade capitalista” (NEGRI, T. 1991, p. 94, tradução nossa).

A primeira característica que Negri encontra nos manuscritos de 1857-58, já ressaltada em Read e Virno, é exatamente a presença de uma concepção de capitalismo como confronto entre o comando capitalista e a subjetividade dos trabalhadores forçados a trabalhar e garantir a efetividade da lei da mais valia (*surplus value*)¹⁵². Em *Marx oltre Marx*, colocando um acento na concepção “subjetiva” presente em várias passagens dos *Grundrisse*, Negri desenvolve: (a) o reconhecimento de um antagonismo imanente ao desenvolvimento do capitalismo; (b) a possibilidade de, no coração do antagonismo, existir um processo de autovalorização e emancipação da classe trabalhadora; (c) a passagem para uma dimensão

¹⁵⁰ Vários escritos negrianos dos anos 1970, que são frequentemente retomados em *Marx oltre Marx*, foram recentemente publicados em língua inglesa no livro NEGRI, T. *Books for Burning. Between Civil War and Democracy in 1970s Italy* (2005).

¹⁵¹ Nessa passagem de *Marx oltre Marx* resta evidente a afirmativa. Para Negri, assim como para Harry Cleaver, introduzir a dimensão “subjetiva” na teoria marxista significa claramente ler a obra de Marx a partir das lutas, do perspectivismo e da política: “We are already beyond Marxism. It is around these propositions that a large number of vulgar Marxists fail to understand Marx. These are theoretical problems which lead us--at a minimum--to regret the split in Marxist thought between an objectivist (economic) position and a subjectivist (political) position and to denounce there after the lack of an adequate and sufficient political perspective. Marx is seen as objectivistic and economic and interpreted as an alibi for the paralysis of revolutionary thought and action. It thus becomes necessary to demand the *unity of Marxist thought* beyond Marxism, beyond the orthodoxy of a suffocating tradition. We do not want to deny that partial examination can find aspects of Marx's thought that are apparently separated from the unity of the project. Nor do we want to deny that one can read numerous pages of Marx (especially those collected and published in the German circles of the Second International) purely and simply through the spectacles of objectivism. We have, ourselves, often brought out the gap that exists between the *Grundrisse* (and the unity that marks its project) and *Capital* (whose development is not without lapses in the dialectic). On the other hand what we want to say is that there is no possibility of giving a general interpretation of Marx's thought by employing objectivist considerations and by always returning his analysis to that of the economy. It is from this point of view that we radically critique the recent rising tide of vulgar Marxism with its catastrophic and consoling aspects, its objectivist and opportunist aspects, and its always economic bent” (NEGRI, T. 1991, p. 137)

¹⁵² Vejamos a seguinte passagem: “The principle of constitution carries crisis to the very heart of Marxist analysis, of its methodology, just as the principle of surplus value carries the subjectivity of antagonism to the heart of the theory”. (Idem, p. 57)

social do trabalho e do capital (subsunção real da sociedade pelo capital) que acaba por generalizar e potencializar o antagonismo e a possibilidade de constituição do comunismo.

Explorando o primeiro ponto, no inicial capítulo sobre o dinheiro¹⁵³, Negri percebe a constituição de uma heterogeneidade entre capital e trabalho que é imediatamente colocada como problema na função que o dinheiro assume como forma do valor (i.e. da exploração). De fato para Marx, o dinheiro é “comunidade real”, isto é, “substância universal da existência para todos e o produto coletivo de todos” (MARX, K. 2011, p. 169). O dinheiro carrega desde já o antagonismo social, imanente a sua função de viabilizador de uma “divisão absoluta do trabalho” (MARX, K. 2011, p. 147). Vejamos a seguinte passagem dos *Grundrisse*:

O dinheiro como finalidade devém aqui meio da laborosidade universal. A riqueza universal é produzida para se apoderar de seu representante. Assim são abertas as fontes efetivas de riqueza. Como a finalidade do trabalho não é um produto particular que está em relação particular com as necessidades particulares do indivíduo, mas dinheiro, a riqueza em sua forma universal, então, em primeiro lugar, a laborosidade do indivíduo não tem nenhum limite; é indiferente em relação a sua particularidade e assume qualquer forma que serve à finalidade; é engenhosa no criar novos objetos para a necessidade social etc. É claro, portanto, que sob a base do trabalho assalariado, o dinheiro não tem efeito dissolvente mas produtivo; enquanto a comunidade antiga já em si mesma está em contradição com o trabalho assalariado como fundamento universal. A indústria universal somente é possível ali onde cada trabalho produz a riqueza geral, e não uma forma sua determinada; onde, portanto, também o salário do indivíduo é dinheiro. (MARX, K. 2011, p. 167).

Nesse revelador trecho dos *Grundrisse* o dinheiro claramente aparece como: (a) meio para permitir uma exploração universal e sem limite dos trabalhadores (na medida em que o trabalho não possui uma finalidade associada a um produto específico e uma necessidade concreta); (b) meio para capturar a força de trabalho que passa a ser totalmente dependente do dinheiro para satisfazer suas necessidades (trabalho como valor de troca). E logo após, em um terceiro sentido, Marx afirma que se “o dinheiro não é comunidade, tem de dissolver a comunidade” (idem, p. 168), fazendo referência ao dinheiro como: (c) meio de dissolver vínculos não capitalistas e universalizar o desenvolvimento da sociedade burguesa.

Por isso, para Negri, o dinheiro, nos *Grundrisse*, se expõe diretamente como comando capitalista¹⁵⁴ - puro antagonismo -, por conseguinte, como conflito entre capital e trabalho e também como “processo de socialização do capital” (NEGRI, T. 1991, p. 24, tradução nossa).

¹⁵³ Na edição em português refere-se ao item II (MARX, K. 2011, pp. 67-183).

¹⁵⁴ Trata-se da seguinte passagem: “From the formal point of view. Money can describe, and here it describes with great potency, the dynamism of the tendency and that of the antagonism. On the first plane, that of the tendency, it is indeed true what Marx underlines: Money ‘is itself the community [*Gemeinwesen*] and can tolerate none other standing above it. But this presupposes the full development of exchange values, hence a corresponding organization of society’ (*Grundrisse*, p. 223; 134). And we recall as well that ‘when wage labor is the foundation, money does not have a dissolving effect, but acts productively’ (*Grundrisse*, p. 224; 135). But with this, the basis of the antagonism is given directly.” (NEGRI, T. 1991, p. 39).

O dinheiro, então, é “a socialização da exploração”, a exploração em sua dimensão social (“capital social”) e tendente à universalização¹⁵⁵. E é exatamente essa dimensão social e antagônica do dinheiro que coloca o valor em um permanente terremoto de oscilações, variações e crises¹⁵⁶.

Para Marx, é exatamente no momento em que o dinheiro é atravessado por uma *relação* - a relação de produção capitalista - que ele é subsumido pelo capital (MARX, K. 2011, p. 423). O dinheiro, por isso, “não é nada palpável” (idem), ele pode ser qualquer outra coisa (simples renda, p.ex.), e só “é” capital quando inserido em uma trama de relações sociais, sempre conflituais, que o capitalismo coloca em ação.

Em uma passagem extraordinária dos *Grundrisse*, Marx evidencia que a produção da *relação social* entre capital e trabalho é “mais importante”, inclusive, que a produção *material* capitalista. Ora, sendo um movimento contínuo (“impulso” e “produto” que se coloca novamente em impulso) o capital é totalmente dependente da produção de uma *relação* que produz a sua figura contraposta: a capacidade de trabalho viva. Afirma Marx:

Por fim, o que aparece como resultado do processo de produção e de valorização é, sobretudo, a reprodução e nova produção da própria relação de produção, da *própria relação entre capital e trabalho*, entre *capitalista e trabalhador*. Essa relação social, relação de produção, aparece de fato como *um resultado do processo mais importante ainda que os seus resultados materiais*. Em termos mais precisos, no interior desse processo o trabalhador produz a si mesmo como capacidade de trabalho e o capital a ele contraposto, do mesmo modo que, por outro lado, o capitalista se produz como capital e produz a capacidade de trabalho viva a ele contraposta. (MARX, K. 2011, p. 377, grifo nosso).

Breve comentário: já podemos aqui recordar a razão pela qual o discurso sobre o “comum” em uma perspectiva marxista não pode se limitar aos “bens comuns” ou aos “*commons*”. Uma análise sobre o comum deve sempre e, prioritariamente, versar sobre uma *relação social*, sobre uma produção de subjetividade que define relações antagônicas entre a produção de capital e a produção de seus sujeitos “contrapostos”. Aqui nenhuma tipologia

¹⁵⁵ Sobre esse tópico Negri aponta a diferença de tônica entre os *Grundrisse* e o *Capital*: “It is ultimately the level at which develops the polemic (money, the synthesis of civil society in the form of the State, the deepening of the social form of exploitation) to call for the characterization of the theory of value and its definition (*together*) in terms exclusively of *surplus value* and of the *socialization* of exploitation-terms which we find namely in the *Grundrisse*. One can thus paradoxically say, while in *Capital* the categories are generally modelled on private and competitive capital, in the *Grundrisse* they are modelled on a tendential scheme of *social capital*” (NEGRI, T, 1991, p. 27)

¹⁵⁶ Essa dupla dinâmica, e seu efeito inovador sobre a tradicional teoria do valor, são explicados por Negri da seguinte forma: “Money will permit us to understand how surplus value is consolidated in social command; how to command crisis is the normal situation of capitalism. Centralizing the analysis of money permits Marx therefore *to radically innovate with respect to the theory of value of the classics*, in a double dimension: to reduce the theory of value to the figures of the averaging of social labor, and therefore to define it as oscillation, as conflictuality, as potentiality of antagonism.” (NEGRI, T, 1991, p. 40).

pode encerrar a discussão, somente uma investigação permanente sobre o conflito entre essas subjetividades, processo antagônico genialmente iluminado por Marx na passagem acima citada.

Marx deixa claro, que na produção e reprodução da relação social que define o modo de produção capitalista, “o trabalhador produz a si mesmo como capacidade de trabalho” (idem). Por outro lado, desprovido de suas condições objetivas (o trabalho morto, subsumido pelo capital) o trabalho aparece como “atividade”, “fonte viva do valor”, “vitalidade fecundante” e “possibilidade da riqueza universal” (idem, 2011, p. 230-231). Antes de ser objetivado pelo capital, o trabalho aparece, para Marx, em uma “existência puramente subjetiva” (idem, 2011, p. 229), “separado de toda a sua objetividade”, “existência subjetiva do próprio trabalho” (idem, 2011, p. 230).

É notadamente essa “subjetividade”, viva e fecundante, que deve ser abolida pelo capital para que ela devesse ser trabalho objetivado: “a simples subjetividade do trabalho, como mera forma tem de ser abolida e objetivada no material do capital” (idem, 2011, p. 232). Para sobreviver o capital, “como um vampiro, suga constantemente o trabalho vivo como alma” (idem, 2011, p. 541).

O trabalho, em sua dimensão subjetiva, aparece, então, como algo inteiramente estranho ao capital, ao mesmo tempo em que é seu pressuposto. O trabalho vivo é aquilo contra o qual o capital precisa se defrontar para manter sua valorização. Nesse ponto, a subjetivação capitalista coloca como imperativo a transformação do trabalho vivo (estranho) em capacidade de trabalho (valor de troca), e busca fazer que o trabalhador se reproduza como capacidade de trabalho.

No entanto, Marx evidencia que essa “estranheza” a ser convertida é absolutamente ameaçadora ao capital. A relação entre o trabalho vivo e a capacidade objetivada de trabalho é uma relação conflituosa, mas, no entanto, *é a relação capitalista por excelência*. Tendo em vista que o trabalho objetivado é posto como “objetividade de uma subjetividade contraposta ao trabalhador, como propriedade de uma vontade que lhe é estranha, o capital é ao mesmo tempo necessariamente capitalista” (idem, 2011, p. 422).

Segundo Marx, se o capital pudesse pagar a capacidade de trabalho “sem ter que *fazê-la trabalhar*”, aceitaria o negócio com o maior prazer! É exatamente na subjetivação do trabalho vivo como trabalho objetivado que reside todo o perigo para o capital. A “tragédia” para o capital, poderíamos assim dizer, é ter que se relacionar, a cada passo e cada vez mais, com a estranheza da vida e do trabalho alheios. Vejamos:

A capacidade de trabalho comporta-se, em relação ao trabalho vivo, como algo estranho, e *se o capital pudesse pagar a ela sem a fazer trabalhar, aceitaria o negócio com prazer*. Por conseguinte, o seu próprio trabalho lhe é tão estranho – e o é também no que diz respeito à sua orientação etc. – quanto o material e o instrumento [de trabalho]. (idem, p. 380, grifo nosso).

Esse potencial de emancipação do trabalho vivo é definido por Negri, como mencionamos, como autovalorização da classe trabalhadora a partir de sua própria capacidade de gerar riqueza, meios e condições de vida, potencialidades etc. A autovalorização aparece como verdadeiro *valor de uso* da classe trabalhadora, não em um sentido naturalístico ou humanista¹⁵⁷, mas na trama das relações sociais e antagônicas do capitalismo:

Aqui o valor de uso não é nada mais que a radicalidade da oposição do trabalho e, portanto, a subjetiva e abstrata potencialidade de toda a riqueza, a fonte de toda possibilidade humana. Toda a multiplicação de riqueza e de vida está ligada a esse tipo de valor: não há mais nenhuma outra fonte de riqueza e de poder. O capital suga, exatamente, essa força através da mais valia. (...). Assim, essa etapa necessária [da mais valia] é continuamente restaurada pelo capital. Temos o segundo ponto: no coração dessa restauração, existe uma relação dinâmica, uma tentativa da classe trabalhadora de reafirmar a consistência indispensável e a necessidade de sua própria composição, contrapartida constante daquela força capitalista que tenta subvalorizar os trabalhadores e suas necessidades (NEGRI, T. 1991, p. 71, nossa tradução).

Para Negri, a recusa ao trabalho e a autovalorização do trabalho são movimentos correlatos nos quais o trabalhador rompe a relação de exploração do capital e, na textura dessa própria ruptura, retoma para si a capacidade de inventar outros tipos relação para além do capitalismo. Se, como bem ensinou Marx, o aspecto prioritário do capitalismo é produzir a relação que, de forma dinâmica, produz e reproduz tanto o trabalho como o capital, a tarefa primeira da luta contra o capitalismo é estilhaçar exatamente essa relação (social). Jason Read o compreendeu bem: a “ruptura” só implodirá o “real movimento das coisas” quando ocorrer no campo da “produção de subjetividade” (READ, J. 2003, p. 155).

Em *dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale* (1978), o pensador italiano afirma pensar a história do capital precisamente como “uma continuidade de operações de reorganização que o capital e o Estado colocam em ação contra uma contínua ruptura”. Essa ruptura, permanente sabotagem contra o capital, nada mais é que

¹⁵⁷ Negri observa corretamente que, em Marx, e em especial no capítulo sobre as formações pré-capitalistas, a subjetividade do trabalhador não é algo que possa ser considerada “natural” ou tida como uma “substância” universal (humanismo), mas é forjada nas próprias lutas de classe: “the theme of the subject, in fact, is here introduced which must form, and be formed that relationship of struggle constituting circulation. And, mind well, the subject here has nothing to do with the aforementioned substantialist and humanistic presuppositions: rather it is the product of class struggle, it is the result of the relation between the worker's extreme alienation and revolutionary insurgence: a short-circuiting caused by the separation, the subject is here the explosion of that inversion (of any naturalistic homology) which only the relation between difference and totality can interpret”. (NEGRI, T. 1991, p. 112)

o esforço do trabalho em se emancipar da relação de exploração definida pelo capital (NEGRI, T. 1978, p. 18). Por isso, a autovalorização marca uma “descontinuidade”, operando por “um conjunto de saltos e inovações” cria autodeterminação¹⁵⁸ ao mesmo tempo em que desestrutura o capital (idem, 1978, p. 22).

Desestruturar o capital aqui deve significar *gerar crises* no interior do modo de produção capitalista. Já em 1966, Mario Tronti, filósofo e marxista italiano, considerava que a tática da “recusa ao trabalho” gerava um bloqueio em todo o sistema de desenvolvimento capitalista. No livro *Operai e capitale* (1966)¹⁵⁹, Tronti afirma que a crise gerada pelo rompimento dos trabalhadores no interior da relação (social) capitalista não produziria uma simples crise econômica (cíclica), mas uma verdadeira crise *política* no interior do processo de valorização capitalista.

Negri retoma a hipótese para dar novo fôlego a famosa “lei” elaborada por Marx sobre a *tendencial queda da taxa de lucro*¹⁶⁰. Como se sabe, Marx apresenta duas leis referentes ao lucro: (a) a primeira afirma que o lucro será sempre proporcionalmente menor que a mais valia extraída imediatamente. Isso ocorreria porque no lucro o capitalista deduz os gastos em capital constante da mais valia imediata. A mais valia imediata só seria igual ao lucro se o capital constante fosse igual a “zero”, o que seria impossível levando em conta os aspectos gerais do capitalismo (MARX, K. 2011, pps. 639-653).

A segunda lei, segundo Marx, seria a da *tendência à queda da taxa de lucro*, que ocorre em razão do desenvolvimento contínuo das forças produtivas do capital. Na medida em que o capital vai se apropriando do trabalho vivo como trabalho objetivado ou na medida em que as forças produtivas se desenvolvem, o capital empregado na produção (capital constante) deve ser deduzido da mais valia imediata, o que gera uma tendência proporcional de queda na taxa de lucro. Conclui Marx em *O Capital*: “A tendência gradual, para cair, da taxa geral do lucro é, portanto, *apenas expressão peculiar do modo de produção capitalista, do progresso da produtividade social do trabalho* (MARX, K. 2008, p. 283).

A inserção do tema da *recusa* e da *autovalorização* do trabalho na leitura das leis de Marx sobre o lucro possibilita que Negri se desloque do mecanicismo economicista (preso aos cálculos objetivos sobre o capital constante e variável) e afirme: “a objetividade da lei mostra

¹⁵⁸ Usamos o vocábulo autodeterminação no mesmo sentido o qual foi utilizado pelo próprio Toni Negri: “The subject is able to develop itself, to liberate itself from the relations of production in so far as it liberates them and dominates them. The self-valorization of the proletarian subject, contrarily to capitalist valorization, takes the form of *auto-determination* in its development. Marx follows this process”. (NEGRI, T. 1991, p. 162).

¹⁵⁹ Trata-se do capítulo “*The Strategy of Refusal*” publicado em língua inglesa no livro *Autonomia. Post Political Politics* (1980).

¹⁶⁰ Em *O Capital*, a tendência a cair da taxa de lucro aparece no livro 3, vol.04, parte terceira, dedicado ao “processo global de produção capitalista” (Cf. MARX, K. 2008).

a subjetividade de seu curso” (NEGRI, T. 1991, p. 97, tradução nossa). Isso significa que, no interior da proporção decrescente descoberta por Marx, está a luta de classes, i.e, o confronto e o estranhamento entre trabalho e capital. Já estamos bem distantes de David Harvey.

A ruptura e o estranhamento, avancemos, fazem com que o capital busque sempre o aumento das forças produtivas incorporando novas máquinas, instrumentos e novas formas de produção, aumentando o capital fixo ou constante. Lembremos que, segundo Marx, o capital “pagaria para não precisar fazer a capacidade de trabalho efetivamente trabalhar, se pudesse”. Esse movimento é correlato, ainda, a um processo de autovalorização do trabalhador (“trabalho necessário”, i.e, aquele que o capital “não consegue se livrar”) no interior da produção que exige, cada vez mais, uma expansão no campo da satisfação de suas necessidades. Afirma Negri:

O trabalho necessário pode se valorizar autonomamente, o mundo das necessidades pode e deve ser expandir. Assim emerge a tendência da taxa de lucro em declinar, que combina proporcionalmente a diminuição do valor do capital com uma valorização independente do proletariado. A lei da tendência para declinar representa, então, um das intuições marxistas mais lúcidas sobre a intensificação da *luta de classes* no curso do desenvolvimento capitalista (NEGRI, T. 1991, p. 101, tradução nossa).

Vejam que a ênfase “subjetiva”, i.e, a explicitação do antagonismo político entre subjetividades estranhas entre si (capital e trabalho), direciona a leitura marxista sobre a crise para uma trilha em que questões como “superacumulação” (Harvey) ou “subconsumo” (Luxemburgo) aparecem apenas como fenômeno do conflito principal que atravessa o modo de produção capitalista. Tal conflito não só produz a crise, como indicará o caminho seguido para o capital para sua tentativa de reestruturação. O roteiro desse movimento, como veremos, colocará o “comum” no centro do atual antagonismo.

A solução para a crise, para a resposta ao processo de sabotagem e autovalorização da classe trabalhadora, reside na aposta do capital em sua capacidade de adquirir uma dimensão social: “a circulação é a vitória do capital sobre a crise” (NEGRI, T. 1991, p. 105, tradução nossa). O *Grundrisse*, no fragmento sobre a circulação, expõe a tentativa desesperada do capital – “contradição viva” – em superar seus próprios obstáculos. A produção de “um círculo sempre ampliado de circulação” (MARX, K. 2011, p. 332), a formação de um “mercado mundial” (idem), a criação de novas indústrias “onde a relação entre capital e trabalho se põe de forma nova” (idem, p. 333), “a exploração de toda a natureza para descobrir novas propriedades úteis das coisas” (idem), “novas preparações (artificiais) dos objetos naturais” (idem, 2011, p. 332), apontam para:

Um sistema de exploração universal das qualidades naturais e humanas, um sistema de utilidade universal, do qual a própria ciência aparece como portadora tão perfeita quanto todas as qualidades físicas e espirituais, ao passo que nada aparece elevado-em-si-mesmo, legítimo-em-si-mesmo fora desse círculo de produção e trocas sociais. *Dessa forma, é só o capital que cria a sociedade burguesa e a apropriação universal da natureza* (MARX, K. 2011, p. 333, grifo nosso).

No momento em que o capital cumpre sua tendência rumo à universalização da produção e da circulação, bem como na constituição de um sistema de exploração universal, acaba qualquer dualidade entre sociedade e capital. O capital não mais *enfrenta* a sociedade, como em Luxemburg e De Angelis, mas passa a constituir, ele mesmo, as relações sociais que atravessam a sociedade (agora burguesa). A circulação expandida produz a socialização do capital, o capital social.

Segundo Negri, aqui atingimos a denominada *subsunção real da sociedade pelo capital*. “Pela circulação e socialização o capital se torna realmente unificado. (...) O capital constitui a sociedade, o capital é inteiramente capital social. (...) Aqui se estabelece a fundação para a passagem da manufatura à grande indústria e da última à fábrica social” (NEGRI, T. 1991, p. 114, tradução nossa). O capital passa a estabelecer sua relação social de expropriação não mais com relação ao trabalho imediato, e sim com uma “força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza como *corpo social*. (MARX, K. 2011, p. 588, grifo nosso).

Nessa linha, segundo Jason Read:

Na subsunção real, não é mais possível identificar a produção em um espaço limitado da fábrica – cada ato de produção incorpora conhecimento, instrumentos, descobertas e relações sociais que não estão presentes no espaço ou no tempo limitado da fábrica. (READ, J. 2003, p. 112, tradução nossa)

De fato, no “Fragmento sobre as máquinas”¹⁶¹, Marx lança no texto uma série de *insights* potentes sobre a subsunção pelo capital de toda a sociedade, suas relações sociais, sua ciência, seus saberes, sua relação com a natureza: o capital “traz à vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da *combinação social* e do *intercâmbio social*, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho nele empregado” (idem, 2011, p. 589).

Nessa fase, o amplo desenvolvimento do capital fixo pode indicar até que ponto o “saber social geral” deveio “força produtiva imediata” e até que ponto as “próprias *condições do processo vital da sociedade* ficaram sob o controle do intelecto geral. Até que ponto as

¹⁶¹ Na edição brasileira refere-se ao fragmento “Capital fixo e desenvolvimento das forças produtivas da sociedade” (Cf. MARX, K. 2011, p. 578 e ss).

forças produtivas da sociedade são produzidas, não só na forma de saber, mas como *órgãos imediatos da práxis social; do processo real da vida*” (idem, 2011, p. 589).

Um Karl Marx biopolítico? Sem dúvida, com a publicação do curso *Naissance de la biopolitique* (1979), em língua francesa, em 2004, proliferam as leituras que colocam Marx e Foucault de mãos dadas, articulando o “desenvolvimento das forças produtivas da sociedade” com a análise foucaultiana sobre a “arte de governar neoliberal”¹⁶². De fato, a “política da vida” (*Vitalpolitik*) neoliberal, descrita por Foucault, pode ser perfeitamente entrelaçada ao desenvolvimento das forças produtivas como “processo real da vida”, descrita nos *Grundrisse*. Ambos descrevem o momento em que o capital subsume a própria vida social, em todos os seus aspectos, para transformá-la em uma força produtiva, i.e, em um novo modo de produção que supere a crise permanente do capitalismo imposta conflito entre trabalho e capital.

Mas é preciso continuar avançando nas possibilidades deixadas pelas belas passagens dos *Grundrisse* sobre a introdução da maquinaria e o desenvolvimento das forças produtivas da sociedade. É que nesse fragmento, além de descrever a inflexão da produção na direção da “práxis social”, Marx aponta profundas diferenças no que tange à relação social entre capital e trabalho, a partir do momento em que o “trabalho imediato” perde sua centralidade para a “força produtiva geral” (MARX, K. 2011, p. 588).

Vamos então, novamente, subir nos ombros de Negri para esclarecer algumas noções que podem ser extraídas dos *Grundrisse*. A primeira observação consiste na percepção de que o surgimento de um “indivíduo social” em Marx cria um novo tipo de subjetividade (uma “força coletiva”) que é responsável pela criação da riqueza e se coloca no centro do antagonismo do capitalismo em seu novo desenvolvimento. Segundo Negri:

O capital procura uma redução contínua do trabalho necessário para expandir a proporção de mais valia extraída, mas quanto mais ele age individualmente com relação aos trabalhadores, mais o trabalho necessário se beneficia da coletividade e é reapropriado absorvendo as incríveis forças coletivas que o capital gostaria de determinar puramente por si mesmo. A compressão do trabalho individual necessário é a expansão de um trabalho necessário coletivo que constrói um “indivíduo social”, capaz de não só produzir, mas também de usufruir da riqueza produzida. (NEGRI, T. 1991, p. 145, tradução nossa)

Vejamos o roteiro argumentativo: (a) o capital, em sua estranheza com relação ao trabalho necessário, busca reduzi-lo com a introdução da maquinaria e novas formas altamente desenvolvidas de produção, além de promover a total socialização do capital pela circulação (“o próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o

¹⁶² Uma dessas linhas é exatamente a “bioeconomia”, já mencionada no ponto 02 desse trabalho.

tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo em que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza” – MARX, K. 2011, p. 589); (b) a redução do trabalho necessário cria as condições para a formação de um “trabalho social necessário” (idem), i.e, um “indivíduo social” (idem, 2011, p. 588) que atua como “força coletiva” e que devém “força produtiva imediata” (idem, 2011, p. 589); (c) o capital para manter a valorização busca se apropriar dessa força produtiva coletiva, mas enfrenta mais um limite consistente na autovalorização coletiva do trabalho necessário e sua tendência à emancipação.

