

COMUM E REVOLUÇÃO: UMA LEITURA CRÍTICA DOS TRABALHOS DE HARDT E NEGRI E DARDOT E LAVAL¹

Andrea Ávila²

Felipe Queiroz³

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/comuns07>

SUMÁRIO

1 Este texto é uma versão modificada do trabalho apresentado pelos autores no IX Colóquio Internacional Marx e Engels.

2 Doutoranda em Ciência Política pela Unicamp, pesquisadora do grupo de Estudos Políticos e Sociais Thesus (Colômbia) e membra do Centro de Estudos Internacionais e de Política Contemporânea (CEIPOC). Contato: aavilase@gmail.com

3 Doutor em Ciência Política pela Unicamp e pesquisador do Centro de Estudos Marxista (CeMarx). Contato: felipequeiroz_braga@hotmail.com

Introdução

As diferentes lutas políticas que eclodiram ao redor do mundo em defesa dos bens e dos serviços públicos e comuns, ao longo das últimas décadas, estimularam a produção de uma profícua literatura e geraram uma forte discussão em torno da categoria do *comum*, principalmente no interior do pensamento crítico, a qual compreende não só a sua dimensão econômica, política, filosófica e epistemológica, mas também avança na diferenciação dela a outras como, por exemplo, os comuns, o bem comum, os bens comuns, a comuna, o comunal e assim por diante.

A importância que esse debate adquiriu reflete a necessidade de explicar as configurações contemporâneas tanto do exercício do poder (e também da dominação) quanto das possibilidades e dos limites das formas de resistências que se contrapõem em particular após o fim do denominado socialismo real – e com ele do mundo bipolar – e da crise do sistema financeiro, em 2008, a qual não levou à queda do capitalismo anunciada (e esperada) por diversos autores nessa conjuntura. Dessa forma, ao precisar fazer frente à ideia de um pensamento único em torno da inescapável concretude do capitalismo contemporâneo e encontrar uma alternativa a este aparente *fim da história*, muitos autores tem se voltado aos movimentos sociais e às lutas democráticas que nas últimas décadas eclodiram em diversas partes do mundo, ocupando ruas, praças e parques contra as privatizações, a expropriação dos espaços públicos, a austeridade econômica e reivindicando mais democracia para os “99% excluídos” e encontrando neles a centelha da *revolução* ou, nos termos de Hegel, o “[...] espírito que se forma [e] amadurece lenta e silenciosamente” até colocar a baixo “[...] fragmento por fragmento o edifício do mundo precedente” (HEGEL, 2011, p. 12).

Dentro desse conjunto de pensadores⁴ que tem feito aportes a esta reflexão, encontram-se, por um lado, Michael Hardt e Antonio Negri, que nos

4 Cabe referir aqui também autores do pensamento crítico, como Silvia Federici, George Caffentzis e François Houtart, entre outros; e, na perspectiva liberal, Elinor Ostrom.

textos de *Multidão: Guerra e democracia na era do Império* e *Commonwealth* apresentam uma definição do comum ao mesmo tempo que o colocam como eixo do projeto político de libertação e superação do capital. Por outro lado, estão Pierre Dardot e Christian Laval, que tomam como base as questões levantadas por Hardt e Negri e discutem em *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, redefinindo o conceito de seus predecessores enquanto oferecem uma alternativa de projeto emancipatório sustentado no que denominam “[...] princípio do *comum*”. As duas duplas de autores apresentam relevantes contribuições à teoria política contemporânea, no entanto, como veremos ao longo desse trabalho, as reflexões e as análises desses autores quando confrontadas com a teoria marxista do Estado e das classes sociais, revelam-se limitadas, carentes de aprofundamentos e de retificações.

O artigo está dividido em três partes. Na primeira parte discutimos sobre o conceito de *comum* presente na obra de Michael Hardt e Antonio Negri. Na segunda parte, apresentamos algumas das críticas ao conceito de multidão e comum de Hardt e Negri. Na terceira parte, apresentamos o conceito do *comum* proposto por Pierre Dardot e Christian Laval e quais pontos se aproximam e se distanciam do conceito proposto pela dupla anterior. Na última parte do trabalho se dará uma discussão sobre o comum e a revolução, buscando mostrar os avanços e as limitações dos conceitos expostos pelos autores a partir de uma leitura marxista.

O comum em Hardt e Negri: uma categoria abrangente

Como é recorrente nos processos de abstração e de explicação da realidade por meio de conceitos e de categorias que são trabalhadas e desenvolvidas por vários pensadores, o *comum* tem diferentes entendimentos ao longo do tempo, mas encontra-se como elemento de interseção a ideia de se referir a

algo compartilhado por um grupo de pessoas⁵. Esse ponto se estabelece como a característica inicial da ampla definição do comum que fazem Hardt e Negri (2004). Para eles *o comum*⁶ só faz sentido quando relacionado ao agrupamento que denominam como a *multidão*⁷, o qual se “[...] compõe de um conjunto de singularidades, e aqui entendemos por singularidade um sujeito social cuja diferença não pode reduzir-se à uniformidade: uma diferença que segue sendo diferente”⁸ (HARDT; NEGRI, 2004, p. 127).

A categoria *multidão* é introduzida pelos autores para indicar o grupo que se opõe ao *Império*, o que, por sua vez, é entendido como a forma contemporânea (ou nova) de ordem e de soberania global, mantida por meio de mecanismos de controle e de poder que se estendem por uma rede de hierarquias e de divisões a todo o planeta. Para que a *multidão* possa combater e lutar contra o *Império*, ela precisa atuar coletivamente e para isso as singularidades que a constituem devem surgir e se desenvolver dentro das suas diferenças:

[...] “o comum” que lhes permita se comunicar e atuar mancomunadamente. Na verdade, o comum que compartilhamos não se descobre, senão que se produz. [...] [Essas] singularidades interagem e se comunicam socialmente sobre a base do comum, e a sua comunicação social produz ao mesmo tempo, o comum. A *multidão* é a subjetividade que emerge desta dinâmica entre a singularidade e a comunalidade.⁹ (HARDT; NEGRI, 2004, p. 17, 234).

5 Para conhecimento do surgimento e da trajetória da categoria do comum, ver “Arqueologia do comum” e “O surgimento do comum” em Dardot e Laval (2017).

6 Os autores destacam que evitaram utilizar o “[...] emprego do termo ‘comum’ [*el común* em espanhol], já que tradicionalmente este aludia aos espaços comuns, de uso compartilhado no período pré-capitalista e que foram destruídos pelo advento da propriedade privada. Em troca, ‘o comum’ [o *común*], embora não seja muito confortável de usar, sublinha o conteúdo filosófico do termo; não se trata de um retorno ao passado, mas de uma evolução [significação] nova”. (HARDT; NEGRI, 2004, p. 17, tradução própria).

7 Por não ser o objeto específico deste trabalho, não aprofundaremos na análise sobre a categoria *multidão*, a qual possui tantos elementos quanto a categoria do *comum*.

8 A multiplicidade não é uma identidade como o povo, nem uniforme como a massa.

9 Ou seja, que a relação entre as singularidades e o comum é relacional, onde uma produz a outra e vice-versa. Tradução própria.

Dessa forma, o comum surge como princípio estruturante e estruturado (nas palavras de Bourdieu (1999)) da multidão, ou, noutras palavras, produtor e produto. Como princípio estruturante, *comum* é aquilo que precede a multidão e é compartilhado por suas singularidades. Dentro desse nível estariam, por um lado, as dádivas da natureza, a “[...] riqueza comum do mundo material” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8), que não podem (ou não devem) ser apropriadas por ninguém com o fim de ser utilizadas por todos de maneira geral e comum. Por outro lado, estão os aspectos que diferenciam as singularidades que integram a multidão das individualidades do Império, os quais são a pobreza e o amor¹⁰. A primeira é compreendida como a carência tanto de riqueza e de propriedade quanto de participação na tomada de decisões ao estar excluído e subordinado pelas divisões e hierarquias existentes, embora estejam no centro da sua produção/criação material e imaterial. O amor é apresentado por Hardt e Negri como a força que faz às singularidades compartilharem o comum.

