

Além do Estado e do capital: notas sobre três abordagens críticas do comum

JOÃO BOSCO MOURA TONUCCI FILHO*

A emergência contemporânea do comum

A ideia do *comum* ocupa, cada vez mais, um espaço de destaque na gramática e no imaginário político de movimentos e ativismos comprometidos com a emancipação social: trata-se de uma bandeira de luta, de uma palavra de ordem invocada contra a subordinação de todas as esferas da vida humana e da natureza à lógica da mercadoria, da competição e da propriedade (Dardot; Laval, 2015a). O comum evoca um porvir não capitalista para além da antinomia moderna Estado *versus* mercado, propriedade pública *versus* propriedade privada, na direção de um campo de práticas autônomas e coletivas de produção e reprodução social (De Angelis, 2007; Hardt, Negri, 2009).

O objetivo deste comentário é apresentar e discutir as principais abordagens teóricas sobre o comum que se desenvolveram, nos últimos anos, no âmbito do pensamento crítico de linhagem marxista. Para tanto, faz-se necessário esclarecer, à guisa de introdução, as circunstâncias históricas pelas quais movimentos e lutas contemporâneas puderam reavivar uma ideia esquecida, originalmente pré-moderna.

De princípio, o impacto do colapso dos regimes socialistas de Estado e a autoproclamada vitória da globalização capitalista que lhe sucedeu parecem ter contribuído para o surgimento de diversos novos movimentos e pautas na esquerda,

* Professor da Faculdade de Ciências Econômicas (Face) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: joatonucci@cedeplar.ufmg.br. O autor agradece ao CNPq e à Capes pelo auxílio financeiro para a realização desta pesquisa de doutorado, e aos pareceristas anônimos pelas correções, críticas e sugestões.

em geral desvinculados de bases trabalhistas ou comunistas mais tradicionais. Assim, não deve parecer espantoso que o ideário do comum tenha sido mobilizado por movimentos altermundialistas e ambientalistas, em oposição à privatização da natureza, de terras camponesas e indígenas, e de culturas e saberes, pelo menos desde o início da década de 1990 até seu ápice nos Fóruns Sociais Mundiais (Federici, 2010).

Entretanto, as resistências a esses “novos cercamentos” revelaram não apenas um mundo de propriedades e relações comunais não capitalistas que se imaginava extinto ou não valorizado, mas chamaram atenção para novas formas de cooperação social, gestadas no âmbito do próprio capitalismo contemporâneo. Trata-se da produção de bens e serviços imateriais, compartilhada em redes, que tende a tomar formas comuns e, portanto, escapar à exclusividade privada (Hardt; Negri, 2009).

Cabe ainda mencionar que o comum ganhou maior visibilidade com o ciclo de protestos globais deflagrado em 2011 (Primavera Árabe, movimentos das praças, *occupy* etc.), nos rastros da crise do capitalismo financeiro e neoliberal e da consequente erosão das estruturas políticas instituídas. A despeito da singularidade local de cada uma dessas manifestações de descontentamento popular e do saldo nem sempre alvissareiro de seus desdobramentos políticos, elas compartilharam tanto estratégias quanto pautas similares (ocupação de espaços públicos, horizontalidade, organização em rede, radicalização da democracia etc.), evidenciando, em algumas instâncias, o comum como desejo e projeto político.

Mas, além de um importante discurso político que anima lutas, resistências e experiências alternativas, o comum constitui igualmente um campo de estudos e pesquisas voltados à compreensão de práticas e relações de produção e reprodução coletivas e cooperativas, baseadas no compartilhamento de recursos. Segundo Wall (2014), o debate acadêmico e político sobre o comum envolve complexos nuances epistemológicas e ontológicas, e atravessa inúmeras disciplinas, como antropologia, ecologia, direito, geografia, história e economia, dentre outras.

Um ponto de partida importante para as discussões sobre o comum são as contribuições da economista Elinor Ostrom (1990), conhecida por haver demonstrado que pode haver gestão sustentável de recursos comuns pelas próprias comunidades, sem necessidade de regulação do Estado ou do mercado. Ainda que ancorada em pressupostos liberais e desprovida de radicalidade política, essa posição de reconhecimento do comum no âmbito da economia *mainstream* revelou-se importante por haver questionado a narrativa econômica tradicional da “tragédia do comum”,¹ constituindo uma referência central em qualquer debate sobre o tema.

1 A ideia da “tragédia do comum” foi desenvolvida pelo ecologista norte-americano Garret Hardin no artigo *The Tragedy of the Commons* ([1968] 2009). Hardin defendia que os bens comuns eram a causa da degradação ambiental, com base no argumento de que recursos sem donos são desprotegidos e, portanto, sujeitos à superexploração. Esta tese, há muito já desancada por estudos históricos, antropológicos e econômicos, sustenta ainda hoje políticas neoliberais de cercamento e privatização de recursos naturais e comunitários. Para uma ampla discussão, ver Mendes (2012).

Uma importante vertente crítica à elaboração de Ostrom advém da antropologia econômica, que explicita as limitações e especificidades da racionalidade econômica moderna ao ressaltar a existência de outras lógicas não subordinadas à ótica do *homo economicus*. Karl Polanyi ([1944] 2012), por exemplo, havia chamado atenção para o fato de que, anteriormente ao capitalismo industrial, os mercados haviam sido limitados e estavam enraizados em outras esferas institucionais e princípios extraeconômicos ligados à vida social, cultural e religiosa: ao contrário da nossa sociedade *de* mercado, as economias pré-capitalistas eram sociedades *com* mercados.

O comum vem sendo também discutido a partir de correntes distintas do pensamento crítico, quase todas em diálogo com os escritos de Karl Marx. Este, em momentos diversos de sua extensa obra, defrontou-se com a problemática do comum ao tratar das terras comunais, da acumulação primitiva, da Comuna e do comunismo. Se aceitarmos a sugestão de Linebaugh (2008) de que o comum é um cognato do comunismo, há que se reconhecer que Marx foi não apenas o mais audaz crítico do capitalismo, mas que, assim como Engels, era fascinado pela natureza “comunista” dos regimes de propriedade pré-capitalistas.

Num dos seus textos jornalísticos na *Gazeta Renana*, ainda em 1842, Marx (2016) cobriu as disputas legais decorrentes das lutas de camponeses pela manutenção dos seus direitos costumeiros contra a imposição dos novos direitos de propriedade. Nos *Grundrisse, manuscritos econômicos de 1857-1858* (2011), Marx pesquisou extensamente as formas de produção e de propriedade coletiva arcaicas que antecederam a produção capitalista. Já n’*O capital*, de 1867 (2013), ele revelou como a “acumulação primitiva de capital” havia se assentado sobre o cercamento de terras comunais na Inglaterra. Ao final de sua vida, particularmente após a experiência da Comuna de Paris, Marx pesquisou exaustivamente regimes de propriedade comunais de sociedades não capitalistas, como se depreende das suas pesquisas acerca do papel das comunas rurais no desenvolvimento russo ao final do XIX.