Nessa altura, descrevendo algo que chamaríamos uma verdadeira “revanche” dos trabalhadores com relação aos violentos processos de acumulação primitiva, Marx passa a imaginar a volta do vínculo entre as atividades criadoras, os meios de criação e a riqueza. Paradoxalmente, na subsunção real, ou no vocabulário foucaultiano, no momento biopolítico *per excellence*, são criadas as condições para uma real emancipação do trabalho e para o livre desenvolvimento das individualidades:

Dá-se o *livre desenvolvimento das individualidades* e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos *por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles* (MARX, K.. 2011, p. 588, grifo nosso).

[...]

o capital aqui – de forma inteiramente involuntária – reduz o trabalho humano, o dispêndido de energia, a um mínimo. Isso beneficiará o *trabalho emancipado* e é a condição de sua *emancipação* (idem: 585, grifo nosso).

A redução do trabalho necessário na indústria, para Marx, lança as condições para a liberação do tempo e do próprio trabalho, que devém agora “trabalho emancipado”. Além disso, a liberação do trabalho permite que os trabalhadores criem meios para si próprios. O “desenvolvimento livre das individualidades” é correlato à autovalorização do trabalho emancipado que passa produzir os seus próprios meios de vida e riqueza. Estamos novamente às voltas como uma verdadeira “tecnologia do comum” que, por sua vez, avança na afirmação do antagonismo entre a emancipação do trabalho e o capital.

A contradição agora reside na total dependência do capital com relação ao trabalho emancipado, fonte da força produtiva social que precisa ser apropriada: “por essa razão, ele [o capital] diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – *questão de vida e de morte* – do necessário (idem, 2011, p. 589).

Para Negri, a passagem do trabalho como “valor de troca” para o trabalho como “trabalho emancipado” significa nada menos que a total desnecessidade do capital na

definição do novo modo de produção. A liberação do trabalho e o desenvolvimento dos meios de vida e riqueza pelo “indivíduo social” irrompem como uma abertura imediata para novos mundos, possibilidades e riquezas. A recusa ao trabalho e o movimento que, para além do trabalho, se reapropria de sua capacidade de *criar* são, para Negri, “o centro, o coração da definição de comunismo” (NEGRI, T. 1991, p. 160, tradução nossa). O comunismo, então, aparece, não como transição estatal socialista, mas sob a forma de uma prática constituinte dos novos sujeitos que se desenvolvem autonomamente:

O comunismo tem a forma de subjetividade, o comunismo é uma prática constituinte. Não há qualquer parte do capital que não seja destruída pelo desenvolvimento impetuoso do novo sujeito. Esse sujeito demonstra tanto poder de sublevação que todos os vestígios da velha ordem são dissolvidos. A transição é um processo constituinte no sentido completo, baseado inteiramente em um espaço definido pelas alternativas mais radicais (idem, p. 163, tradução nossa).

Essa renovada concepção de comunismo, como veremos, será o eixo para que Negri, lance suas reflexões sobre a produção do comum na contemporaneidade. A partir dos *Grundrisse* podemos situar o comunismo, doravante a produção do comum, no terreno da emancipação do trabalho e da produção de subjetividade. Ele revela, de forma semelhante ao conceito de liberdade em Foucault, uma “prática constituinte” que torna possível uma alternativa radical ao capitalismo. Estamos nos aproximando de uma concepção de “*commonism*” que sempre assustou Hardin. Avencemos nesse caminho.

3.2 A “tragédia do comum” na acumulação primitiva social

Atingimos, agora a partir de Marx, novamente o tema da “tragédia do comum” como tragédia do capitalismo. Nos *Grundrisse*, a passagem para a subsunção real da sociedade pelo capital é também o momento em que o capital precisa enfrentar essa “prática constituinte” como questão de “vida e de morte”. Uma vez reduzido o trabalho necessário, forma que o capital utiliza para enfrentar o seu “estranho” pressuposto, o trabalho imediato devém trabalho socializado - força coletiva - possibilidade para a dissolução do modo de produção capitalista.

Podemos agora retornar ao livro *The Micro-Politics of Capital* (2003). Jason Read elucida bem a razão pela qual “o comunismo tem a forma de subjetividade” (NEGRI, T. 1991, p. 163, tradução nossa). Para ele, na subsunção real a produção de subjetividade não é somente algo lateral e exterior ao modo de produção, reduzido a esfera da “reprodução”. Na

subsunção real, a subjetividade “migra para o centro da própria produção” (READ, J. 2003, p. 146, tradução nossa).

Na subsunção formal, o trabalhador só encontrava os meios de produção quando abordado pelo capitalista como valor de troca e inserido como força produtiva. Na subsunção real, o trabalhador encontra em suas formas de vida, em sua esfera de reprodução, em seu intercâmbio, em sua “práxis social” e em seu “processo real da vida” (MARX, K. 2011, p. 558) as condições para uma produção coletiva e tendente à emancipação.

Vemos como passa a carecer de sentido a já citada distinção de De Angelis sobre a esfera da reprodução e da produção. Segundo Read, na subsunção real, a subjetividade devém diretamente produtiva, “não é mais possível justapor a produção – como um ato espacialmente e temporalmente localizado levado a cabo pelos sujeitos – e reprodução – como um processo social que produz subjetividades e relações sociais” (READ, J. 2003, p. 145, tradução nossa). O próprio processo social, o conjunto de relações de sociais, é a fonte da riqueza – o terreno central de disputa – para o capital.

Da centralidade do processo de subjetividade no coração do modo de produção capitalista na subsunção real, tiramos duas consequências: (a) o “comum” aparece ao mesmo tempo como *abertura* para infinitas e múltiplas possibilidades e, também, em sua *relação antagônica* com o capital. O “comum” é, nesse passo, um antagonismo potente que atinge o coração da relação (social) colocada pelo capital. Se a produção das subjetividades “capital” e “trabalho” é, segundo Marx, mais importante que a própria produção material, o “comum” busca exatamente atingir essa relação, estabelecendo um processo constituinte de emancipação; (b) o capital passa a agir, retomando o tema que estamos tratando, como uma contínua e total “*acumulação primitiva social*” (idem, 2003, p. 128), i.e, a partir de mecanismos de apropriação forçada absolutamente externos à produção e que se generalizam por todo o globo. O saque capitalista aborda a sociedade *como um todo*, na mesma medida em que a própria sociedade se tornou *meio de produção* das riquezas e possibilidades humanas (o “livre desenvolvimento” de Marx).

Novamente citamos Read:

A subsunção real é inseparável do movimento através do qual o capital cobre o mundo: é um processo de endo-colonização social, a transformação de todas as relações sociais em relações para o capital, que segue o processo de exocolonização. Não há nada, nenhum lugar ou relação, que pode ser considerada fora do capitalismo. Ao mesmo tempo, na medida em que a subsunção real penetra todas as relações sociais, ela também põe, cada vez mais, para funcionar formas de conhecimento social que ela nem possui, nem controla diretamente. Assim, parafraseando Althusser, *pode-se dizer que com a subsunção real o capital não possui mais fora, e, ao mesmo tempo, ele não é nada se não o próprio fora* (READ, J. 2003, p. 133, tradução nossa).

Read mobiliza a questão “dentro” e “fora” para mostrar a duplicidade de estatuto que envolve o capitalismo na subsunção real. Da mesma maneira em que o capital subsumi a sociedade como um todo (tudo está dentro) ele não controla diretamente a produção, como o fazia na manufatura ou indústria, possibilitando que o trabalho produtivo apareça sempre como possibilidade de um “fora”¹⁶³ (a dissolução total do próprio capitalismo). A beleza e o desafio da forma do antagonismo atual podem ser encontrados exatamente na radicalidade desse dilema: quando o capitalismo parece controlar tudo, ele se depara com seu imenso vazio traduzido na distância de seu comando com relação às múltiplas fontes de riqueza.

A acumulação primitiva do capital, que visava uma ruptura com o modo de produção não capitalista através do afastamento do trabalhador com relação aos seus meios de produção, torna-se agora “acumulação primitiva social” do capital. Pensamos que essa nova forma social de “acumulação primitiva” não pode mais ser identificada, no contexto da subsunção real, a partir de critérios extensivos ou cronológicos (espaço e tempo), mas sim por aproximações *intensivas*, i.e, a partir de dispositivos que atualizam, a todo o momento, a expropriação dos atuais meios de produção/reprodução: “temos aqui um traço comum que engloba em uma única lógica os *enclosures* baseados na terra até os novos *enclosures* baseados no conhecimento e na vida” (VERCELLONE, C. 2008, p. 185).

Assistimos a uma nova e surpreendente correlação entre o desenvolvimento de formas de acumulação primitiva e uma ampliação da produção do comum. Só que agora o “comum” não é mais aquela forma pré-capitalista de produção descrita por Marx, dissolvida sempre que o capital realiza sua expansão, mas o centro da própria possibilidade de acumulação (primitiva) capitalista e, também, a sua maior fraqueza. O *locus* de sua tragédia.

O “frente-a-frente” deleuziano deve ser visto aqui como a produção autônoma do comum pelo “trabalho emancipado”, pelo “indivíduo social”, pela “força coletiva” (MARX, K, 2011) que confrontam diretamente o comando do capital, cuja forma de expropriar essa

¹⁶³ É preciso esclarecer que esse “fora”, a partir da metodologia de Jason Read, é um fora que deve ser visto em sua relação com a “imanência”. Para sua adequada compreensão, vale lembrar Deleuze, que analisa, a partir de Foucault, o fora constituído como “domínio das forças, das singularidades selvagens, da virtualidade, onde as coisas não são ainda, onde tudo está para acontecer”. Esse fora não é um “além mundo”, mas é pleno de realidade, é um “diante do mundo”. Para uma melhor compreensão do tema, inclusive quanto à citação realizada, conferir o livro: LEVY, S.T. *A experiência do fora. Blanchot, Foucault e Deleuze* (2003). Tatiana Levy aproxima o “fora” do conceito deleuziano de “plano de imanência”, da seguinte forma: “O plano de imanência se constitui como virtualidade, uma vez que é povoado por singularidades e acontecimentos virtuais. Enquanto estes dão ao plano uma virtualidade, o plano, por sua vez, dá aos acontecimentos virtuais uma realidade plena. Este ponto é fundamental para o que se quer desenvolver, pois o Fora – constituído por virtualidades – é pleno de realidade. Deleuze insiste constantemente no fato de que o virtual, embora não seja constituído por estados de coisas nem vividos, é sempre real” (LEVY, S.T. 2003, p. 101)

autonomia (emancipação) remonta às práticas saqueadoras da acumulação primitiva. No entanto, aquilo que é usurpado agora é a própria produção de subjetividade, “viva e fecundante”, que reside no interior da sociedade capitalista. O “imperialismo”, nos termos de Rosa Luxemburgo, se internalizou, se transformando em dispositivo de acumulação geral do capital. Segundo Marazzi:

Há alguma coisa de “luxemburguiano” no capitalismo financeiro que, de uma bolha a outra, coloniza sempre, mais e mais, bens comuns. (...) A diferença, central, entre imperialismo e império, é que hoje os bens comuns “pré-capitalistas” são constituídos, por assim dizer, de “matéria prima *humana*”, aquela faculdade vital capaz de produzir autonomamente riqueza. A face oculta da financeirização, da recorrente produção de armadilhas de débito, como no caso da bolha *subprime*, é constituída de uma produção e expropriação, silenciosa, mas concreta, daquilo que chamamos o comum, o *commons*, ou seja, aquele conjunto de saberes, conhecimento, informações, imagens, afetos e relações sociais que sustentam estrategicamente a produção de mercadorias (MARAZZI, C. 2011, p. 34).

Essa passagem, que define uma nova forma de “acumulação primitiva social e subjetiva de capital”, pode ser compreendida também a partir dos *Grundrisse*. Marx descreve, como mencionamos, que na transformação do capitalismo pelo incremento da maquinaria, a “coluna de sustentação da produção e da riqueza” deixa de ser o tempo de trabalho imediato, passando a ser “apropriação de sua própria força produtiva geral”, ou seja, suas habilidades gerais que decorrem de “sua existência como corpo social” (MARX, K. 2011, p. 588). Com essa afirmação, Marx afirma, com clareza, que a acumulação de desloca do trabalho imediato do trabalhador para todo o corpo social.

Mas isso não basta. Para Marx, quando a acumulação se dirige para a sociedade como um todo, o tempo de trabalho “deixa de ser a medida” do próprio trabalho e o “valor de troca deixa de ser a medida do valor de uso” (*idem*). Além do rompimento com a teoria da equivalência (medida), Marx deixa de considerar o “não trabalho de poucos” como a condição para o desenvolvimento das “forças gerais do cérebro humano” (*idem*). Trata-se da emergência do “saber social geral” (*idem*, p. 589), que se torna possível a partir da relação entre as forças produtivas e as relações sociais, que seriam aspectos do “indivíduo social” (*idem*: 589). A partir desse momento, a sociedade como um todo aparece como força criativa, como “gigantescas forças sociais”, que não mais se enquadram na forma-medida do capital:

Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar de ser, a sua medida e, em consequência, o valor de troca deixa de ser a medida do valor de uso. O *trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza em geral, assim como o não trabalho dos poucos deixa de ser condição do desenvolvimento das forças gerais do cérebro humano. Com isso, *desmorona a produção baseada no valor de troca*, e o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e da contradição (MARX.K. 2011, p. 588).

O desmoronar da produção baseada no valor de troca significa nada menos que a ruptura com o sistema de aparente equivalência, que, segundo Marx, caracteriza o capital. Como se sabe, em *O Capital*, o valor de troca possui um papel fundamental na determinação do valor da mercadoria, e, por conseguinte, na “forma elementar da riqueza” na sociedade capitalista (MARX. K. 2008, p. 59). Marx enfatiza, reiteradamente, que é o “tempo de trabalho necessário” que determina a “grandeza do valor” da mercadoria (idem, p. 61).

O “trabalho humano abstrato” (força média de trabalho social) é, portanto, a “substância social” que aparece na mercadoria e revela que o valor de troca é na sua totalidade uma “relação social” (idem, p. 69). O que caracteriza, para Marx, o capitalismo é exatamente o momento em que “se representa o trabalho despendido na produção de uma coisa útil como propriedade objetiva, inerente a essa coisa, isto é, como seu valor” (idem, p. 83). A partir daí, o processo de trabalho se transforma em mercadoria, que, por sua vez, manifesta o seu valor a partir de sua troca com outra mercadoria (idem, p. 69).

A relação social que faz interagir o “trabalho abstrato necessário” à produção (literalmente uma “média”) e o sistema de troca de mercadorias pode se apresentar, segundo Marx, como uma relação jurídica, i.e, como uma relação de “igualdade” e “liberdade”. O capitalismo entra em seu “momento jurídico” quando a relação social se apresenta como “troca” entre sujeitos livres e iguais, incluindo o trabalhador, que “troca” o seu trabalho por um “equivalente em dinheiro e este último é trocado, por sua vez, por equivalente em mercadoria” (MARX. K. 2011, p. 240).

Ocorre que, no “Fragmento das Máquinas” dos *Grundrisse*, Marx comenta que o “progresso geral” da sociedade (o “saber social geral”, o “intercâmbio social”, as “forças sociais” etc) é apropriado “gratuitamente” (idem, p. 582) pelo capital para o desenvolvimento de sua força produtiva. Portanto, o momento em que “o trabalho excedente de massa” é substituído pela apropriação do “progresso geral” da sociedade, também é o momento em que capital realiza uma acumulação para além do sistema de equivalências, podendo se desenvolver a partir de expropriações gratuitas da riqueza gerada pela sociedade.

Nessa passagem, é perfeitamente possível considerar que nos *Grundrisse*, mesmo que indiretamente, Marx analisa algo que poderia ser considerado uma forma de acumulação a

partir de uma “acumulação primitiva social” de capital. A redução ao mínimo do “trabalho excedente de massa” é correlata a um tipo de apropriação que ocorre sem a internalização do trabalho no processo de produção do capital, mas simplesmente por um tipo de “*apropriação gratuita*” que possibilita uma “acumulação da ciência social, da força produtiva como um todo” (idem, p. 582).

Essa apropriação gratuita é, portanto, social na medida em que busca acumular a partir da *sociedade como um todo*, e não apenas a partir do trabalho imediato internalizado na produção. E o fato de ser “gratuita” significa que não há sequer um “equivalente em dinheiro” que seja utilizado para possibilitar a apropriação do trabalho, a partir do sistema de trocas. Quando desmorona “a produção baseada no valor de troca”, o capital revela um tipo de acumulação que é *usurpação pura*, i.e, apropriação “gratuita” da produção social e do “saber social geral”.

Não que o capital não seja, desde o início, um processo de “roubo” permanente do trabalho alheio. É que, na subsunção real, as vestes do sistema de equivalências, que conferiam uma aparência jurídica às trocas capitalistas, caem e o capital aparece na sua forma “primitiva”, ou seja, como “expropriação violenta”, como “rapina” e como um “roubo generalizado” da vida social. A subsunção real, nesse sentido, pode ser vista como o ponto alto da “regressão jurídica” que Foucault já havia associado à entrada da biopolítica nas tradicionais estruturas da soberania¹⁶⁴.

Da constatação, a partir de Marx, de que o capitalismo é desnudado, cada vez mais, como abjeta “acumulação primitiva social” de capital, podemos extrair três consequências: (a) na medida em que o capital se organiza como “governo da vida”, a forma do valor devém simples comando do capital, i.e, um mecanismo puro de manutenção de uma “apropriação gratuita”; (b) na medida em que desmorona “a produção baseada no valor de troca”, o capital encontra dificuldades extremas em converter a acumulação em um sistema de medidas (a “economia política”) que possibilite uma estabilidade ao sistema de produção, entrando em permanentes crises; (c) na medida em que as forças sociais que são “apropriadas gratuitamente” se colocam externamente ao capital, elas podem se apresentar, cada vez mais, como “trabalho emancipado”, revelando uma verdadeira força antagonista ao capital.

¹⁶⁴ Foucault identifica na “biopolítica”, no “poder sobre a vida”, a capacidade de gerar uma “regressão jurídica” com relação às estruturas tradicionais do poder soberano, em razão da heterogeneidade da normalização biopolítica com relação ao sistema legal tradicional. Faço menção à seguinte passagem da *História da Sexualidade* (1976): “Por referência às sociedades que conhecemos até o século XVIII, nós entramos numa fase de regressão jurídica; as Constituições escritas no mundo inteiro a partir da Revolução Francesa, os Códigos redigidos e reformados, toda uma atividade legislativa permanente e ruidosa não devem iludir-nos: são formas que tornam aceitável um poder essencialmente normalizador”. (grifamos) FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade -A Vontade de Saber* (1976), 11ª edição, Rio de Janeiro: Graal, 2001j, p. 135.

Essas três consequências da “acumulação primitiva social” do capital podem ser entrelaçadas para configurarmos os atuais contornos da “tragédia do comum”: primeiro, como já afirmava Negri, em *Marx oltre Marx* (1979), na subsunção real “as relações capitalistas são reduzidas a simples relações de força” (NEGRI, T. 1991, p.186), colocando o capital em uma permanente crise de legitimidade e suscitando continuamente *insurgências sociais*; segundo, como afirmam os teóricos da “bioeconomia”, o capital precisa, cada vez mais, instituir mecanismos econômicos que buscam de forma flexível garantir o processo de acumulação fulcrado na sociedade como um todo, *sem poder contar com as medidas e equivalências do valor de troca* que não funcionam mais. As finanças e suas crises recorrentes são analisadas na “bioeconomia” sob essa perspectiva; terceiro, como indica uma produção teórica crescente de acento marxista, a subsunção real revela o momento de “emergência do comum” como força antagonista ao capital, i.e, como generalização do “trabalho emancipado” no vocabulário dos *Grundrisse*. O fato de o capital necessitar, cada vez mais, de uma “força produtiva” que é externa a sua organização, demonstra que o “divórcio” entre o trabalhador e seus meios de produção *pode ser revertido na direção da “produção do comum”*, i.e, de uma organização autônoma das capacidades humanas, comunicacionais, relacionais, afetivas e vitais.

A “tragédia do comum”, nesses termos, aparece como crise “política”, “econômica” e, principalmente, “subjéctiva” do capital. Se o capital é, fundamentalmente, uma relação social – uma relação subjéctiva antagônica entre o capital e o trabalho (o seu “estranho”) – a crise capitalista na dimensão da subjéctividade se dá pela autonomia e ruptura da força de trabalho com relação aos processos de expropriação. O momento da “acumulação primitiva social” do capital corresponde, na outra ponta, à aparição das condições para que o “trabalho” reencontre seus “meios de produção”, na figura de uma produção autônoma de subjéctividade: a *produção do comum*.

4 A PRODUÇÃO DO COMUM

A partir da leitura que realizamos, respectivamente, de Garret Hardin, Foucault e Marx, entre outros interlocutores, analisamos como o debate sobre o “comum” converge para a centralidade da *produção do comum* como “produção de subjetividade”, a partir da caracterização de um momento “biopolítico” da arte de governar (Foucault) ou da subsunção real da sociedade pelo capital (Marx, Negri). Em todos os casos, trata-se de afirmar que uma problematização do comum não deve levar em conta uma suposta dimensão “objetivista” do comum¹⁶⁵, e sim compreender o comum como produção subjetiva a partir de lutas reais, enfrentamentos, emergências históricas e, sobretudo, a partir da capacidade de criação, invenção e relação que envolve as práticas de resistência e liberdade.

O diálogo possível entre Foucault e Marx enriquece uma compreensão de que o “comum” só adquire uma dimensão antagônica à arte de governar liberal (Foucault) ou ao capital (Marx) se analisado a partir da “produção de subjetividade”, i.e, do reconhecimento de uma dimensão que define o capitalismo como uma “relação social” antagonista entre capital e trabalho (Marx) ou como um conjunto de dispositivos que operam uma determinada “governamentalidade” que busca normalizar e produzir múltiplas subjetividades dentro de uma “condução” específica (Foucault). Em ambos os casos, é a partir da produção de subjetividade que podemos conceber práticas criativas e coletivas de liberdade (um *ethos*, uma “arte da existência” com os “outros”) ou a emancipação do trabalho (o comunismo) a partir da redução ao mínimo do “trabalho necessário” e do “trabalho excedente de massa”.

Portanto, há uma correlação estrita entre a chamada “produção biopolítica” foucaultiana, analisada em *Naissance de la biopolitique* (1979) e o terreno da sociedade (da “práxis social”, do “processo real da vida”, do “saber social geral”) como “força produtiva” dos *Grundrisse* marxiano. De ambas afluentes, logramos uma aproximação para o tema do “comum” como “produção do comum”, chegando a uma concepção que aparece em Hardin como verdadeira tragédia: a passagem do comum para o *terreno da produção social*. A “produção do comum” é o âmbito do “*commonism*”, a constituição de práticas do comum que escapavam tanto do capitalismo e do socialismo.

Para qualificarmos a denominada “produção do comum” ou o “comum do comunismo”, é preciso observar alguns traços que garantem, em um processo contínuo e não teleológico, a “estranheza” do comum com relação ao dualismo – socialismo/capitalismo –

¹⁶⁵ Por exemplo, considerando-o apenas um “bem” econômico.

que Hardin muito bem mobilizou para afirmar a “tragédia do comum” ou a falibilidade do “*commonism*”. Trata-se de acentuar essa dimensão “trágica”, não como interrupção das condições da existência ou como elogio aos dispositivos de segurança (Foucault), mas como verdadeira abertura para uma produção de subjetividade com prática de liberdade (idem).

Nessa linha, é importante demarcar alguns pontos, sem pretensão de abraçar todo o debate, que seriam fundamentais para uma definição de “comum” como “*produção do comum*” – como “*commonism*”. Aproximamos-nos desse território quando: (a) o “comum” é afastado de qualquer traço “identitário” ou compreensão que o encerre em fórmulas organicistas (o comum reduzido ao “Um”); (b) quando o “comum” é compreendido a partir do conceito e das novas qualidades do “trabalho vivo”, em uma dinâmica material que envolve os diversos modos do “agir humano” em sua convergência com a “ação política” (o âmbito da produção biopolítica); (c) quando a produção do “comum” pelo trabalho vivo é vista como antagonismo, i.e, como relação de forças antagonicas ao capitalismo/socialismo e como “prática de liberdade” (Foucault); (d) quando o comum é considerado como “produção” que mobiliza as formas materiais e imateriais e se projeta para além do “público” e do “privado”, tornando-se força antagonista em face da “subjetivação proprietária”.

Acreditamos que, a partir de uma breve aproximação desses pontos, poderemos, ao final, compreender alguns traços do “comum do comunismo”: o “*commonism*” considerado “trágico” que, em 1968, assustou Garret Hardin e apareceu como alternativa real ao dualismo capitalismo/socialismo.

4.1 O comum que não aceita a redução ao “Um”. A recusa da Identidade

Nos anos 1980, o debate sobre a constituição de um “comum” não organicista ou esvaziado por uma visão identitária, surge em autores¹⁶⁶ que passam a desejar um retorno ao tema da “comunidade” e do “comunismo” que lograsse escapar dos horrores empreendidos pelo fascismo e pelo totalitarismo, seja em sua versão capitalista ou socialista (“comunismo real”).

A questão foi colocada a partir do trabalho de Jean-Luc Nancy, *La communauté Desoeuvrée* (1983)¹⁶⁷, onde o autor problematiza a produção da “sociedade moderna” a partir de uma “nostalgia da comunidade”, tradição que remontaria a Rousseau e atravessaria toda a

¹⁶⁶ Para uma idéia geral do debate, consultar PAL PERBART, P. *Vida capital. Ensaio de biopolítica* (2003), em especial o capítulo “*A comunidade dos sem comunidade*”, p. 28-42.

¹⁶⁷ Utilizamos a versão chilena: NANCY, J.L. *La comunidad inoperante* (2000).

modernidade. A “comunidade perdida” seria, nessa permanente nostalgia, o nosso “sonho” nunca realizado por um mundo de laços estreitos, harmoniosos, íntimos, aonde os vínculos com os outros seriam correlatos a uma “comunhão orgânica de si mesmo com sua própria essência” (NANCY, J.L, 2000, p. 21).

Dessa forma, na “comunidade perdida”, a constituição da própria “identidade” só é possível com a construção, no mesmo passo, de uma “identidade coletiva”, proliferação das identidades particulares. Diferentemente da “sociedade” (*Gesellschaft*), que seria uma simples aglomeração de pessoas e forças, a “comunidade” (*Gemeinschaft*) é marcada pelo modelo da família e do amor: ela é desejo de fusão, vontade de comunhão, total domínio da unidade, da intimidade e da autonomia imanente¹⁶⁸.

