

O COMUM NA FILOSOFIA POLÍTICA DE ANTÔNIO NEGRI: A RESTAURAÇÃO DE UM PROJETO COMUNISTA

Márcio de Souza Bernardes¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/comuns05>

SUMÁRIO

1 Doutor em Direito pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Advogado. Professor do Curso de Direito da Universidade Franciscana (UFN). Membro-fundador e pesquisador da Rede do Comum. Pesquisador junto ao Núcleo de Estudos do Comum (NEC), ligado ao Programa de Pós-graduação em Direito da UFSM; desenvolve o projeto de pesquisa junto à UFN intitulado Direitos Humanos e Bens Comuns no novo constitucionalismo da América Latina: para além da dicotomia público-privado, ao grupo de pesquisa Teoria Jurídica no Novo Milênio.

Introdução

Nas últimas décadas são incontáveis as lutas sociais, as discussões e as pesquisas nas mais diversas áreas envolvendo temas como bens comuns, *commons*, comuns, patrimônio comum e muitos outros conceitos que compartilham esta palavra: comum. Já não há dúvidas, especialmente depois do livro intitulado *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, de Pierre Dardot e Christian Laval (2017), lançado originalmente em 2014, que este termo atravessa a história humana e acompanha, sobretudo, a história moderna e a do próprio modo de produção capitalista. Isso porque o comum aparece, muitas vezes, como a ameaça principal a este modo de produção hegemônico na modernidade.

Também, conforme Dardot e Laval (2015), Antônio Negri e Michael Hardt teriam deslocado as reflexões sobre os bens comuns do plano concreto para um plano de reflexão abstrata, proporcionando, assim, a primeira “teoria do comum”. Dessa forma, quando falamos contemporaneamente em comum, especialmente a partir das luzes lançadas pelo filósofo político contemporâneo Antônio Negri, nos referimos a uma aposta em um conceito contra-hegemônico capaz de modificar as bases das instituições da modernidade e de seu modo de produção. Trata-se de uma aposta conceitual e política que se apresenta como o cerne de um outro projeto de socialidade.

Isso significa dizer que o comum tem a potência de atravessar as dicotomias construídas pela epistemologia moderna, propondo uma nova ética na prática política, uma religação entre homem-cultura-natureza, novas instituições de fundo cooperativo baseadas na coobrigação, na coabitação e na diversidade. O comum representa, ao mesmo tempo, uma forma de reapropriação das riquezas naturais e daquelas produzidas pelos seres humanos por meio da prática das lutas por liberdade, por emancipação, por formas autônomas de organização político-jurídica e pela democracia real.

É esse o caminho que este escrito pretende trilhar para analisar o conceito do comum negriano e o que ele significa enquanto projeto de luta

emancipatória e marco na tradição histórica do pensamento político crítico, construindo uma teoria do comum por meio da qual o comum se apresenta como um *porvir* liberado do capitalismo.

Para tanto, busca-se partir da trajetória de Antônio Negri, desde acontecimentos marcantes da década de 1960, até a sua parceria com Michael Hardt na década de 1990 e o lançamento da trilogia constituída pelos livros *Império* (2000), *Multidão* (2005) e *Bem-Estar Comum* (2016), aos quais se somam, em 2018, a obra *Assembly: a organização multitudinária do comum*.

Na trajetória intelectual de Antonio Negri, autor da enorme erudição e incomum capacidade de reflexão e síntese, encontram-se, entre outros, dois pensadores que são fundamentais na modernidade e para o seu edifício filosófico: Karl Marx e Baruch de Espinosa. Estes dois autores contribuem, sobremaneira, para as reflexões sobre o comum no pensamento negriano. O primeiro permitindo que Negri alcance uma concepção histórica objetiva do comum, fundado no método do materialismo histórico. O segundo, a quem Antonio Negri dedicou-se profundamente durante o período em que esteve preso, permitiu ao autor o lastro ontológico do comum. Por limitação de espaço, esse texto dará prioridade à leitura negriana de Marx e a perspectiva histórico objetiva do comum.

Importante referir que muitas das reflexões e análises aqui propostas tem por base a exposição e o debate ocorrido em maio de 2021, por ocasião do Webnário Biopolítica do Comum organizado pelo Núcleo de Estudos do Comum, vinculado ao Curso de Direito e ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), mais especificamente a palestra proferida pelo Filósofo e Professor da USP, Dr. Homero Santiago, intitulada Biopolíticas possíveis de Espinosa à Negri, do conatus ao comum, que teve como debatedor o autor desse texto. A descrição e *link* para acesso e visualização do referido Webnário encontra-se na bibliografia. Além disso, alguns trechos também são extraídos da tese de doutoramento do autor, também indicada na bibliografia.

A trajetória intelectual de Antonio Negri: dos anos de inverno ao novo Projeto Comunista

Inicialmente, é importante registrar que construção teórica de Antonio Negri se desenvolve no terreno do marxismo. Negri sempre se reivindicou um marxista. Suas teorias e análises da realidade social são vinculadas a uma corrente italiana do marxismo da década de 60 e 70, chamada, inicialmente, operaísta e, posteriormente, autonomismo pós-operaísta.