Não é intuito deste artigo prolongar essa discussão sobre como a ideia do comum aparece na obra de Marx, mas sim apresentar e discutir as abordagens e debates contemporâneos sobre o comum que se apoiam e dialogam com o pensamento marxiano. Mas mesmo tendo Marx como referência, as abordagens críticas seguem linhas e argumentos políticos e teóricos bastante originais. Procurou-se organizá-las aqui em três grandes abordagens: o comum da produção biopolítica, de Michael Hardt e Antonio Negri; o comum autonomista da reprodução, de Silvia Federici e Massimo De Angelis; e o comum como princípio político, de Pierre Dardot e Christian Laval. Estas abordagens são debatidas em sequência, ressaltando-se suas principais aproximações e controvérsias, e o artigo é concluído com algumas notas quanto à relevância do comum para repensar o comunismo hoje, para além do Estado e do capital.

Com esta seleção, buscou-se não apenas expor as principais ideias dos autores e compor um quadro panorâmico das teorias críticas sobre o comum, mas estabelecer um diálogo com e entre elas, revelando suas limitações e contradições. Espera-se que o tema do comum indique, sobretudo, sendas instigantes para a renovação do pensamento marxista e, quiçá, aberturas para a práxis emancipatória.

O comum da produção biopolítica

Em sua trilogia *Império* (2001 [2000]), *Multidão* (2005 [2004]) e *Bem-estar comum* (2009), o filósofo político italiano Antonio Negri e o crítico literário norte-americano Michael Hardt examinaram as metamorfoses político-econômicas da arquitetura global do capitalismo; a formação de um novo sujeito político coletivo a ele contraposto; e a emergência de um projeto político radical, engendrado no âmbito do que denominam produção biopolítica. A sua obra é marcada tanto pela ousada mistura de elementos teóricos e políticos heteróclitos (marxismo, operáismo, pós-estruturalismo, geopolítica etc.), quanto pelo tom profético implicado na positivação subversiva da globalização e da nova economia informacional.

Saudado por Žižek como o “Manifesto comunista do século XXI”, *Império* consiste, para Hardt e Negri (2001), em apresentar o que seria uma nova estrutura de comando, descentralizada e desterritorializada, do capitalismo cognitivo, globalizado e pós-moderno. Diferentemente do imperialismo, o Império não tem limites, nem fronteiras, já que engloba a totalidade do espaço do mundo, penetrando a fundo na vida das populações. Sua lógica não se exerce verticalmente, de cima para baixo, mas de maneira fluida, esparramada e em rede, articulando singularidades.²

Multidão, por sua vez, refere-se ao que seria uma nova forma de organização política sob o império. Trata-se, a princípio, de um conceito de classe, porém não circunscrito a definições estritamente econômicas: a multidão envolveria não apenas o “velho” proletariado fabril, mas todos os expropriados e explorados, todos os pobres do mundo. Em oposição ao “povo” e à “massa” (unitários, homogêneos, unidirecionais), a multidão é vista enquanto multiplicidade, conjugação plural e heterogênea de singularidades. A multidão, refratária à unidade política e à delegação do poder, traria em seu seio o desejo de democracia radical, não representativa, por meio de uma estratégia de construção autônoma do comum (Hardt; Negri, 2005, 2009).

Em *Bem-estar comum*, Hardt e Negri (2009) identificam o comum com a riqueza do mundo material (os recursos ambientais finitos, herança comum da

2 O conceito de império, este ente abstrato e impessoal, descentrado e esparramado em rede, implica o abandono da categoria de “imperialismo”, tal qual formulada originalmente por Hobson, Hilferding, Luxemburgo, Kautsky, Bukharin, Lenin e outros, nas primeiras décadas do século XX. Desse modo, perde-se um importante referencial para a reflexão crítica sobre as disputas dos grandes poderes capitalistas pelo controle do espaço mundial, deixando de lado a importância dos interesses nacionais, da liderança e dos centros de poder, e o papel das distintas frações de capital e burguesias no capitalismo contemporâneo.

humanidade); mas principalmente com a riqueza imaterial da produção social – conhecimentos, linguagens, códigos, informações e afetos –, não sujeita à lógica da escassez e do uso excludente. O argumento central dos autores é que uma sociedade baseada no comum já estaria se formando a partir da crescente introdução desses elementos cognitivos, comuns e reproduzíveis, no núcleo central da produção capitalista. Conforme a perspectiva dos autores, abre-se um espaço para a gestação do comunismo, tal qual defendido por Marx, por meio das próprias contradições engendradas pelo capital. Tal projeto político atravessa diagonalmente a oposição binária entre socialismo e capitalismo, e entre seus regimes de propriedade correspondentes: o público e o privado, excludentes do comum.

Dardot e Laval (2015a) reconhecem na obra de Hardt e Negri a primeira teoria de cunho crítico do comum, cujo mérito maior foi passar a reflexão do plano das experiências concretas dos *commons* (bens comuns, no plural) a uma concepção mais abstrata e politicamente ambiciosa do *the common* (o comum, no singular). Enquanto os comuns se referem aos espaços e recursos comunais destruídos no processo de acumulação primitiva como condição de afirmação da propriedade privada, o comum expressaria tanto a dimensão “oculta” do capitalismo contemporâneo quanto o princípio filosófico de advento do futuro comunista: nada de resquício histórico pré-capitalista, mas aquilo que está hoje no próprio coração da produção social.

Negri (2016) defende que o comum não pode ser reduzido a um *terceiro gênero* de propriedade, nem privado, nem estatal; antes, o comum deve ser entendido como *modo de produção*, fundação ontológica da realidade social produzida pelo trabalho humano. Portanto, deveríamos falar do comum em termos substantivos, ontológicos, em oposição ao comum vulgar, ou formal – aquele que, no âmbito exclusivo do direito, é qualificado genérica e extrinsecamente apenas a partir do modo de apropriação, público ou privado. Falar do *comum como modo de produção* é fazer referência, sobretudo, à passagem da fase industrial para a fase biopolítica do trabalho produtivo.

Assim, para Hardt e Negri (2009), a indústria já não detém a hegemonia sobre a economia e a sociedade: estaria em configuração, portanto, sua superação tendencial pela emergência da *produção biopolítica*³ (dita imaterial, cognitiva), centrada na produção de ideias, informações, imagens, conhecimentos, códigos,

3 O termo *biopolítica* foi empregado originalmente por Michel Foucault, ao longo de várias obras e aulas na década de 1970, para fazer referência a uma das formas assumidas pelo *biopoder*, instaurado entre os séculos XVII e XVIII, baseando-se na incitação, reforço e controle da vida, em oposição ao poder soberano do monarca baseado na subtração da vida. O poder biopolítico busca controlar não mais apenas os indivíduos por meio de instituições disciplinares, mas a população enquanto tal, enquanto espécie biológica. Com a *biopolítica*, surgem os problemas de natalidade, longevidade, habitação, saúde pública, imigração etc. Coube então a Gilles Deleuze (2000) explicitar que ao poder sobre a vida (*biopoder*) deveria responder o poder da vida, a potência política da vida (*biopotência*). É essa dimensão potente da vida, resistente ao *biopoder*, que Hardt e Negri enfatizam em sua obra.

afetos etc. Segundo os autores, essa produção perpassa hoje todos os circuitos econômicos, ocupa todo o tempo de vida e encontra seu *locus* preferencial não mais no reduto da fábrica, mas no tecido extenso da metrópole, entendida como fábrica social.