Na genealogia da “nostalgia da comunidade”, Nancy acentua o papel do cristianismo em solidificar a ideia de “comunhão”, de uma união da humanidade no “corpo místico de cristo” (idem, 2000, p. 22) e de sua perda progressiva na modernidade. O cristianismo teria operado nesse campo com sua noção de um “*deus communis*, irmão dos irmãos, invenção de uma imanência familiar na humanidade, lugar da história como imanência da salvação” (idem, nossa tradução). Assim, o tema da “perda da comunidade”, embora presente, inclusive, na mitologia ocidental, encontra no cristianismo sua formulação, talvez, mais presente e difusa.

Contudo, afirma Nancy, a comunidade – concebida como união fusional de seus membros – nunca existiu! A comunidade perdida, como nós idilicamente a concebemos, é o que ocorre (a partir de uma pergunta, uma espera, um acontecimento, um imperativo) *a partir da sociedade*. O que entedemos como “comunidade”, dos índios Guayaqui até a *agápê* cristã, é algo que, em razão de seu feixe complexo de relações (com os deuses, o cosmos, os animais, os mortos, com os desaparecidos), “ocupou o lugar de algo do qual sequer temos o conceito, de algo que procedia a partir de uma comunicação muito mais ampla que o vínculo social”

¹⁶⁸ Trata-se da seguinte passagem: “La comunidad perdida, o rota, puede ser ejemplificada de muchísimas maneras, en paradigmas de todo tipo: familia natural, ciudad ateniense, república romana, primera comunidad cristiana, corporaciones, comunas o fraternidades — siempre se trata de alguna edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, em sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor la ofrenda viviente de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía inmanentes. Distinta de la sociedad (que es una mera asociación y distribución de las fuerzas y de las necesidades) y opuesta a la expropiación (que disuelve a la comunidad sometiendo los pueblos a sus armas y a su gloria), la comunidad no sólo es la comunicación íntima de sus miembros entre ellos, sino también la comunión orgánica de sí misma con su propia esencia. No sólo está constituida por una justa distribución de las tareas y de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo con el reparto y con la difusión o la impregnación de una identidad en una pluralidad donde cada miembro, al mismo tiempo, sólo se identifica a través de la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo viviente de la comunidad. En la divisa de la República, la comunidad es designada por la *fraternidad*: el modelo de la familia y del amor”. (NANCY, J.L. 2000, p. 21)

(idem, 2000, p. 23). A comunidade perdida *já é* moderna, ela exerce uma função específica dentro da constituição atual de nossas relações e de nosso imaginário.

Por outro lado, a tentativa de efetivar essa “comunidade”, na modernidade, está no centro de projetos que apelam para o retorno do que se “perdeu”, a partir de diversas figuras: “Deus”, o “Povo”, a “Sociedade de Produtores”, a “Nação” etc. A “comunidade perdida” aparece sempre quando se busca uma assunção fusional hipostasiada¹⁶⁹ no coletivo ou na figura do “homem”. Do individualismo burguês ao humanismo comunista (diríamos “socialista”), aonde se encontra um ideal a ser realizado de pureza e de identidade, está a “comunidade perdida”.

Ocorre que, como demonstra a experiência fascista, a “realização” da comunidade fusional coincide com sua própria morte. Segundo Peter Pal Pelbart: “o desejo de fusão unitária pressupõe a pureza unitária, e sempre se pode levar mais longe as exclusões sucessivas daqueles que não respondem a essa pureza, até desembocar no suicídio coletivo” (PELBART, P. P. 2003, p. 33). A morte, como repercussão extrema do desejo de fusão, aparece como plena de sentido, desde que, esse “sentido” seja a preservação da coletividade ou da “comunidade”. No limite, se esta “comunidade” não visualiza uma forma de manter sua pura existência, adota-se o suicídio coletivo, que nada mais é que a passagem da “comunidade” para a sua eternidade: outra forma, mesmo que no mais extremo paroxismo, de manter sua infinita realização. Segundo Nancy:

Sin duda la inmolación, llevada a cabo por la comunidad y para ella, pudo o puede estar llena de sentido: bajo la condición de que este “sentido” sea el de una comunidad, y también bajo aquella de que esta comunidad no sea una comunidad de muerte (tal como se da a conocer por lo menos desde la Primera Guerra mundial, justificando al mismo tiempo que se le opongan los rechazos a “morir por la patria”) (NANCY, J.L. 2000, p. 24).

La edad moderna se ha consagrado tenazmente a *encerrar* el tiempo de los hombres y de sus comunidades en una comunión inmortal donde la muerte, finalmente, pierde el sentido insensato que debiera tener - y que tiene, obstinadamente (idem, 2000, p. 25).

¹⁶⁹ A relação entre o humanismo e as formas de violência modernas foi pesquisada por mim em MENDES, F. A. *Jogos de vida e morte. Humanismo e violência no contexto biopolítico*. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Criminologia, UCAM, 2007. Naquele momento tratou-se de relacionar a emergência, em Boécio, do conceito de “pessoa humana” com novas formas de exercício de poder – o poder pastoral – que, segundo Foucault, se prolifera exatamente na modernidade. Ainda não tínhamos contato com a literatura filosófica que identifica na busca pela produção de uma “fusão comunitária” uma forma moderna de exercício de poder. No entanto, mantemos o mesmo acento sobre a importância da noção de *hyposthesis* com condição de exercício de um poder que totaliza e, ao mesmo tempo, individualiza (poder pastoral). No trabalho citado afirmamos: “Com Boécio, cristalizou-se a mutação da *persona*, que passou a conglobar tanto a não-substancialista *prósopon* quanto a substancializante *hyposthesis* (ὑπόστασις). Da pessoa como *personagem* sobreveio a pessoa-ser, um suporte físico. O homem, como ser dotado de uma substância/conteúdo, passa a ser engendrado nesse momento” (MENDES, F. A. 2007, p. 20).

A busca pela “comunidade perdida”, portanto, se revela como atividade limite, como verdadeira impossibilidade. A comunhão aqui se apresenta sempre como “fusão-morte”, como “comunidade-morte”. A fusão devém destruição e a morte é justificada em razão da própria fusão. Portanto, o “êxtase”, aquilo que Plotino descrevia como “simplificação e doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção”¹⁷⁰, nada mais é que a manifestação de um “absoluto” impossível: “ele define estritamente a impossibilidade tanto ontológica como gnoseológica de uma imanência absoluta” (NANCY, J.L 2000, p. 32, tradução nossa). A comunidade realizada, seu êxtase, só pode coincidir, portanto, com sua “obra mortal”: a própria morte.

A tarefa de pensar a comunidade pressupõe, assim, o descarte de qualquer metafísica do sujeito, de toda vontade de fusão unitária e de toda nostalgia prospectiva de uma “comunidade perdida”. A resistência à fusão, para Nancy é exatamente: “o fato de *estar-em-comum* como tal. Sem esta resistência, nunca estaríamos muito tempo em comum, e muito rápido estaríamos ‘realizados’ em um ser único e total” (idem, p. 34). Expor-nos ao nosso “ser-em-comum” é, ao mesmo tempo, recusar o desejo de comunhão identitária que marca a modernidade.

Segundo Nancy:

¿Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos para compartir la no-existencia, ella no está para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología? (NANCY, J.L. 2000, p. 97)

¹⁷⁰ Cf. CINER, P. *Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes*. In: Teología y Vida, Vol. XLIII (2002), p. 167-174. Patricia Ciner demonstra que, para Plotino, a capacidade entitativa de cada ser é definida pela sua capacidade de aproximação (contemplação) do “Um”. O êxtase é o momento máximo do ser de identificação com o “Um”, pressupondo um movimento de superação de si em direção a um modelo perfeito: “Esto significa que en la medida en que todos los seres proceden del Uno, pueden contemplarlo. Los diversos grados escalonados de realidad son fundamentalmente para Plotino vida y actividad contemplativa. Sin embargo, esta contemplación del primer principio, se logra según la capacidad entitativa de cada ser, lo cual implica que a mayor cercanía con el Uno, habrá mayor posibilidad de contemplación. Esta afirmación implica que en el caso del alma intelectual, lograr la contemplación del Uno requerirá de un proceso de purificación, que permitirá percibir al Uno con lo que de él hay en nosotros. La contemplación es la mirada espiritual, que volcada sobresu propio centro, se refleja como imagen del Uno. (...)El éxtasis supone un movi-miento previo del alma hacia afuera de sí misma, pero este movimiento no se produ-ce hacia algo extraño a ella. Por el contrario, lo que supone es la superaciónmomentánea de su condición de imagen en busca del modelo perfecto” (idem, 2002, p. 170).

Jean Luc Nancy segue aqui, claramente, a tradição heideggeriana para pensar o ser-em-comum para além de qualquer “eu” identitário, e para além de uma noção de “outros” que parta, primeiro, de um “eu” fundador. O ser é existência singular “compartilhada”, o ser “está” em comum, ele é determinado por um inescapável “com”. É o que se observa no conhecido parágrafo §26 de *Ser e o tempo* (1927), no qual Heidegger define o *Mitsein* (o “ser-com”) como base do *dasein* (“pre-sença”) e o mundo como “mundo compartilhado”: “Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (HEIDEGGER, M. 1988, p. 170).

De posse do instrumental heideggeriano, não será difícil definir a comunidade como “comunidade do estar” e não como o “ser da comunidade”; como “comunidade da existência” e não uma “essência da comunidade” (NANCY, J.L. 2000, p. 97). Trata-se de pensar a comunidade não como um “ser comum”, forma substancializada sujeita a todo o tipo de organicismo, mas a partir de um “ser-em-comum”, que se expõe a todo o momento, como singularidade, a uma alteridade que lhe informa. A comunidade não é mais definida por uma fusão ou comunhão, mas por uma *abertura* comum. É o conceito de *partage* que explica essa “abertura” como disposição própria da singularidade. No livro *Comunità, comunicazione, comune* (2010), Fausto de Petra esclarece:

A noção de *partage* é algo radicalmente diferente de uma comunhão, de uma realização sujeito/objeto ou de um princípio de recíproco reconhecimento; é o espaçamento comum da singularidade, aonde o comum não indica mais um princípio de identidade. As singularidades são sempre expostas a uma alteridade que as conformam; ser-outros significa ser uns-com-os-outros, uma relação oxímora de homogênea-heterogeneidade de fundo (De PETRA, F. 2010, p. 85, tradução nossa).

Portanto, não há “indivíduo” ou “ser comum”, mas tão somente uma “essencial singularidade do ser mesmo” (NANCY, J.L. 2000, p. 89, tradução nossa). A *partage* é exatamente o que garante que a singularidade não vai ser triturada no “Um”, no indivíduo, no Sujeito. Ela é o exato oposto da “comunhão” de indivíduos, ela é um “estar” - uma “exposição” – das singularidades. O “comum”, ou melhor, o “em-comum” é essa “homogênea-heterogeneidade” que “resiste invencivelmente à comunhão e à desagregação” (idem, 2000, p. 106, tradução nossa).

Além disso, o “em-comum”, esse “espaçamento comum da singularidade”, não pode ser reduzido à dicotomia sujeito-objeto. A partir do momento que o sujeito não é mais “identidade”, e sim “sujeito-a-experiência”, a existência nada mais é que “existência compartilhada”, que resiste a qualquer tentativa de redução à esfera monádica do sujeito moderno. Esse sujeito, que está permanente exposto à experiência, como em Bataille, “não é

um sujeito que se isola no mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão entre sujeito e objeto” (BATAILLE *apud* De PETRA, F. 2010, p. 94).

Em *Etre singular plurie* (1996)¹⁷¹, Nancy retoma o ponto ampliando-o na direção da problematização do próprio dualismo “homem/natureza”. O fato de afirmar que a existência aparece como “sujeito-a-experiência” do mundo não quer dizer, para Nancy, que a humanidade está no centro desse mundo: “não há, de um lado, uma singularidade original e, de outro, um simples ser-aí das coisas, que estaria a nossa disposição para o uso” (NANCY, J.L. 2000b, p. 17, tradução nossa).

A humanidade não estaria *no* mundo como se estivesse em um *milieu*. O último não é um meio ambiente nem sequer um “representante” da humanidade. A humanidade se *expõe* ao mundo e, ao mesmo tempo, *expõe* o mundo. O que aparece como “externo” ao homem também faz parte das condições concretas para que ele exista como uma “singularidade”. Não há separação entre sujeito (homem) e objeto (natureza), mas um processo concreto de *diferenciação* e atravessamento. “O mundo não é algo externo à existência, não é um suplemento extrínseco para outras existências; o mundo é a co-existência que coloca essas existências juntas” (idem, 2000b, p. 54, tradução nossa). E, no mesmo passo que o mundo é co-existência, a co-implicação da existência é também o compartilhamento do mundo¹⁷².

Estamos aqui no território de uma “ontologia do comum”¹⁷³ que não se reduz aos *commons*, ou seja: ela não é limitada por uma tipologia do comum, ou por uma compreensão do comum como um “bem” ou “recurso” (natural ou artificial). O “em-comum” é exatamente esse mútuo compartilhamento que dilui os dualismos modernos e se apresenta como *co-existência*. De Petra, corretamente, esclarece que “o comum não se justapõe à própria existência como se tratasse de um predicado do ser. O comum *a expõe* e *a constitui ontologicamente*” (De PETRA, F. 2010, p. 151, tradução nossa, grifo nosso).

¹⁷¹ Utilizamos a versão americana: NANCY, J.L. *Being Singular Plural* (2000b)

¹⁷² É preciso atentar para o fato de que, em Nancy, o próprio “mundo” deve ser definido como “multiplicidade de mundos” ou como “compartilhamento e exposição de todos os seus mundos”: “The unity of a world is not one: it is made of a diversity, and even disparity and opposition. It is in fact, which is to say that it does not add or subtract anything. The unity of a world is nothing other than its diversity, and this, in turn, is a diversity of worlds. A world is a multiplicity of worlds; the world is a multiplicity of worlds, and its unity is the mutual sharing and exposition of all its worlds—within this world”. NANCY, J.L. 2000b, p. 185

¹⁷³ A busca por uma “ontologia do comum” fica clara nessa passagem: “Our being-with, as a being-many, is not at all accidental, and it is in no way the secondary and random dispersion of a primordial essence. It forms the proper and necessary status and consistency of originary alterity as such. *The plurality of beings is at the foundation [fondment] of Being*”. (NANCY, J.L. 2000b, p. 12). Conferir também a análise de Fausto De Petra: “Quella che allora Nancy ci invita a pensare è un’*ontologia politica del comune*, ma anche una ‘politica’ che inscriba al suo interno una prassi di comune. Questo, come forma matriciale del politico, torna a occupare quella centralità teorica che si riafferma come avvenire *del* politico e pre-condizione stessa di qualsiasi socializzazione dell’esistenza”. (DE PETRA, F. 2010, p. 223).

Segundo Nancy, Marx percebeu perfeitamente essa ontologia quando qualificou a humanidade como *social* desde sua origem, sua produção e destinação. Em *Vérité de la démocratie* (2008), ele afirma que Marx intuiu o que seria o “espírito da democracia”: a percepção de que o homem *se produz* no ato mesmo de *produzir*, e que essa produção “vale mais que qualquer mensuração de valor” (NANCY, J.L. 2008, p. 31, nossa tradução). Essa “intuição” seria, segundo Nancy, a verdadeira exigência comunista.

Já estamos, portanto, no âmbito de uma ontologia que desloca o comum para o terreno de uma produção social em que “o homem excede infinitamente o homem” e supera qualquer “equivalência” definida *a priori*. O “comum”, nesse sentido, é um espaço aberto para o infinito: presença absoluta do “incomensurável”. E adverte Nancy que ele não está no reino da busca perpétua por um fim, mas é “presença atual, efetiva e consistente” (NANCY, J.L. 2008, p. 36). Esta é a lição que podemos apreender de Marx:

E Marx, no fundo, não ignorava que o homem excede infinitamente o homem. Não meditou sobre ele e nem formulou nestes termos, mas o que o seu pensamento introduz de forma inevitável é que a produção (social) do homem pelo homem é um processo infinito (...). (idem, 2008, p. 37)

O “comum do comunismo” aqui não pode ser encontrado em um “Objeto” – uma coisa, um recurso, um bem (a terra, a água, o ar, as florestas etc.) – nem em um “Sujeito” – o Povo, a Nação, a Comunidade (ou qualquer outra forma identitária) – o comum é “produção social” aberta ao infinito; é “compartilhamento do mundo”; é coagulação entre “homem e natureza”; é um processo de diferenciação, de abertura singular que resiste a qualquer identidade, medida ou regra de comensurabilidade.

Por outro lado, o capital, para Nancy, expressa exatamente a busca por um perpétuo regime de “equivalência” que se impõe *antes* e como *condição*, para toda a experiência de existência possível (NANCY, J.L. 2000, p. 89). O capital é “o lado oposto da co-presença e do que revela a co-presença” (NANCY, J.L. 2000b, p. 73, tradução nossa). Ele é a redução da singularidade e do “ser-em-comum” a uma contínua “atomização” enquanto “sujeitos produtores”.

Essa redução, no entanto, não ocorre *vis-à-vis* um “sujeito prévio” um “ente fundador” que é alienado pelo capital. O capitalismo só pode “alienar” o “ser-com” (o *Mitsein*) na mesma medida em que coloca em ação a própria existência. Só que o “ser-com” aqui é imediatamente posto como “ser-avaliável-pelo-mercado”, como “ser-mercantilizado”. O capital não se opõe ao “ser-compartilhado”, ele introduz uma dinâmica radical em que o compartilhamento é generalizado como “troca” permanente.

O âmbito da circulação, como analisamos nos *Grundrisse* (Marx), é sem dúvida social (uma relação social), só que ele expõe o “ser-com” como um “ser-da-troca”, sujeito a uma violenta e perpétua regra de equivalência geral. O capital, assim, busca uma apropriação da “produção infinita do homem pelo próprio homem”, colocando-a sob um regime de troca permanente que, para funcionar, estabelece um sistema prévio de avaliação e medida (idem, 2008, p. 95).

O desafio, para Nancy, reside exatamente em imaginar um “espaço formado para o infinito” atravessado por singularidades que não se reduzem a “equivalência geral” e que permita uma “afirmação do valor” em que cada oportunidade é “única, incomparável e insubstituível” (NANCY, J.L. 2008, p. 44, tradução nossa). Ele não sucumbe ao individualismo liberal, em que cada indivíduo é um “equivalente”, nem à redução ao “Uno” do socialismo real. Segundo Nancy:

O comum deve tornar possível a afirmação de cada um, mas uma afirmação que só tem validade, justamente, entre todos e de certa forma para todos, que remeta a todos como uma possibilidade e uma abertura do sentido singular de cada um e de cada relação. (...) Jamais um “tudo é igual” – homens, culturas, palavras, crenças -, mas sempre um “nada é equivalente” (NANCY, J.L. 2008, p. 45, tradução nossa).

Por isso, para Nancy, urge colocarmos em evidência o “comum” como uma abertura à “inscrição finita do infinito”: a introdução de uma nova inequivalência que é correlata à afirmação da singularidade¹⁷⁴. Essa escolha fundamental implicaria na inevitável supressão da equivalência geral do capital (na sua forma liberal ou socialista), que nada mais é que: o “indefinido perpetuado ao invés do infinito inscrito; a indiferença ao invés da diferença afirmativa; a tolerância ao invés da confrontação, o cinza no lugar das cores” (idem, 2008, p. 58).

Uma “práxis” do comum pressupõe, portanto, reconhecer no comum a “condição de possibilidade de uma abertura de sentido; transitar o comum no espaço sem definição do *Um* e do *Outro*” (De PETRA, F. 2010, p. 156): “é situar-se em uma práxis mediante a qual se produz um sujeito transformado, mais que um produto conformado, um sujeito infinito, mais que um objeto determinado” (NANCY, J.L. 2008, p. 54, tradução nossa). Ela não reconhece

¹⁷⁴ Nancy aqui não esconde a influência de Nietzsche e chega a denominar de “democracia nietzschiana” esse espaço de afirmação diferencial das singularidades. Para um didático ensaio sobre a relação, em Nietzsche, entre sujeito, identidade e diferença, Cf. VAN BALEN, R.M.L. *Sujeito e identidade em Nietzsche*, onde se lê: “a conclusão final é de que a essência da compreensão trágica está na afirmação múltipla e pluralista. A compreensão trágica pode assim ser definida como a alegria do múltiplo, a alegria plural” (VAN BALEN, R.M.L. 1999, p. 33).

nenhum fundamento prévio ao “ser”, somente o fato de que ele está permanentemente exposto ao *cum*, ao compartilhamento de um “ser-com” lançado no mundo.

Se o único fundamento ontológico que nós possuímos é o “ser-em-comum” ou o “ser-singular-plural”¹⁷⁵, retomando Bataille, é possível dizer que a “soberania não é nada”¹⁷⁶. Isso significa que ela “não se deposita em nenhuma pessoa, não se figura em nenhum contorno, não se erige em nenhuma estrela” (idem, 2008, p. 53, tradução nossa). A soberania não possui um fundamento prévio, sobre o qual nós deveríamos erigir um sistema de regras e medidas. Ela é um “vazio” e não à toa só sobrevive a partir de “práticas de sentido” (teológico, humanista, jurídico *etc*) que buscam preencher esse “nada” de fundamento.

A desgraça do socialismo real foi ter imaginado que poderia manter uma soberania, digamos, “de sinal trocado”, e buscado constituir uma “verdade” do comunismo que se constituía como “última palavra”. Para Nancy, levar o “nada” da soberania a sério significa “que não haja última palavra”, que ele deve ser compreendido na “infinitude que se abre em plena finitude” (idem, 2008, p. 54, tradução nossa).

Portanto, a partir de uma “ontologia do comum”, a democracia – poderíamos acrescentar o “comum do comunismo” – é pensada em Nancy, a partir de dois traços fundamentais: (a) a democracia é o nome de um “regime de sentido” cuja “verdade” não pode subsumir-se em nenhuma instância ordenadora, “nem religiosa, nem política, nem científica, nem estética, mas que compromete o homem por inteiro, enquanto risco e possibilidade de si mesmo”; (b) ela nos impõe o desafio de inventar uma política, não dos *fins*, mas dos *meios* de se “abrir e se manter abertos os espaços de realização de suas obras” (NANCY, J.L 2008, p. 57). Para Nancy, a política “deve ser qualificada como distinta da ordem dos fins”, devendo se recusar a assumir os fins da nossa existência comum e singular (idem, 2008, p. 58, tradução nossa).

A política, portanto, deve compreender-se em uma distinção – e uma relação – com o que não pode *nem deve ser assumido por ela*. A democracia, segundo Nancy, nos impõe exatamente essa tarefa de *distinção*. Não por acaso, o niilismo é a anulação das distinções. Ao

¹⁷⁵ O conceito de ser-singular-plural é definido por Nancy da seguinte forma: “Being singular plural: in a single stroke, without punctuation, without a mark of equivalence, implication, or sequence. A single, continuous-discontinuous mark tracing out the entirety of the ontological domain, being-with-itself designated as the ‘with’ of Being, of the singular and plural, and dealing a blow to ontology— not only another signification but also another syntax. The ‘meaning of Being’: not only as the ‘meaning of with’, but also, and above all, as the ‘with’ of meaning. Because none of these three terms precedes or grounds the other, each designates the coessence of the others. This coessence puts essence itself in the hyphenation—‘being-singular-plural’—which is a mark of union and also a mark of division, a mark of sharing that effaces itself, leaving each term to its isolation and being-with-the-others” (NANCY, J.L 2000b, p. 37).

¹⁷⁶ Trata-se do texto BATAILLE, G. *La souveraineté* (1976).

revés, o sentido e o valor só ocupam um lugar em função da *diferença*. O que avalia, distingue e cria valor é a *distinção*. Para Nancy: “a condição para uma afirmação não equivalente é política, mas a afirmação mesma não o é” (NANCY, J.L 2008, p. 40, tradução nossa).

Assim, a política, continua Nancy, dá lugar e possibilidade a diversos registros (existencial, artístico, literário, sonhador, amoroso, científico, pensante, ocioso, lúdico, amistoso, gastronômico, urbanístico etc.), mas em hipótese alguma pode os subsumir. A política, segundo ele, “não afirma, dá guarida às exigências da afirmação” (idem, 2008, p. 40, tradução nossa). Ela não expressa o “sentido” ou o “valor”, mas renuncia permanentemente a figurar-se, permitindo apenas uma proliferação de figuras afirmadas, inventadas, criadas, imaginadas etc.

A partir desses traços, poderíamos dizer que estamos diante, não de uma “verdade do comum”, mas sim das *condições ontológicas* para se pensar o “ser-singular-plural” *a partir* do comum. O “comum” não possui qualquer identidade ou essência prévia, mas é a própria condição para uma abertura contínua a toda riqueza possível e desejável. Afirma Nancy:

A democracia não é figurável. Mais ainda: não é, por essência, “figural”. Talvez seja esse o único sentido que, para terminar, podemos lhe dar: ela se depõe de uma assunção de desenhar um destino, de uma verdade do comum. Mas impõe configurar o *espaço comum* de tal maneira que possa abrir-se em toda a riqueza possível das formas que o infinito é capaz de adotar, das figuras de nossas afirmações e as declarações de nossos desejos (NANCY, J.L. 2008, p. 48, tradução nossa).

A democracia, a partir da “ontologia do comum”, pode ser vista, então, como a recusa permanente daquilo que Nancy identificou como “comunidade da morte”, i.e, como comunhão fusional ao “Um”; como “obra mortal” que tritura a singularidade em uma Identidade. No momento atual de seu percurso filosófico, Nancy já pensa confortavelmente um “comunismo” para além do capitalismo e do comunismo real, que seriam dois regimes de aniquilamento, ou melhor, de um contínuo *pôr-em-troca*, que submete o comum a um regime prévio de equivalência e o encerra em um processo de individualização ou de totalização (que é a identidade em sentido “coletivo”).

Para Nancy, o acontecimento “1968” não foi apenas uma insurreição ou um momento “conturbado” da história ocidental. Ele foi justamente a irrupção desse desejo de democracia infinita a partir de uma experiência do “ser-em-comum”. Assim, para Nancy, o chamado “pensamento de 68” não foi somente uma fantasia de intelectuais e teóricos, mas um *ethos* que atravessou as mentalidades e o “espírito público” (idem, 2008, p. 23, tradução nossa).

Esse *ethos* entendeu que a soberania era “nada” e buscou desvincular a ação política da “tomada de poder”, seja pela via eleitoral ou insurrecional e das doutrinas existentes.

Naquele momento, segundo Nancy, viveu-se a experiência de recusa da ideia moderna de *sujeito* da concepção e da *concepção* do sujeito: relação sujeito-objeto, de domínio da ação e ação do domínio, de “modelar um fato histórico através de uma razão disponível ou da noção de progresso” (idem, 2008, p. 23, tradução nossa). Compreendeu-a Blanchot, em *La communauté inavouable* (1983)¹⁷⁷ quando a denominou: “presença inocente, *comum presença* (...) que supera seus próprios limites (BLANCHOT, M. 2002, p.60, tradução nossa) .