Como motor da associação, o amor é a força do comum num duplo sentido: ao mesmo tempo a força que o comum exerce e a força para constituir o comum. É também o movimento para a liberdade no qual a composição de singularidades conduz não a unidade ou identidade, mas a crescente autonomia de cada um que participa igualmente da rede de comunicação e cooperação. O amor é o poder dos pobres para deixar urna vida de miséria e solidão, engajando-se no projeto de fazer a multidão. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 213).

Concomitantemente, o comum, enquanto elemento estruturado e produzido pelas relações e interações sociais que acontecem na multidão¹¹, entende-se dentro de uma dimensão relacional cujo resultado se expressa duplamente na criação de bens imateriais e de subjetividades. Para os autores, a

10 A multidão “é um conjunto de singularidades composto pela pobreza e o amor na reprodução do comum” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 13). Na obra *Multidão*, os autores caracterizam a multidão como pobreza: “[A] multidão [...] é pobre” (HARDT; NEGRI, 2004, p. 166).

11 É importante observar na análise dos autores que apenas a “[...] multidão pode produzir o comum” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 335).

produção imaterial e a biopolítica são consideradas fundamentais na configuração da vida das singularidades na medida em que oferecem as possibilidades reais de fugir do comando e da dominação do capital ao ter um grau de autonomia como consequência da cooperação e dos processos de resistência que obrigam o capital transformar os meios de exercício do poder.

A produção biopolítica das subjetividades também se torna central para impedir a corrupção do comum através de processos de hierarquização e de privatização, estimulados por instituições que reproduzem formas de biopoder e permitem a apropriação do comum por parte do capital. As formas corruptas do comum reduzem o potencial de emancipação da multidão.

Todo o anterior é complementado pela dimensão política que Hardt e Negri incorporam ao comum pois para eles a multidão necessita de um projeto político que dê sentido ao seu atuar coletivo. Esse projeto é o comum, cujo alvo seria a “[...] construção de uma alternativa ao plano imanente da vida social” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 31), ou seja, a construção de formas de vida opostas ao *ethos* capitalista, caracterizado pela individualização, exploração, dominação, exclusão, subordinação e pela precariedade. O comum é apresentado, assim como a proposta revolucionária dos autores ante o capital em geral e o Império, em particular.

A conjugação das dimensões materiais, relacionais e políticas do comum estabelecem o corpo inicial dessa categoria no constructo teórico de Hardt e Negri (2016), o qual é complementado com a ideia de que ele se encontraria fora do binômio público-privado, entendendo a primeira como propriedade institucional, estatal e a segunda como propriedade individual, isto é, que ambas são consideradas formas de propriedade embora tenham diferenças. O comum, pelo contrário, “[...] existe num plano diferente em relação [a eles] e é fundamentalmente autônomo em relação aos dois” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 311–312), razão pela qual não pode ser objeto de apropriação.

A introdução da análise do vínculo entre o comum, o privado e o público permite aos autores abordarem a questão da propriedade como eixo da estrutura do sistema capitalista, sobre a qual se sustentam os mecanismos

primordiais de exclusão e de divisão social. Isto não é uma coisa de menor importância pois oferece um outro argumento que eleva o comum à categoria de principal ferramenta da multidão para se opor ao capitalismo e a sua “[...] república da propriedade”, percebida como a forma – e o conceito – de governo dominante na contemporaneidade, que mistura o republicanismo com a prevalência da propriedade e dos direitos de propriedade, levando o Estado não só a ser possuidor de propriedade, como ser também o garantidor e o vigilante dos direitos de propriedade privada.

Desse modo, o comum é considerado um “produto social”, assim como o princípio e o fim das lutas revolucionárias, simultaneamente, na medida em que permite a articulação e a organização da multidão em procura do êxodo¹² do capital e é essa luta contra o domínio e o comando do capitalismo o que permite a produção do comum, ao ser ele “[...] uma fonte inesgotável de inovação e criatividade” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 132) essencial para a produção imaterial e biopolítica.

Assim, essa amálgama de elementos é estudada por Pierre Dardot e Christian Laval no seu exame da categoria do comum de Hardt e Negri que se fará referência a seguir.

Crítica ao comum de Hardt e Negri

Dardot e Laval, em *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, enfatizam a importância do trabalho de Michael Hardt e Antonio Negri para a filosofia política, em geral, e para o pensamento político crítico, em específico. Ao produzirem a “[...] primeira teoria do comum [...]”, Hardt e Negri possibilitaram que a reflexão teórica avançasse do “[...] plano das experiências concre-

12 Para os autores (HARDT; NEGRI, 2004, p. 120, 379, 395), o êxodo é uma movimentação “democrática” por meio da qual a multidão rompe o vínculo entre a autoridade soberana do império e o consentimento dos subordinados, permitindo-lhes “fugir” da opressão em procura da liberdade, configurando-se em um processo de resistência que, por sua vez, transforma-se em uma forma de “poder constituinte” que colocaria as bases de uma nova sociedade.

tas dos comuns [...]” para um conceito “[...] mais abstrato e politicamente mais ambicioso” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18). Essa categoria política deixou de ser apenas um adjetivo para tornar-se, em última instância, a “[...] designação de um regime de práticas políticas, lutas, instituições e pesquisa que abrem as portas para um futuro não capitalista” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 18). Em outros termos, com Hardt e Negri o comum passou a representar “o princípio filosófico” que, por um lado, deve permitir que se conceba um futuro possível para além do capitalismo, sobretudo em seu estágio neoliberal e, por outro lado, possibilitar que esse futuro seja livre também de qualquer “nostalgia” ou associação com o “[...] socialismo de Estado, [bem como] de qualquer monopólio estatal sobre serviços públicos burocratizados” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 200).

[...] devemos a Michael Hardt e Antonio Negri a introdução da categoria “comum” (no singular) no pensamento político crítico e sua difusão entre o público militante. Com o abandono do termo no plural, foi dado um passo conceitual que merece reconhecimento e análise atenta. Nesse novo universo teórico, já não cabe mais ler o presente do capitalismo como uma repetição contínua de suas origens. Conforme confessavam em *Multidão*, Hardt e Negri encontraram certa dificuldade para referir-se a “comuns”, termo designativo dos espaços comuns pré-capitalistas que foram destruídos pelo advento da propriedade privada. Ainda que mais desajeitada, a expressão “o comum” ressalta o conteúdo filosófico do termo e também que não se trata de um retorno ao passado, as de um fenômeno novo. O comum seria, sobretudo, a dimensão oculta e a condição ignorada do capitalismo mais moderno. Não é o que destrói, mas o que explora e, em certa medida, o que produz. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 199).