Nesta era da produção biopolítica, há “maior preeminência *ontológica* do trabalho vivo sobre o trabalho morto”, do trabalho imaterial sobre o trabalho material, na medida em que os trabalhadores cognitivos detêm maior poder de organização sobre o trabalho do que os trabalhadores fabris, exprimindo uma “*iniciativa organizadora da cooperação* e uma *gestão autônoma do saber*” (Negri, 2016, p.2). Nestes termos, o capital perde assim sua “completa” capacidade de comando sobre o trabalho, sua capacidade de imprimir seu desenvolvimento à sociedade.⁴

Destarte, a apropriação capitalista se metamorfoseia, não mais se exercendo pela exploração direta do trabalho, pela *abstração* dos valores industriais, mas por um novo mecanismo de apropriação, a *extração do comum*, exercido sobre a produção social como um todo, na medida em que não há mais espaços e temporalidades “fora” do capital. Essa expansão tem como consequência um forte antagonismo interno à própria valorização do capital, entre a máquina de exploração capitalista e a organização autônoma e cooperativa de subjetividades cognitivas, que lhe precede.

Essa *valorização por extração* não é exatamente nova: Marx já a havia descrito ao tratar da “acumulação primitiva” por vias da expropriação das terras comunais na origem do capitalismo. Entretanto, Negri afirma que “não é possível nenhuma analogia entre aquele ‘comum’ pré-capitalista cuja expropriação foi necessária à construção do capital e o ‘comum’ tal qual se apresenta hoje à nossa experiência” (Negri, 2016, p.4). Assim, a expropriação do comum não se dá apenas por meio de cercamentos de bens públicos e naturais, mas pela crescente hegemonia de formas rentistas de extração de riqueza sob o comando do capital financeiro. A renda torna-se, destarte, o mecanismo de contorno aos conflitos estabelecidos entre capital e trabalho cognitivo, na medida em que ela permite que se conceda certa autonomia à produção do comum *pari passu* à expropriação da riqueza comum produzida (Hardt, 2010).⁵

Nos termos de Hardt (2010), a produção biopolítica aponta para uma crescente contradição entre a propriedade material, exclusiva e irreproduzível, e a

4 Segundo Negri (2016), a expressão *trabalho imaterial*, ainda que estritamente equivocada (já que todo trabalho teria uma dimensão material), indica uma produção não ligada diretamente ao trabalho industrial. Trata-se de trabalho cognitivo, social, que incluiria ainda o trabalho de reprodução, afetivo. Para uma crítica desta noção, embasada no seu afastamento em relação às noções de *trabalho abstrato* e às discussões de Marx sobre *serviços*, ver Prado (2003).

5 Esta noção de “valorização por extração” aproxima-se da ideia de “acumulação por despossessão” de David Harvey (2003). Inspirado na tese de Rosa Luxemburgo de que o capitalismo só pode se expandir subordinando e pilhando regiões e grupos sociais que lhe são exteriores, Harvey propõe que se entenda a acumulação por despossessão não como acumulação primitiva superada histo-

propriedade imaterial, posto que os produtos imateriais acabam escapando às circunscrições da propriedade privada e tornam-se potencialmente comuns, pela facilidade com que são reproduzíveis e compartilháveis. Esses conflitos expressam-se hoje, sobremaneira, nas disputas do complexo universo das patentes, dos direitos autorais, da propriedade dos códigos genéticos etc. Diante disso, o autor argumenta que a centralidade contemporânea da produção biopolítica implica uma nova contradição ao capital:

[...] enquanto as forças produtivas estão se tornando cada vez mais comuns, as relações de produção e de propriedade continuam a ser definidas pelas normas e regras individualistas e privatistas, que são incapazes de captar a nova realidade produtiva e são completamente externas às novas fontes comuns de valor. (Hardt; Negri, 2014, p.73-74)

Assim, “*a luta de classe se desenvolve em torno do comum*” e expressa uma dupla valência: o comum submetido à extração capitalista de valor, e o comum como expressão de capacidades cognitivas e produtivas da multidão – há aqui, segundo Negri (2016, p. 5), não apenas contradição objetiva, mas antagonismo subjetivo.

Hardt e Negri apontam ainda para as relações entre o comum e processos instituintes, não *necessariamente* espontâneos. Em *Declaração*, os autores (2014) apresentam a difícil questão de como passar da propriedade pública e privada para a propriedade comum ou, em outros termos, a “questão, em essência, é se as instituições, os bens e os recursos podem ser administrados eficazmente em comum por meio da participação democrática” (Hardt; Negri, 2014, p.97). Mas não é suficiente declarar e proclamar abstratamente um recurso como comum. Aqui, os autores estão defendendo não um completo espontaneísmo, mas a gestação de formas de planejamento democrático da produção, reprodução e distribuição da nossa riqueza comum: “Falar a respeito de bens comuns, então, significa construir um processo constitucional que concerne a um conjunto de bens administrados mediante a participação direta dos cidadãos” (Ibid., p.99).

Mas essa passagem do público ao comum só se pode dar por meio de lutas contra a privatização, muitas das quais podem ser, em determinadas circunstâncias, e ainda que de modo paradoxal, em defesa do controle público. Hardt e Negri (2014) advogam uma importante estratégia de combate de mão dupla, já experimentada

ricamente, mas como uma forma permanente de acumulação (paralela à acumulação por exploração) que tende a se tornar dominante sob o capitalismo financeiro e neoliberal. A acumulação por despossessão consiste, portanto, no incremento de valor não produzido endogenamente via exploração no processo produtivo, mas mediante a apropriação, por parte das classes dominantes (de preferência de modo gratuito) da propriedade pública, do patrimônio cultural e social, e da propriedade coletiva das comunidades.

por muitos movimentos, que lutam tanto *em favor* do público contra o domínio da propriedade privada, quanto *contra* o poder público na direção da autogestão, do comum. Trata-se de um movimento de caminhos não excludentes, que não rejeita as estratégias de afirmação do público sobre o privado, mas tampouco com elas se contenta, na medida em que o horizonte deve ser de movimento rumo ao comum.

O comum autonomista da reprodução

Para Silvia Federici (2010), acadêmica e ativista italiana associada à tradição radical do marxismo feminista e autonomista,⁶ a esquerda ainda não deu respostas substantivas ao problema de como tornar o comum o princípio organizativo de uma economia não capitalista. Outrossim, a esquerda ainda não colocou a questão de como articular e congregar a proliferação em curso de experiências do comum, de modo que elas possam formar um todo coeso e servir de fundamento a um novo modo de produção. Entretanto, a autora vê uma exceção na obra de Hardt e Negri.

O principal apelo da teoria de ambos, para Federici (2010), consiste na inseparabilidade entre a formação do comum e a organização do trabalho e da produção. Entretanto, a autora nota que tal teoria absolutiza como comum um tipo de trabalho – cognitivo – que exige competências não disponíveis à maior parte da população mundial. Hardt e Negri também ignoram que esse trabalho produz mercadorias para o mercado e que a produção digital e em rede depende de atividades econômicas – como mineração, produção de microchips etc. – que são organizadas hoje sobre bases extremamente destrutivas, tanto social quanto ambientalmente. Ademais, e em decorrência da sua ênfase em conhecimento e informação, essa teoria do comum apenas margeia a questão da reprodução da vida cotidiana.