Tratava-se de modificar as bases do princípio na direção do que não se podia prever, o “infinito em ato”. Não se quis desestabilizar o sujeito em prol de uma maquinaria de forças e objetos, como frequentemente se coloca. Tratou-se de uma abertura do sujeito para algo que nos aproxima de Marx: *o homem supera infinitamente o homem*. Esse sujeito estava, naquele momento, no coração da democracia. Isso é, sem dúvida, aquilo que aprendemos em 1968: “que nenhuma autoridade pode ser definida por autorização prévia (institucional, canônica, normativa) e só pode proceder de um desejo que se expressa ou se reconhece nela” (NANCY, J.L. 2008, p. 28, tradução nossa).

Vejam que, enquanto Garret Hardin lançava, no mesmo ano, sua “*Tragedy of commons*” (1968), reivindicando enfaticamente uma “autoridade” (socialista ou capitalista) que pudesse evitar a ruína trazida pelo comum, uma afluyente exatamente oposta afirmava o “ser-em-comum” – a comum presença – como uma experiência possível e inescapável. Trata-se, em Nancy, da “exigência comunista”, que, em 1968, se viu livre, talvez pela primeira vez, dos constrangimentos capitalistas em ambas as formas, liberal ou socialista.

Chegamos, com tranquilidade, a uma concepção do comum que é formulada para se livrar dos fantasmas da modernidade, i.e, que é apresentada como “destruição do acervo da antiga ontologia” (HEIDEGGER, M. 1988, p. 51) ou como “superação da metafísica tradicional”¹⁷⁸. Nela, qualquer tentativa de redução do comum a um “fundamento” que não seja o próprio “ser-em-comum” advém como aniquilamento da diferença e da “comunidade do estar”: o que chamamos o “comum do comunismo”.

¹⁷⁷ Utilizamos a versão espanhola: BLANCHOT, M. *La comunidad inconfesable* (2002)

¹⁷⁸ Como se sabe, o tema da “superação da metafísica”, em Heidegger, só se manifesta expressamente no segundo momento de sua obra. Em *Ser e o Tempo* (1929) ele ainda depositava na “diferença ontológica” as chances de recuperar uma metafísica que havia sido abandonada pela ontologia tradicional. Nesse momento a “diferença ontológica” aparece como o advento da “transcendência do *Dasein*”, sendo a metafísica justamente a retomada conceitual da diferença. No segundo momento, Heidegger se propõe a superar qualquer tipo de “metafísica” qualificando-a de como a busca de um fundamento do ente, cego a qualquer diferença. A metafísica passa a ser algo a ser superado para que a diferença não seja apagada. Em nossa opinião, Jean Luc Nancy situa o seu pensamento nessa “segunda fase” heideggeriana. Sobre o tema Cf. DUBOIS. C. *Heidegger: introdução a uma leitura* (2005), p. 88-98.

Pensamos que essa contribuição, que se desenvolve a partir do registro da hermenêutica de traços heideggerianos, é uma importante ferramenta teórica para considerarmos o “comum” no terreno que Nancy denomina “a produção (social) do homem pelo homem” ou a “dimensão social” presente como fundamento ontológico do ser. A partir desta ferramenta, qualquer redução do comum aos “*commons*” (bens e recursos comuns), ou qualquer esmagamento do comum em mecanismo identitários que apelam para um “Sujeito” coletivo (“Povo, Estado, Nação *etc.*), nada mais revela que a própria “impossibilidade” do comum. Nisso, estamos em total acordo com Nancy.

O problema é que, em seu válido esforço de “de-substanciação” do comum, Nancy busca também reduzir consideravelmente a relação entre a política e o comum. Esse “calcanhar de Aquiles” da hermenêutica, por certo já estava presente em Heidegger, que, segundo Cristian Dubois, nunca conseguiu resolver o problema entre comunidade e política¹⁷⁹. No entanto, pudemos ver como Nancy tenta, com destreza, vencer essa questão e formular um conceito de democracia, a partir de uma “exigência comunista”, que se mantenha aberta para o plural, para a diferença e para a riqueza dos mundos possíveis.

A política em Nancy possui sempre e, precisamente, aquela função de *partage*¹⁸⁰, i.e, de provocar uma abertura para a diferença, em uma democracia que recusa a “figurar-se”. A

¹⁷⁹ Dubois aponta como Heidegger ficou “preso” em sua crítica à redução subjetiva da comunidade, sem conseguir imaginar formas plurais de organização política: “Não se consegue nem mais distinguir entre as formas que literalmente sufocam essa pluralidade (as formas totalitárias, que são sempre a referência maior de Heidegger, e que, efetivamente, constituem o exemplo mais evidente de seu diagnóstico) e das formas que permitem. A questão da comunização dos “sujeitos” torna-se impossível: o sentido do ser como subjetividade reina, e sua consequência é o obscurecimento do mundo, o se tornar im-mundo do mundo, que, até em seu obscurecimento, terá sido a doação unitária de um sentido Uno, recolhido pelo pensador, que, se não é mais tragicamente criador e fundador, é pastor invisível, habitante para além da terra devastada. Ou ainda, a determinação da política moderna como o domínio da inquestionabilidade (pois se trata apenas do auto-asseguramento da subjetividade) que interditaria a questão do lugar (como questão do ser!) torna precisamente impensável a política moderna como abertura do político-come-questão, como abertura da democracia moderna, como questão mais uma vez retomada no plural do próprio sentido do ser-junto, tal que não pode ser decidido por nenhuma autoridade. (...) O pensamento de Heidegger não permite pensar a política: ele é o recalçamento filosófico mais impressionante do século. E, como se sabe, o recalçamento raramente permanece tranquilo. (DUBOIS, C. 2005, p. 198). Decerto, o esforço de Nancy, a nosso ver, é justamente ultrapassar essa “impossibilidade”.

¹⁸⁰ Esse sentido de “político” já estava presente desde *La communauté Desœuvrée* (1983), da seguinte forma: “Lo político - si esta palabra puede designar el ordenamiento de la comunidad en cuanto tal, en la destinación de su reparto, y no la organización de la sociedad - no debe ser la asunción o la obra del amor ni de la muerte. No debe encontrar ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir. Si lo político no se disuelve en el elemento socio-técnico de las fuerzas y de las necesidades (en el cual, en efecto, parece disolverse bajo nuestros ojos), debe inscribir el reparto de la comunidad. Político sería el trazado de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. “Político” querría decir una comunidad que se ordena a la inoperancia de su comunicación, o destinada a dicha inoperancia: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto. Alcanzar tal significación de lo “político” no depende, o en todo caso no llanamente, de lo que se llama una “voluntad política”. Aquello implica estar ya involucrado en la comunidad, vale decir hacer, del modo que sea, la experiencia de la comunidad en cuanto comunicación: aquello implica escribir. No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse el trazado singular de nuestro estar-en-común” (NANCY, J.L. 2000, p. 51).

política, nessa linha, só pode aparecer como “política recuada”¹⁸¹, despida de qualquer pretensão que não seja apenas “desvelar o ontológico desnudamento do ser-com” (NANCY, J.L. 2000b, p. 42). A tarefa seria “desconectar o político do comunitário”, reduzir a política a uma simples articulação dos “diferentes elementos na existência em comum” (NANCY, J.L. 2008, p. 102), em que o comum é o que permite, ao mesmo tempo, *ativar* (sendo condição para as conexões) e *limitar* (sendo recusa em assumir um sentido) a política.

No artigo *Communism, the word* (2010)¹⁸², Nancy ensaia uma definição de comunismo que sintetiza os argumentos aqui visitados:

Communism, significa, portanto, uma condição comum de todas as singularidades de sujeitos, isto é, de todas as exceções, todos os pontos incomuns cujas redes fazem o mundo (uma possibilidade de sentido). Ele não pertence ao político. Ele surge antes de qualquer política. Ele é o que fornece à política um pré-requisito absoluto de abrir o espaço comum para o próprio comum – nem para o privado, nem para o coletivo – nem para a separação, nem para a totalização – sem permitir a realização política do comum ou de tentar transformá-lo em uma substância. *Communism* é o princípio de ativação e limitação da política (NANCY, J.L. 2010, p. 149, tradução nossa).

O comum, na síntese desse fragmento, não é privado, nem coletivo; não é separação, nem totalização; não é realização política, nem substância. Ele é o “nosso dado primeiro”¹⁸³, “condição ontológica do ser”, pré-requisito e possibilidade de “ativar” qualquer política, mas também de limitá-la. Nesse sentido, o comum *não pertence* à política, ele surge “antes” da política.

Aqui percebemos uma distinção importante entre uma concepção ontológica do comum e às análises que fizemos do comum em Foucault¹⁸⁴ e na leitura marxista dos *Grundrisse*. Nelas, qualquer concepção de produção ou emergência do comum era correlata a

¹⁸¹ Trata-se da seguinte passagem: “This presupposition has various forms; it can consist in thinking Being as community and community as destination, or, on the contrary, thinking Being as anterior and outside the order of society and, as such, thinking Being as the accidental exteriority of commerce and power. But, in this way, being-together is never properly [brought to the fore as an explicit] theme and as the ontological problem. The retreat of the political is the uncovering, the ontological laying bare of being-with” (NANCY, J.L. 2000b, p. 37)

¹⁸² Artigo publicado em recente coletânea elaborada sobre o tema do “comunismo” intitulada *The idea of communism* (2010), sob organização de Costas Douzinas e Slavoj Žižek.

¹⁸³ Em uma nota de rodapé de *Vérité de la démocratie* (2008), Nancy usa a expressão “dado primeiro” para se contrapor a noção de “hipótese” do comunismo, de Alain Badiou: “Por isso, o comunismo não deveria ser proposto como uma ‘hipótese’, tal qual sustenta Alain Badiou – e, por conseguinte, menos ainda como hipótese política baseada em uma ação política tomada, por sua vez, no esquema de uma luta clássica -, e sim deveria ser postulada como um dado, um feito: nosso ‘dado primeiro’. Antes de tudo, somos em comum” (NANCY, J.L. 2008, p. 24, tradução nossa).

¹⁸⁴ Recomendamos a leitura de dois artigos, em sentidos opostos, que aproximam Foucault e Heidegger. O primeiro desenvolve uma afinidade forte entre Foucault e Heidegger: DUARTE, A.M. *Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído*. In: *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas* (2002). O segundo, do qual nos aproximamos, considera que há convergências e divergências entre ambos os filósofos: DREYFUS, H. *Being and Power. Heidegger and Foucault* (2004). Disponível em: http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html Acesso em 27.01.2012

formas específicas de poder, de “condução dos homens” (Foucault), ou de antagonismo entre trabalho e capital (Marx), a partir de características próprias relacionadas a uma “arte de governar” (neoliberal) ou a uma “subsunção real” do capital (Marx).

Paul Rabinow e Hubert Dreyfus, em trabalho já citado (1995), dedicaram boa parte de suas reflexões para mostrar como a genealogia foucaultiana se situa “para além” da hermenêutica heideggeriana. Se Heidegger realiza a metáfora do *dasein* (“pre-sença”) como “clareira do ser” (*Lichtung*¹⁸⁵), para definir que a essência do homem é sua existência, Foucault a leva diretamente para o campo de batalha. Não há mais “dado primeiro” ou qualquer “fundamento ontológico” que seja prévio a práticas específicas de poder e saber. Segundo os autores americanos:

Agora, esse campo ou clareira é compreendido como o resultado de práticas de longa data e como o campo onde estas práticas operam. (...) O genealogista não pretende descobrir entidades substanciais (sujeitos, virtudes, forças) nem revelar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço. Os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou em harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e somente aí que desempenham os seus papéis. O mundo não é apenas um jogo que mascara uma realidade mais verdadeira existente por trás das cenas. Ele é tal qual aparece. Esta é a profundidade da visão genealógica. (DREYFUS, H & RABINOW, P. 1995, p. 122)

Na genealogia foucaultiana, como já mencionamos em outro momento, não há nada prévio às relações de força e ao “campo de batalha” que define relações específicas e determinadas. Há um tipo de “positividade”¹⁸⁶ do mundo em que nada precisa ser “desvelado” a partir de uma “ontologia primeira” para a qual sempre precisaríamos retornar. Podemos contar apenas com “interpretações” diferentes que emergem no jogo de um apoderamento do “sistema de regras” que não tem um significado “em si”: “trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT, M. 2001a, p. 26).

¹⁸⁵ Esse termo aparece na obra HEIDEGGER, M. *Poetry, language, thought* (1971). Utilizamos a versão americana (idem, 2001). O termo “clareza” ou “iluminação” é utilizado para designar o “acesso” que nós, humanos, temos aos outros seres e, no mesmo passo, ou melhor, *por consequência*, a nós mesmos. O uso em diversas partes do texto desse vocábulo demonstra a busca de Heidegger em superar, da mesma forma, a separação moderna entre sujeito e objeto. Vejamos como o filósofo coloca a questão: “That which is can only be, as a being, if it stands within and stands out within what is lighted in this clearing. Only this clearing grants and guarantees to us humans a passage to those beings that we ourselves are not, and access to the being that we ourselves are. Thanks to this clearing, beings are unconcealed in certain changing degrees. And yet a being can be concealed, too, only within the sphere of what is lighted. Each being we encounter and which encounters us keeps to this curious opposition of presence in that it always withholds itself at the same time in a concealedness. The clearing in which beings stand is in itself at the same time concealment” (HEIDEGGER, M. 2001, p. 51)

¹⁸⁶ Esse ponto de vista, vale lembrar, já estava presente no chamado período “arqueológico” no qual Foucault se concentra no estudo das práticas discursivas. Segundo Roberto Machado: “a arqueologia é uma história dos discursos considerados como monumentos, isto é, em sua espessura própria, na materialidade que os caracteriza; ela procura determinar as condições de existência do discurso tomado como acontecimento em sua relação com outros acontecimentos, discursivos ou não. (...) Análises as regras de formação dos discursos é estabelecer o tipo de positividade que os caracteriza. E essa positividade é a positividade de um saber e não de uma ciência. Quando a arqueologia descreve uma formação discursiva, determinando em seus quatro níveis suas regras de formação, aquilo que está sendo definido é um saber” (MACHADO, R. 1988, p. 172).

Portanto, o comum não pode ser encontrado em um “dado primeiro”, como em Nancy, mas sempre como uma “emergência” que irrompe em âmbito de enfrentamentos e batalhas. Isso não significa compreender a “política” como algo que transmuta o comum em uma “substância” ou “identidade”. Trata-se, ao contrário, de perceber que o comum é produzido em uma dinâmica viva, em um feixe de relações de instável multiplicidade, que não excluem o comum, mas o faz emergir na riqueza política das resistências.

Mesmo quando o pensador francês joga seus holofotes para a “constituição ética do sujeito” - momento em que Deleuze observa ter ocorrido “uma redescoberta final de Heidegger em Foucault” (DELEUZE, G. 1988, p. 115) – há uma preocupação em como a dimensão da criação, da “estética da vida”, da “diferenciação” e da produção de novas regras de vivência se inserem em uma dinâmica em que “a resistência é a palavra mais importante, é a palavra chave dessa dinâmica” (FOUCAULT, M. 2001a, p. 1560). Não temos necessidade de “desconectar” o comum da política, exatamente porque a resistência é processo “primeiro”, criativo, rico, que permite pensar a política em outros termos. A “tecnologia do comum” é imediatamente política e *modifica* radicalmente nossa compreensão de política.

Essa leitura de Foucault aparece em Negri & Hardt (2009) para demonstrar os limites da redução do comum a uma concepção ontológica original. Comentando o trabalho de Nancy e outros pensadores do mesmo campo¹⁸⁷, Negri & Hardt apontam que o “retorno a Heidegger” leva sempre a uma redução em nossa capacidade de articular biopolítica e resistência, em termos politicamente criativos. Qualquer tentativa de afirmar uma produção de subjetividade alternativa, baseada na resistência política da vida, é sempre enfraquecida por uma permanente “inoperosidade” que acompanha a ontologia heideggeriana (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 56).

¹⁸⁷ Em *Commonwealth* (2009) os autores são extremamente críticos a Heidegger e percebem em autores como Agamben e Roberto Espósito uma concepção de biopolítica que esvazia os potenciais políticos que atrevessem a produção de subjetividade (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 57). Em nossa opinião, a preocupação é correta. Em especial, entendemos que a aglutinação do debate sobre a “comunidade”, a partir de Heidegger e Bataille, com uma concepção de “biopolítica” (Foucault) que enfatiza somente os temas da regulação da raça e da “tanatopolítica” (a política da morte) gera uma reflexão, em Agamben e Espósito, extremamente fraca em termos de possibilidade de resistência e produção do comum. Negri, lembrando Marx, denomina “materialismo triste” os tipos de interpretação que “desenvolvem uma leitura da biopolítica que produz um tipo de magma confuso, perigoso, ou mesmo destrutivo: uma tendência que se remete demasiadamente a uma tanatopolítica, a uma política de morte, e não a uma verdadeira afirmação política da vida” (NEGRI, T. 2008, p. 29). Jean Luc Nancy, a nosso ver, embora herdeiro do mesmo legado heideggeriano, elabora uma teoria mais afirmativa e rica, esbarrando somente na impossibilidade de relacionar a dimensão da “política” à diferença. Para conferir o debate em Agamben e Espósito, Cf. AGAMBEN, G. *La comunità che viene* (1990); ESPOSITO, R. *Communitas. Origine e destino della comunità* (1998); ESPOSITO, R. *Immunitas. Protezione e negazione della vita* (2002). Para uma noção geral do debate, Cf. PELBART, P.P. *Vida Capital. Ensaios em biopolítica* (2002, p. 28-41).

Em *Fabrique de porcelaine* (2006)¹⁸⁸, Toni Negri dialoga constantemente com a tradição heideggeriana do comum e busca perceber a “produção de subjetividade” em outros termos: como atividade contínua de “fazer-política” (*fare-politica*), libertando-se do “não-querer” ontológico, e inflexionando o tema da “pobreza” ontológica do ser¹⁸⁹ e sua fundamentação comum “primeira” para o terreno de uma “construção ontológica contínua e determinada do comum” (NEGRI, T. 2008, p. 148). Segundo Negri:

O conteúdo da produção de subjetividade política e democrática começa, assim, a tomar uma forma radicalmente nova: não se trata mais de reencontrar um fundamento comum, objetivo pré-constituído que estaria desde sempre na materialidade das relações sociais, mas ao contrário – e especialmente – de construir uma dinâmica de associações das singularidades no comum. (NEGRI, T. 2008, p. 152).

Negri buscará essa “dinâmica de associações de singulares no comum” relacionando o tema da “produção de subjetividade” com análises sobre “transformações no regime de trabalho” (NEGRI, T. 2008, p. 36). Com isso, torna-se possível dar um passo a frente, com relação à ontologia de Nancy, e direcionar a análise para uma concepção de “produção do comum” que parta das relações que compreende a “produção de subjetividade através da atividade social do trabalho” (idem, 2008, p. 35).

As considerações de Nancy sobre a não redução do comum ao “Um” são importantes e merecem reflexão, mas é preciso avançar para uma compreensão que reaproxime *comum* e *política*, que tome a produção do comum como um verdadeiro processo antagonista, inserido em uma “relação conflitual entre a estrutura material de relações de produção e o processo de subjetivação antagonista” (ROGERRO, G. 2010, p. 70, tradução nossa).

Nessa perspectiva, como insiste Gigi Roggero, o comum adquire um “duplo estatuto”: ele é, ao mesmo tempo, a “forma de produção e o horizonte de uma nova relação social” e o campo mais recente de “exploração” do capital (idem, 2010, p. 65, tradução nossa). Saímos de uma “ontologia primeira” do comum para o fervor das relações conflituosas entre capital e trabalho. O “ser-em-comum” não é mais apenas um “modo do Ser”, e sim uma verdadeira subjetividade antagonista, atravessada pelas recentes formas de exploração do capital. A

¹⁸⁸ Lançado originalmente na França. Utilizamos a versão italiana NEGRI, T. *Fabbrica di porcellana* (2008).

¹⁸⁹ De fato, Nancy acompanha a tradição heideggeriana de identificar no ser-social uma pobreza constitutiva. O campo do ser, da “exposição” ao “*com*” é sempre “problemático”, reduto de uma permanente “estranheza”. Vejamos a seguinte passagem: “This is why “social Being” becomes, in a way that is at first infinitely poor and problematic, “being-incommon,” “being-many,” “being-with-one-another,” exposing the “with” as the category that still has no status or use, but from which we receive everything that makes us think and everything that gives “us” to thinking”. (NANCY, J.L 2000b, p. 43)

produção do comum é, nessa linha, processo antagonista expressado nas múltiplas formas atuais de “fazer política”.

4.2 A produção do comum como “processo antagonista”

Para compreender o que significa analisar a produção do comum como processo antagonista devemos retornar ao conceito de “trabalho vivo” (Marx), a partir da leitura realizada por Toni Negri. Em *Marx oltre Marx* (1979), Negri já abordava o trabalho vivo como verdadeira “potência”, a partir de três características: (a) sua capacidade em “transformar natureza em história”, revelando-se como chave para compreender todo o processo de produção e apresentando-se como verdadeiro “processo constituinte”; (b) sua capacidade de impôr ao capital suas necessidades e demandas, forçando-o a uma permanente transformação; (c) sua capacidade de se apresentar como “subjetividade”, i.e, como força irreduzível que coloca o capital em uma constante relação com a luta de classes e o antagonismo que o separa do trabalho (NEGRI, T. 1991, p. 133).

No mesmo livro, a partir da aparição, em Marx, do conceito de “indivíduo social”, Negri se mostra atento ao processo contínuo de socialização do capital resultante das sucessivas crises impostas pela luta operária. No entanto, como mostra os *Grundrisse*, na medida em que o trabalho vivo se organiza como “trabalho coletivo necessário”, não só as lutas se multiplicam por todo o terreno social, mas também ele é capaz de usufruir da própria riqueza produzida. Quanto mais o capital tenta derrotar o trabalho vivo, o poder (*potenza*) do trabalho vivo “se torna, mais e mais, imenso” (idem, 1991, p. 145).

Assim, na medida em que o trabalho vivo se espalha e se funda na sociedade, mais o horizonte de “autocomposição” do trabalho se abre em múltiplas possibilidades. Ele se torna “tanto um magma que recompõe e reúne todas as coisas, como uma rede de fluxos de alegria, de proposições e invenções que se multiplicam pela terra tornada fértil por este magma” (idem, 1991, p. 150). Aqui o trabalho vivo se torna verdadeira “livre constituição de subjetividade”, terreno de supressão da exploração capitalista e produção de uma “autonomia complexa” (idem, 1991, p. 184).

É preciso notar, nesse ponto, a relação que, progressivamente, o conceito de trabalho vivo estabelece com a ideia de “operário social”, que Negri desenvolve a partir de meados dos anos 1970, e que é coerentemente subsidiada pelos *Grundrisse* marxiano. Em especial, é digno de nota que em dois importantes escritos dos anos 1960, *John Maynard Keynes e la*

*teoria capitalistica dello stato nel "29" (1967) e Marx sul ciclo e la crisi (1968)*¹⁹⁰, Negri já adere à visão de que as transformações capitalistas ocorrem em razão do conflito entre o capital e uma subjetividade coletiva antagonista (a classe operária), mas a última ainda se restringia ao conceito de “operário massa”, i.e, a um “poder operário massificado” (NEGRI, T. 2003, p. 154).

Com uma série de revoltas que ocorrem em 1974¹⁹¹, conectando o movimento operário e diversas lutas sociais que irrompiam nas cidades (lutas contra os custos dos serviços de saúde, transporte, energia, educação etc) e atingiam dimensões “não operárias” (estudantes, mulheres, pobres marginalizados etc), a noção de “difusão” do trabalho e de “operário social” passa a aparecer com frequência nas análises de Toni Negri.

Em *Proletari e stato: per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico* (1975), Negri defende a hipótese da crise da categoria de “classe operária”, em razão da “socialização do trabalho vivo” que, a partir desse ponto, passa a se apresentar como verdadeira “força social” (NEGRI, T. 2004a, p. 179). Isso não significa que não haja mais conflito entre capital e trabalho. Pelo contrário, esse antagonismo, segundo Negri, encontra-se “socializado”, espalhando-se por todo o terreno da “produção social” (idem, 2004a, p. 181). A “derrota” do “operário-massa” é também a multiplicação do conflito entre capital e trabalho vivo na direção de sua difusão para os espaços de produção e reprodução social. O capital, cada vez mais socializado, encontra o seu “estranho”: a figura do “operário-social” ou o “trabalho vivo social” (idem, 2004a, p. 225).

Tal inflexão, operada no campo das subjetividades em conflito, também aponta para novas perspectivas políticas. Da luta pelo salário típica do operário-massa, Negri passa a destacar a importância das formas de insurgência baseadas na “reapropriação direta” (idem: 212). Quando a força de trabalho passa a se difundir no terreno social, não há mais espaço para mediações estatais ou fabris, e sim a necessidade de retomar diretamente o domínio sobre as forças produtivas (sociais). Nesse ponto, o programa de luta passa a incluir não só a diminuição do trabalho de fábrica e a inclusão de um “salário social” para todos, mas, principalmente, a “liberação da força-invenção” do trabalho vivo socializado (idem, 2004a, p. 218).

¹⁹⁰ Ambos os artigos foram publicados na versão espanhola por nós utilizada. Cf. NEGRI, T. *La forma-Estado* (2003a), a pedido dos editores. Originalmente publicados em S. BOLOGNA, G.P. RAWICK, M.B. GOBBINI, A. NEGRI, L. FERRARI BRAVO & F. GAMBINO. *Operai e stato. Lotte operaie e riforma dello stato capitalistico tra rivoluzione d'ottobre a New Deal* (1972).

¹⁹¹ Para uma análise sobre os efeitos das lutas de 1974 no pensamento negriano, Cf. WRIGHT, S. *Storming Heaven. Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism* (2002), p. 159 e ss.

Em 1982, da prisão de Rebibbia (Roma), Negri retoma o tema escrevendo um artigo intitulado *Archaeology and Project: The Mass Worker and the Social Worker* (1982)¹⁹². Nesse momento, Negri está totalmente ciente dos esforços do capital em vencer a crise dos anos 1970, a partir de uma intensa e ampla reestruturação. Novamente, a hipótese é que a “força” desencadeada pelo trabalho vivo lança o capital em uma nova crise e impõe-lhe a necessidade de operar uma profunda transformação (NEGRI, T. 1988, p. 103).

Trata-se de investir em mudanças na organização do processo de trabalho (Taylorismo), na organização das relações salariais (Fordismo), na organização das relações político-econômicas (Keynesianismo) e nas relações gerais com o Estado (Estado-Planificador)¹⁹³. Para o autor italiano, o capital em crise aposta em duas estratégias: a descentralização e difusão social da produção e o isolamento do “operário-massa” taylorista dentro da própria fábrica. A formação de uma “fábrica difusa” se torna correlata ao isolamento sindical da “classe trabalhadora” a partir dos mecanismos de mediação corporativa (idem, 1988, p. 105).