Será a partir da apreciação crítica do trabalho de Hardt e Negri que os filósofos franceses irão propor a empreitada de “[...] refundar de maneira rigorosa o conceito de comum, rearticulando as práticas a que ele hoje dá sentido e certo número de categorias e instituições [...] que fizeram do comum um termo valorizado e ao mesmo tempo maldito na história ocidental” (DARDOT;

LAVAL, 2017, p.18). Por isso, antes de adentrarmos na análise sobre o comum na obra de Dardot e Laval, devemos apontar algumas críticas que esses autores fazem às formulações teóricas de Hardt e Negri, especialmente aquelas presentes nos livros *Multidão* e *Commonwealth*. Cabe, no entanto, fazer duas ponderações sobre a discussão que apresentaremos a seguir. A primeira é sobre o trabalho da dupla de cientistas sociais franceses. As críticas de Dardot e Laval (2017) não se restringem apenas ao conceito “comum”, elas visam a estrutura do edifício conceitual de Hardt e Negri, abarcando outras categorias conceituais como, por exemplo: a multidão, a natureza essencialmente rentista do capitalismo contemporâneo, a autonomização crescente do trabalho imaterial e o desenvolvimento espontâneo de um comunismo informacional (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 60–61; 199–244). Essas críticas, presentes em *Sauver Marx? Empire, multitude, travail immatériel*¹³ e *Marx, prénom: Karl*¹⁴ são retomadas em *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Algumas das formulações de Hardt e Negri na análise de Dardot e Laval são verdadeiros retrocessos “em relação à análise do capitalismo de Marx [...] com graves consequências a respeito das formas contemporâneas de exploração dos assalariados e das transformações induzidas pelo neoliberalismo nas relações sociais e nas subjetividades¹⁵” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 206). Desse ponto deriva-se a nossa segunda observação: em virtude da extensão do debate, não objetivamos fazer nem a crítica da obra completa de Hardt e Negri, nem uma crítica exaustiva ao conceito “comum”. Antes, apresentaremos o que a dupla Dardot e Laval trazem de original ao debate em torno dessa categoria política.

As críticas de Dardot e Laval ao conceito de comum desenvolvido pela dupla Hardt-Negri podem ser divididas entre: imprecisão conceitual e contradição teórica.

13 DARDOT, P.; LAVAL, L.; MOUHOUD, E. M. **Sauver Marx?** Empire, multitude, travail immatériel. Paris: La Découverte, 2007.

14 DARDOT, P.; LAVAL, L. **Marx, prénom: Karl**. Paris: Gallimard, 2012.

15 DARDOT, P.; LAVAL, L. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo; Boitempo, 2016.

O conceito *comum* na obra desses últimos abarca ao menos quatro dimensões heterogêneas: I) natural: “[...] a riqueza comum do mundo material – o ar, a água, os frutos da terra e todas as dádivas da natureza –, o que nos textos políticos europeus clássicos em geral é considerado herança da humanidade como um todo, a ser compartilhada por todos”; II) vida social: “[...] os resultados da produção social que são necessários para a interação social e para mais produção, como os conhecimentos, as imagens, os códigos, a informação, os afetos e assim por diante” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8); III) produção biopolítica: o trabalho cognitivo ou intelectual voltado para a produção de bens imateriais (HARDT; NEGRI, 2016, p. 40-41, 154-160); e IV) político: o comum também é compreendido como o resultado da luta coletiva da multidão. O amálgama desses diferentes significantes num único conceito, enfatizam Dardot e Laval, além de “[...] não esclarecer a concepção do comum”, impede a “[...] elaboração de uma nova política” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 200). Essa imprecisão conceitual¹⁶ conduz a sérios problemas analíticos. Ao tentar unir elementos díspares – juntando “[...] o que é dado desde sempre pela natureza, o que é engendrado de modo universal pela vida social, o que é resultado de um trabalho imaterial historicamente dominante na época do capitalismo cognitivo e [também] o que caracteriza as lutas mais recentes” – o conceito torna-se muito amplo e vago, como “[...] um princípio trans-histórico que vale desde a origem dos tempos até a sociedade superior para a qual estamos nos dirigindo” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 205-206). Por outro lado, esta imprecisão resultará em contradições analíticas e teóricas:

Uma das contradições com que os autores deparam deve-se à tentativa de definir um conceito positivo do comum como produção, sem conseguirem deixar de incluir em sua definição elementos naturais, sociais e intelectuais. Ora, a unidade desses elementos díspares só pode se encontrar na operação do capital que, de fora, capta a riqueza comum em toda sua imensidão e diversidade. Nesse sentido, o comum parece não poder exis-

16 Essa crítica é pertinente e pode ser feita também a outros conceitos desenvolvidos por Hardt e Negri na trilogia *Império-Multidão-Bem-estar comum* como, por exemplo, império, multidão e revolução.

tir senão como o comum dos recursos disponíveis confiscados pelo capital para atingir seus próprios objetivos de rentabilidade. Em resumo, Hardt e Negri não vão além de uma definição negativa do comum como alvo de um “roubo” e de uma “captura”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 206).

Apesar Hardt e Negri afirmarem que as suas formulações estão no campo marxista, Dardot e Laval compreendem que eles adotam uma perspectiva teórica proudhoniana¹⁷. A ideia de que o açambarcamento e a expropriação da riqueza comum produzida pela multidão se constituem um “roubo” pode ser compreendida como uma “[...] reedição do esquema proudhoniano”, que “[...] fica velada por trás de uma referência constante a Marx” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 201). Apontar a distinção entre a visão marxista e proudhoniana do comum possibilita entender, por um lado, as diferentes visões envolvendo o conceito comum e as respectivas implicações teóricas e práticas de cada uma delas e, por outro lado, qual perspectiva teórica cada dupla de autores adotará.

A análise proudhoniana compreende que o comum é produzido espontaneamente pelos indivíduos e pelas sociedades e é uma dimensão do dinamismo social, da “força coletiva”. O resultado da produção espontânea dessa força coletiva (o comum) é apropriado pelas classes dominantes por intermédio de certos mecanismos e dispositivos jurídicos e políticos, sobretudo a propriedade privada e o Estado¹⁸. Dardot e Laval (2017) entendem que Proudhon “[...] foi um dos primeiros teóricos da instituição do comum”, uma vez que ele não foi apenas quem “[...] ‘descobriu’ a força coletiva na origem da riqueza das sociedades”, mas também “[...] quem refletiu, muito mais sistematicamente que

17 Devemos apontar que grande parte da crítica às formulações e categorizações presentes em *Multidão* e *Bem-estar comum* provém do interior do campo marxista, ainda que surjam questionamentos quanto a “leitura heterodoxa” ou mesmo desviante de Marx, quase não é posto em questão se os autores estão ou não ainda nesse campo teórico. Outras importantes críticas ao trabalho de Hardt e Negri podem ser encontradas em: Turchetto(2003, 2004); Camfield(2007); Laclau (2013); Borón (2002) e Prado (2003).

18 A máxima proudhoniana “toda propriedade é um roubo” (PROUDHON, 1975) condensa de forma exemplar como o comum produzido coletivamente é apropriado pelo Estado ou por uma classe específica.

Marx, sobre a instituição alternativa à propriedade privada e à propriedade do Estado (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 393). Não nos deteremos nas controvérsias que envolvem esta afirmação, antes, enfatizaremos dois pontos voltados especificamente à nossa análise: I) a importância que o direito possui dentro da teoria prodhoniana enquanto instrumento político para impedir o “roubo” do comum produzido coletivamente pelo Estado e pelas classes dominantes. O direito pode servir para “[...] devolver à sociedade a plena posse de sua força coletiva” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 395). Logo, será a partir da criação de instituições com base no direito social que a propriedade privada e também a estatal poderão ser superadas; II) Dardot e Laval, como veremos mais adiante, também apoiarão as suas formulações na teoria prodhoniana: este aspecto fica evidente não apenas na ênfase que a análise jurídica tem no texto (que ocupa quase metade do livro), mas, sobretudo, nas bases e pressupostos teóricos que eles adotam em suas proposições políticas para se superar a sociedade capitalista por meio de uma revolução do comum.