É contra esse silêncio que Federici (2010) defende uma política do comum ancorada na perspectiva feminista, constituída em torno do trabalho de reprodução e de lutas contra a discriminação sexual. Segundo a autora, a reprodução social, uma das atividades humanas mais intensivas em trabalho – e, por isso, mesmo irredutível à mecanização –, foi por séculos uma responsabilidade coletiva de famílias estendidas e da comunidade, com as quais as pessoas poderiam contar em caso de necessidade.

6 O autonomismo tem tido importante influência sobre os movimentos altermundialistas e multitudinários que reivindicam o comum nas últimas décadas. Trata-se de uma corrente política e teórica anticapitalista e antiautoritária que defende a autonomia dos movimentos ante a estruturas hierárquicas e centralizadas (como os partidos), rejeitando, portanto, tanto o socialismo estatal quanto a democracia representativa. As origens do autonomismo situam-se no movimento do *operaismo* italiano da década de 1960, ao que depois somaram-se tendências pós-marxistas, situacionistas e anarquistas. Dentre seus teóricos originais, destacaram-se Antonio Negri, Mario Tronti e Paolo Virno. Além de Federici, outras autoras e autores que se identificam com o movimento, e são ainda importantes referências sobre o comum na perspectiva da reprodução, são Mariarosa Dalla Costa, George Caffentiz, Massimo de Angelis e Peter Linebaugh, reunidos em torno do grupo *Midnight Notes Collective*.

Esse ponto de vista assenta-se sobre o reconhecimento de que, como sujeitos primários do trabalho de reprodução, as mulheres sempre dependeram, mais do que os homens, do acesso a recursos naturais comuns, tendo sido desse modo mais penalizadas pelos cercamentos. Em sua obra *Calibã e a Bruxa* (2017), Federici argumenta que, na primeira fase de desenvolvimento do capitalismo, as mulheres estiveram na frente das lutas de resistência ao cercamento dos comuns tanto na Inglaterra quanto no Novo Mundo. Não por acaso, durante esse período dos séculos XVI e XVII, sucedeu-se o mais violento ataque às mulheres de que se tem notícia na História: sua perseguição como bruxas, atestando o paralelismo entre a expropriação do comum e os cercamentos disciplinares impostos ao corpo feminino nas origens do capital.

É, portanto, somente com o advento do capitalismo que a reprodução se torna privatizada, o que se dá pela promoção da cooperação no *locus* de produção e da separação e atomização do trabalho no âmbito da reprodução. Federici (2010) argumenta que a acumulação capitalista é ainda hoje estruturalmente dependente da livre apropriação de imensas quantidades de trabalho e de recursos que precisam aparecer como externalidades ao mercado, como o trabalho doméstico não remunerado exercido pelas mulheres, essencial à reprodução da força de trabalho.

Como uma das pautas do comum, e inspirada por uma rica tradição norte-americana de “feminismo materialista” do final do século XIX e início do XX, Federici defende a comunalização do trabalho doméstico e a criação de formas coletivas de viver. Nesta linha, Mies e Beenholdt-Thomsen (1999 apud Federici, 2010) argumentam que a produção do comum deve exigir uma profunda transformação na vida cotidiana, a fim de recombinar o que a divisão social do trabalho no capitalismo separou e, desse modo, superar a perversa conexão que há entre a reprodução de nossas vidas e a exploração e extermínio de muitas outras vidas no mundo.

Entretanto, para Federici (2010), reclamar a liderança feminina na coletivização do trabalho de reprodução não significa naturalizar o trabalho doméstico como vocação feminina, mas sim recusar que sejam obliteradas as experiências coletivas, os conhecimentos e lutas que as mulheres têm acumulado quanto à reprodução social, importante parte das resistências ao capitalismo. Daí a importância de reconhecer o esforço de mulheres pobres na produção de alimentos para subsistência, na criação de associações autônomas de crédito baseadas na confiança, na resistência a grandes projetos, na luta contra a privatização da terra e de recursos essenciais à vida, e na coletivização do trabalho de reprodução como meio de reduzir seu custo e de se proteger mutuamente contra a pobreza e a violência doméstica e estatal.

Essa perspectiva autonomista da reprodução – ancorada no trabalho feminino e na luta pelos recursos comuns naturais e pelos saberes tradicionais – está indiretamente conectada a outras perspectivas teóricas e políticas que rejeitam o *telos* do progresso e o etnocentrismo a ele associado, tais quais a ecologia radi-

cal, o perspectivismo ameríndio, o movimento pelo decrescimento (*degrowth*), o *Bien Vivir* e a defesa dos direitos dos não humanos. Todas elas contrapõem-se ao “progressismo” tal como aquele encontrado em Hardt e Negri no que diz respeito à positivação celebratória do potencial transformador do próprio capital. Ademais, essas abordagens apontam para a existência de outras economias e práticas de valor fora do capital.

As práticas e atividades de outras economias, englobadas sob a esfera da reprodução – como o trabalho não pago, as atividades não monetizadas, a produção de valores de uso etc. (Federici, 2010) –, são geralmente invisibilizadas e estão “fora” das práticas de valor do capital, orientadas pelo lucro, pela acumulação e pela competição. Segundo o economista político italiano Massimo De Angelis (2007), também vinculado ao autonomismo, essas práticas alternativas da experiência cotidiana da reprodução social formam outras economias orientadas pelos princípios da dádiva, da reciprocidade, da solidariedade e da cooperação, constituindo um comum continuamente sob risco de expropriação pelo processo continuado de acumulação primitiva.

Em oposição a uma certa interpretação ortodoxa de Marx para a qual a “acumulação primitiva” e os cercamentos estariam relegados a um momento específico na história, De Angelis (2007) acredita, na esteira do pensamento de Rosa Luxemburgo, que a acumulação primitiva é inerente ao processo de desenvolvimento capitalista. Para o autor, o caráter eminentemente expansionista do capital, que se manifesta na colonização e mercantilização contínua da vida, encontra barreiras, resistências e antagonismos em múltiplos modos de vida e práticas de valor alternativos.

Seguindo as trilhas abertas pelas autoras Gibson-Graham (2006) na sua crítica feminista à autorrepresentação do capitalismo como sistema único e totalizante que exclui quaisquer outras formas de organização social e econômica, De Angelis (2007) busca encontrar um caminho para a superação do capital através das suas fissuras, lutas e rupturas: a partir de um *fora*, de um terreno externo de reprodução não subordinado e resistente aos imperativos de cercamento e integração disciplinar. Trata-se de reconhecer uma dimensão não capitalista de nossas vidas baseada em valores, práticas e relações além do ou antagônicas ao capital: para o autor, este “fora” do capitalismo seria precisamente o âmbito da produção do comum.

Ainda segundo De Angelis (2007), o comum não pode ser reduzido a um recurso de livre acesso (tal qual caricaturado pela ideologia liberal): ele exige o engajamento de uma comunidade através de uma prática social. O historiador Peter Linebaugh (2008), também próximo do autonomismo, introduz o termo *commoning* (que poderia ser traduzido como *fazer comum*) para designar como verbo a atividade que associa, por meio do trabalho humano, os *commoners* aos *commons*, os comuneiros aos recursos comuns. Para falar de comum, portanto, deve-se ter sempre em vista que se trata de uma tríade indissociável: o recurso

comum, as práticas de compartilhamento e de produção cooperativa, e as comunidades tecidas em torno do mesmo.