Essas transformações exigem uma virada definitiva com relação às análises até então realizadas, pelo filósofo, sobre o conflito entre capital e trabalho. No terreno da subjetividade (do antagonismo), é incontornável realizar a passagem da figura do “operário-massa” para o “operário-social”¹⁹⁴. Na verdade, afirma Negri, essa passagem pode também ser vista como a retomada do conceito de “força de trabalho social”, como nos *Grundrisse*, em detrimento do conceito mais estrito de “classe operária”. Segundo ele:

Seria mais correto dizer: da classe trabalhadora, i.e, daquela classe operária massificada na produção direta da fábrica, para a força-trabalho social, representando as potencialidades de uma nova classe trabalhadora, agora estendida para todo o leque referente à produção e

¹⁹² Publicado originamente no livro *Macchina tempo: rompicapi, liberazione, costituzione*. Milano: Feltrinelli, 1982. Utilizamos a versão inglesa (Red Notes) publicada em: NEGRI, T. *Revolution Retrieved. Writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects* (1967-83), 1988, p. 102 e ss.

¹⁹³ Vale citar a descrição do mesmo fenômeno por Giuseppe Cocco: “Nesse período, à medida que os movimentos sociais não paravam de multiplicar-se e expandir-se, o capital investia em sua própria reestruturação: investia na difusão social da produção em direção ao pós-fordismo. Não se tratava mais de subordinar a esfera de reprodução ao pacto produtivo entre capital e trabalho e a sua cidadania, mas de capturar as dimensões produtivas da própria circulação, aceitando a perda da centralidade disciplinadora do chão da fábrica, organizando o trabalho diretamente nas redes sociais... para onde o trabalho já havia realizado o seu êxodo!” (COCCO, G. 2008, p. 75).

¹⁹⁴ Negri admite a passagem como auto-crítica, nos seguintes termos: “Hence it follows that a methodology such as I use, which seeks to indicate possibilities for subjective genesis within the categories of class struggle, cannot rest content with this old version of the concept of the mass worker. And indeed, the conditions for further theoretical progress on this front were plentiful, especially in the years immediately following the upheavals of 1968-69. Working-class struggles, which were extremely powerful in spite of (or perhaps because of) their ambiguity as struggles both within and against the system of the relative wage, now brought about a crisis in the mechanisms of capitalist control. The capitalist response during this period developed along two complementary lines - the social diffusion, decentralisation of production, and the political isolation of the mass worker in the factory”. (NEGRI, T. 1988, p. 104)

reprodução – uma concepção mais adequada para uma mais ampla e insistente dimensão do controle capitalista sobre a sociedade a produção social como um todo. (NEGRI, T. 1988, p. 105).

Chegamos ao ponto em que o “trabalho vivo” se apresenta diretamente como “força social” e atravessa a “fábrica difusa” da produção social. O conceito de “operário-massa” explode em mil figuras (desempregados, pobres, estudantes, mulheres, terceirizados, precários etc.) que emergem da socialização do “trabalho vivo” na forma do “operário social”. As potencialidades – a “força-invenção” – dessa “nova classe trabalhadora” passa a habitar o coração das lutas e do esforço de reestruturação do capitalismo pós-1970.

Essa passagem torna-se fundamental nas investigações posteriores de Toni Negri. No artigo *Travail immatériel et subjectivité* (1991), escrito com Lazzarato para a revista *Futur Antérieur*¹⁹⁵, essa “força de trabalho social” aparece como condição de um ciclo de produção que tende à hegemonia do trabalho “imaterial”, em suas características linguísticas, comunicacionais, afetivas e cognitivas (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 27). Trata-se de um investimento, *por inteiro*, da subjetividade do trabalhador na produção pós-fordista (não só o da “indústria de ponta”, mas também daqueles jovens precários, pobres e desempregados, que participam do mesmo horizonte de transformação).

Os autores retomam a análise dos *Grundrisse* marxiano para aproximar o conceito de trabalho imaterial ao de *General Intellect* (o “saber social geral”), descrito no já comentado “Fragmento das Máquinas” (MARX, K. 2011, pgs. 578 e ss). As transformações do capitalismo, iniciadas nos anos 1970, nos permitem aproximar as características gerais do ciclo de produção atual ao processo descrito por Marx, a partir da tendência do capital em aumentar sobremaneira o “capital fixo” em difundi-lo pela sociedade.

Dois traços dessa aproximação nos parecem fundamentais: (a) o primeiro, consiste na afirmação de que o “trabalho vivo”, nesse momento do capitalismo, aparece com um potencial de “independência” com relação ao tempo de trabalho imposto pelo capital. Isso significa dizer que o capital precisa enfrentar uma crescente autonomia do “trabalho vivo” e de sua capacidade produtiva, uma vez que se torna impossível realizar qualquer tentativa de organização direta da força produtiva: “Nenhuma organização científica do trabalho pode predeterminar esta capacidade e a capacidade produtiva social” (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 27).

¹⁹⁵ Disponível no original em: <http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite> Acesso: 24.02.2012. Utilizamos a versão publicada no Brasil: NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, com explicativa introdução de Giuseppe Cocco.

Assim, na fábrica pós-fordista (no terreno social), os sujeitos produtivos se constituem, tendencialmente, “primeiro e de modo independente da atividade empreendedora capitalista” (idem, 2001, p. 31). Trata-se do “trabalho emancipado” de Marx, ou, na linguagem de Negri e Lazzarato, da “constituição de uma subjetividade autônoma” progressivamente independente do domínio capitalista. Essa independência é conquistada, no mesmo movimento, através de novas formas de “cooperação social” que entrelaçam os sujeitos produtivos criando uma capacidade de organização produtiva que dispensa as formas tradicionais desenvolvidas pelo capital. A função empreendedora capitalista só pode, a partir desse momento, se “adaptar” a uma cooperação produtiva que pré-existe à empresa.

Nesse ponto, Negri e Lazzarato fazem referência, notadamente, ao conceito de “produção de subjetividade” tal qual desenvolvido por Foucault (idem, 2001, p. 35). Para eles, é plenamente viável intercalar a noção marxiana de “saber social geral” com os estudos foucaultianos sobre a “relação com *si*”, a partir da possibilidade de uma constituição relativamente autônoma da subjetividade, do ponto de vista de uma “arte da existência”. As transformações do capital, no pós-fordismo, colocam, em especial, a importância dessa leitura, inserindo a produção de subjetividade no centro do antagonismo capital/trabalho. Segundo os autores:

Aquilo que nos parece importante é considerar a descoberta foucaultiana da “relação para si” enquanto dimensão distinta das relações de poder e saber. Esta dimensão desenvolvida nas suas lições dos anos 1970 e na sua última obra, nós a interpretamos como indificativa da constituição da “intelectualidade de massa”. “Intelectualidade de massa” que se constitui independentemente, isto é, como processo de subjetivação autônoma que não tem necessidade de passar pela organização do trabalho para impor sua força; é somente sobre a base da sua autonomia que ela estabelece a sua relação com o capital (idem, 2001, p. 35).

O tema retorna no livro *Labour of Dionysius* (1994)¹⁹⁶, no qual Negri & Hardt afirmam que o capital “não se apresenta como organizador da força-trabalho, mas como registro e gestão da organização autônoma da força-trabalho. A função progressiva do capital acabou”. Portanto, o “trabalho vivo se organiza independentemente da organização capitalista do trabalho” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2004, p. 147). O antagonismo, nesse ponto, é levado da fábrica para o “terreno da subjetividade”, i.e, para as “condições gerais do processo vital”. Toda a sociedade é “investida e recomposta, no processo de produção de valor por essa figura do trabalho vivo” (idem, 2004, p. 149). Quando o antagonismo atravessa o campo da subjetividade:

¹⁹⁶ Utilizamos a versão brasileira: NEGRI, T. & HARDT, M. *O trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora, MG: UFJF Editora, 2004

o poder capitalista controla drasticamente as novas figuras do trabalho vivo, mas pode apenas controlá-las de fora, já que não lhe é permitido permeá-la de forma disciplinar. Com isso a contradição da exploração é deslocada para um nível altíssimo, no qual o sujeito principalmente explorado (o sujeito técnico-científico, o ciborgue, o operário social) é reconhecido na sua subjetividade criativa, mas controlado na gestão da potência que exprime. E, desse ponto altíssimo de comando que a contradição recai sobre toda a sociedade. E é, portanto, com relação a esse ponto altíssimo de comando que todo o horizonte social da exploração tende a se unificar, colocando dentro da relação antagonista todos os elementos de auto-valorização em todos os níveis que surgem. (NEGRI, T. & HARDT, M. 2004, p. 150).

Posteriormente, com a publicação de *Lavoro Immateriale. Forme di vita e produzione di soggettività* (1997), os autores seguem a hipótese, afirmando que se a produção é hoje “produção de relação social”, a “matéria prima” do trabalho imaterial é justamente a subjetividade (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 46). Nesse ponto, são as diferentes “formas de vida” (nas suas expressões coletivas e cooperativas) que constituem a fonte de toda a inovação (idem, 2001, p. 51). A “força-invenção” que atravessa a vida social se torna o *locus* da produção do capitalismo pós-fordismo e, ao mesmo tempo, sua mais escorregadia “matéria-prima”. Assim, no cruzamento do “trabalho vivo” com o “saber social geral”, é o potencial de autonomia da nova qualidade do trabalho que aparece como o principal “campo de batalha” no capitalismo contemporâneo.

O segundo traço que é preciso destacar consiste: (b) em reconhecer que as múltiplas formas de vida que emergem como subjetividades produtivas são também *imediatamente* políticas. No período pós-fordista, “trabalho e ação” estão totalmente coagulados e diluem qualquer distinção entre o campo “econômico” e o “político”. “Organizar a luta é o mesmo que organizar a produção, ao passo que a produção é cada vez mais uma *criação*, e vice-versa” (COCCO, G. 2009, p. 86).

É o conceito de trabalho vivo, em sua articulação entre o âmbito da produção e da subjetividade, que permite associar o “sujeito produtivo” ao “sujeito revolucionário”. O “operário social” que emerge para além das antigas separações entre o domínio da representação política e o do trabalho. O trabalho devém ação política, na mesma medida em que a política é inseparável dos novos modos de produzir (subjetividade) no pós-fordismo. Segundo Negri & Lazzarato: “o conceito de trabalho vivo é a chave, seja para analisar e compreender a produção, seja para apreender o sujeito revolucionário. O mesmo conceito mantém juntos trabalho e ação” (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 76).

Diferentemente de Nancy, que afirma uma rigorosa “distinção” da política com relação às várias esferas da atividade humana, a conexão entre o *General Intellect* (Marx) e a produção de subjetividade (Foucault) – o “trabalho vivo socializado” – é o horizonte de

infinitas ações políticas que espalham o antagonismo e o difunde para toda a sociedade. As diferentes “singularidades” ou “formas de vida” não se referem ao “comum” apenas a partir de um “dado primeiro”, mas, principalmente, como horizonte antagonista de cooperação social, a partir do qual trabalho e ação política caminham juntos. Já podemos perceber a razão pela qual o “comum” se torna imediatamente político e, ao mesmo tempo, relacionado às novas composições do trabalho no capitalismo contemporâneo.

Novamente é o movimento de “1968” que primeiro trouxe luz a essa nova forma de antagonismo e de articulação entre as novas subjetividades “sociais” e a práxis política. Nele, o “trabalho vivo” se revela diretamente como uma heterogeneidade de lutas correlatas, na mesma medida, a uma crescente multiplicidade de atividades sociais:

É em torno de maio de 68 que acontece o verdadeiro deslocamento epistemológico. Esta revolução, que se assemelha a nenhum modelo revolucionário conhecido, produz uma fenomenologia que implica toda uma nova “metafísica” dos poderes e dos sujeitos. Os focos de resistência e de revolta são múltiplos, heterogêneos, transversais em relação à organização do trabalho e às divisões sociais. A definição da relação com o poder é subordinada à “constituição de si” como sujeito social. (NEGRI, T. & LAZZARATO, M. 2001, p. 33)

Portanto, os dois traços do “trabalho vivo socializado” – produção de subjetividade de forma independente do capital e a dimensão imediatamente política do trabalho pós-fordista – aproximam, diríamos, o “Fragmento das Máquinas” (Marx) ao “último Foucault”, para permitir uma análise do “comum” que tem como eixo o antagonismo entre capital e produção autônoma de subjetividade no horizonte da recente reestruturação do capitalismo. As revoltas de “1968” não nos dizem apenas algo sobre nossa “existência-em-comum”, mas fundamentalmente nos ensinam que estamos diante de uma nova “composição” do trabalho e de formas de luta que colocam o “comum” no centro do processo antagonista¹⁹⁷.

¹⁹⁷ Em artigo para o jornal Folha de São Paulo, na ocasião dos 30 anos de 1968, Negri explicita essa visão, demonstrando a atualidade de “1968”: “O evento social que marca 68 é o fim de um modelo de desenvolvimento e de acúmulo capitalista — isto é, daquele modelo que, organizado nos velhos Estados-nações da segunda metade do século 19, visava a concentração das forças sociais da produção (essencialmente o “big labor” e o “big business”), prometendo uma redistribuição progressiva dos frutos do desenvolvimento. Este modelo, que passou por guerras desastrosas, fora enfim codificado na hegemonia imperial americana, que se impusera a partir do New Deal e se difundira mundialmente após a Segunda Grande Guerra. Ora, 68 impele ao limite a sustentabilidade deste modelo secular, por mais que este tivesse sido aperfeiçoado pelos “reformismos” convergentes do “big labor” e do “big business” e sustentado, de modo cada vez mais imponente, pelo Estado. Por quê? Porque o nível da demanda social dos trabalhadores, e sobretudo o de seus filhos, geralmente já aculturados, rompe os equilíbrios políticos da reprodução capitalista. Os estudantes que se revoltam, já não são os “filhinhos de papai” das velhas burguesias dominantes, já se tratava das camadas de um novo proletariado. Eles são a antecipação da nova força-trabalho imaterial, fortemente intelectualizada, que, nos 30 anos que se seguiram, observamos se impondo na produção. Se 68 foi um movimento dos filhos contra os pais, certamente não foi um movimento romântico; registrava socialmente e antecipava politicamente um novo regime da produção. E esses estudantes, fortalecidos por uma possível hegemonia, não tardam, nos países europeus, a arrastar consigo, no rompimento do sistema, o proletariado urbano das fábricas; nos países americanos, onde as linhas de classe e de cor se entrelaçam profundamente, a revolta instaura-se na dimensão cultural das metrópoles.

Nos anos que se seguiram a *Travail immatérial et subjectivité* (1991), a hipótese lançada adquire novas e importantes contribuições. No livro *Il posto dei calzini. La svolta linguística nell'economia e i suoi effetti* (1996)¹⁹⁸, Christian Marazzi analisa as mutações do capitalismo a partir das especificidades do “trabalho doméstico” (“o lugar das meias”), para mostrar que o trabalho adquire características que estavam, anteriormente, limitadas ao trabalho familiar (afetivo, comunicativo, linguístico, imaterial etc.). O “lugar das meias” aparece, acima de tudo, como lugar da “diferenciação subjetiva” entre homem e mulher, que impede qualquer tentativa formal (jurídica) ou tecnológica (eletrodomésticos) de equipar os dois sexos (MARAZZI, C. 2009, p. 84).

Para Marazzi, o trabalho doméstico expõe, notadamente, o trabalho como “trabalho vivo”, a partir de duas relações sociais e comunicativas (símbolos, imagens, signos e representações do contexto sociocultural), que, cada vez mais, se sobrepõe ao trabalho executivo-manual. A mulher se torna responsável, não só pelas atividades manuais, mas principalmente pela interpretação e condução das necessidades *relacionais* do marido, dos filhos, no trabalho e na escola, no interior do contexto pós-fordista. O trabalho manual é reduzido, mas o trabalho vivo modifica sua “qualidade” e apresenta-se, não raro, como ainda mais cansativo (idem, 2009, p. 85).

Pois o “lugar das meias” é uma metáfora que explicaria satisfatoriamente bem as mudanças no capitalismo pós-1970. Não é mais possível separar o lugar da reprodução (a casa) e da produção (a fábrica): “é dentro do mundo da reprodução, isto é, no universo das mulheres, que nasceram as novas subjetividades políticas, as novas racionalidades e as novas formas de luta das duas últimas décadas” (idem, 2009, p. 51). Poderíamos acrescentar, portanto, que o “lugar das meias” é o terreno de passagem do “operário-massa” ao “operário-social”, inaugurado um novo campo de lutas e atividades.

Como em Negri & Lazzarato, Marazzi acentua que a “sobreposição do agir produtivo e agir comunicativo” rompe com a “separação clássica entre esfera econômica e a esfera política, confundindo atividades instrumentais e atividades político-comunicativas” (idem: 148). Nesse sentido, o “lugar das meias” também é o lugar de indistinção entre o “econômico” e o “político”, escapando de qualquer tentativa tradicional de representação política. É nesse

Eis então um primeiro paradoxo político deste movimento, eis o motivo por que ainda fere” NEGRI, T. *Por que é tão difícil esquecer 1968?* In: Folha de São Paulo, edição de 22 de fevereiro de 1998.

¹⁹⁸ Utilizamos a versão recentemente publicada no Brasil: MARAZZI, C. *O lugar das meias* (2009).

campo, vale notar, que Marazzi irá perceber a “produção do comum” como aquele já citado¹⁹⁹ “conjunto de saberes, conhecimento, informações e imagens” (MARAZZI, C, 2011, p. 34).

Ainda nos anos 1990, o conceito de trabalho vivo, como entrelaçamento entre “ação e trabalho”, é desenvolvido, de forma original, por Paolo Virno no livro *Mondanità: L’idea di “mondo” tra esperienza sensibile e sfera pubblica* (1994)²⁰⁰. Se, afirma Virno, a práxis política na modernidade introjetou o modelo da produção e do trabalho, em sentido contrário: “na época pós-fordista é o Trabalho que adquire as feições da Ação: imprevisibilidade, capacidade de começar tudo de novo, *performances* linguísticas, habilidade de industrializar-se entre possibilidades alternativas” (VIRNO, P. 2008, p. 120).

Virno lembra que para Hannah Arendt²⁰¹ o trabalho produtivo se diferencia da práxis ou da ação política que, por sua vez, lembrava a atividade do “artista executor”, o virtuoso que não realiza nenhuma obra. Diferentemente do “trabalho assalariado”, o “político” e o “artista virtuoso” necessitam de um “público” (uma estrutura pública) para o qual têm que comparecer. Em ambos, a “execução” depende da atividade de outrem (idem, 2008, p. 122).

Ocorre que, a atividade pós-fordista, ao investir no âmbito da cooperação social, passa a pressupor e a reelaborar continuamente o próprio “espaço da estrutura pública”, elemento comum entre o político e o “artista executor”. Dessa forma, o “trabalho produtivo” perde sua distinção com relação à “práxis política”, e passa a carregar, em diferentes graus, o elemento virtuoso do “artista sem obra”: as *performances*, o virtuosismo e os improvisos agora atravessam o próprio ciclo de produção pós-fordista. Afirma Virno: “os procedimentos produtivos requerem sempre certo grau de virtuosismo, ou melhor, implicam em verdadeiras ações políticas” (idem, 2008, p. 124).

Dessa forma, o “saber geral social” – *general intellect* – “se apresenta enfim como atributo do trabalho vivo, repertório da *intelligentsia* difusa, partitura que junta uma multidão” (idem, 2008, p.126). Ele permite a formação de uma verdadeira “partitura comum”, possibilitando imaginarmos uma “esfera pública não estatal” totalmente nova com relação às formas clássicas de democracia (idem, 2008, p. 130).

A relação entre “trabalho vivo” e *general intellect* permite, literalmente, a criação de formas de “cooperação virtuosísticas” para além da concepção fordista de trabalho. Se essa cooperação também é imediatamente “política” e se não é mais possível “separar o produto do

¹⁹⁹ Conferir nossa análise sobre a acumulação primitiva social, no ponto 04 desse trabalho, em especial o comentário de C. Marazzi.

²⁰⁰ Utilizamos a versão brasileira: VIRNO, P. *Virtuosismo e revolução: a idéia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública* (2008)

²⁰¹ Virno aqui está fazendo alusão à reflexão de Hannah Arendt sobre trabalho, labor e ação realizada em ARENDT, H. *The human condition* (1958).

produtor”, qualquer forma *externa* de administração (comando) de suas relações aparece como imposição da “servidão” (idem, 2008, p. 129). Para Virno, o agir-virtuoso, sem a criação de uma nova “esfera pública” correlata, pode se transformar-se em “virtuosismo servil”, entrincheirado por redes hierárquicas de cooperação. O antagonismo se estabelece entre a formação de uma “forma radicalmente nova de democracia” e a “servidão virtuosística universal” (idem, 2008, p. 129).

Essa democracia radical, expressada na livre cooperação do “agir-de-concerto”, depõe as antigas dicotomias modernas de “público-privado”, de “indivíduo-coletivo” ou de “cidadão-produtor”. A cooperação social baseada no *general intellect* só pode dar lugar a uma “esfera pública” que relacione uma multiplicidade (os “Muitos”) a uma “partitura comum” que se recusa a qualquer tipo de “contrato social”, delegação de poder, ou convergência em uma abstrata “vontade geral”: “os Muitos não fecham acordos, nem transferem direitos ao soberano, porque já dispõem de uma “partitura” comum: não convergem nunca em “*volonté générale*” porque já compartilham o *general intellect*” (idem, 2008, p. 138).

De uma perspectiva semelhante, em *Trabalho e cidadania* (1999), Giuseppe Cocco encontra na “nova qualidade do trabalho vivo” pós-fordista a possibilidade de “estabelecer o nexo entre ‘liberdade’ e ‘igualdade’, entre libertação política e emancipação econômica, entre os meios e os fins” (COCCO, G. 2001, p. 54). Com o conceito de “trabalho vivo”, Marx teria analisado a modernidade a partir de uma “visão aberta” entre a “*potência constituinte do trabalho vivo* e de seus agenciamentos concretos e, por outro lado, sua redução dentro do *poder constituído do trabalho morto*” (idem, 2001, p. 54).

O trabalho vivo, portanto, recompõe o âmbito do “fazer” e do “agir” no qual as “formas de organização política” e as “práticas comunicacionais coincidem” (idem, 2001, p. 112). A coagulação entre a “ação” e a “atividade produtiva” leva, como já analisamos, à crise da sociedade civil liberal, que tinha como pressuposto a separação do “político” e do “econômico”. Para Cocco, por causa dessa crise é que os novos “espaços públicos”, embora funcionem como “motores do novo regime de acumulação, ainda não foram reconhecidos como espaços de recomposição possível e necessária do político e do econômico” (idem, p. 90).

É preciso relacionar a cidadania (os direitos) às novas dimensões públicas da produção pós-fordista, i.e, recompô-la na direção daquela “partitura comum” mencionada por Virno. Se o capital transforma-se em simples “comando” e busca se “reconciliar” com trabalho vivo a partir da privatização e da financeirização (COCCO, G. 2001, p. 160), a democracia deve buscar o horizonte livre e “concreto” da cooperação social, através da qual ação política e

emancipação econômica se articulam como “potência da vida”: “constituir o mundo e gozá-lo constituem dois momentos do mesmo processo. Os meios e os fins coincidem” (idem, 2001, p. 162).

A partir desses dois traços, referentes às características do “trabalho vivo” no pós-fordismo, é possível perceber que o “comum” só pode ser concebido a partir de uma análise que articule as novas formas de antagonismo entre capital e trabalho, atribuindo ao conflito um sentido imediatamente político. O “comum”, a partir dessa linha desenvolvida nos anos 1990, não deve ser imaginado somente como uma condição ontológica do “ser-com” (*Mitsein*), mas como uma verdadeira “qualidade” do trabalho vivo. Ele emerge tanto da cooperação social pós-fordista, como da *não distinção* entre “ação” e “trabalho”, entre práxis política e atividade humana, entre liberdade política e emancipação econômica. Estamos agora totalmente inseridos nos conflitos definidos por Foucault como as lutas da atualidade: o terreno da produção e constituição autônoma das subjetividades.

Com a publicação de *Empire* (2000), Negri & Hardt retomam as leituras da década anterior sobre o “trabalho imaterial” e demonstram uma preocupação em não reduzir as mutações do mundo do trabalho ao “horizonte da comunicação e da linguagem” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005a, p. 48). Os autores se mostram preocupados com uma suposta limitação do estudo das transformações do “trabalho vivo” aos seus aspectos unicamente “intelectuais e incorpóreos” (idem, 2005a, p. 49)²⁰². Segundo os autores:

Essas análises restabeleceram, assim, a importância da produção dentro do processo biopolítico da constituição social, mas também, em certos aspectos, a isolaram – ao capturá-la de forma pura, refinando-a no plano ideal. Elas atuaram como se a descoberta de novas formas de forças produtivas – trabalho imaterial, trabalho intelectual massificado, e trabalho de “intelecto geral” – bastasse para compreender concretamente as relações e dinâmicas criativas entre a produção material e a reprodução social. Quando reinserem a produção no contexto biopolítico, apresentam-na quase exclusivamente no horizonte da linguagem e da comunicação (idem, 2005a, p. 48).

Negri & Hardt preferem, sem recusar drasticamente a linha de pesquisa já desenvolvida, referir-se agora à “dimensão biopolítica” da nova “natureza do trabalho vivo” (idem). Em *Empire* (2000) ocorre, portanto, uma clara aproximação com o trabalho foucaultiano realizado sobre a “biopolítica”²⁰³. Há uma busca, nesse movimento, em não

²⁰² Com relação a Toni Negri é preciso tomar esse comentário como uma verdadeira “autocrítica”, em especial se considerarmos as análises realizadas com M. Lazzarato em *Travail immatériel et subjectivité* (1991). Pensamos, entretanto, que a crítica realizada em *Empire* se destinou especialmente a Paolo Virno que em *Mondanità: L’idea di “mondo”*... apresenta uma análise do *General Intellect* a partir de traços ainda heideggerianos, em especial na primeira parte do livro.

²⁰³ Há que se notar que Negri realiza em *Empire* uma crítica a Foucault por não conseguir definir a biopolítica fora de uma epistemologia de traços estruturalistas. Acreditamos que essa crítica se torna de difícil sustentação

“escorregar” para uma análise “quase angélica” (idem, 2005a, p. 49) da relação entre “trabalho vivo” e “intelecto geral”²⁰⁴.

Negri e Hardt desejam incluir abordagem do trabalho vivo elementos corpóreos, “somáticos” e afetivos que extrapolam uma visão apenas “linguística” e “cognitiva”²⁰⁵ do trabalho material, que agora é denominado também de “produção biopolítica”. Não interessa apenas aproximar o trabalho vivo da “intelectualidade geral”. É preciso relacionar profundamente “produção” e “vida”: “a vida é que infunde e domina toda a produção. De fato, o valor do trabalho e da produção é determinado no fundo das vísceras da vida” (idem, 2005a, p. 387).