Marx, por sua vez, entende que o comum não é produzido espontaneamente; antes, é produto do capital e de seu poder de comando sobre o trabalho por meio da organização da produção. Partindo das formulações de Marx contidas em *O Capital*, Dardot e Laval enfatizam que “[...] o capital em seu frenesi de enriquecer, produz o comum para o seu próprio interesse, transformando a força coletiva dos trabalhadores por ele organizada em força coletiva do capital” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 201). No modo de produção capitalista, o capital organiza as relações sociais de produção de modo a por a seu serviço com o objetivo de produzir o excedente necessário à acumulação. É a acumulação capitalista, por meio da exploração da força de trabalho (apropriação de mais-valor da classe proletária) que o comum é apropriado pela classe burguesa. Nos termos de Marx, a apropriação do comum ocorre por meio da subsunção do trabalho ao capital. Logo, a problemática marxista para a instauração difere sensivelmente da proudhoniana. Enquanto a última vê na superação da propriedade privada o objetivo da revolução, a primeira compreende que a superação das relações capitalistas de produção ocorrerá

quando os trabalhadores expropriarem os expropriadores e assumirem o controle do capital, colocando em marcha a revolução comunista¹⁹.

Além da crítica que Dardot e Laval fazem acerca das dificuldades conceituais apresentadas pela amplitude e pela multiplicidade de elementos integrados na definição do comum que fornecem Hardt e Negri – mostradas anteriormente –, é possível questionar a viabilidade política do projeto de emancipação e libertação proposto por eles a partir de uma outra observação que os primeiros fazem acerca da ideia de “autonomia” da multidão na produção biopolítica e com ela do comum.

Dardot e Laval (2016, p. 397) mostram como Hardt e Negri estabelecem uma:

[...] ilusão de exterioridade na tese de uma “autonomia ontológica da multidão” [...] Obviamente, esses autores repetem que nenhum lugar dentro do espaço do “Império” escapa a investida do biopoder, mas isso é para conferir a multidão um lugar ontológico próprio, que lhe permite subtrair-se – ao menos em parte – ao controle imperial.

A relevância da autonomia da multidão está, para Hardt e Negri, em que “[...] um dos fatores centrais necessários para a produtividade biopolítica é [essa] autonomia das redes produtivas em relação ao comando capitalista e as instituições sociais corruptas”²⁰ (HARDT; NEGRI, 2016, p. 314). Por sua vez, a produção biopolítica tem como “pré-requisitos” os elementos do comum,

19 Dardot e Laval (2017, p. 202) colocaram nos seguintes termos a discussão sobre a revolução a partir dos dois autores: “No primeiro caso [em Prodhon], visto que a cooperação independe em grande parte da submissão prévia ao capital, a saída reside na organização de novas relações entre trabalhadores que driblem o poder de extração da propriedade, possibilidade dada, de certa forma, pelas competências profissionais e relacionais. No segundo caso [em Marx], a saída reside na expropriação dos proprietários, isto é, na apropriação do capital pelos trabalhadores individuais, tornados membros do grande trabalhador coletivo, de modo que a cooperação não mais ocorra sob o comando do capital, mas seja realizada pelos próprios trabalhadores. Essa divergência antiga é fundamental para entender a atual dificuldade em seu pensar o comum”.

20 Para entender o conceito de corrupção no comum, ver “Corrupção e êxodo” na parte terceira (3.2) de Hardt e Negri (2016).

mas também ele é o seu resultado, tanto é que o trabalho biopolítico “[...] se mostra progressivamente mais capaz de organizar a cooperação produtiva e autogerenciar a produção social” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 322) com a afirmação crescentemente da sua autonomia. Adicionalmente, para os autores, a gestão autônoma da multidão nos processos de produção e reprodução do comum são um exercício que oferecem ferramentas que *a posteriori* permitiriam definir mecanismos de autogoverno dentro da democracia global²¹ que se instauraria uma vez que se tenha superado o capitalismo. Isto ao estender os modos de administração da produção (econômica e/ou biopolítica) à atividade política.

A insistência na autonomia da multidão por Hardt e Negri é vista por Dardot e Laval como um desconhecimento “[...] do processo de subjetivação posto em prática pelo neoliberalismo”, caracterizado pela concorrência e pelo modelo da empresa (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 398) e que é resultado do exercício do biopoder, ou seja, do poder que exerce o capital e o Império sobre a produção de subjetividades e de sua correspondente produtividade biopolítica. Esse fato, produz dificuldades ao entendimento da complexidade desse processo político e, no limite, restringe a compreensão sobre as alternativas reais e viáveis que possam ser levadas a cabo para superar esta condição de subordinação do tempo presente.

Hardt e Negri não apresentam uma resposta a essa objeção, porém reconhecem que “[...] a autonomia da produção biopolítica é apenas parcial, já que é ainda direcionada e controlada pelo comando do capital” (2016, p. 399). Com base nessa reflexão (ou nesse recuo em relação à afirmação da autonomia total da produção biopolítica), os autores expõem um argumento em favor da necessidade de um processo de transição que denominam “[...] acontecimento insurrecional”, que leve ao aprofundamento da autonomia. No entanto, seguidamente esboçam que “[...] na trama comum do diagrama biopolítico encon-

21 A democracia global é, para os autores, aquilo que reivindica a (e seria própria da) multidão e a sua dimensão planetária, a qual estaria baseada nas possibilidades de estabelecer relações sociais alternativas que traz a conexão entre a produção biopolítica e o comum (HARDT; NEGRI, 2004, p. 244 e capítulo terceiro).

tram-se latentes, potenciais, tal como crisálidas, as capacidades da multidão de determinar de maneira autônoma a diagonal política [dessa] transição” (Idem, p. 401). Aparece aqui uma contradição na leitura de Hardt e Negri, uma vez que a transição é entendida como portadora de autonomia parcial, no entanto, simultaneamente, eles entendem que a multidão tem a capacidade de levar adiante esse processo autonomamente²². Esse ponto deixa uma incógnita sobre a forma em que a multidão poder-se-ia libertar desse comando do capital – sobretudo quando ele está interiorizado por meio das subjetividades neoliberais – assim como sobre o papel que o comum chegaria a ter nesse processo todo.

Em outras palavras, o desconhecimento (ou a negação) da existência dessa subjetividade neoliberal não leva à eliminação do problema, pelo contrário o aprofunda, na medida em que deixam de se pensar formas concretas de resistir ao crescente isolamento que isto produz nos sujeitos e, como resultado dele, à impossibilidade da produção do comum, que se torna cada vez maior. Como apresentam Dardot e Laval em *A nova razão do mundo*, essa subjetividade neoliberal está se tornando cada vez mais generalizada pelo uso de dispositivos dispostos pelo Estado e pelo mercado nos quais se promove abertamente a individualidade e a concorrência como uma espécie de *ethos* social que termina sendo interiorizado pelos sujeitos. A relação disso com o comum é o crescente comando do capital na produção de bens imateriais, possibilitados pela dita subjetividade neoliberal, cuja tendência é para a privatização de todos os bens existentes sob a lógica de benefício individual, que, por sua vez, está associado com o sucesso e com a liberdade “de escolha”. Tal questão é colocada por Antonio Gómez (2017, p. 72), que aponta que:

[...] na concepção “do comum” do Negri é impossível de rastrear os modos em que os indivíduos interiorizam as necessidades do capital, como elemento fundamental nos processos de subjetivação pós-fordistas. Esta deficiência que encontramos na análise do Negri impossibilita, a nosso ver, a abordagem do neolibe-

22 Embora a afirmação pudesse ser compreendida como uma tentativa dos autores por ter uma visão holística do problema da autonomia na multidão no sentido de mostrar os espaços onde ela é parcial e onde consegui ser total, a forma em que é colocado o problema, se apresenta mais como uma contradição que como um complemento.

ralismo como modo de governo, como dispositivo de controle da subjetividade e de formas de vida²³.