Portanto, nesta perspectiva do comum, não existe vanguarda política privilegiada, não existe *um* sujeito da mudança privilegiado em termos de classe, grupo ou coletivos particulares, na medida em que a exploração capitalista atravessa de modo pervasivo e global todos os estratos e posições sociais, assalariados ou não. As lutas de valor alternativo são transversais e atravessam diagonalmente tanto as esferas da reprodução quanto da produção, tanto o mundo da vida cotidiana quanto do trabalho: ubíquas e múltiplas, elas envolvem mulheres, camponeses, indígenas, trabalhadores precarizados, favelados do terceiro mundo, imigrantes etc. Aqui, De Angelis (2007) posiciona-se também contra a centralidade conferida por Hardt e Negri (2009) ao trabalhador imaterial da multidão como sujeito político privilegiado.

Entretanto, cabe ressaltar que Hardt e Negri foram progressivamente alterando seu conceito de multidão, inclusive como resposta às críticas que sofreram. Em *Bem-estar comum*, a multidão aparece não mais circunscrita ao trabalhador imaterial *strictu sensu*, mas passa a incluir todos os expropriados e explorados: a nova classe trabalhadora precarizada, os homossexuais, mulheres, índios e camponeses, enfim, todos os *pobres* do mundo, no termo dos autores. Nesse sentido, as diferenças entre Hardt e Negri e a perspectiva autonomista parecem ser menores do que aparentam à primeira vista, já que os primeiros incorporaram a ideia segundo a qual a multidão protagoniza lutas tanto nas esferas da produção quanto da reprodução.

Não obstante, não se pode perder de vista que a noção de multidão acaba por obliterar as diferenças entre estas “múltiplas singularidades”, subsumindo-as em uma unidade superior, e a lhes dar um norte político pré-determinado: a luta contra o império pela construção do comum. Para os autonomistas, o esforço consiste precisamente em articular e organizar essas diferenças em torno de lutas e pautas comuns, que não estariam dadas a priori. Ademais, os autonomistas mais ligados à esfera da reprodução vão insistir na existência de um “fora” ainda não subsumido ao capital, em oposição à Hardt e Negri, para quem toda a luta passa a ser imanente ao capital.

O comum como princípio político

Pierre Dardot e Christian Laval, respectivamente filósofo e sociólogo franceses, publicaram em 2014 *Comum* (2015a), até o presente momento a obra de maior envergadura crítica dedicada ao tema, não tão apenas pelo esforço de situar, expor e discutir criticamente outras formulações sobre o comum – o que já seria feito deveras meritório, haja vista a ausência de sistematizações rigorosas sobre temática tão vasta –, mas ainda por haverem proposto, em diálogo crítico com as demais, uma interpretação própria, que consiste no entendimento do comum como *princípio político*.

Na sua obra anterior (*A nova razão do mundo*, 2017b [2010]), Dardot e Laval empreenderam, a partir das sugestões de Foucault sobre a governamentalidade e o nascimento da biopolítica, uma criativa reinterpretação do neoliberalismo enquanto *imposição da racionalidade da competição a toda a sociedade*. Essa visão alarga o conceito de neoliberalismo para além das definições mais “tradicionais” e economicistas que convencionaram considerá-lo como teoria e prática de política econômica a prescrever um Estado mínimo. Mas esta lógica normativa geral, longe de natural, é imposta pelo próprio Estado como política deliberada: imposição essa que não se restringe ao mundo do trabalho, mas que coloca todas as instituições, atividades, tempos de vida e subjetividades ao serviço da acumulação de capital. É em oposição a esta racionalidade neoliberal hegemônica que Dardot e Laval propõem a contrarracionalidade do comum como princípio político.

Término central de la alternativa al neoliberalismo, lo “común” se ha convertido en el principio efectivo de los combates y los movimientos que, desde hace dos decenios, han resistido a la dinámica del capital y han dado lugar a formas de acción y discursos originales. Lejos de ser una pura invención conceptual, es la fórmula de los movimientos y las corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la tendencia principal de nuestra época: la extensión de la apropiación privada a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En este sentido, el término “común” designa, no el resurgimiento de una idea comunista eterna, sino la emergencia de una forma nueva de oponerse al capitalismo, incluso de considerar su superación [...]. (2015a, p.21)

Ademais, não é apenas ao ímpeto neoliberal de estender a lógica da mercadoria e a racionalidade da competição a todos os domínios da vida social que se opõe o comum, mas também às esperanças progressistas outrora depositadas no Estado. Logo, afirma-se o comum como alternativa, prática e política, tanto ao Estado quanto ao mercado, o que implicaria revirar o sistema capitalista desde as suas raízes.

Segundo Dardot e Laval (2015a), o capitalismo encontra sua base filosófica, jurídica e econômica na instituição da propriedade privada individual, aquela que concede o domínio e o gozo exclusivo das coisas ao proprietário, retirando-lhes, portanto, do uso comum e minando a cooperação. Quanto à propriedade pública do Estado, esta não seria seu contrário, mas seu duplo, complemento e transposição, espécie de forma “coletiva” da propriedade privada. Todavia, diferentemente dos apologistas do livre-mercado inspirados numa certa leitura da “economia política do comum” a *la Ostrom*, os autores não acreditam que o mundo estará protegido pelo estabelecimento de reservas de “bens comuns naturais” (terra, água, ar, florestas etc.), preservados como que milagrosamente da expansão indefinida do capitalismo. Mais do que proteger certos “bens” fundamentais à sobrevivência

humana, o comum diz respeito a transformar profundamente a economia e a sociedade contra o capitalismo.

Destarte, a adoção do “comum” como substantivo em detrimento de adjetivo respeita o entendimento do comum como *princípio* e não como “coisa”, “substância”, ou “qualidade própria” de qualquer coisa. Para Dardot e Laval (2015a), um princípio é aquilo que aparece primeiro e funda todo o resto: um começo que não desaparece como origem, mas que segue começando e regendo tudo o que segue. E o comum seria o princípio político por excelência, entendendo-se “político” como a atividade coletiva de deliberação pela qual os cidadãos decidem sobre o que é justo.

Dardot e Laval (2015a) assinalam que o termo latino *munus*, raiz etimológica de “comum”, designa, no âmbito das línguas indo-europeias, um fenômeno social específico, relacionado ao registro antropológico da dádiva: um conjunto de prestações e contraprestações relacionadas às honras e deveres, benefícios e responsabilidades recíprocas vinculados a um cargo público. Portanto, no comum, no *commune* latino, a reciprocidade concerne à comunidade inteira, não estando restrita a relações entre familiares e amigos, daí seu caráter coletivo, eminentemente político.

Esse comum de origem latina ressoa no grego – língua política por excelência – com a concepção de instituição do comum (*koinôn*) e com o compartilhar (*koinônein*) do léxico aristotélico. Para Aristóteles, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade e ao que é justo fazer: “viver juntos” não se confunde com compartilhar tudo em comum, mas diz respeito a “compartilhar palavras e pensamentos”. Dardot e Laval assumem essa concepção aristotélica, *que faz da prática do compartilhamento a condição de todo o comum*, como fundamento da sua própria elaboração do comum enquanto um princípio político.