A produção, segundo eles, é animada, em sua totalidade, não somente pela inteligência social, mas também “pelas expressões afetivas que definem as relações sociais e governam as articulações do ser social”. Assim, “o biopoder dá nome a essas capacidades produtivas da vida, que são tanto intelectuais, como corpóreas” (idem, 2005a, p. 386). O trabalho vivo agora é visto como o conjunto entre “corpo e cérebro”, “inteligência e “afeto”, “produção e vida” (idem, 2005a, p. 386).

Além do trabalho vivo ser definido, em *Empire*, como “produção biopolítica”, a convergência entre “trabalho” e “ação” é agora vista como um “poder comum de agir” que se “autovaloriza” na mesma medida em que “excede a si próprio” (idem, 2005a, p. 380). Ele agora aparece como um “aparato ontológico” que é “constituído por trabalho, inteligência, paixão e afeto num lugar de todos”. O trabalho vivo é abordado em sua capacidade de formar

com a publicação de todo o curso *Naissance de la biopolitique* (1979), a partir de 2004, indisponível na época em que *Empire* foi publicado.

²⁰⁴ Na íntegra, trata-se do seguinte comentário: “Assim, a obra dessa escola e sua análise do intelecto geral são, sem dúvida, um passo à frente, mas sua estrutura conceptual continua pura demais, quase angélica. Em última análise, essas novas concepções também se limitam a arranhar a superfície da dinâmica produtiva da nova estrutura teórica do biopoder. (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005a, p. 49)

²⁰⁵ Em seu recente e já citado livro *La fabrique de l’homme endetté* (2011), Lazzarato realiza a crítica do termo “capitalismo cognitivo” que surge como resultado das mesmas análises realizadas nos anos 1990 sobre o “trabalho imaterial”. Lazzarato considera a “economia do conhecimento” apenas um “dispositivo” uma “atividade”, dentro do conjunto múltiplo e amplo de dispositivos que definem o capitalismo contemporâneo. A referência aqui, como em Negri e Hardt, também é o vocabulário foucaultiano. Segundo ele: “la prétendue économie de la connaissance ne représente pas la généralité des rapports de classe que lui attribue la théorie du capitalisme cognitif. Elle n’est qu’un dispositif, qu’un type d’activité, qu’une articulation des rapports de pouvoir qui côtoie une multiplicité d’autres d’activités et d’autres rapports de pouvoir sur lesquels elle n’exerce aucune hégémonie. Au contraire, elle doit se soumettre aux impératifs de l’économie de la dette (coupes sauvages dans les investissements «cognitifs», dans la culture, dans la formation, dans les services, etc.). De toute façon ce n’est pas à partir de la connaissance que le destin de la lutte de classes se joue ni pour le capital, ni pour les «gouvernés»”. (LAZZARATO, M. 2011, p. 47). Sobre o conceito de “capitalismo cognitivo, conferir: COCCO, G.; GALVÃO P. & SILVA, Gerardo. *Capitalismo Cognitivo: trabalho, redes e inovação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003; Ver também MOULIER BOUTANG Y. *Le capitalisme cognitif, La nouvelle Grande Transformation*, Paris: Editions Amsterdam, 2007

uma “comunalidade extensiva” através de “ações comuns” que partem de “poderes singulares do trabalho” (idem, 2005a, p. 380).

O tema da “comunidade” retorna, mas agora ela emerge em sua relação com o “poder comum” do trabalho vivo. Assim como em Nancy, não há qualquer redução a uma Identidade (o “Um”), mas processo de construção “singular” do comum a partir do poder de agir do trabalho vivo. Só que, em Negri e Hardt, não há qualquer apelo a uma “ontologia primeira”, senão o reconhecimento de que qualquer “ontologia” deve aparecer do entrelaçamento, sempre desmedido, de “trabalho” e “ação”. É nesse campo que se torna possível pensar em uma “comunalidade” que se constitui o tempo todo; que se apresenta como verdadeiro “aparato ontológico”²⁰⁶ baseado na manifestação contínua e permanente de um “poder constituinte”:

Esta noção de trabalho como o poder comum de agir está em relação contemporânea, co-extensiva e dinâmica com a construção da comunidade. Esta relação é recíproca, de tal modo que de um lado os poderes singulares do trabalho continuamente criam novas construções comuns e, de outro, o que é comum se torna singularizado. Podemos, portanto, definir o poder virtual do trabalho como um poder de autovalorização que excede a si próprio, derrama-se sobre o outro e, por meio deste investimento, constitui uma comunalidade expansiva. As ações comuns do trabalho, inteligência, paixão e afeto configuram um *poder constituinte*. O processo que estamos descrevendo não é meramente formal; é material, e realizado no terreno biopolítico. (...) Este aparato ontológico além da medida é um *poder expansivo*, um poder de liberdade, construção ontológica e disseminação onilateral. (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005a, p. 380)

Decerto, em *Empire*, pela primeira vez, aparece claramente a relação entre “trabalho vivo” e “comum”, que será plenamente desenvolvida em escritos posteriores. Negri & Hardt dedicam um ponto específico denominado “terras comuns”, em que realizam uma narrativa do capitalismo como um “contínuo movimento” de privatização das terras comuns e transferência da riqueza pública para as mãos privadas. Os autores identificam no neoliberalismo um esforço sem precedentes de privatização e apropriação de recursos, serviços e fundos públicos, em especial a partir da queda do *Welfare State*.

Segundo eles, o “capitalismo pôs em marcha um ciclo contínuo de reapropriação de bens públicos por particulares: a desapropriação daquilo que pertence a todos” (idem, 2005a, p. 322). Assim, a “relação imanente entre o público e o pertencente a todos é substituída pelo

²⁰⁶ O conceito de “aparato ontológico” não pode ser compreendido longe do trabalho, realizado por Negri, sobre o filósofo Espinosa, nos anos 1980. Em *L'anomalia selvaggia* (1981), Negri trata da relação entre ontologia e política, da seguinte forma: “La ontología constitutiva se hace política. El pasaje a la política em Spinoza es tan necesario cuanto puede y debe serlo la fijación de la articulación subjetiva del desarrollo del ser. La teoría política de Spinoza es una teoría de la composición política de la subjetividad. El pasaje de la naturaleza a la naturaleza segunda, de la física al hacer del hombre, debe ser mediado por la subjetividad” (NEGRI, T. 1993, p. 369). Dessa forma, diferentemente de Nancy, a ontologia já é imediatamente política. O ser só pode ser pensado, portanto, a partir de uma “composição política da subjetividade” (idem).

poder transcendente da propriedade privada” (idem, 2005, p. 322). Em diversos casos, ainda, a chamada “posse comunal” passa, em primeiro lugar, para a forma de “propriedade pública” para, depois, se converter em pura propriedade privada. O neoliberalismo seria exatamente a forma de sobreviver do capitalismo que colocaria essas “apropriações” na ordem do dia, “e ninguém pode levantar um dedo” (idem, 2005a, p. 323).

Após a descrição desse mecanismo, sempre vivo no capitalismo, Negri & Hardt parecem se interessar na maneira como a relação entre propriedade e expropriação ocorre a partir das recentes transformações do modo de produção. Nesse novo contexto, seria preciso reconhecer, sem qualquer receio, que “hoje participamos de uma comunalidade mais radical e profunda do que em qualquer outra época do capitalismo (idem, 2005a, p. 323). Atualmente, portanto, a “comunalidade” – o “comum” – atravessaria de forma inaudita todo o modo de produção capitalista, trazendo à tona a centralidade das formas de expropriação e produção do comum.

Vivemos em um mundo no qual, cada vez mais, “produzir significa construir comunalidades de cooperação e comunicação”. É a comunidade “que produz e que, ao produzir, é reproduzida e redefinida” (idem, 2005a, p. 323). Contudo, é justamente no momento em que a produção parece se tornar “comum”, assim como todo o produto do que é produzido, a propriedade privada parece se estender universalmente. Esse é o paradoxo da produção contemporânea: quando a noção de um direito exclusivo de usar um bem e de dispor de toda a riqueza parece, cada vez mais, inadequada às condições sociais de produção, é o momento em que a propriedade privada se estende por todo o mundo.

Por isso, “uma nova noção de comum tem que surgir desse terreno” (idem, 2005a, p. 323). A produção do comum precisa se constituir como um “projeto político” em detrimento das formas sempre mais “abstratas” e “transcendentais” da propriedade privada. Tal como o “comando” capitalista se coloca, no pós-fordismo, de forma “externa” à produção, a propriedade privada realiza o mesmo movimento, perdendo definitivamente qualquer relação com a realidade (idem, 2005a, p. 323). O “poder comum”, a expansão do trabalho como ação política, deve, portanto, assumir uma forma antagonista, baseada em sua capacidade de autovalorização e autonomia, e “reapropriar”²⁰⁷ tudo aquilo que foi expropriado pela universalização da propriedade privada.

²⁰⁷ Em *Empire*, os autores chegam a formular um “direito à reapropriação” com base nas características da produção biopolítica: “O direito à reapropriação é antes e acima de tudo o direito à reapropriação dos meios de produção. Socialistas e comunistas de há muito exigem que o proletariado tenha livre acesso a, e o controle de, máquinas e materiais que usa para produzir. No contexto da produção imaterial e biopolítica, entretanto, essa demanda tradicional novo aspecto. A multidão não apenas usa máquinas para produzir, mas também se torna

Em *Empire*, o “sujeito político” que expressa essa práxis política de produção e reapropriação do comum é a “multidão”²⁰⁸. Nova inserção teórica que os autores realizam dentro do movimento de requalificação produtiva e política do “trabalho vivo”. É claro que o “sujeito” aqui não é um “sujeito moderno”, já criticado anteriormente. A “multidão” aparece como “uma singularidade muito real produzida por cooperação, representada pela comunidade linguística e desenvolvida pelos movimentos de hibridização”²⁰⁹ (idem, 2005a, p. 419).

cada vez mais maquinal, enquanto os meios de produção são progressivamente integrados às mentes e aos corpos da multidão. Nesse contexto, reapropriação significa ter livre acesso a, e controle de, conhecimento, informação, comunicação e afetos – porque esses são alguns dos meios primário de produção biopolítica. (...) O direito à reapropriação é realmente o direito da multidão ao autocontrole e à produção autônoma” (idem, 2005a, p. 431).

²⁰⁸ Pelos limites deste trabalho não poderemos tratar de extensa discussão contemporânea sobre o conceito de “multidão”. Para um resumo, conferir o capítulo “Por uma definição ontológica de multidão” In: NEGRI, T. Cinco lições sobre o império (2003a). No texto, Negri aponta os “terrenos” sobre os quais o conceito de “multidão” é pertinente: “Parece-nos então possível, do ponto de vista teórico, empregar o axioma da potência ontológica da multidão em pelo menos três terrenos. O primeiro é o das teorias do trabalho, onde a relação de comando (no plano da imanência) pode ser mostrada como uma relação inconsistente: o trabalho imaterial, intelectual, em suma o saber, não necessita nenhum comando para se tornar cooperação e para ter, a partir daí, efeitos universais. Ao contrário: o saber está sempre excedente em relação aos valores (de mercado) nos quais se busca aprisioná-lo. Em segundo lugar, a demonstração poderá ser efetuada diretamente sobre o terreno ontológico, sobre a experiência do comum (que não requer nem comando nem exploração), que se coloca como a base e como pressuposto da expressão humana produtiva e/ou reprodutiva. A linguagem é a forma principal de constituição do comum; e quando o trabalho vivo e a linguagem se cruzam e se definem como máquina ontológica, é então que a experiência fundante do comum se verifica. Em terceiro lugar, a potência da multidão poderá ser também aplicada sobre o terreno da política da pós-modernidade, quando demonstramos que não há condição necessária de existência e reprodução de uma sociedade livre sem a difusão do saber e a emergência do comum. A liberdade, com efeito - expressão de libertação do comando - só é materialmente dada pelo desenvolvimento da multidão e por sua auto-constituição como corpo social de singularidades”. NEGRI, T. 2003, p. 173). Para uma resposta recente a diversas críticas relacionadas ao conceito de multidão, conferir: NEGRI, T. & HARDT, M. “Kairos of the multitude” In: *Commonwealth* (2009, p. 165-178).

²⁰⁹ O tema da relação entre hibridização e multidão é tratado por Leonora Corsini em sua tese de doutorado CORSINI, L. *Êxodo Constituinte: Multidão, Democracia e Migrações* (2010). A autora estabelece uma relação entre o êxodo e a mobilidade dos trabalhadores (a recusa do trabalho, de Tronti) e a hibridização (mestiçagem), como “fuga dos corpos”: “Em Império (2000) vemos que a circulação de pessoas, a fuga da fábrica, a mobilidade do trabalho equivalem ao êxodo global, ao passo que a mestiçagem, a miscigenação, constitui uma forma de êxodo corporal (p. 364). A experiência viva da multidão se expressa no desejo de ser contra, de recusar a autoridade, os poderes constituídos, o comando imperial. (...) Para Negri e Hardt, trata-se de uma nova invasão de bárbaros – a horda nômade que surge para invadir e evacuar o Império: o êxodo massivo de trabalhadores altamente qualificados do leste europeu que acabou provocando o colapso do Muro de Berlim seria um exemplo concreto deste novo tipo de nomadismo, que possui uma dimensão absolutamente positiva” (CORSINI, L. 2010, p. 45-46). Ainda sobre a relação entre “hibridização” e multiplicidade, a partir de uma perspectiva do “Sul”, conferir: COCCO, G. *Mundobraz. O devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo* (2009), em especial o terceiro capítulo, aonde se lê: “Provavelmente, um dos mecanismos fundamentais de captura estava – e ainda está – no fato de que o processo de purificação próprio da constituição moderna visa a (e permite) separar o governo dos híbridos, de um lado, e, de outro lado, o processo de hibridização que os produz, que dizer, separar o produto (sempre híbrido) do ato de sua produção (que, ao contrário, é objeto de purificação). Ou seja, a característica do trabalho de ‘purificação’ é exatamente organizar a oposição do híbrido à hibridização: do bandeirante mulato à liberdade dos africanos e dos índios, da homogeneidade cinzenta do ‘pardo’ à multiplicação das cores de uma mestiçagem em devir, que não pára de devir” (idem, p. 227).

De maneira semelhante a Nancy, a multidão deve ser definida em seu esforço em não ser reduzida a uma “equivalência”, que é sempre permutável pelo capital. Em sua relação com o “trabalho vivo”, a multidão, ao produzir, “se produz a si mesmo como singularidade”. A multidão é (e *pode* ser) tão rica quanto o processo de “produção biopolítica”: “quando a multidão trabalha, ela produz autonomamente e reproduz todo o mundo da vida” (idem, p. 419). Sua inequivalência, agora ao contrário de Nancy, é resultado de uma ontologia relacionada ao “trabalho vivo”: “a cooperação e a comunicação nas esferas de produção biopolítica definiram uma nova singularidade produtiva” (idem, 2005a, p. 419).

Em *Cinque lezioni su Impero e dintorni* (2003), Negri afirma que Marx já havia percebido a necessidade de apresentar um “sujeito complexo que se constitui na cooperação”, a partir da idéia de “indivíduo-social”, por nós analisada no “Fragmento das Máquinas” dos *Grundrisse* (Marx). Contudo, é preciso avançar e não reduzir essa “produção de subjetividade” a qualquer forma de “economicismo” (NEGRI, T. 2003a, p. 145), no qual o sujeito se apresentaria “essencialmente (talvez exclusivamente) como produtivo” (idem). Para Negri, um passo adiante deve ser realizado para concebermos a “multidão” não só em sua dimensão economicamente produtiva, mas, antes de tudo, como “a potência das singularidades de expressar-se em todas as direções, de mostrar-se como proliferação da liberdade” (idem).

Esse comentário deva ser interpretado como uma singela “advertência” para que a multidão não se reduza a qualquer tipo de “produtivismo” que leve a uma concepção “unívoca” de sujeito. Seria pertinente, para evitar a polêmica, retomar o conceito de “*multitudo*” que Negri investiga em Espinosa, no livro *L'anomalia selvaggia* (1981). Nesse momento, a “*multitudo*” aparece como uma qualidade do sujeito que se “abre ao sentido de uma multiplicidade dos sujeitos e a potência construtiva que emana de sua dignidade” (NEGRI, T. 1993, p. 31).

Poderíamos acrescentar no debate mais um ingrediente e afirmar que essa “abertura das subjetividades à multiplicidade das subjetividades” nos lembra as “práticas de liberdade” analisadas anteriormente em Foucault. Para ele, convém recordar, praticar a liberdade é produzir novas e sempre abertas “maneiras de existir” e nos constituir eticamente. A multidão como “prática de liberdade” só pode ser definida, portanto, na mesma medida em que ela se constitui eticamente como produção de subjetividade na multiplicidade.

É claro que para Negri, definir a multidão como, primordialmente, o conjunto de singularidades a partir de uma “potência” de “proliferação de liberdade” não significa retirar sua dimensão histórica e sua relação com o capitalismo contemporâneo. O conceito de

multidão só continua fazendo sentido se relacionado com a emergência da “produção biopolítica”. Nesse sentido, voltamos à indistinção entre “ação” e “trabalho” e, num sentido foucaultiano, à aproximação entre a produção da “vida” e da “ética”. Vejamos:

É claro que, se falamos nesses termos, cai toda distinção entre político e social, entre produtividade e ética da vida. A multidão, definida assim, apresenta-se como conceito aberto, dinâmico, constitutivo. Estamos no biopolítico. Aqui o conceito de multidão começa a viver completamente no biopolítico. (idem, p. 146)

Em *Cinque lezioni* (2003a), Negri também estabelece, agora mais claramente, a relação entre “multidão” e “comum”. Novamente, a aproximação com as “práticas de liberdade” foucaultianas nos soam evidentes. Para o italiano: “pode existir ‘algo comum’, isto é, ‘um comum’, sempre que ele esteja entendido como *proliferação de atividades criativas, relações, ou formas associativas diferentes*” (idem, p. 148). O comum então é visto como “produção de diferença”²¹⁰ que é sempre realizada por um “conjunto de singularidades” (idem). Não há comum, portanto, senão em um horizonte de multiplicidade e criação não identitária.

Novamente, retornamos ao debate sobre a “comunidade” (*Gemeinschaft*) e a “sociedade” moderna (*Gesellschaft*) para afirmar que a “produção de diferença”, pensada por Negri, é o exato oposto dessas figuras, já criticadas por Nancy. Se em *Empire*, a figura da “comunalidade expansiva” é um primeiro ensaio para a crítica da “comunidade” identitária, em *Cinque lezioni*, o “comum” assume o protagonismo definitivo como conceito que se opõe às reduções comunitaristas e liberais. O comum não é o “idêntico” da “comunidade alemã”, nem, tampouco, a associação de indivíduos apropriadores da sociedade civil liberal (*homo aeconomicus*):

A multidão é um *conjunto* de singularidades, de fato, lá onde por “conjunto se considera uma comunidade de diferenças e lá onde as singularidades são concebidas como produção de diferença. O comum (na multidão) nunca é o idêntico, não é a “comunidade” (*Gemeinschaft*): não é tampouco pura sociedade (*Gesellschaft*), isto é diversidade de indivíduos apropriadores (idem, 2003a, p. 148).

210 No “Ateliê n. 06” do livro *Fabbrica di porcellana*, Negri realiza um esforço para trabalhar o conceito de diferença a partir de uma concepção constituinte. O pensador define três tipos de êxodo caracterizados nas lutas em torno da diferença. O primeiro consistiria no êxodo-separação: primeiro momento de resistência pela diferença no qual o objetivo consistia em separar-se das figuras opressoras. O segundo momento seria o da produção de subjetividade posterior a essa separação. Aqui o objetivo não é mais definir uma “identidade” pela separação, mas articular resistência à criação, luta à produção de novas subjetividades. O terceiro momento, definido como “extensivo” refere-se aos movimentos no interior da globalização definidos pela imigração, pela mobilidade, pela permanente mestiçagem, creolizzazione e ibridazione do mundo. O processo constituinte e de resistência ocorreria, atualmente, nas duas últimas concepções. (NEGRI.T. 2008, p. 94)

Além da crítica à comunidade identitária, em *Cinque lezioni* o “comum” é considerado um característica do trabalho multitudinário, que, para produzir e criar, precisa estabelecer redes difusas de cooperação social. Aqui o “comum” é visto a partir de um duplo movimento de recusa (êxodo) e produção baseada na vida (biopolítica). O mais importante, contudo, é notar que as duas operações devem adquirir uma dimensão antagonista, i.e, devem pretender se emancipar do capital.

Em nossa opinião, nesse ponto estamos muito próximo da figura do “trabalho emancipado” dos *Grundrisse* de Marx, que agora é imaginado como recusa à exploração do trabalho e, ao mesmo tempo, constituição “comum” de novas formas de cooperação social e de atividades criativas. A liberdade, ou melhor, as práticas de liberdade se deslocam para o centro da definição de comum em sua relação com o trabalho vivo. A associação entre produção biopolítica, êxodo, comum e liberdade define o roteiro para pensarmos novamente as condições do “trabalho emancipado” marxiano. E esse roteiro argumentativo deve estar presente na definição de “multidão”. Afirma Negri:

Essa definição [de multidão] está ligada ao fato de que o *trabalho*, hoje, *para ser criativo deve ser “comum”, ou seja, produzido por redes de cooperação*. O trabalho se define ontologicamente como liberdade através do comum: o trabalho é produtivo quando é livre, do contrário está morto, e é livre somente quando é comum. (...) Superar o obstáculo, então, será fazer com que a dimensão comum e o êxodo do capitalismo vivam juntos. (NEGRI, T. 2003a, p. 153)

Temos agora um caminho que se inicia no conceito de “trabalho vivo”, passa pela produção biopolítica e de subjetividade, cruza a definição de “multidão” e chega no “comum” a partir de uma visão antagonista ao capitalismo contemporâneo. Dois pontos se destacam nessa definição: (a) o “comum” é analisado como “produção de diferença”, i.e, como uma “comunalidade extensiva” irreduzível a qualquer “Identidade”; (b) o “comum” é formado pelas redes de cooperação social que definem uma possibilidade real de emancipação (êxodo) do trabalho no capitalismo contemporâneo.

O termo “produção do comum” é consagrado no livro *Multitude* (2004), no qual Negri e Hardt dedicam um espaço ainda maior ao tema. Mais uma vez, os autores realizam um passo adiante e agora apresentam o “comum” como pressuposto, condição, meio e resultado da produção biopolítica (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005b, p. 196). Ele constitui um verdadeiro “espiral” no qual a sua produção se torna imediatamente a “base” para novas produções e assim sucessivamente. Daí o seu caráter sempre “desmedido” e renitente a qualquer redução a uma “medida” ou “equivalência”.

Afirmam os autores:

Vimos que a carne da multidão produz em comum de uma maneira que é monstruosa e sempre ultrapassa a medida de quaisquer corpos sociais tradicionais, mas essa carne produtiva não cria caos e desordem social. O que ela produz, na realidade, é *comum*. E o comum que compartilhamos serve de base para a produção futura, numa relação expansiva em espiral (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005b, p. 256).

(...)

Hoje essa relação dual entre a produção e o comum – o comum é produzido e também é produtivo – é a chave para entender toda a atividade social e econômica (idem, 2005b, p. 257).

Com a afirmação da relação “dual”, diríamos recíproca, entre a produção e o comum, estamos nos deslocando definitivamente para o coração da expropriação capitalista. O “comum” agora pode ser visto como a “riqueza social” que é constantemente explorada e usurpada pela atividade do capital. Aqui funciona perfeitamente bem o conceito de “acumulação primitiva social” (Jason Read), que pressupõe, com já se sabe, uma forma de exploração “externa” à produção que devém, cada vez mais, “autônoma” e “comum”.

O que é expropriado é, não somente o tempo de trabalho excedente, mas todo o conjunto produtivo e vivo de relações sociais, afetivas, comunicacionais, cooperativas, cognitivas, imateriais etc. Nesse sentido, o “comum tornou-se o *locus* da mais-valia. A exploração é a apropriação privada de parte do valor produzido como comum, ou de todo ele” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005b, p. 199). O espiral do comum, a produção contínua de cooperação e riqueza social, portanto, se torna o espaço privilegiado de exploração do capitalismo contemporâneo

Além de lançar de forma mais explícita o conceito de “produção do comum”, *Multitude* tem o mérito de avançar na caracterização do comum como algo “para além do público e do privado” (idem, 2005b, p. 263). Vimos que em *Empire* a questão restava ambígua, com uma confusão entre o que seria “público” e o que seria “comum”. Naquele momento, os autores pareciam desejar uma concepção de “público” que retomasse ligações imanentes com a “multidão”. Ainda não havia, na análise da expropriação do comum, clareza com relação ao papel do “público” nessa exploração.

Em *Multitude*, essa ambiguidade é rompida e, para Negri & Hardt, a “produção do comum” se torna um projeto político que ataca tanto a privatização neoliberal de tudo que é considerado, em termos jurídicos, “público” (o ar, a água, os sistemas de gestão da vida, os serviços públicos, os espaços públicos da cidade etc.), como a expropriações estatais que ocorrem em nome de um “público” abstrato, sob o fundamento de um “interesse geral, público ou coletivo” (idem, 2005b, p. 267). Aqui, o Estado e Mercado são considerados duas pontas da mesma “expropriação” do comum. Estamos novamente desafiando as dicotomias da

modernidade (indivíduo/coletivo; interesse privado/interesse público; direito subjetivo/direito objetivo, natureza/cultura²¹¹, sujeito/objeto etc.).

A primeira tarefa consiste em questionar o modelo neoliberal que afirma que, para ser produtivo, o “comum” precisa ser privatizado e gerido pela propriedade privada. A segunda, na mesma direção, questiona a apropriação “pública” do “comum” e o afastamento daqueles que participam de sua produção através da abstração do “interesse geral”. Embora seja um instrumento que, na prática, pode ser usado para “bloquear” a privatização do comum, a limitação da propriedade privada por um “controle jurídico público”²¹² se mostra absolutamente insuficiente (idem, 2005b, p. 265).

Por isso, a “produção do comum” é antagônica ao binômio Estado-Mercado. Não há mais a crença de que há verdadeira oposição entre o “interesse público” do Estado e o “interesse privado”, do mercado. O comum se lança duplamente contra as formas de expropriação públicas e privadas, e questiona todas as formas de gestão que separam a “multidão” da riqueza social produzida por ela: “tudo que é geral ou público deve ser reapropriado pela multidão, tornando-se comum”. Nesse sentido, podemos falar que, com o reconhecimento da centralidade da “produção do comum”, o “interesse público” deve se descolar da abstração do Estado para atravessar a imanência do “interesse comum”:

O interesse comum, em contraste com o interesse geral que fundamentava o dogma jurídico do Estado-nação, é na realidade uma produção da multidão. O *interesse comum*, em outras palavras, é um interesse geral que não torna abstrato no controle do Estado, sendo antes reapropriado pelas singularidades que cooperam na produção social biopolítica; é um interesse público que não está nas mãos de uma burocracia, mas é gerido democraticamente pela multidão (idem, 2005b, p. 268).