Gómez, ademais, expõe que existe um tipo do comum que pode ser produzido dentro da lógica individual que se corresponde ao entendimento do caráter social dos sujeitos; porém, o uso desse comum está orientado primordialmente para o capital e, seguidamente, ao alcance dos interesses individuais e egoístas guiados pelas condutas da concorrência, é dizer que visa a manutenção do *statu quo*, sendo uma outra questão não discutida pela dupla Hardt e Negri.

Os autores (HARDT; NEGRI, 2016, p. 214) somente reconhecem que “[...] as ações espontâneas de uma multidão de pessoas, [...] não são necessariamente antissistêmicas ou orientadas para a libertação” e que, pelo contrário, muitas vezes as pessoas “[...] lutam pela própria servidão”²⁴. Para eles, esta situação dá-se, como já explicado anteriormente, em consequência das corrupções do comum e do amor. Tal reflexão é acompanhada por uma pequena lista de elementos corruptos como a corporação e a nação; não obstante, nela eles evitam fazer frente à discussão acerca da subjetividade neoliberal, a qual pode até motivar mesmo a rejeição nos sujeitos da ideia da abolição e da superação da propriedade privada, enquanto ela representa o meio de acumulação

23 Na sequência, Gómez (2017, p. 73) expressa que “[...] o processo de produção é, em efeito, imanente - o pós-fordismo é um plano de imanência - no qual se produz não um desenvolvimento de cooperação social, determinado por uma lógica própria, que é então capturada e expropriada pelo capital, mas um desenvolvimento automático da internalização das necessidades do capital e da lógica de comando. Como a produção de cooperação social está estruturada em benefício da acumulação, a mão-de-obra nem sempre pode ter aquele caráter autônomo que Negri aponta. Existe um compromisso subjetivo da força de trabalho com o capital. [...] Ao apresentar Negri ‘o comum’ sempre como uma anterioridade ontológica autônoma, ele não tem necessidade alguma de traçar no ‘comum’ os processos de subjetivação envolvidos na necessária adaptação às necessidades do capital que a força de trabalho deve assumir”.

24 Essa análise responde às críticas feitas para os argumentos postos no texto de Multidão, assim como é uma tentativa de se antecipar as novas críticas com relação ao caráter pouco “realista” que podem ter suas colocações.

por excelência do capital, cuja promoção, por sua vez, é o objetivo principal do modelo de subjetivação centrado na empresa de si, no empreendedorismo²⁵.

Concomitantemente, além da transição proposta pelos autores como mecanismo para enfrentar as obstruções do desenvolvimento do comum e da construção da multidão, para eles, a transformação dos sujeitos sociais pode levar-se a cabo “[...] através da educação e do treinamento na cooperação, na comunicação e na organização dos encontros sociais” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 342). No entanto, não está clara a maneira como tais mecanismos podem se configurar como alternativas reais e fugir das orientações do ethos capitalista ou ser suficientemente abrangentes para possibilitar a constituição de novas subjetividades em um número significativo de indivíduos dentro da sociedade, principalmente quando levamos em consideração que tem sido mediante a educação que se instalaram como dadas ou até naturais muitas das formas de exclusão e de desigualdade que observamos atualmente.

O comum em Dardot e Laval

Para Dardot e Laval (2017, p. 9), o comum não é um bem, uma coisa ou um “[...] objeto ao qual deva tender à vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo”; ele é uma instituição que se efetiva na esfera coletiva. Em sentido distinto ao proposto por Hardt e Negri, a dupla de cientistas sociais franceses entende que “[...] nada é comum em si ou por natureza” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 618), ou seja, *a priori* não existe comum, antes o comum se constitui

25 Tal discussão ganha maior relevo no período presente com as diferentes manifestações dessa nova forma de subjetivação neoliberal que avança desde a “teologia da prosperidade” e as diferentes expressões teológicas de um deus que está a atender materialmente os seus “escolhidos”, passando pelo fenômeno da “uberização” e o empreendedorismo de si mesmo, até chegar nas figuras pitorescas dos *coachings*, que apresentam formas “eficientes” e “inovadoras” de “superação de si mesmo” para alcançar todos os “objetivos”. Todos esses fenômenos são expressões patológicas da atual fase do capitalismo neoliberal, que tem, por um lado, expropriado não apenas a força de trabalho, mas as próprias subjetividades e, por outro lado, criado uma nova subjetividade – subjetividade neoliberal – que está entranhada até a medula do “sujeito neoliberal”, conforme a expressão de Dardot e Laval (2016) em *A nova razão do mundo*.

coletivamente por meio da prática política coletiva. São as práticas políticas coletivas que devem decidir, em última instância, se uma coisa ou um conjunto de coisas devem ser postas na esfera do comum ou não (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 618; QUEIROZ, 2020, p. 1).

Apesar da análise “arqueológica” que os autores fazem da origem do comum, Dardot e Laval (2017) entendem que a luta pelo *comum* se mantém na ordem do dia e se expressa como o princípio que anima a luta política nesse início de século XXI, fortalecendo os mais diferentes movimentos sociais e as suas lutas democráticas contra o avanço do neoliberalismo em suas mais diferentes formas. Segundo os autores, as massas que ocuparam as praças, as ruas e as avenidas em diferentes regiões do planeta contra as diferentes formas de expropriação e de privatização dos serviços e bens de uso público (e também comum) são expressões da luta pelo comum. Como apontam os autores:

[Identificamos] no princípio político do comum o sentido dos movimentos, das lutas e dos discursos que, nos últimos anos, se opuseram à racionalidade neoliberal em várias partes do mundo. Os combates pela “democracia real”, o “movimento das praças”, as novas “primaveras” dos povos, as lutas estudantis contra a universidade capitalista, as mobilizações a favor do controle popular da distribuição de água não são eventos caóticos e aleatórios, erupções acidentais e passageiras, insurreições dispersas e sem objetivo. Essas lutas políticas obedecem à racionalidade política do comum, são buscas coletivas de formas democráticas novas [...] É o que expressa de maneira muito clara a relação entre a “Comuna” e os “comuns”, revelada a todos pelo movimento do Parque Gazi de Istambul, na primavera de 2013, que fez parte da extensa série de ocupações de praças e parques em várias partes do mundo desde 2011: “Comuna” é o nome de uma forma política, a do autogoverno local; ‘comuns’ é, em particular, o nome desses espaços urbanos que a política neoliberal de Erdogan pretende confiscar em benefício de interesses privados. É também o nome de um grupo que se constituiu em fevereiro de 2013, o Our Comnons, para opor-se à “perda do que é comum”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 19).

O comum, segundo a análise dos autores, por um lado, é o princípio político que anima e sustenta os discursos e as lutas dos movimentos sociais contemporâneos que se colocam contra o avanço do neoliberalismo em suas diferentes formas (DARDOT; LAVAL, 2016, 2017). Além de princípio político que anima a luta contra o neoliberalismo ele é também o resultado dessas lutas, como a efetivação do comum. Nesse sentido, o comum avança no âmbito político e se efetiva tanto a uma prática política (práxis instituinte) quanto a uma nova forma de governo (governo). Essas três dimensões do comum (princípio político, práxis instituinte e governo) se articulam na formação de uma nova esfera política, não mais dominada pelo *ethos* e pela racionalidade neoliberal, mas pelo domínio do comum.