Para os autores (2015a), portanto, o princípio do comum impõe fazer da participação direta em uma mesma atividade o fundamento da obrigação política, portanto da coatividade o fundamento da coobrigação. Logo, o fundamento dessa obrigação política não pode ser encontrado em nenhuma filiação prévia – étnica, nacional etc. –, já que ela procede inteiramente do atuar em comum: trata-se de um compromisso prático que vincula todos aqueles que são coparticipantes de uma mesma atividade à coobrigação de produzirem coletivamente suas regras.

Ademais, além de não ser um objeto, o comum tampouco é uma coisa (*res*). Não há de se confundi-lo então com o que é dado como naturalmente comum (a luz e o ar, por exemplo), ou com o que é entendido como *res communis* no direito (o patrimônio da humanidade etc.), pois assim estar-se-ia separando a coisa da atividade, enquanto apenas por meio da atividade as coisas podem ser tornadas comuns. Deve-se falar então de *comuns* para designar não aquilo que é, naturalmente ou por direito, comum, mas aquilo que é investido por uma atividade de compartilhamento, aquilo que é convertido em comum. Assim, haveria comuns

de espécies muito diferentes em função do tipo de atividade que os institui (comuns fluviais, comuns florestais, comuns de produção, comuns de sementes, comuns de conhecimento etc.).

Daí que o comum seja assunto de *instituição* e de *governo*: se o “comum” como princípio não precisa ser instituído (mas reconhecido intelectualmente e de modo prático), cada comum em particular deve ser instituído mediante uma prática que abre certo espaço institucional, definindo suas regras de funcionamento. Ao longo do tempo, deve ser submetido a uma prática que autoriza a modificação destas regras: trata-se da *práxis instituinte*, que não se assemelha a “gestão” (a organização consensual das coisas), mas a “governo”, na medida em que assume os interesses sociais e procura superar os conflitos mediante decisões concernentes às regras. A *práxis instituinte* é, conforme Dardot e Laval (2015a), uma *prática de governo dos comuns*.

O comum corresponde então à prática institucional de determinar o que é *inapropriável*: não aquilo que não é passível de ser apropriado por sua própria natureza, mas aquilo do que não é permitido apropriar-se, pois deve estar reservado ao uso comum. Assim, instituir o *inapropriável* é *regular o uso sem fazer-se proprietário*. O que interessa é a “experimentação de um comum que envolve o exercício de um *direito de uso coletivo* muito mais do que a reivindicação de uma ‘propriedade coletiva’” (Dardot; Laval, 2015b, p.270, grifo no original). Está em disputa um conflito entre o direito de propriedade, que se quer absoluto e exclusivo, e um outro direito: o *direito do comum*, a ser instituído em radical oposição à propriedade.

O que levanta uma questão crítica: quem decide pela inapropriabilidade do comum? É a coletividade política, ou os *experts*, tecnocratas e burocratas encastelados no Estado? Para os autores, não existe comum sem as práticas conjuntas de fazer-comum, sem que se tenham laços de reciprocidade e compartilhamento, sem que os usuários também participem na coprodução de normas jurídicas não estatais. O comum funda-se, portanto, sobre a obrigação política que nasce da participação direta em uma mesma atividade: “*son las prácticas renovadas del uso de lo común las que realizan la institución continuada de lo común*” (Dardot, Laval, 2015a, p.309).

O comum em debate: aproximações e controvérsias

Como se viu, nas perspectivas aqui discutidas, o comum é antes uma relação social, um modo de produção e um princípio político do que um bem ou um regime de propriedade. Mas mesmo tendo Marx como importante referência, as abordagens críticas do comum abordadas seguem linhagens político-filosóficas bastante particulares. Afora Marx, Hardt e Negri dialogam com o pós-estruturalismo de Foucault e Deleuze e com a filosofia de Spinoza; Federici e De Angelis baseiam-se em autoras feministas, como Gibson-Graham, na antropologia econômica e em diversas correntes ligadas ao pós-desenvolvimento; já Dardot e Laval se valem

de Aristóteles, Foucault e autores anarquistas e socialistas não marxistas, como Castoriadis. Essas breves referências devem ser suficientes para evidenciar o alargado espectro de visões de mundo, posições políticas e abordagens teóricas sobre o comum.

Hardt e Negri têm o mérito de terem sido os primeiros a transpor a análise das experiências concretas dos *comuns* na direção de uma concepção mais política e abstrata do *comum*. Entretanto, é difícil não concordar com Dardot e Laval (2015a, p.219-222) quando afirmam que o conceito de comum formulado por Hardt e Negri é, no mais das vezes, confuso e ambíguo. Em admirável esforço de síntese, os franceses identificam quatro diferentes significações do comum imbricadas na obra daqueles autores: 1) a riqueza comum do mundo material; 2) o comum artificial da vida social; 3) o resultado do trabalho imaterial do capitalismo cognitivo; 4) uma nova forma de organização social democrática a partir das lutas, um fazer coletivo da multidão. Ainda assim, Hardt e Negri souberam situar o comum no coração da produção social e no seio das lutas multitudinárias contemporâneas, procurando nas contradições do capitalismo a sua superação.

Entretanto, ao conferirem centralidade ao comum da produção biopolítica, Hardt e Negri acabam por minimizar a importância do comum material, identificando-o erroneamente com o âmbito “natural”, e desconhecendo assim a espacialidade de muitas práticas e espaços comuns socialmente produzidos. Ao focarem na produção biopolítica, os autores não apenas minimizam a importância da produção industrial de mercadorias sob o capitalismo global – que não pode ser reduzido à imaterialidade da economia financeira e cognitiva, mesmo em termos tendenciais –, mas passam ao largo dos hibridismos e complementaridades entre as diversas dimensões do comum. Ademais, tal enquadramento, que confere ênfase à vanguarda tecnológica e organizacional do capitalismo no Norte, perde de vista o comum produzido fora ou nas margens do capitalismo, como no âmbito de inúmeras formas de trabalho, de produção e de reprodução social não capitalistas.

Já a perspectiva dos autonomistas, representada aqui por Federici e De Angelis, preconiza que a política do comum se baseia no trabalho de reprodução social, o que os leva a procurar uma saída do capitalismo nas suas brechas e rachaduras, assim como em tudo o que consideram um *fora* autônomo aos imperativos de cercamento e integração disciplinar. Os autores apresentam duas significativas discordâncias com Hardt e Negri: o comum não estaria restrito ao âmbito da produção (quanto mais apenas da produção contemporânea dita biopolítica), e não necessariamente seria interno ao sistema capitalista. Se Hardt e Negri defendem que o capitalismo sob o Império subsume todas as esferas da vida,⁷ para De Angelis há sempre um “fora” constituído como antagônico ao capital.

7 Sobre a obsessão do Marxismo ocidental, desde Lukács, com a completa subsumção real do trabalho ao capital, e a consequente mercantilização de todas as esferas da vida, ver Harootunian (2015).

Ademais, o comum autonomista constitui um discurso político que atravessa transversalmente e ajuda a conectar muitas das lutas anticapitalistas que apontam para uma sociedade autônoma baseada no compartilhamento. Não obstante, ao focar nas lutas pelo comum mais ligadas à natureza, às mulheres e aos povos indígenas e tradicionais, essa perspectiva acaba por se aproximar da narrativa dos cercamentos e dos “recursos comuns”, por vezes responsável por uma política apenas defensiva do comum, desconectada do capitalismo contemporâneo.