Em *Fabbrica di porcellana* (2006), Negri afirma que a “política do comum” não constitui uma “terceira via” que sirva para mediar as relações entre público e privado²¹³, mas sim uma “segunda via” antagonista e alternativa à gestão capitalista baseada na propriedade

²¹¹ Pelo limite desse trabalho, não poderemos adentrar na rica análise realizada por Giuseppe Cocco entre a relação de uma “antropologia perspectivista” e a constituição do comum, a partir da obra do antropólogo Viveiros de Castro, na qual a relação natureza/cultura é totalmente deslocada de seus contornos modernos. Nesse sentido, conferir: (COCCO, G. 2009), em especial: “Todo o fenômeno é um fato social: isso significa que precisamos recusar qualquer distinção entre indivíduo e sociedade, parte e todo, assim como ignoraremos a pertinência de toda distinção entre humano e não humano, o animado e o inanimado, a pessoa e a coisa. Então, resumindo, o horizonte alternativo que encontramos na cosmologia ameríndia é o do deslocamento da continuidade ontológica entre homem e natureza em direção a uma ontologia heterogênea a prática” (idem, p. 195).

²¹² No direito brasileiro trata-se da chamada “função social da propriedade”, prevista no art. 5º, XXIII e art. 170, III da Constituição Federal. A literatura sobre o tema é extensa. Por todos, conferir: TORRES.AA.M. *A propriedade e a posse. Um confronto em torno de sua função social* (2007).

²¹³ Sobre o tema conferir a rica coletânea de artigos publicada em: PENNACCHI, L. *Pubblico, privato, comune* (2010).

pública e privada. Trata-se de pensar uma lógica de compartilhamento que dispense a lógica da “exclusividade” da propriedade, bem como reconheça a esfera da cooperação social a partir de um horizonte de liberdade e autogoverno.

Nessa “segunda via” ao capital, é preciso reconhecer que a produção do comum ocorre a partir de um movimento em espiral que mobiliza as forças materiais e imateriais de uma “riqueza comum”, assim como o próprio processo de produção a partir da cooperação social e da liberdade. Portanto, não podemos apenas nos limitar a reconhecer a existência de “bens comuns” (água, florestas, ar, internet, etc), como um *tertium genus* dos bens públicos e privados, e sim defender que o próprio *conjunto geral* da “produção do comum” – o tabuleiro de afetos, de relações sociais, de formas de vida, de formas de cooperação, de expressões e de comunicação – seja emancipado das formas públicas e privadas de expropriação.

Como afirma o jurista Ugo Mattei²¹⁴: “nós também somos o comum” (MATTEI, U. 2010, p. 63). Isso quer dizer que “o comum não é somente um objeto (um curso de água, uma floresta, uma geleira), mas, antes, é uma categoria do ser, do respeito, de inclusão e de qualidade” (idem). Na mesma linha, defende Negri: “o comum é antes e, sobretudo, uma potência e uma produção contínua, uma capacidade de transformação e de cooperação” (NEGRI, T. 2008, p. 59). A “produção do comum” é, portanto, “extensamente” e “qualitativamente” distinta da simples teoria dos “bens comuns”, não se resumindo à defesa do “bem comum” como uma espécie, um terceiro tipo, de bem ou propriedade²¹⁵.

Vale citar o cometário de Mattei em uma palestra realizada em abril de 2011, intitulada *L'état, le marché et quelques questions préliminaires à propos du commun* (2011). Diz o jurista:

O comum se encontra para além da oposição reducionista “sujeito-objeto”, que produziu a mercantilização deste último. O comum, contrariamente aos bens privados e públicos, não é uma mercadoria e não pode ser exprimido em termos de posse [possession]; o comum exprime uma relação qualitativa. Seria redutor dizer que nós possuímos um bem comum. É preciso levar em conta o fato de que nós fazemos parte do comum, na medida em que

²¹⁴ Na tradição jurídica, Ugo Mattei tem recentemente realizado esforços para pensar o “comum” para além da teoria do “bem comum”, i.e. para que a superação sujeito-objeto alcance o próprio direito, na direção de um “direito comum”. Cf. MATTEI, U. *Beni comuni. Um Manifesto* (2011)

²¹⁵ Em palestra recente, Negri enfatiza a dificuldade de se formular, a partir do direito, uma noção de “comum” que não se reduza aos “bens comuns”: “De cela dérive un dernière élément de discussion. Même quand les juristes cherchent à donner une définition positive du « commun » - en se référant par exemple à des biens ou a des mondes constitués (à nouveau : terre, eau, air, mais aussi monde biologique, informatique etc.) –, ils ne réussissent pas à s'em saisir s'ils ne se posent pas immédiatement le problème politique d'une action de constitution continue de ce même commun”. Disponível em: <http://www.dupublicaucommun.blogspot.com/2010/10/proposition-toninegri-pour-le.html?pfstyle=wp>. Acesso em: 27.02.2012

fazemos parte de um meio ambiente, de um ecossistema urbano ou rural (MATTEI, H.²¹⁶, 2011, s/p, tradução nossa).

No livro *Commonwealth* (2009), Negri e Hardt desenvolvem os argumentos já mencionados e chegam a uma definição antagonista de comum que, exatamente, entrelaça o que seria considerado o “mundo material” (o ar, a água, o solo etc.) com os resultados da “produção social” e a própria “interação social” necessária à produção, atribuindo um primado a esse segundo sentido: “nós consideramos o comum, também e mais significativamente, os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para a continuidade da produção” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, prefácio, vii).

Referindo-se ao “retorno” da centralidade da acumulação primitiva, Negri & Hardt insistem que ela não pode ser vista, simplesmente, como a expropriação de elementos “estáticos” do mundo (os “bens comuns”, por exemplo), mas ser percebida como uma usurpação da “produtividade do trabalho vivo” (idem, 2009, p. 138). Trata-se de relacionar a acumulação primitiva a uma concepção “dinâmica” de comum, na qual as próprias condições gerais da produção do comum são expropriadas. Essa “acumulação primitiva social” busca “assaltar” a própria cooperação social, transformando a riqueza socialmente produzida em “mais-valia”, que adquire status de “exclusividade” pelas cercas farpadas da “propriedade privada e pública”.

Decerto, é preciso, para acompanhar a relação dinâmica entre “expropriação” e “comum”, conceber a “propriedade” não como simples relação entre “homens” e “coisas”, mas como uma forma ágil de “subjetivação” que coage as singularidades a sua redução em indivíduos proprietários: “A propriedade privada cria subjetividades que são ao mesmo tempo individuais (em competição umas com as outras) e unificada como uma classe que existe para preservar a propriedade” (idem, 2009, p. 139).

O historiador do direito Paolo Grossi, em seus belos ensaios sobre a propriedade moderna²¹⁷, não deixa de insistir que ela só pode ser compreendida se o jurista se desligar das “formas” vazias aparentes da propriedade para encontrar nela uma “antropologia” – uma “visão do homem no mundo” (GROSSI, P. 2006, p. 31). Segundo ele: “a propriedade é, por essas insuprimíveis raízes, mas do que qualquer outro instituto, mentalidade, aliás,

²¹⁶ MATTEI, U. Palestra realizada no dia abril de 2011, em mesa sobre o “direito do comum”. Disponível em: <http://www.dupublicaucommun.com/> Acesso em: 27.02.2012, nossa tradução.

²¹⁷ Um conjunto de artigos de Paolo Grossi sobre propriedade e pensamento jurídico foi publicado recentemente no Brasil em: GROSSI, P. *A história da propriedade e outros ensaios* (2006). Para acompanhar esse belíssimo debate, conferir as publicações da revista *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, fundada em 1972 pelo jurista italiano. Atualmente, os 40 volumes da revista estão disponíveis em: <http://www.centropgm.unifi.it/quaderni/indici.htm>. Acesso em 28.03.2012

mentalidade profunda” (idem, 2006, p. 31). Para Grossi, não se pode estudar corretamente a propriedade moderna sem a advertência de que a “propriedade é, sobretudo, uma *mentalidade proprietária*” (idem, 2006, p. 33, grifo nosso). No terreno da produção de subjetividades a propriedade moderna se converte na incrível “substância de uma ordem organizadora da vida cotidiana” (idem, 2006, p. 33).

Sem considerar essa “mentalidade proprietária” – a subjetividade do indivíduo proprietário – seria impossível investigar as transformações que ocorrem na modernidade: o aniquilamento progressivo do pluralismo jurídico que garantia, no *medievo*²¹⁸, a existência de “múltiplas posições de efetividade econômica sobre o bem” (idem, 2006, p. 14), bem como de subjetividades que enxergavam o “pertencimento partindo da coisa”. (idem, 2006, p. 66).

A mudança radical que ocorre na propriedade, segundo Grossi, advém de uma inversão em que o “sujeito proprietário” assume a soberania e o “domínio do mundo”. A propriedade aqui revela mais uma posição de “comando” do que de simples aderência a uma coisa. Ela se transforma em uma potencialidade que “faz do sujeito um personagem fortalecido no interior de uma carga agressiva que o projeta dominadoramente sobre o mundo” (idem, 2006, p. 70).

Nesse momento, aparece algo impensável para os olhares pré-modernos: um *dominium sine usu*, uma inversão do velho domínio útil, aonde um *dominium* tido como “vontade”, como “*animus*”, pode “tranquilamente separar-se dos fatos da vida cotidiana e ser imune a eles” (idem, 2006, p. 71). Estamos no terreno de exercício de uma “soberania”, mais do que de um “*usu*” atrelado à complexidade dos fatos e da vida. A propriedade, nesse contexto, deve ser vista como um verdadeiro “dispositivo de governo dos homens” (para lembrar Foucault).

Afirma Paolo Grossi:

A propriedade, que renega as soluções medievais do pertencimento e que podemos convencionalmente qualificar como moderna, é desenhada a partir do observatório privilegiado de um sujeito presunçoso e dominador, é emanação das suas potencialidades, é instrumento da sua soberania sobre a criação: uma marca rigorosamente subjetividade a distingue, e o mundo dos fenômenos, na sua objetividade, é somente o terreno sobre o qual a soberania se exercita; não uma realidade condicionante com as suas pretensões estruturais, mas passivamente condicionada. (idem, 2006, p. 67).

²¹⁸ Para uma análise específica, conferir: GROSSI, P. *L'ordine giuridico medievale* (2010), em especial o quarto capítulo, “*Figure dell'esperienza*”, aonde se lê: “Parlar di ‘proprietà’ e anche di ‘diritto reale’ significa inevitabilmente mettersi dalla parte del soggetto e misurare il mondo giuridico dall’alto della sua testa; posizione falsa perchè il reicentrismo medievale – acuito e parossisticamente sentito dal naturalismo primitivistico del primo medioevo – pone, se mai, la cosa a protagonista dell’ordine cosmico e sociale ed esige che si guardi al tutto assumendo la cosa (e non già il soggetto) como angolo corretto d’osservazione” (GROSSI, P. 2010, p. 99).

Atentos ao papel central da “subjetivação proprietária” no capitalismo, desde a modernidade, Negri & Hardt trazem, em *Commonwealth* (2009) o conceito de “multidão de pobres” para imaginar uma “produção de subjetividade” que seja antagônica à “subjetivação” capitalista. Um esclarecimento importante: a pobreza aqui não é vista como “miséria” ou “privação”, mas como produção social de subjetividade que “resulta em um corpo política aberto radicalmente plural, oposto tanto ao individualismo como ao corpo social unificado da propriedade” (NEGRI, T. & HARDT, M. 2009, p. 40).

Marx, nos *Grundrisse*, já havia percebido que “no conceito de *trabalho livre* já está implícito que ele é *pobre*” (MARX, K. 2011, p. 502). Ele aparece, assim, como “*capacidade de trabalho vivo*, ou seja, dotado igualmente das necessidades da vida” (idem). Marx utiliza o termo “*pobre em potência*” (idem, p. 503) para designar a relação entre essa “capacidade do trabalho vivo” e a impossibilidade do trabalho “produzir os seus próprios meios de produção” (idem). O trabalhador livre, *pobre em potência*, possui apenas uma *vida*, i.e, capacidade de trabalho vivo, que precisa ser trocada com o capitalista em troca de salário.

Em Negri e Hardt, é preciso notar, há uma inversão nessa equação que é buscada, justamente, a partir da atual capacidade do trabalho vivo em se organizar e produzir autonomamente. O “pobre em potência” marxiano é convertido em “potência do pobre”. Isso porque o pobre, a partir da produção social do pós-fordismo, encontra-se plenamente inserido nos mecanismos de produção social a partir da socialização do trabalho vivo. Se, por um lado, isso significa que todos são explorados (e, portanto, “pobres em potencial”), por outro, encontramos as condições para que uma infinita “potência” dos pobres se expresse de forma antagônica à subjetivação proprietária.

Jogando com as palavras, poderíamos dizer que o “exército industrial de reserva” marxiano está agora totalmente “ativo” na produção social biopolítica do capitalismo contemporâneo. Trata-se da hipótese de que, com a subsunção real da sociedade pelo capital, teria se formado um verdadeiro “proletariado potencialmente universal”²¹⁹, no sentido em que todos se transformaram em figuras imediatamente produtivas: “trabalhadores assalariados e os pobres não estão mais sujeitos a condições qualitativamente diferentes, mas estão ambos igualmente absorvidos na multidão de produtores” (idem, 2005b, p. 55). Esse proletariado de

²¹⁹ Em *Empire* (2000), essa observação é feita da seguinte forma: “A composição do proletariado transformou-se, e por isso nosso entendimento dele também deve transformar-se. Em termos conceituais, entendemos o proletariado como uma vasta categoria que inclui todo trabalhador cujo trabalho é direta ou indiretamente explorado por normas capitalistas de produção e reprodução, e a elas subjugado” (NEGRI, T. HARDT, M. 2005a, p. 72).

mil cores e expressões é a “multidão dos pobres”, que permanece no “centro do projeto de transformação revolucionária” (idem, 2005b, p. 55).

Estamos no momento em que a “capacidade de trabalho vivo”, que Marx reconheceu como atributo dos pobres, adquire, a despeito das novas formas de exploração, condições para retomar o processo que liga liberdade política à emancipação econômica. O “comum”, nesse sentido, é a chave para pensarmos politicamente a reapropriação da riqueza social através da cooperação social que se organiza como “trabalho emancipado”.

As múltiplas e infinitas formas de vida, continuamente expropriadas (a vida “potencialmente pobre”) no capitalismo, encontram, na produção do “comum”, a possibilidade real de se constituir como subjetividades ativas e potentes (o “pobre como potência”) que, não à toa, são consideradas as novas “classes perigosas”:

Já é agora fácil entender por que, da perspectiva do capital e da estrutura do poder global, todas essas classes são tão perigosas. Se elas fossem simplesmente excluídas dos circuitos de produção global, não constituiriam uma grande ameaça. Se fossem apenas vítimas passivas da injustiça, da opressão e da exploração, não seriam tão perigosas. Elas são perigosas, isto sim, porque não apenas os trabalhadores imateriais e industriais como também os trabalhadores agrícolas e até mesmo os pobres e migrantes estão *incluídos* como sujeitos ativos na produção biopolítica. Sua mobilidade e sua partilha são uma ameaça constante de desestabilização das hierarquias e divisões globais de que depende o poder capitalista global (NEGRI, T. & HARDT, M. 2005b, p. 185-186).

Não é simples coincidência que o autor de *Tragedy of commons* (1968) tenha sido implacável na sua visão dos “pobres”, recomendando-lhes “peste, fome, miséria, guerra e terremotos”, como uma “benção” a qual deveriam agradecer (HARDIN, G. 2001b, p. 40). Hardin sabia que os pobres que chegavam ao seu quintal, - os migrantes e os americanos pauperizados -, carregavam o “comum” *em potência*. Eles eram os “portadores da tragédia”: a classe perigosa contra a qual todos os esforços são válidos; a figura central do antagonismo que define a nossa época.

5 CONCLUSÃO

Depois de muitas décadas e controvérsias, falar de comunismo. Eis a nossa inspiração primeira.

Em *A ideologia alemã* (1845), afirmou Marx: “o comunismo não é para nós um *estado de coisas* que deve ser estabelecido, um *ideal* pelo qual a realidade terá de se regular. Chamamos comunismo o movimento *real* que supera o atual estado das coisas” (MARX, K. 2004, p. 42).

Parte do esforço desse trabalho foi mobilizado, com todos os limites inerentes, pelo objetivo de demonstrar que a “produção do comum” pode se colocar como um “movimento real” que perfura a dominação binária realizada pelo Estado e pelo Mercado. “Práticas de liberdade”, “produção de subjetividade”, “arte da existência”, “trabalho vivo”, “trabalho emancipado”, “produção biopolítica” e, enfim, “produção do comum” foram alguns conceitos lançados para a nossa primeira aproximação ao tema do *comunismo*.

Iniciar com Garret Hardin nos pareceu importante eis que, em sua “intuição conservadora”, o americano acabou antecipando o antagonismo que iremos perceber como central do capitalismo contemporâneo. Hardin conseguiu enxergar para além da “guerra fria” e identificou no “comum” uma tragédia que só poderia ser superada por formas de “privatismo” ou de “socialismo”. Fazer com que uma “autoridade central externa” deponha o “comum”, essa foi a hipótese permanente do biólogo em seus cinquenta anos de produção teórica.

Talvez a publicação de *Tragedy of commons* tenha sido o mais imediato e, quase despercebido, ato “contra-revolucionário” de 1968. Seus argumentos se espalharam durante o longo período neoliberal para fundamentar todo e qualquer tipo de “*enclosure*” do comum. Mas a contra-revolução é mais profunda. Hardin não apenas falava em “bens” ou “recursos comuns”. Ele se insurgiu, cada vez mais intensamente, contra qualquer forma de multiplicidade que pudesse atravessar o “terreno social”. A “tragédia” é agora deslocada para o espaço da “biopolítica”, da própria produção da vida social (HARDIN, G. 1993, p. 227).

Mas, como afirmou Nancy, existe um outro “sentido da verdade” de 1968. E ele reside na emergência primeira de algo que pode ser chamado “produção do comum”. Para além da tragédia, o “comum” se constituiu como verdadeira possibilidade de vivenciar, sem mediações de qualquer natureza, novas formas de relação, cooperação, afeição, produção e vida. Um novo “ethos”, uma ruptura de longa duração, é experimentada por novas

subjetividades que resolveram simplesmente “virar as costas” para o “capitalismo de mercado” e para o “socialismo real”.

No ano de “1968” os dados foram lançados. De “tragédia” absoluta à possibilidade de “emancipação” comunista, ninguém pode fechar os olhos para o novo antagonismo. Brincando com os números, podemos dizer que “1968” foi o prenúncio de “1989”, o ano da queda do “socialismo real”²²⁰, e também, arrisquemos, a antecipação de “2008”, o ano da grande e atual crise do capitalismo contemporâneo. Estamos apenas em um novo começo. Como afirmaram Douzinas e Zizek: “a longa noite da esquerda está chegando ao fim”²²¹. A crise da planificação socialista, finalmente, encontrou a crise da modulação capitalista e, nesse duplo naufrágio, é aberto um renovado espaço para pensarmos, mais uma vez, o “comunismo”²²².

No colóquio realizado em Londres, *The idea of communism* (2009), alguns temas se constituíram como uma espécie de “lugar comum” das recentes reflexões comunistas. Os editores resumiram em alguns pontos, dos quais destacaremos três:

1. O “comunismo” é a ideia de uma filosofia e de uma política radicais. Como pré-condição de uma ação radical, o comunismo precisa ser pensado hoje como distanciamento do “estatismo” e do “economicismo” e precisa incorporar as experiências políticas do séc. XXI;
2. A exploração e a dominação capitalista neoliberal assumiram a forma de novos *enclosures* do comum (linguagem e comunicação, propriedade imaterial, material genético, recursos naturais e formas de governo). O comunismo, ao retornar ao conceito de “comum”, confronta as privatizações capitalistas com a construção de um novo “*commonwealth*”;
3. O comunismo tem como objetivo trazer liberdade e igualdade. A liberdade não pode aflorar sem a igualdade e a igualdade não existe sem liberdade. (DOUZINAS, C. ZIZEK, S. 2009: ix-x, tradução nossa).

Vimos como esses três pontos se integram na dinâmica de uma investigação sobre o “comum”. Mas é preciso destacar, pela derradeira vez, que o “comunismo” só poder ser concebido como “produção do comum”. Lembremos Marx: o comunismo é “movimento real” e não um estado de coisas “ideal”. Mais que termos apenas uma “ideia”, é fundamental termos uma “prática” do comunismo.

²²⁰ No livro *Goodbye Mr. Socialism* (2006a), Negri afirma: “Para mim, 1989 corresponde a 1968. Enquanto que 1968 demoliu os muros que confinavam nossa sociedade, 1989 derrubou o muro que defendia o socialismo real” (...). (NEGRI, T. 2006a, p. 11)

²²¹ Trata-se da introdução escrita para a coletânea de artigos publicada em: DOUZINAS, C. ZIZEK, S. *The idea of communism* (2009). O livro reuniu, a partir de um colóquio realizado em Londres, uma série de teóricos em torno da questão da atualidade do comunismo.

²²² No mesmo sentido, afirmam Douzinas e Zizek: “If 1989 was the inaugural year of the new world order, 2001 announced its decline, and the collapse of the banking system in 2008 marked the beginning of a return to full-blown history. If that was our ‘new world order’, it is the shortest the world has ever seen” (idem, 2009, p. viii).

Para isso, buscamos, em primeiro lugar, reconhecer que o antagonismo no capitalismo contemporâneo assume, em sua centralidade, a forma de “produção de subjetividade”, tal como nos ensinou Foucault. Trata-se do primado das “lutas pela subjetividade”, que o filósofo percebeu como característica das resistências contemporâneas. Se o biopoder assume a forma de “governo da vida”, unicamente uma insurgência que constitua a vida como “obra bela” – como “estética da existência” – pode imaginar uma ética relativamente autônoma aos dispositivos de poder.

A hipótese da produção de subjetividade atravessa nossa leitura do debate marxista para enfatizar uma abordagem que, acima de tudo, considere a produção subjetiva de resistência como *locus* das mutações do capitalismo, recusando qualquer leitura “objetivista” das crises do capital. O retorno da “acumulação primitiva”, como forma primordial de acumulação, indica que o antagonismo atual se desloca, cada vez mais, para o comum, na mesma medida em que ele sempre “excede” o comando capitalista e se abre como possibilidade de autonomia e autovalorização do trabalho.

Nos *Grundrisse* marxiano, encontramos os temperos necessários para a compreensão de “uma teoria da subjetividade da classe trabalhadora contra a teoria do lucro e da subjetividade capitalista” (NEGRI, T. 1991, p. 94, tradução nossa). Capital e trabalho “se produzem” mutuamente, em um horizonte de permanente “conflito” e “estranheza”. O “Fragmento das Máquinas” surge como antevisão potente da redução, pelo capital, do trabalho necessário a um nível extremo. Emerge uma nova subjetividade²²³, uma “gigantesca força social”, que é constituída do “saber social geral”, da “práxis” da vida, do “indivíduo-social” que tende ao “trabalho emancipado” (MARX, K. 2011, p. 588).

Toni Negri aproveita a esteira para desenvolver, progressivamente, a relação entre “trabalho vivo” e “produção biopolítica”. No fim do trajeto, chegamos a uma concepção de “produção do comum” como “espiral”, que *cria e possibilita a criação* de da “riqueza social”. Ela é expropriada pelo capital, mas também escorrega na busca de uma autonomia “comunista”. E vale lembrar: nenhuma concepção de Estado ou Mercado, de “público” ou “privado”, pode nos ajudar na tarefa de produzir o comunismo.

²²³ Para Negri, a leitura dos *Grundrisse* revela que o comunismo também assume a forma de subjetividade, revelando-se como “prática constituinte” e constituição de novas subjetividades: “Here again is the “Fragment on Machines” (see *Lesson Seven*). *Communism has the form of subjectivity, communism is a constituting praxis*. There is no part of capital that is not destroyed by the impetuous development of the new subject. This subject shows such a power of subjective upheaval that all the vestiges of the old order are carried away. The transition is a constituting process in the fullest sense, which is based entirely on that: space defined by the most radical alternatives” (NEGRI, T. 1991, p. 163).

“Ser comunista significa ser contra o Estado”, afirma Negri em sua participação no colóquio de Douzinas e Zizek (NEGRI, T. 2009, p. 158)²²⁴. E ser contra o Estado significa “expressar o desejo e a habilidade de gerir todo o sistema de produção, incluindo a divisão de trabalho e a acumulação e distribuição de riqueza, de forma radicalmente democrática” (idem: 159). Assim, a “produção do comum” é sempre antagonista ao Estado e suas formas de “organização da exploração”.

“Ser contra o Estado”, por conseguinte, também significa ser diretamente contra todos os “modos de organização da propriedade privada e do domínio privado dos meios de produção, assim como da exploração privada da força de trabalho e das formas privadas de circulação de capital” (idem, 2009, p. 158). Aqui a “produção do comum” é atividade de uma “potência dos pobres”, radicalmente oposta à “subjetividade proprietária”.

Por fim, para além das ilusões estatistas do socialismo, na centralidade do “comum” não há mais espaço para qualquer mediação ou “transição”²²⁵. O comum, lembra Gigi Roggero, é “des-utopia”. Ele não reside em um “não-lugar” que brilhará somente no futuro (ROGGERO, G. 2010, p. 77). O comum “já existe na linha de tensão entre autonomia do trabalho vivo e captura capitalista, lutando pela liberação de uma nova relação social” (idem).

O comunismo, nessa linha, pulsa agora no interior do antagonismo entre capital e trabalho. Ele atravessa a constituição das nossas relações sociais, afetivas, comunicativas e a produção da vida social como um todo. Ele aquece as múltiplas formas de se produzir vida e entrelaça as lutas pelo autogoverno da própria vida. Ele é produção, *hic et nunc*, de “diferença”, de “singularidade”, de “criação” e de “subjetividade”. Ele é uma imediata “prática de liberdade”, um *ethos*, que busca, no calor do antagonismo, a *livre constituição de si mesmo*.

Talvez, para compreender o comunismo hoje, seja preciso lembrar uma certa “ética nietzschiana”, ensinada em *A Gaia Ciência* (1882):

²²⁴ Trata-se da conferência: NEGRI, T. *Communism: some thoughts on de concept and practice*. In: (DOUZINAS, C. ZIZEK, S. [Orgs] 2009, pp. 154-165)

²²⁵ A crítica à “transição socialista” percorre todo o trabalho de Toni Negri. O pensador italiano, desde os seus primeiros trabalhos nos anos 60-70, sempre imaginou o comunismo como algo a ser imediatamente produzido, dispensando qualquer transição pelo Estado. Podemos citar uma passagem de *Marx oltre Marx* (1979) neste exato sentido: “Socialism is not-and can in no case be-a stage or a passage toward communism. Socialism is the highest form, the superior form of the economic rationality of capital, of the rationality of profit. It still thrives on the law of value, but carried to a degree of centralization and of general synthesis which connects the forms of socialist planned economic management to the functioning of the political and juridical machinery of the State. *Socialism keeps alive, and generalizes, the law of value. The abolition of work is the inverse mark of the law of value*” (NEGRI, T. 1991, p. 167).