Enquanto princípio político “[...] o comum exige que a participação [coletiva] numa mesma atividade seja o fundamento da obrigação política, portanto que a coatividade seja o fundamento da coobrigação” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 616). Essa afirmação é central na análise dos autores, uma vez que, como afirmamos anteriormente, o comum não é um bem ou um objeto definido a priori, antes é definido coletivamente a partir da prática política que efetiva esse princípio político. Esse princípio político, por um lado, opõe-se frontalmente à racionalidade neoliberal, uma vez que “[...] exige a participação [coletiva]” e se efetiva por meio da (I) coatividade e da (II) coobrigação e, por outro lado, aponta para as duas demais propriedades do comum: a práxis instituinte e o governo. Nesse sentido, o princípio político do comum deve criar uma nova racionalidade enquanto define a práxis revolucionária do comum e a forma de governo que esse princípio deve ser regido.

Como princípio político, o comum se efetiva a partir da criação de novas instituições sociais, jurídicas, econômicas e políticas que definirão o que deve ou não ser compreendido como propriedade privada ou bem comum. Por isso, a criação de uma política do comum, que faça dele o princípio de transformação social é central na efetivação desta revolução. Somente a partir da política do comum é possível criar instituições que façam oposição entre o novo direito de uso e o direito de propriedade e estabeleçam aquilo que não pode ser apropriado privadamente, que deve ser definido como de uso co-

mum. É nesse sentido que Dardot e Laval defendem que o princípio político do comum deve fomentar uma nova prática política que institua normas de “*inapropriabilidade*”, nos termos dos autores, “[...] a práxis instituinte [irá] determinar o que é inapropriável” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 619–620).

Instituir o inapropriável é subtrair uma coisa à apropriação-percencimento para realizar melhor a sua propriação-destrinação. Em suma, é proibir de se apropriar dela para a apropriar melhor a sua destinação social – por exemplo, a terra às necessidades de alimento. É *regrar seu uso sem fazer-se proprietário dela*, isto é, sem se arrogar o poder de dispor dela como dono. Por isso, mesmo compreendendo que podemos continuar a falar de “bens comuns” como palavras de ordem na luta, será preferível abster-se de falar de “bens”: não existem “bens comuns”, existem comuns que devem ser instituídos. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 620).

Concomitantemente à efetivação do comum na esfera jurídica, com a criação de um novo direito daquilo que é inapropriável, estatal, privada ou individual, o comum deve também se estabelecer nas esferas econômica, social e política. Por isso, a efetivação do comum deve ser marcada pela fundação de novas instituições (sociais, políticas, econômicas e jurídicas). Sem a criação dessas instituições a construção de um governo do comum não se efetivará. Na esfera jurídica, o direito do comum determinará, por meio da prática instituinte, aquilo que será inapropriável.

Na esfera econômica, os autores entendem que o comum deve se efetivar por meio da emancipação do trabalho e da criação da empresa comum. Segundo os autores (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 519) o trabalho somente sairá do domínio da exploração do capital quando a fábrica, a indústria ou, mais precisamente, quando a empresa se tornar “[...] uma instituição da sociedade democrática e deixar de ser uma ilha de autocracia patronal e acionária” (DARDOT; LAVAL, p. 519). Como veremos mais adiante, os autores não propõem uma ruptura total nas relações de produção e nas relações sociais de produção, como propõe uma interpretação clássica do marxismo. Os autores

entendem que a revolução do comum não é a total superação do modo de produção atual com a criação de um novo “modo de produção” e de novas relações sociais de produção, tampouco a superação da propriedade privada, mas a prevalência da empresa comum na economia. Esta proposta dos autores é controversa e problemática em diversos pontos. À medida que os autores se autointitulam como a vanguarda da revolução e se propõem a “[...] refundar rigorosamente o conceito do comum” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 519), libertando-o das experiências “desastrosas” do século XX, o “totalitarismo soviético” e a social-democracia europeia, sendo esta última duramente criticada em *A nova razão do mundo* (2016), não propõem nada além do que um programa reformista que, por um lado, controle o grande capital monopolista e, por outro lado, empreenda a criação das empresas do comum. No entanto, já adiantando uma discussão que se dará mais a frente, não há como controlar o grande capital monopolista sem colocar em questão a própria lógica do capital e a sua contradição principal, que está na relação capital-trabalho. A radicalidade da proposta de libertar o trabalho da exploração do capital por meio do princípio político e da práxis instituinte do comum perde seu poder de fogo ao não ousar ser radical o suficiente para colocar no centro da discussão não apenas os efeitos deletérios do grande capital monopolista, mas a própria lógica de exploração do capital.

Comum e revolução: apontamentos críticos

Tanto na obra de Hardt e Negri quanto na obra de Dardot e Laval, o comum está associado ao processo revolucionário. Apesar das compreensões distintas que os autores têm sobre a revolução, eles concordam que não há como romper com o atual modo de acumulação e de reprodução do capital e efetivar o governo da multidão nos termos de Hardt e Negri ou o governo do comum, nas palavras da dupla francesa, sem um processo revolucionário. No entanto, a compreensão que cada dupla de pensadores possui sobre a revolução é bem distinta. Sobre o processo revolucionário da multidão e a instituição

do comum na obra de Hardt e Negri, já fizemos alguns apontamentos críticos na primeira parte do trabalho. Porém, seguindo uma linha diferente de seus predecessores, Dardot e Laval (2017) não trabalham com a categoria “multi-dão” e, consequentemente, não veem nela a centelha da revolução. Na obra *Comum*, os autores Dardot e Laval (2017) defendem que a revolução é um processo democrático, plural e fruto de uma construção coletiva que ocorre por meio da práxis instituinte, e se mantém através do governo democrático do comum²⁶. A compreensão de revolução do comum proposta por eles “[...] está fortemente ancorada na corrente do socialismo associacionista, que vai de Proudhon à Cornelius Castoriádis, passando por Jean Jaurès, Maxim Leroy, Mauss e Gurvitch” (QUEIROZ, 2020, p. 2).

Ademais, a proposta de revolução do comum de Dardot e Laval não envolve a conquista do Estado, muito menos algum tipo de transição ou fase intermediária com a participação do Estado. Na realidade, na análise dos autores, nem as classes sociais são consideradas, tampouco o Estado é objeto da reflexão sobre a revolução do comum, contudo, defendem eles que a efetivação do comum deve ocorrer desde a esfera local até a mundial.

Conforme fora exaustivamente discutido em *A nova razão do mundo*, os autores apontam acertadamente que os Estados estão subjulgados pela lógica neoliberal e, por isso mesmo, há “[...] pouca margem à ‘adaptação’ do capitalismo por meio do direito público e da proteção social em suas bases atuais” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 608). O processo revolucionário, portanto, “[...] só pode ser concebido se for articulado a práticas de natureza muito diversas, isto é, econômicas, sociais, políticas e culturais” (DARDOT; LAVAL, p. 615). No entanto, já apontamos em outros trabalhos (ÁVILA; QUEIROZ, 2018; QUEIROZ, 2020) que a reflexão dos autores sobre a revolução deixa alguns pontos obscuros, sobretudo em relação a como se efetivará tal revolução, uma vez que em nenhuma das obras – *A nova razão do mundo e Comum* – há uma reflexão aprofundada sobre quem é o sujeito dessa revolução e como

26 Conforme enfatizam os autores, a construção do comum “[...] exige que a participação [coletiva] em uma mesma atividade seja o fundamento da obrigação política, portanto que a coatividade seja o fundamento da coobrigação” (DARDOT e LAVAL, 2017, p. 616).

ela se processará. É nesse sentido que Negri (2014) aponta que há na análise dos pensadores franceses um “desenvolvimento idealista” tanto do conceito de comum quanto do conceito de revolução. Para o autor italiano a origem do problema está no abandono do materialismo histórico por parte de Dardot e Laval.