Tanto Hardt e Negri quanto Dardot e Laval argumentam que esse foco insistente na expropriação e nos cercamentos do comum, levado a cabo principalmente por movimentos ambientalistas e altermundialistas, pode ter uma natureza eminentemente defensiva, não organizativa. Um dos impasses das perspectivas da “acumulação por despossessão” (Harvey, 2003), compartilhada por muitos dos autores que pensam o comum a partir da reprodução (como De Angelis), é que o sujeito “despossuído” não despertaria uma gramática política potente, antagonista e produtiva. Nesses termos, não se trata apenas de defender o comum, mas de produzi-lo, de conquistar autonomia frente ao capital por meio de novos processos de subjetivação e de cooperação.

A crescente autonomia da produção do comum frente ao capital constitui a principal crítica de Dardot e Laval (2015a) às formulações de Hardt e Negri. Segundo aqueles, Hardt e Negri estariam apoiando-se, ainda que de modo inconfero, nas ideias de Proudhon sobre como, sob o capitalismo industrial, a produção entre os trabalhadores seria organizada espontaneamente, resultando em uma força coletiva (uma produção do comum) roubada pelo capital através do instrumento jurídico da propriedade privada (“*a propriedade é um roubo*”). Os autores estariam, assim, se afastando da grande contribuição de Marx em sua crítica a Proudhon: a descoberta de que é o próprio capital quem procede à organização da cooperação produtiva, de modo que a exploração (a extração de mais-valor) se dá internamente à própria produção. Em desacordo com estes postulados, respectivamente sociológico e econômico, Dardot e Laval pensam um modelo teórico, inspirado em Castoriadis, que parte das lutas coletivas não apenas como resistência e protesto, mas como fontes de *instituição e direito*.⁸

Hardt e Negri pouco reconhecem as múltiplas formas de controle do capital sobre o trabalho imaterial, associadas, por exemplo, às novas técnicas da governamentalidade neoliberal nas empresas. Assim, em vez de promover a autonomia

8 Não é de se estranhar que, mesmo sendo críticos do proudhoniano velado de Hardt e Negri, a obra de Dardot e Laval se aproxime politicamente mais do pai fundador do anarquismo do que do próprio Marx. Segundo Negri (2014), Dardot e Laval estão fundamentalmente associados à corrente do “socialismo associacionista”, que vai de Proudhon a Jean Jaurès, Maxime Leroy, Marcel Mauss, Gurvitch e Castoriadis. Daí sua ênfase em propostas que evocam direito econômico, democracia industrial, federação comunalista, enfim, a associação regrada de forças múltiplas, em detrimento do estabelecimento da ditadura do proletariado, da propriedade estatal, da necessidade de uma transição para se alcançar o comunismo.

da produção biopolítica (na qual o capital deteria função meramente parasitária), o capitalismo contemporâneo, conforme Dardot e Laval (2015a), caracteriza-se por novos modos de subsunção profunda do trabalho ao capital, que incidem cada vez mais na própria modulação da subjetividade dos trabalhadores. Portanto, a autonomia da produção biopolítica seria deveras relativa e restrita: o capital não apenas parasita a produção comum pela extração de renda, mas a organiza por dentro.

Em resposta a essa crítica – a redução do lucro ao mero “roubo” do comum –, Negri (2014) considera que Dardot e Laval estariam ignorando a função do capital financeiro na assunção do rentismo como nova forma de extração da riqueza. É certo que, para Negri, a divergência teórica não pode ser reduzida à mera utilização do termo “roubo”, pois sua origem é a própria crítica de Marx a Proudhon quanto à diferença entre o roubo (a apropriação de algo alheio) e a exploração capitalista (a extração de mais-valor permitida pela própria organização do capital). Nesse ponto, Negri tenta se esquivar da acusação de ser “inconscientemente” proudhoniano, afirmando que aquilo que Dardot e Laval identificam na sua obra como “roubo” constitui na verdade procedimentos de extração de mais-valor que se dão num mundo produtivo socialmente organizado e investido pelo capital financeiro. O capital, na formulação de Negri (2014, p.285), “não é uma essência independente, um Leviatã, mas sempre uma relação produtiva de exploração”.

Outro ponto apontado por Dardot e Laval (2015a) é a identificação de Hardt e Negri com traços controversos do pensamento de Marx, particularmente ao que consideram o otimismo excessivo deste último na conversão “historicamente necessária” da socialização imposta pelo capital em uma associação voluntária dos trabalhadores, ou na passagem da cooperação forçada do capitalismo à associação livre do comunismo. Tal “progressismo” marxiano, que quis ver no desenvolvimento das forças produtivas a condição e possibilidade para o estabelecimento de uma sociedade superior, evidencia certas formas de determinismo, do qual decorre o entendimento por parte de Hardt e Negri de que o comunismo futuro já estaria pressuposto no capitalismo de hoje, como produto *necessário* das contradições do mesmo.

Exposta essa síntese, cabe ainda ressaltar um ponto importante da resposta de Negri (2014) às críticas a ele endereçadas por Dardot e Laval. Negri não deixa de reconhecer a importância da operação crítica levada a cabo por Dardot e Laval às várias interpretações do comum que resultavam na sua objetivação/reificação. Entretanto, desfere uma crítica ferrenha a muitas das formulações de Dardot e Laval, principalmente ao que vai denominar de “desmaterialização” do conceito de socialismo operada pelos autores, a saber, a “liquidação do materialismo histórico”, da luta de classes e da “crítica marxista da economia política do capitalismo avançado” em nome de uma “metafísica do comum”, do comum como princípio e ideal (Negri, 2014, p.282).

Além do Estado e do capital: repensar o comunismo?

Os autores e autoras aqui reunidos divergem quanto ao papel da luta de classes nos processos de produção do comum. Para Hardt e Negri, trata-se de uma luta interna ao motor do capitalismo, levada a cabo sobretudo pelos trabalhadores da produção biopolítica, que gozariam de uma relativa autonomia para a produção do comum; para Federici e De Angelis, a construção do comum perpassaria a articulação entre múltiplas práticas de produção e reprodução ainda não completamente subsumidas ao capital, envolvendo outras classes e grupos sociais que não os trabalhadores assalariados; já para Dardot e Laval, o comum seria antes um princípio a orientar os que recusam a imposição da lógica da competição capitalista a toda a sociedade, o que implicaria a criação de novas instituições – associações, cooperativas etc. – paralelas ao Estado e ao mercado. Apesar de suas diferenças, de modo geral, as três correntes afastam-se de perspectivas vanguardistas ou nacionalistas da luta de classes, apostando mais em redes e articulações entre movimentos, ativismos e resistências anticapitalistas, sejam locais ou globais, além de defenderem a criação de novas instituições fora do Estado para a proteção e produção do comum.

Desse modo, estas três correntes de pensamento crítico sobre o comum apon-tam para uma noção de revolução pós-leninista, em que o objetivo não é mais a tomada do poder estatal, mas sim a própria superação do Estado como modo de organização da vida política, concomitante à superação do mercado capitalista como modo de organização da vida econômica. Nesse sentido, aproximam-se do modo como Marx e Engels definiam o comunismo: uma [...] “associação onde o livre desenvolvimento de cada um é a condição do livre desenvolvimento de todos” (2010, p.59), mas sem sustentar sua concepção e estratégia revolucionária, já que a passagem ao comunismo, para os autores do comum, não requer a necessidade da tomada prévia do poder.