Essa corrente entende que a dinâmica das modificações da sociedade capitalista é decorrente do antagonismo, do choque permanente entre capital e trabalho. Conforme Altamira (2008, p. 57), “[...] trata-se de uma lógica que provém do choque permanente entre as necessidades de valorização do capital e os desejos e manifestações políticas dos trabalhadores que expressam nas lutas sociais e políticas”. Assim, todas as transformações históricas da sociedade capitalista são consequência desse conflito permanente, que, ao fim e ao cabo, fazem com que capital e trabalho acabem por acompanhar estas transformações.

Essa corrente da qual provém o marxismo de Antonio Negri, propõe uma espécie de “atualização” do marxismo ortodoxo, no sentido de situá-lo frente às dinâmicas contemporâneas, sem se afastar, contudo, dos conceitos fundamentais do materialismo histórico marxista, que são: a) a tendência histórica, b) a abstração real, c) o antagonismo e d) a constituição da subjetividade. Desse modo, conforme declaram Negri e Hardt (2005), para seguir a trilha do método de Marx hoje, deve-se ir para além ou afastar-se das teorias de Marx. Conforme os autores, “[...] a chave do método marxista do materialismo histórico é que a teoria social deve ser modelada segundo os contornos da realidade social contemporânea” (2005, p. 189) e é nesse sentido que Negri apresenta a sua construção teórica.

Não é por acaso que o lançamento do livro *Império* (2000), de Antônio Negri e Michael Hardt, ocorre num período de profundas modifica-

ções sociais, especialmente no campo das lutas sociais. Trata-se de um período de grandes manifestações antiglobalização em diversos lugares do mundo, como as ocorridas em Seattle, em Genova, bem como de grandes convulsões e ascensões populares na América Latina, com movimentos e lutas anti-neoliberais. *Império*, portanto, é um livro conectado com o seu tempo histórico e que busca, em linhas gerais, apresentar um diagnóstico deste tempo de transformações profundas, mapeando a realidade social objetiva.

Mas essas reflexões trazidas em *Império*, assim como em *Multidão* e em *Commonwealth*, entre outros², possuem raízes bem mais profundas. Estas raízes estão presentes no itinerário intelectual de Antonio Negri e na própria política europeia, que se transforma radicalmente a partir da década de 1960, mais especificamente em 1968. Pode-se dizer que a obra de Negri é marcada, toda ela, tanto do ponto de vista subjetivo quanto objetivo, por este itinerário.

De acordo com Homero Santiago (2021), após os acontecimentos de 1968, sucedeu-se o que muitos chamaram de um “longo inverno dos anos 70 e 80”, com a derrota dos movimentos sociais e políticos de tradição crítica, que se apresentavam ao longo dos anos 1960-68. Com isso, instaura-se no pensamento político crítico um certo desencantamento e uma necessidade de voltar a reflexões mais profundas, originárias.

Esse longo inverno foi objeto e ponto de partida de reflexões de diversos autores de grande envergadura intelectual, dentro os quais podemos citar Michel Foucault, Félix Guattari³, Gilles Deleuze, Alain Badiou⁴, dentre

2 Essas raízes profundas encontram-se, na verdade, em todo vasto e profuso material bibliográfico de Antônio Negri a partir de 1995, dentre os quais encontram-se: O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade; Jó, a força do escravo; Fabrica de Porcelana; Goodbye Mr. Socialism; Kairós, Alma Venus, Multidão, entre outros.

3 Felix Guattari, por exemplo, publica em 1986 um livro intitulado exatamente Os anos de inverno, onde demonstra a “frieza insuportável” ao longo dos anos 70. O livro há um claro tom de desencantamento, a denúncia de um avanço tecnológico produzindo efeitos desumanos, um recuo democrático e a ascensão do que Guattari chama de CMI (Capitalismo Mundial Integrado).

4 Outro exemplo de como este tema prossegue após dos anos 2000, está no livro A hipótese comunista, de Alain Badiou (2012), lançado no Brasil pela Editora Boitempo, cujo prefácio traz a reflexão sobre “o que é fracassar?”, e o primeiro capítulo todo dedica-se a 1968, com o título Somos ainda contemporâneos de maio de 1968.

muitos outros. Além disso, a derrota desses movimentos ocorreu simultaneamente à ascensão do neoliberalismo e da reestruturação do capitalismo⁵, então em vias de globalização. Este “longo inverno”, portanto, é vivido por diversos expoentes do pensamento político crítico, que compartilham a mesma experiência e que acabam tomando este período como um ponto de partida para novas reflexões.