O abandono do materialismo histórico produz alguns desequilíbrios na análise dos autores: I) a maior parte da reflexão destina-se a realizar uma “arqueologia” do conceito, buscando desde a origem das primeiras manifestações jurídicas do conceito do comum e as suas sucessivas transformações ao longo do tempo; II) há um total abandono da análise da atual situação das classes e das frações do período contemporâneo. Esse déficit na análise produz um hiato entre as obras *A nova razão do mundo e Comum*, e conduz a leituras distintas sobre as conjunturas sociais, políticas, econômicas e as possibilidades de revolução. Enquanto na primeira obra (*A nova razão do mundo*) o neoliberalismo é apresentado como um sistema totalizador, que abarca desde os Estados-nação até os sujeitos, envolvendo desde os sistemas econômicos e políticos mundiais até as subjetividades, conforme aponta Queiroz (2020), na obra *A nova razão do mundo* não há referência sobre quais classes, frações de classes ou grupos organizados ganham com o avanço do neoliberalismo. As transformações na estrutura de acumulação do capital e o avanço da “racionalidade neoliberal” até o campo das emoções e das subjetividades individuais são apresentados como um processo patológico que, aparentemente, tem enredado a todos: “Ou seja, não há Estados, nem classes e nem grupos organizados, há apenas instituições e sujeitos individualizados que agem como autômatos do neoliberalismo em constante luta pela valorização do capital individual” (QUEIROZ, 2020, p. 2). Nessa obra o neoliberalismo é descrito como um sistema quase inescapável (QUEIROZ, 2018).

No entanto, em *Comum*, o quadro apresentado pelos autores é bem diferente, muito mais positivo. Apesar de ainda apontarem a influência do neoliberalismo (racionalidade neoliberal) na construção das subjetividades dos indivíduos, eles traçam um cenário exageradamente otimista. Por um lado, reduzem a importância dos conflitos entre as classes e frações de classe

que ocorrem nessa fase do neoliberalismo. E como o Estado, por mais que tentem negar, ainda está no centro da disputa, fica evidente quando analisamos os diferentes movimentos contemporâneos que emergiram na cena política ao longo da última década e tomaram as ruas, as praças e as avenidas em protestos, todos eles, em maior ou menor medida, protestavam, por um lado, contra o avanço do neoliberalismo em suas diferentes manifestações e, por outro lado, cobravam medidas efetivas do Estado para reverter ou ao menos impedir o seu avanço galopante, sobretudo após a crise de 2008. No entanto, a análise dos autores ao abdicar de categorias analíticas como classe e fração de classe, passam por cima dos fatos reais e “[...] se mostram incapazes de proporcionar qualquer consideração coerente sobre a natureza da ruptura que levaria do atual cenário sombrio do neoliberalismo – tão bem descrito em *A nova razão do mundo* – ao governo do *comum*” (QUEIROZ, 2020, p. 2).

Por isso, entendemos ser possível fazer duas diferentes leituras sobre a revolução do comum. Na primeira, a revolução pode ser compreendida como um fenômeno coletivo e simultâneo, com a tomada de ruas e praças em uma luta coletiva de todos os despossuídos, expropriados e excluídos do modo de acumulação capitalista em sua fase neoliberal pela construção do comum. Essa leitura inclui as lutas locais e coletivas espalhadas por todo o mundo e abarca as três propriedades do conceito de comum: princípio político, práxis instituinte e autogoverno. A luta pela água na Bolívia, a luta das e dos estudantes brasileiros por transporte público e gratuito, a luta das francesas e franceses contra a precarização das relações de trabalho e a luta das chilenas e chilenos contra décadas de ditadura e neoliberalismo²⁷, são mostras de que todas essas lutas possuem um ponto em comum, a construção de uma nova sociedade. Em certo sentido, esta ideia de revolução apresenta uma proximidade com o conceito de revolução da multidão proposto por Hardt e Negri (2016), pois, ambas compreendem que as forças para a derrubada do capital já estão em curso; e os Estados, os grandes oligopólios econômicos e o capital financeiro subestimam o potencial revolucionário dessa força social que, nos termos de-

27 Mesmo caso das equatorianas, dos equatorianos, das colombianas e dos colombianos desde 2019.

les, denomina-se: *multidão*. Porém, a proposta dos autores não envolve uma total radicalidade em relação à superação da propriedade privada e a construção de uma nova sociedade do comum. Desse ponto específico, decorre-se a segunda leitura do conceito de revolução de Dardot e Laval: reformismo.

A revolução tão esperada é apresentada pelos autores como o controle do grande capital oligopolista e do mercado pelo comum. Essa compreensão da revolução não se restringe aos dois autores; antes, é o resultado de uma vertente da esquerda contemporânea que se propõem a pensar a revolução em uma versão nem tão radical como a revolução comunista, nem tão reformista como a social-democracia. No entanto, ao passo que deixam de ser radicais na crítica ao capitalismo, são enredados no canto da sereia do reformismo. Por isso, em última instância, as proposições políticas dos autores só são revolucionárias dentro de uma perspectiva de “fim da história”. Vejamos, por exemplo, o que os autores propõem economicamente:

[...] em razão de seu caráter de princípio político, o comum também não constitui um novo “modo de produção” ou um “terceiro” interposto entre o mercado e o Estado, criando um terceiro setor da economia, ao lado do privado e do público. Como não implica a supressão da propriedade privada, a primazia do comum não exige a fortiori a supressão do mercado. Em contrapartida, exige a subordinação de ambos aos comuns, e, nesse sentido, a limitação do direito de propriedade e do mercado, não simplesmente subtraindo certas coisas à troca comercial com a finalidade de reserva-las ao uso comum, mas eliminando o direito de abuso (*jus abutendi*) pelo qual uma coisa fica inteiramente à mercê do bem-prazer egoísta do proprietário (HARDT; NEGRI, 2016, p. 619).

Em resumo, ao passo que eles propõem o comum como “princípio de emancipação do trabalho” e a prevalência da associação e da empresa comum na esfera da economia, eles entendem que a revolução não constitui a superação da propriedade privada, tampouco um novo “modo de produção” ou um “terceiro” interposto entre o mercado e o Estado, mas o controle do grande capital. Esta visão é problemática e contraria a própria ideia de revolução

comunista. Devemos lembrar que, como sintetizaram Engels e Marx (2012, p. 60), “[...] o comunismo pode resumir sua teoria numa única expressão: a abolição da propriedade privada”. Logo, apesar da importância do trabalho de Dardot e Laval à reflexão do comum, algumas de suas proposições políticas são reformistas e podem conduzir, em última instância, a uma (não) revolução do comum.

Com relação a proposta de Hardt e Negri acerca do comum, entendemos que ela também apresenta dificuldades para materializar um horizonte revolucionário. No primeiro lugar, e como se colocou anteriormente, a falta da análise quanto as implicações da produção da subjetividade neoliberal nas singularidades que compõe a multidão, impede aos autores esclarecer o modo como seria possível a superação da propriedade privada, tanto como categoria filosófica quanto como elemento para uma análise concreta da situação concreta, tendo em conta que é um dos princípios fundamentais do capitalismo e, por conseguinte, estimulado constantemente.

Um exemplo do anterior é apresentado por Dardot e Laval (2016) na ideia da empresa de si e o empreendedorismo, que chamam de neossujeito, no qual se estabelece que todos os indivíduos possuem pelo menos uma propriedade que é o capital humano, cuja gestão lhe possibilitaria a obtenção de outros tipos de propriedades. Por meio disso se intenta eliminar a concepção da separação entre sujeitos com e sem propriedade, transformando-se, em última instância, em uma nova forma de divisão, isto é, uma divisão por “tipos” de propriedade. Ao retomar a colocação de Hardt e Negri (2016) sobre o fato de que as singularidades da multidão têm em comum a condição de pobreza e a precariedade, e que é tal condição que os mobiliza contra o Império, o que acontece quando essas singularidades acreditam que são proprietários de algo e tem vontade de ter mais? É uma pergunta que fica sem resposta por parte desses autores.