Na interpretação de Pogrebinski (2009), o comunismo aparece na obra de Marx como superação da principal contradição que caracteriza a modernidade política: aquela entre o Estado (“comunidade ilusória”) e a sociedade civil (que experimenta apenas uma “existência política ilusória”). Em Marx, o político só supera a política (aquela que se dá no âmbito do Estado e de suas instituições) com o concomitante *desvanecimento* (duplo movimento de abolição e definhamento) do Estado e da sociedade civil. A comunidade real que lhe dá lugar organiza-se politicamente como verdadeira democracia, não estatal, por meio da autodeterminação, do autogoverno e da autogestão.

Essa comunidade, instaurada para além dos reinos do Estado e do capital, aproxima-se do horizonte prefigurado pelas teorias e práticas do comum. Poderia então o comum, seguindo a provocação de Linebaugh (2014), contribuir para repensarmos o comunismo, despojado de seus fantasmas estatais? Não obstante, sem o Estado, como vencer as resistências da burguesia e enfrentar os obstáculos jurí-

dico-institucionais que impedem ou limitam o desenvolvimento de relações de produção e reprodução não capitalistas? Trata-se de um conjunto de questões que continua a interrogar a produção teórica e a prática política, a despeito de todo o debate sobre o comum.

Referências bibliográficas

- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. *A nova razão do mundo*. São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. 1.ed. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015a. [Ed. bras.: *Comum: ensaios sobre a revolução no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2017.]
- _____. Propriedade, apropriação social e instituição do comum. *Tempo social*, São Paulo, v.27, n.1, p.261-273, 2015b.
- DE ANGELIS, Massimo. *The Beginning of History: Value Struggles and Global Capital*. London; Ann Arbor, MI: Pluto, 2007.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações: 1972-1990* [Post-scriptum: sobre as sociedades de controle]. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2000.
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa*. São Paulo: Editora Elefante, 2017.
- _____. Feminism and the politics of the commons. In: HUGHES, Craig; PEACE, Stevie; VAN METER, Kevin (eds.). *Uses of a WorldWind, Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States*. Oakland: AK Press, 2010. (Team Colors Collective.)
- GIBSON-GRAHAN, J. K.. *The End of Capitalism (As We Knew It): A Feminist Critique of Political Economy* (with a new introduction). Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2006.
- HARDIN, Garret. The tragedy of the commons, *Journal of Natural Resources Policy Research*, 1, 3, 2009 (1968).
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. [Ed. bras.: *O bem-estar comum*. Rio de Janeiro: Record, 2016.]
- _____. *Declaração: isto não é um manifesto*. São Paulo: n-1, 2014.
- _____. *Império*. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.
- _____. *Multidão: guerra e democracia na era do império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARDT, Michael. The common in communism. In: DOUZINAS, C.; ŽIŽEK, S. (eds.). *The Idea of Communism*. London, New York: Verso Books, 2010.
- HAROOTUNIAN, Harry. *Marx After Marx: History and Time in the Expansion of Capitalism*. Columbia University Press, 2015.
- HARVEY, David. *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- LINEBAUGH, Peter. *Stop, Thief! The Commons, Enclosures and Resistance*. Oakland, CA: PM Press, 2014.
- _____. *The Magna Carta Manifesto: Liberties and Commons for All*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2008.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Luta de classes na Rússia*. Organização Michael Löwy [1875-1894]. São Paulo: Boitempo, 2013.

- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto Comunista*. Organização e introdução Oswaldo Coggiola. 1.ed.rev. São Paulo: Boitempo, 2010 [1848].
- MARX, Karl. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política [1857-1858]*. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo, 2013[1867].
- _____. *Os despossuídos: debates sobre a lei referente ao furto de madeira*. São Paulo: Boitempo, 2016 [1842].
- MENDES, Alexandre Fabiano. *Para além da tragédia do comum: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo*. Tese (doutorado). Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- MIES, Maria; BENNHOLDT-THOMSEN, Veronika. Defending, reclaiming, and reinventing the commons. In: *The Subsistence Perspective: Beyond the Globalized Economy*. London: Zed Books, 1999. Reimpresso em *Canadian Journal of Development Studies*, v.XXII, 2001, p.997-1024.
- NEGRI, Antonio. *Comum, entre Marx e Proudhon*. Resenha originalmente publicada no *Il Manifesto*, em 6 maio 2014. Trad. UniNômade. (p.282-286). Disponível em: <http://uninomade.net/tenda/comum-entre-marx-e-proudhon/>. Acesso em: 20 jul. 2016.
- _____. *O comum como modo de produção*. Texto originalmente publicado em *EuroNomade*, em 10 jul. 2016. Trad. prel.: Mario Marino. Original disponível em: <http://www.euronomade.info/?p=7331>. Acesso em: 7 nov. 2016.
- OSTROM, Elinor. *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. New York: Cambridge University Press, 1990.
- POGREBINSCHI, Thamy. *O enigma do político: Marx contra a política moderna*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.
- POLANYI, Karl. *A grande transformação: as origens da nossa época*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012 [1944].
- PRADO, Eleutério. Pós-grande indústria: trabalho imaterial e fetichismo – uma crítica a A. Negri e M. Hardt. *Crítica Marxista*, v.17, 2003.
- WALL, Derek. *The Commons in History: Culture, Conflict, and Ecology*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 2014.

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar e discutir as principais abordagens teóricas sobre o *comum* que se desenvolveram, nos últimos anos, no âmbito do pensamento crítico de linhagem marxista. Toma-se como ponto de partida a recente emergência do comum no imaginário político como alternativa emancipatória às dicotomias Estado-capital, propriedade pública-privada. Apresentam-se os principais argumentos e conclusões de três perspectivas teórico-conceituais e políticas centrais ao debate crítico sobre o comum, que de modo diferente dialogam com Marx: o comum da produção biopolítica de Michael Hardt e Antonio Negri; o comum autonomista da reprodução social de Silvia Federici e Massimo De Angelis; e o comum como princípio político de Pierre Dardot e Christian Laval. Além da

apresentação desse quadro panorâmico, conclui-se com uma tentativa de balanço provisório do debate a partir do apontamento de aproximações, divergências e contradições entre as abordagens.

Palavras-chave: comum; biopolítica; reprodução; autonomia; comunismo.

Abstract

The aim of this article is to present and discuss the main theoretical approaches on the commons that have developed in recent years in Marxist critical thinking. It takes as starting point the recent emergence of the commons in the political imaginary as an emancipatory alternative to the state-market, public-private dichotomies. It presents the main arguments and conclusions of three theoretical-conceptual and political perspectives that are central today to the critical debate on the commons, and which differently dialogue with Marx: the common as biopolitical production, by Michael Hardt and Antonio Negri; the autonomist commons of social reproduction, by Silvia Federici and Massimo De Angelis; and the common as a political principle, by Pierre Dardot and Christian Laval. In addition to presenting this panoramic view, the article concludes with an attempt to tentatively assess this debate based on approximations, divergences and contradictions between the approaches.

Keywords: commons; biopolitics; reproduction; autonomy; communism.