“Nós, porém, queremos nos tornar aqueles que somos – os novos, únicos, incomparáveis, que dão leis a si mesmos, que criam a si mesmos!” (NIETZSCHE, F. 2001, p. 226)

Eis a tarefa.

REFERÊNCIAS

ALTAMIRA, C. *Os marxismos do novo século*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

AGAMBEN, G. *La comunita che viene*. Tradução de José L. Villacañas y Claudio La Rocca. Valencia: Pre-textos, 1990.

ARENDT, H. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1958.

ARMITAGE, D. *Governance and the commons in a multi-level world*. International Journal of the Commons [periódico de internet], vol. 02, n. I, pp. 7-32, 2008. Disponível em: <<http://www.thecommonsjournal.org/index.php/ijc/article/view/28>>. Acesso em 12 de janeiro de 2012.

ARMSTRONG, T.J. (Ed). *Michel Foucault, philosopher: international conference*. Paris, 9-11 jan. 1988, New York: Routledge, 1992.

BLANCHOT, M. *La comunidad inconfesable*. Tradução de Isidro Herrera. Madrid: Editora Nacional, 2002.

BOND, P. *Elite transition: from apartheid to neoliberalism in South África*. London: Pluto Press, 2000.

BONEFELD, W. et al. (Eds). *Open Marxism: dialect and history*, vol. 01. London: Pluto Press, 1992.

BONEFELD, W. et al. (Eds). *Open Marxism: theory and practice*, vol. 02. London: Pluto Press, 1992.

BONEFELD, W. et al. (Eds). *Open Marxism: emancipating Marx*, vol. 03. London: Pluto Press, 1995.

BOVE, A. *A critical ontology of the present: Foucault and the task of our times*. [S.l. : s.n.] 2004. Disponível em: <<http://www.generation-online.org>>. Acesso 20 jan. de 2012.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado, 1988.

BUCK, S. *Global commons: an introduction*. Washington, DC: Island Press, 1998.

BUSH, R. *Poverty and neoliberalism: persistence and reproduction on the global South*. London: Pluto Press, 2007.

CAMACHO, V.O. *Errancias: aperturas para el viver bien*. La Paz: Muela del Diablo, 2011.

CAFFENTZIS, G. *The Future of 'The Commons': Neoliberalism's 'Plan B' or the Original Disaccumulation of Capital?* *New Formations* [periódico de internet], v. 69, n. 01, pp. 23-41,

2010. Disponível em: <http://www.newformations.co.uk/abstracts/nf69abstracts.html>. Acesso em 19 de dezembro de 2011.

CAVA, B. *O movimento occupy e os repolhos da esquerda*. Artigo publicado no blog “Quadrado dos loucos”, em 18 de fevereiro de 2012. Disponível em: <http://www.quadradosloucos.com.br/page/2/>>. Acesso em 01 de março de 2012.

CHICCHI, F. *Bioeconomia*. Paradigma da economia contemporânea. Entrevista especial com Federico Chicchi. Entrevista concedida a IHU – *Online* [periódico de internet], maio de 2010. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/32038-bioeconomia-paradigma-da-economia-contemporanea-entrevista-especial-com-federico-chicchi>. Acesso em 14 de fevereiro de 2012.

CHICCHI, F. *No limiar do capital, às portas do comum*: notas à margem sobre as ambivalências do capitalismo biopolítico. In: FUMAGALLI, A. MEZZADRA, S. (Orgs.). *A crise da economia global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

CINER, P. *Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes*. *Teología y Vida*, vol. 43, [periódico de internet], 2002. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/>. Acesso em 15 de janeiro de 2012.

CLEAVER, H. *Reading capital Politically*. London: Anti/Theses, 2000.

COCCO, G. *Trabalho e Cidadania*. Rio de Janeiro: Cortez, 1999.

COCCO, G. *Introdução*. In: LAZZARATO, M; NEGRI, T. *Trabalho imaterial*. Tradução de Mônica Jesus. Introdução de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: LP&A, 2001.

COCCO, G. *MundoBraz*: o devir-mundo do Brasil e o devir-Brasil do mundo. Rio de Janeiro: Record, 2009.

COCCO, G.; GALVÃO P.; SILVA, G. *Capitalismo Cognitivo*: trabalho, redes e inovação. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

COCCO, G.; HOPSTEIN, S. (Orgs.) *As multidões e o império*: entre a globalização da guerra e a universalização dos direitos. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

CORSINI, L. *Êxodo Constituinte*: Multidão, Democracia e Migrações. 2007. 220-fls. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Serviço Social, Escola de Serviço Social (Departamento de Métodos e Técnicas) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CURCIO, A. (Org). *Comune, comunità, comunismo*: teoria e pratiche dentro e oltre la crisi. Verona: Ombre Corte, 2011.

DE ANGELIS, M. *The benning of history*: the value struggles and global capital. London: Pluto Press, 2007.

DE ANGELIS, M & STAVRIDES, S. *On the Commons*: a public interview with Massino de Angelis and Stsvros Stavrides. Entrevista concedida à revista *An Architektur*. *An Architektur*.

[periódico de internet], n. 23, junho de 2010. Disponível em: <<http://www.e-flux.com/journal/on-the-commons-a-public-interview-with-massimo-de-angelis-and-stavros-stavrides/>>. Acesso em 12 de dezembro de 2011.

DEFERT, D; EWALD, F. (Eds) *Foucault. Dits et Écrits*, V. I (1954-1975). Paris: Gallimard, 2001.

DEFERT, D; EWALD, F. (Eds) *Foucault. Dits et Écrits*, V. II (1976-1988). Paris: Gallimard, 2001.

DEL RE *et al* (Ogs.), *Lessico Marxiano*. Roma: Manifestolibri, 2008.

DELEUZE, G. *Post-scriptum*. Sobre as sociedades de controle. In: *Conversações*. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de Luis Orlandi e Roberto Machado. 2a ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

De PETRA, F. *Comunità, comunicazione, comunes: da George Bataille a Jean Luc Nancy*. Roma: Deriva Dapprodi, 2010.

DOUZINAS, C; ZIZEK, S. (Ed.) *The idea of communism*. London & New York: Verso, 2009.

DREYFUS. H. *Being and Power: Heidegger and Foucault*, [Sl : Sn], 2004. Disponível em: <http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html>. Acesso em 04 de março de 2012.

DUARTE, A.M. *Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído*. In: RAGO, M. *et al.* (Orgs). *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Janeiro, 2002.

DUBOIS. C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

ESPOSITO, R. *Communitas*. Origine e destino della comunità. 1ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

ESPOSITO, R. *Immunitas*. Protezione e negazione della vila. 1ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

FERGUSON.A. *Essay on the history of civil society*. (OZ-SALZBERGER, F. Ed.). Cambridge Universtiy Press, 2001.

FONSECA, M. A. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT,M. *The care of the self*. New York, Vintage Books, 1986.

FOUCAULT,M. *The Use of plasure*. New York, Vintage Books, 1990.

FOUCAULT, M. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, Trads. Andréa Daher, Consultoria Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

FOUCAULT, M. *Vigiar e Punir: o nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramalhete, Petrópolis: Vozes, 2000.

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

FOUCAULT, M. *Pouvoir et savoir* (1977). Dits et écrits II (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.) Paris: Gallimard, 2001b.

FOUCAULT, M. *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté* (1984). Dits et écrits II (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. Dits et écrits II, (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Eds.). Paris: Gallimard, 2001d.

FOUCAULT, M. *Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité* (1984). In: Dits et écrits II (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001e.

FOUCAULT, M. *Technologies of the self*. In: Dits et écrits II (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001f.

FOUCAULT, M. *À propos de l'enfermement pénitentiaire*. In: Dits et Écrits, V. I (1954-1975), Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001g.

FOUCAULT, M. *La philosophie analytique de la politique*. In: Dits et Écrits, V. I (1954-1975), Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001h.

FOUCAULT, M. *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*. In: Dits et Écrits, V. I (1954-1975), Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard, 2001i.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade. A Vontade de Saber* (1976). Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque, 11ª Edição, Rio de Janeiro: Graal, 2001j.

FOUCAULT, M. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2001l.

FOUCAULT, M. *Em Defesa da Sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976), Tradução de Maria Ermantina Galvão, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

FOUCAULT, M. *Securité, territoire, population*. Cours au Collège de France (1977-78). Paris: Gallimard/Seuil, 2004a.

FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique*. Cours au Collège de France (1978-79). Paris: Gallimard/Seuil, 2004b.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004c.

FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.) *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

FUMAGALLI, A. *Bioeconomia y capitalismo cognitivo: hacia um nuevo paradigma de acumulación*. Tradução de Antonio Antón Hernández, Joan Miquel Gual Vergas y Emmanuel Rodríguez López. Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.

GEUNA, M. *Republicanism and the rise of the commercial society in scottish enlightenment: the case of Adam Ferguson*. SKINNER, Q. & DELGEREN, V. (Orgs) *Republicanism: a shared european heritage*. Cambridge: Cambridge Press, 2002.

GROS, Frédéric (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

GROSSI, P. *A história da propriedade e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GROSSI, P.. *L'ordine Giurudio Medievale*. 5ª ed. Roma: Laterza, 2010.

HARDIN, G. (Org.) *População, evolução e controle de natalidade*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1967.

HARDIN, G. *The tragedy of commons*. Science, nº 162, [S1 : Sn], pp. 1243-1248, 1968.
Disponível em:

<<http://www.sciencemag.org/site/feature/misc/webfeat/sotp/commons.xhtml>>. Acesso em 09 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *The survival of nations and civilizations*. Science, vol. 172, nº 3990, [S1 : Sn] 1971. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/site/feature/misc/webfeat/sotp/pdfs/172-3990-1297.pdf>>. Acesso em 14 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *Living on a Lifeboat: a reprint from BioScience. The Social Contract* [periódico de internet], 1974. Disponível em:

<http://www.garretthardinsociety.org/articles_pdf/living_on_a_lifeboat.pdf>. Acesso em 20 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *The limits of altruism: an ecologist's view of survival*. Bloomington: Indiana University Press, 1977.

HARDIN, G. *Limited world, limited rights*. Society, nº 17 [periódico de internet], pp. 5-8, maio a junho de 1980. Disponível em: <http://www.garretthardinsociety.org>. Acesso em 22 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *Living within limits: ecology, economics, and population taboos*. New York: Oxford Press, 1993.

HARDIN, G. *Extension of the tragedy of the commons*. Science, New Series, vol. 280, n° 5364, [S1 : Sn] 1998. Disponível em: <<http://www.sciencemag.org/content/280/5364/682.full>>. Acesso em 12 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *The ostrich factor: our population myopi*. New York: Oxford University Press, 1999.

HARDIN, G. *Protection, Yes. But Against whom? For Whom?* The Social Contract [periódico de internet], Fall, 2001a. Disponível em: <http://www.garretthardinsociety.org>. Acesso em 11 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *There is no global population problem*. Social Contract [periódico de internet], Fall, 2001b. Disponível em: <<http://www.garretthardinsociety.org>>. Acesso em 04 de novembro de 2011.

HARDIN, G. *Carrying capacity as an ethical concept*. Social Contract [periódico de internet], Fall, 2001c. Disponível em: <<http://www.garretthardinsociety.org>>. Acesso em 17 de novembro de 2011.

HARDT, M. *Il comune nel comunismo*. CURCIO, A. (Org) Comune, comunità, comunismo: teorie e pratiche dentro e oltre la crisi. Verona: Ombre Corte, 2010.

HARVEY, David. *A geopolítica do capitalismo*. In: HARVEY, D. A produção Capitalista do espaço. Antonio Carlos Robert Moraes (coord). Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 1981.

HARVEY, D. *New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press: 2003.

HARVEY, David, *A brief history of neoliberalism*. New York: Oxford University Press, 2005.

HARVEY, D. *A Produção Capitalista do Espaço*. Tradução de Carlos Szlak. São Paulo: Annablume, 2006.

HARVEY, D. *The Future of the Commons*. Radical History Review [periódico de internet], n. 109, p. 101-107, 2011. Disponível em: <<http://rhr.dukejournals.org/content/2011/109/101.full.pdf>>. Acesso em 26 de fevereiro de 2012.

HEATH, E; MEROLLE, V. (Orgs) *Adam Ferguson: philosophy, politics and society*. London: Pickering & Chatto, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

HEIDEGGER, M. *Poetry, language, thought*. Tradução de Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 2001.

HILL, Lisa. *The passionate society: the social, political e moral thought of Adam Ferguson*. Berlin; New York: Springer, 2006.

HILL, Lisa. *A Complicated Vision: the good polity in Adam Ferguson's Thought*. In: HEATH, E; MEROLLE, V. (Orgs). *Adam Ferguson: philosophy, politics and society*. London: Pickering & Chatto, 2009.

HINDESS.B. *Liberalism – what's in a name?* LARNER, W; WALTERS, W. (Eds). *Global governmentality: governing international spaces*, New York: Routledge, 2004.

HOLLOWAY, J. *Zapatism and dignity*. Common sense review. *Journal of the Edinburgh Conference of Socialist Economists* [Periódico de internet]. Glasgow: Clydeside Press, Dec. v. 22, 1997.

KLEIN, N. *Reclaiming commons*. *New Left Review* [periódico de internet], n° 09, May/June, 2001. Disponível em: <<http://www.newleftreview.org/?view=2323>>. Acesso em 03 de março de 2012.

KLEIN, N. *The shock doctrine. The rise of disaster capitalism*. New York: Metropolitan Books, 2001b.

KYMLICKA. W. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.

LAVELLE, A. *The death of social democracy: political consequences in the 21st century*. Australia: Griffith University, 2008.

LAZZARATO,M. *Travail immatériel et subjectivité*. *Futur Antérieur* [periódico de internet], 1999. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Travail-immateriel-et-subjectivite>>. Acesso em 02 de março de 2012.

LAZZARATO,M. *Biopolitique/bioeconomia*. In: *Multitudes* [periódico de internet], n° 22, aut. 2005. Disponível em: <<http://multitudes.samizdat.net/Biopolitics-Bioeconomics-a>>. Acesso em 13 de fevereiro de 2012.

LAZZARATO, M. *La fabrique de l'homme endetté: essai sur condition néolibérale*. Paris: Édition Amsterdam, 2011.

LAZZARATO,M; NEGRI. T. *Trabalho imaterial*. Tradução de Mônica Jesus. Introdução de Giuseppe Cocco. Rio de Janeiro: LP&A, 2001.

LEVY.S.T. *A experiência do fora: Blanchot, Foucault e Deleuze*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

LIBCOM. *TPTG's Conversation with George Caffentzis*. Entrevista concedida a Libcom. Disponível em: <<http://libcom.org/library/interview-george-caffentzis>>. Acesso em 17 de janeiro de 2012.

LINEBAUGH, P *The Magna Carta manifesto. Liberts and commons for all*. Los Angeles: Univesity of California Press, 2008.

LINERA, G. *et al* (Eds.) *El Estado*. Campo de lucha. La Paz: Muela del Diablo, 2010.

LUCARELLI, S. *A financeiração como forma de biopoder*. In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.) *A crise da economia global: mercados financeiros, lutas sociais e novos cenários políticos*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LUXEMBURG.R. *The accumulation of capital*. London: Routledge Classics, 2003.

MACHEREY, Pierre. *Pour une histoire naturelle des normes*. Reencontre Internationale, Michel Foucault Philosophie, Paris, 9-11, jan. 1988, Paris: Seuil, 1989.

MACNALLY, D. *Monsters of the market: Zombies, vampires and global capitalism*. London: Brill, 2011.

MADRA, M.Y. & ÖZSELÇUK, C. *Per una critica della soggettività biopolitica*. In: CURCIO, A. [Org.] *Comune, comunità, comunismo: teoria e pratiche dentro e oltre la crisi*. Verona: Ombre Corte, 2011.

MARAZZI, C. *O lugar das meias: A virada lingüística da economia e seus efeitos sobre a política*. Tradução de Paulo Domenech Oneto. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MARAZZI, C. *Il comunismo del capitale*. Verona: Ombre Corte, 2010.

MARX.K. *Debates acerca da Lei sobre o Furto de Madeira*. Por um Renano. 1842. Disponível em: <<http://www.scientific-socialism.de/KMFEDireitoCAP7Port.htm>>. Acesso em 14 de dezembro de 2012.

MARX. K. *O capital: crítica da economia política: livro I. O processo de produção do capital*. Tradução de Reginaldo Sant'anna. 26ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

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

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Silvio Donizate Chargas. São Paulo: centauro, 2002.

MASTER, M. *Ecology, ethics and immigration: The writings of biologist Garrett Harding*. In: *The Social Contract* [periódico de internet]. Fall, 2001. Disponível em: <http://www.thesocialcontract.com/artman2/publish/tsc1201/article_1020.shtml>. Acesso em: 23 de novembro de 2011.

MATTEI, U. *Beni comuni: um Manifesto*. Roma: Editori Laterza, 2011.

MATTEI, U. *Droit du commun*. In: *Seminário Du public au commun*. Realizado na Université du Paris, Paris, abril de 2011. Disponível em: <<http://www.dupublicaucommun.com/>> . Acesso em 03 de março de 2012.

MATTEI, U; NADER, L. *Il Saccheggio*. Regime de legalità e trasformzioni globali. Milano: Pearson Italia, 2010.

MENÀRD, C; SHIRLEY, M. *Handbook of new institutional economics*. Netherlands: Springer, 2005.

MENDES, A. F. *Liberdade*. In: Dicionário de Filosofia do Direito. Vicente de Paulo Barreto (Org). Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

MENDES, A, F. *Jogos de vida e morte: humanismo e violência no contexto biopolítico*. 2007. 196-fls. Dissertação apresentada ao Mestrado em Direito Penal e Criminologia, Universidade Candido Mendes – UCAM, Rio de Janeiro.

MIDNIGHT NOTES COLLECTIVE AND FRIENDS. *Promissory notes: From crisis to commons*, [S.l : Sn], 2009. Disponível em: <<http://www.midnightnotes.org/Promissory%20Notes.pdf>>. Acesso em 27 de novembro de 2011.

MOULIER BOUTANG Y. *Le capitalisme cognitif: la nouvelle Grande Transformation*, Paris: Editions Amsterdam, 2007.

MENSAH, J (Ed.). *Neoliberalism and globalization on África: contestations on the embattled continent*. New York: Palgrave Macmillan, 2008.

MEZZADRA, S. *La consedetta accumulazione originaria*. DEL RE et al (Ogs.), *Lessico Marxiano*. Roma: Manifestolibri, 2008.

NADESAN.H.M. *Governmentality, biopower and everyday life*. New York: Routledge, 2008.

NANCY, J. L. *La communauté Desoeuvrée*. Flammarion: L'impertatif Catégorique, 1983.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Tradução de Juan Manuel Garrido Wainer. Santiago: Escuela de Filosofia Universidad ARCIS, 2000a.

NANCY, J.L *Being Singular Plural*. Tradução de Robert D. Richardson and Anne E. O 'Byrne. California: Standford Press, 2000b.

NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

NANCY, J. L. *Communism, the word*. In: DOUZINAS, C; ZIZEK. S. (Org) *The idea of communism*. London: Verso, 2010.

NEGRI, T. *Il dominio e il sabotaggio: sul metodo marxista della trasformazione sociale*. Milano: Feltrinelli, 1978.

NEGRI, T. *Autonomia*. Post Political Politics. Vol.3, n. 3. New York: Semiotext(e), 1980.

NEGRI, T. *Macchina tempo: rompicapi, liberazione, costituzione*. Milano: Feltrinelli, 1982.

NEGRI, T. *T. Revolution Retrieved: writings on Marx, Keynes, Capitalist Crisis and New Social Subjects*. London: Red Notes, 1988.

NEGRI, A. *Marx beyond Marx: lessons on the Groundisse*. Tradução de Harry Cleaver, Michael Ryan e Maurizio Viano. New York: Autonomedia/Pluto, 1991.

NEGRI, T. *La anomalia salvaje: ensaios sobre poder y potencia em B. Spinoza*. Tradução de Gerardo Pablo. Barcelona: Anthropos, 1993.

NEGRI, T. *Por que é tão difícil esquecer 1968?* Folha de São Paulo, edição de 22 de fevereiro, 1998.

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

NEGRI, A. *La forma-Estado*. Traducción de Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, S.A., 2003b.

NEGRI, T. *Los libros de la autonomía obrera. Antagonismo, organización, comunismo: hipótesis para la nueva política del sujeto hiperproletario global*. Tradução de Raúl Sánchez Cedillo; Marta Malo de Molina Badelón. Madrid: Akal, 2004a.

NEGRI, A. *Crise del Estado-plan. Comunismo y organização revolucionária. Los libros de la autonomía obrera*. Tradução de Marta Malo de Molina Badelón y Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Akal, S.A., 2004b.

NEGRI, T. & HARDT, M. *O trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora, MG: UFJF Editora, 2004c.

NEGRI, T. *Books for Burning: between Civil War and Democracy in 1970s Italy*. Tradução de Arianna Bove, Ed Emery, Francesca Novello, Timothy Murphy. New York: Verso, 2005.

NEGRI, A. *Goodbye Mr. Socialism: la crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*. Traducción Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós Ibérica, S. A., 2006a.

NEGRI, A. *Movimenti nell' Impero: passaggi e paesaggi*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2006b.

NEGRI, T. *Fabbrica di porcelana: per nuova grammatica política*. Traduzione de Marcello Tarì. Milano: Feltrinelli, 2008.

NEGRI, T. *Communism: some thoughts on de concept and practice*. In: *The idea of communism*. DOUZINAS, C; ZIZEK, S. (Org) *The idea of communism*. London: Verso, 2010.

NEGRI, T. *Discussion collective*. In: Seminário Du public au commun. Realizado em fevereiro de 2011 em l'Université du Paris, Paris. Disponível em: <<http://www.dupublicaucommun.blogspot.com/2010/10/proposition-toninegri-pour-le.html?pfstyle=wp>>. Acesso em 01 de março de 2012.

NEGRI, T. *Posfácio*: algumas reflexões sobre o rentismo na “grande crise” de 2007 (e seguintes). In: FUMAGALLI, A; MEZZADRA, S. (Orgs.). *A crise da economia global*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

NEGRI, T; COCCO, G. *Entrevista com Toni Negri e Giuseppe Cocco* (2008). Entrevista concedida ao jornal *O globo*. Prosa online, no dia 30 de abril de 2008. Disponível em: <<http://www.68mais40.ufba.br/BMTextos.php?id=10>>. Acesso em 02 mar. 2012.

NEGRI, A; HARDT, M. *Império*. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2005a.

NEGRI, A; HARDT, M. *Multidão*. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005b.

NEGRI, T; HARDT, M. *Commonwealth*. Cambridge e Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

NIETZSCHE, F. *A Gaia ciência*. Tradução e posfácio de Cezar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OSTROM, E. *Governing the Commons: the evolution of institutions for collective actions*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1990.

OSTROM, E. *Understanding institutional diversity*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.

OSTROM, E; DOLSAK, N. *The challenge of the commons*. The commons in the new millennium: challenges and adaptation. Massachusetts: MIT Press, 2003.

OSTROM, E; GARDNER R. & WALKER (Eds), J. *Rules, Games, and Common-Pool Resources*. USA: The University Of Michigan Press, 2006.

OSTROM, E; HESS, C (Eds). *Understanding Knowledge as a Commons*. From Theory to Practice. USA: Massachusetts Institute of Technology, 2007.

OZ-SALZBERGER, 2001: *Introduction*. In: FERGUSON.A. *Essay on the history of civil society*. OZ-SALZBERGER, F. (Ed.). Cambridge Universtiy Press, 2001.

PAL PERBART, P. *Vida capital: Ensaio de biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PALLEY, T.I. *From Keynesianism to Neoliberalism: shifting Paradigms in Economics*. In: SAAD-FILHO, A; JOHNSTON, D. (Eds) *Neoliberalism. A critical reader*. London: Pluto Press, 2005.

PENNACCHI, L (org.). *Pubblico, privato, comune*. Roma, Ediesse, 2010.

PERELMAN, M. *The invention of capitalism: classical political economy and the secret history of primitive Accumulation*. Durham & London: Duke University Press, 2000.

POLET, F; HOUTART, F (Eds). *O outro Davos*. São Paulo: Cortez, 2002.

- QUEIROZ, A. *Foucault. O paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.
- RABINOW, P (Ed.). *Ethics: subjectivity and truth*. USA: The New Press, 1997.
- RABINOW, P. *Antropologia da razão*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- RAJCHMAN, John. *Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.
- READ, J. *The Micro-Politics of Capital: Marx and the Prehistory of capital*. New York: State University of New York Press, 2003.
- REVEL, J. *O pensamento vertical: uma ética da problematização*. In: GROS, F. A coragem da verdade. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.
- REVEL, J (org). *Dictionnaire Foucault*. Paris: Ellipses, 2008a.
- REVEL, J. *Identità, natura, vita: tre decostruzioni biopolitiche. Foucault, oggi*. Mario Galzigna (org.). Milano: Feltrinelli, 2008b.
- ROGGERO, G. *La produzione del sapere vivo: crisi dell'università e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico*. Verona: Ombre Corte, 2009.
- ROGGERO, G. *Cinque tesi sul comune: comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi*. Verona: Ombre Corte, 2010.
- SKINER, Q; DELGEREN, V. (Orgs) *Republicanism: a shared european heritage*. Cambridge: Cambridge Press, 2002.
- THOMPSON, E.P. *The makin of the working class*. New York: Vintage Books, 1963.
- TORRES.A. A. M. *A propriedade e a posse. Um confronto em torno de sua função social*. João de Almeida e João da Silva Almeida (Eds.). Rio de Janeiro: Lumenjuris, 2007.
- VAN BALEN, R.M.L. *Sujeito e identidade em Nietzsche*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1999.
- VERCELLONE. C. *Trinità del capitale*. In: DEL RE et al (Ogs.), Lessico Marxiano. Roma: Manifestolibri, 2008.
- VIRNO, P. *Virtuosismo e revolução: a idéia de “mundo” entre a experiência sensível e a esfera pública*. Tradução de Paulo Andrade Lemos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.
- WADE, Bill. *A New Tragedy for the Commons: the Threat of Privatization to National Parks (and Other Public Lands)*. In: Privatization, an overview [periódico de internet], v. 22, n° 02,

2005. Disponível em: <<http://www.georgewright.org/222wade.pdf>>. Acesso em 19 de novembro de 2012.

WEINSTEIN, J, R *The two Adams: Ferguson and Smith On sympathy and sentiment*, da seguinte forma. In: HEATH, E; MEROLLE, V. (Org.). London: Pickering & Chatto, 2009.

WRIGHT, S. *Storming Heaven: class composition and struggle in italian autonomist marxism*. London: Pluto Press, 2002.