Uma outra questão que permite indagar acerca dos limites do comum como contraposição à república da propriedade, está no caráter predominante de produção do comum nas suas dimensões materiais e imateriais nas últimas décadas, embora se encontre acompanhado de práticas políticas

e sociais comunitárias. A maioria das experiências do comum se encontram orientadas à (ou se sustentam na) gestão comunal e não mercantil da riqueza natural (por exemplo as guerras da água e do gás na Bolívia ou as zonas de reserva camponesas na Colômbia) ou de bens imateriais (como todas as formas de conhecimento de uso livre), mas que não superam a noção de propriedade, só a transforma. A propriedade não é mais de um indivíduo do Estado, senão de uma coletividade/comunidade, não obstante segue sendo propriedade e por isso mantem e reproduz a divisão entre os proprietários e os não proprietários, na medida que ainda são experiências locais e muito focalizadas.

Porém, para Jiménez e Puello (2017) isso não necessariamente carece de um objetivo revolucionário e, pelo contrário, são formas embrionárias de confrontação ao capital que iniciam com reformas ao estado de coisas em procura de uma “vida digna” para as subordinadas e os subordinados no presente, mas com uma visão emancipatória.

A questão é que essa gestão comunitária se desenvolve no meio de uma forte disputa com propostas neoliberais do comum, como bem mostram estes autores (JIMÉNEZ; PUELLO, 2017, p. 38-40) ao estudar as ideias de intelectuais como Elinor Ostrom, nas quais os bens comuns são propriedades comuns, administradas/governadas por “[...] capacidades individuais empreendedoras” e integradas ao mercado, sem o objetivo da constituição de comunidade e, menos ainda, de formas alternativas de organização política. É pertinente lembrar o argumento de Gómez (2017) sobre a produção do comum com fins individualistas e orientados pelas necessidades do capital.

Essa disputa sobre o conteúdo da categoria do comum com relação à propriedade e a não confrontação da subjetividade neoliberal, pode resultar num ponto em que o comum seja uma forma de aprofundamento do capitalismo e de contenção das resistências, perdendo, com isso, todo o seu potencial revolucionário. No entanto, também é possível avançar em reflexões que ajudem na direção contrária, como uma forma revolucionária, que transcenda, concomitantemente, tanto a propriedade privada quanto a subjetividade neoliberal.

Por outro lado, é discutível que Hardt e Negri fiquem na discussão da república da propriedade e do comunismo como a forma de organização política e social inerente ao comum, sem inquirir as relações capitalistas de exploração e dominação como resultados da leitura da autonomia da produção imaterial e biopolítica – as quais nos referimos anteriormente – e do caráter exclusivamente parasitário e rentista que do neoliberalismo fazem os autores. É inegável a centralidade do problema de exploração e de dominação na luta pela emancipação, por isso a omissão feita nas colocações de Hardt e Negri (2004, 2016) reduz o horizonte revolucionário da proposta e leva a uma interpretação “*ligh*” ou “*gourmet*” do comunismo, muito longe da ideia marxista.

Por fim, a noção de êxodo da multidão frente ao império que acompanha a categoria do comum, também pode ser entendida no âmbito da reforma e não da revolução, porque nega o confronto próprio da luta de classes que levaria à supressão da exploração, da dominação e com ela das classes mesmas. Ao fugir e não confrontar as diferentes questões ligadas às classes sociais e ao Estado, existe a possibilidade que ainda com uma mudança nas estruturas econômicas e/ou políticas, mantenham-se as relações sociais baseadas no ethos capitalista.

Desse modo, temos pela frente uma importante tarefa intelectual e prática dentro da disputa pela construção e produção do *comum* com um alvo revolucionário, cujo início teórico, embora com pontos questionáveis, foi proporcionado pelas análises de Hardt e Negri (2004, 2016) e Dardot e Laval (2017).

Referências

ÁVILA, A.; QUEIROZ, F. Comum e Revolução: Um debate a partir das obras de Hardt e Negri e Dardot e Laval. In: IX COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS, 2018, Campinas, SP. **Anais eletrônicos...** Campinas:

editora UNICAMP, 2018. Disponível em: <https://anais9coloquiomarxengels.wordpress.com/gts/>. Acesso em: 15. jun. 2021.

BOURDIEU, P. **Meditaciones Pascalianas**. Barcelona: Anagrama, 1999.

CAMFIELD, D. The Multitude and the Kangaroo: A Critique of Hardt and Negri's Theory of Immaterial Labour. **Historical Materialism**, [s.l.], v. 15, n. 2, p. 21–52, jan. 2007. Disponível em: https://brill.com/view/journals/hima/15/2/article-p21_2.xml?language=en. Acesso em: 15 jul. 2021.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.

DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

ENGELS, F.; MARX, K. Campinas: Cadernos Cemarx. In: IX COLÓQUIO INTERNACIONAL MARX E ENGELS, 2018, Campinas, SP. **Anais eletrônicos...** Campinas: editora UNICAMP, 2018. Disponível em: <https://anais9coloquiomarxengels.wordpress.com/gts/>. Acesso em: 15. jun. 2021.

GÓMEZ, A. El 'empresario de sí mismo': el olvido de Antonio Negri. **Revista Internacional de Filosofía**, Múrcia, v. 71, n. 1, p. 63-79, jul. 2017. Disponível em: <https://revistas.um.es/daimon/article/view/234851>. Acesso em: 15 jun. 2021.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Bem-estar comum**. Rio de Janeiro: Record, 2016.

HARDT, M.; NEGRI, A. **Multitud**: Guerra y democracia en la era del imperio. Barcelona: Debate, 2004.

HEGEL, F. **Fenomenologia do espírito**. 6. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

JIMÉNEZ, C.; PUELLO, J. F. Las disputas en torno a la común. Experiencias comunales de gobierno desde abajo como alternativas contrahegemónicas. In: JIMÉNEZ, C. *et al.* (Org.). **Común**: Alternativas Políticas Desde La Diversidad. Bogotá: Planeta Paz; Oxfam, 2017.

NEGRI, A. Comum, entre Marx e Proudhon. **Lugar comum – estudos em mídia, cultura e democracia**, Rio de Janeiro, n. 43, p. 282 - 286, maio/ago. 2014.

PROUDHON, P. **O que é a propriedade?** Lisboa: Editora Estampa, 1975.

QUEIROZ, F. A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal. **SCIELO**, Rio de Janeiro [online], v. 31, n. 82, p. 187–191, jan./apr. 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ccrh/a/xxsVpyd63D47tnb9ncmJJLy/?lang=pt>. Acesso em: 15 jun. 2021.

QUEIROZ, F. A revolução do comum. **SCIELO**, Rio de Janeiro [online], v. 18, n. 3, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1981-77462020000300702&Ing=en&nrm=iso. Acesso em: 26 nov. 2020.

TURCHETTO, M. Antonio Negri e o triste fim do ‘operaismo’ italiano. **Crítica Marxista**, [s.l.], v. 18, p. 84–99, jan. 2004. Disponível em: chrome-extension://efaidnbmnnnibpajpcglclefindmkaj/https://www.ifch.unicamp.br/criticamarxista/arquivos_biblioteca/artigo252artigo5.pdf. Acesso em: 15 jul. 2021.

TURCHETTO, M. The Empire strikes back: On Hardt and Negri. **Historical Materialism**, [s.l.], v. 11, n. 1, p. 23–36, jan. 2003.