Esses anos de “inverno” foram especialmente duros para Antonio Negri, que seria preso, acusado e julgado – em processos bastante controversos e claramente políticos – por cumplicidade política e moral com as Brigadas Vermelhas e assassinatos, em 1979, crimes dos quais, mais tarde, conseguiu provar a sua inocência. Do ponto de vista intelectual, os anos de “inverno”, seriam o ponto de partida de um texto que foi publicado por Antonio Negri e Felix Guattari, em 1985, denominado *Os novos espaços de liberdade*⁶. O objetivo do livro é justamente como já descreveu Negri, o de evitar a “neurose da derrota”, de trazer a mensagem de esperança e de que, apesar da derrota, é preciso recomeçar.

Apesar da ascensão do neoliberalismo, da ferocidade do capitalismo global e da tendência cada vez maior de destruição democrática, a proposta de Antonio Negri, a partir de 1985, é a de reiniciar o pensamento crítico e não se deixar abater pelas derrotas. O propósito seria reconstruir as lutas e recomeçar o trabalho de liberação da vida, de emancipação, de reconstituição da razão.

5 Conforme nos explica Cesar Altamira (2008, p. 40), a grande crise do capitalismo começa a se manifestar em meados da década de 1960 e explode a partir de meados da década de 1970, se estendendo até os nossos dias. Esta crise teria sido impulsionada pela multiplicidade de conflitos sociais que, aparentemente desconexos, debilitaram as instituições sociais do capitalismo, forçando a sua remodelação. Desse modo, um novo tipo de capitalismo passa a ser desenvolvido, não mais possível de ser compreendido a partir das teorias clássicas do marxismo, na medida em que, como consequências dos conflitos sociais, há uma erosão das instituições tradicionais, dentre elas a própria capacidade do Estado-nação de manter os mecanismos de controle e de reprodução da sociedade capitalista. Assim, a globalização passa a ser entendida como resultante do antagonismo entre estas novas forças sociais e as formas de controle da sociedade capitalista.

6 Essa obra foi recentemente publicada no Brasil, pela Autonomia Literária e Editora Politeia, em 2017, sob o título: *As verdades nômade: por novos espaços de liberdade*.

Essa proposta de recomeço, para Negri e muitos outros, deveria partir do início: o comunismo. Não se tratava, por óbvio, dos regimes presentes na antiga União Soviética, na China, em Cuba, que não seriam identificados, de fato, com o comunismo, mas com o socialismo real. Este, aliás, objeto de profundas críticas de Antonio Negri, que escreve mais tarde, já nos anos 2000, um livro intitulado *Goodbye Mr. Socialism* (2006).

Portanto, é a partir desses “anos de inverno” que se estrutura uma crítica muito forte tanto ao capitalismo, que assume sua forma de neoliberalismo, quanto ao socialismo real e, ato contínuo, é iniciada a reconstrução do projeto comunista, buscando um mergulho, um retorno profundo às suas bases teóricas e análises da realidade objetiva, sobre a qual este projeto se constituirá.

Isso fica evidente nas análises que irão se seguir a este período inicial. Em diversos textos, as críticas são tanto contra a esfera do capital, a esfera privada, quanto a esfera pública, de titularidade do Estado, que, segundo estes autores e a tradição marxista, é diretamente articulado com o capital⁷. Portanto, o capitalismo e o socialismo real seriam o objeto das profundas críticas construídas nesse período. Estas críticas, portanto, estão vinculadas a um projeto maior de reinventar um projeto de comunismo, de reencontrar as suas raízes humanas e de propor a sua redefinição. Não é por acaso que Antonio Negri propõe-se a um projeto de releitura dos clássicos, aprofunda-se em Espinosa e retoma as suas reflexões da década de 60, sobre os estudos marxianos.

Os novos espaços de liberdade (1985) inaugura, portanto, essa retomada do projeto comunista. Por isso essa obra e o contexto vivido por Antonio Negri parecem oferecer uma chave para compreender a filosofia política negriana e, especialmente, as obras *Império*, bem como os outros livros que o seguem, formando a trilogia de Antonio Negri e Michael Hardt: *Império*,

7 Trata-se, aqui, especialmente da leitura marxista através da qual o Estado é uma das superestruturas do próprio capital, muito bem trabalhada por Paschukanis e, no Brasil, por Marcio Bilharinho Naves e por Alysson Leandro Mascaro. aspecto, não há contradição entre estes autores e o próprio Negri, embora este vá modificar um pouco a sua relação com esta teoria, em face das transformações vividas no que chama *império*.

Multidão e *Commonwealth*⁸, aos quais se acrescenta, bem mais recentemente, *Assembly* – a organização multitudinária do comum.

É importante observar que o termo *Commonwealth*, que dá título ao terceiro livro da sequência mencionada e que trata mais direta e profundamente do tema do comum, remonta a tradição dos primeiros textos políticos da modernidade, especialmente dos períodos entre o renascimento e o iluminismo, sendo bastante difícil a sua tradução literal para a língua portuguesa. Desse modo, poderia ser traduzido como *República*, ou mesmo, como na Itália, simplesmente *comum*. A edição brasileira optou por traduzi-lo como Bem-estar *comum*.

Contudo, de acordo com Santiago (2021), para respeitar o espírito do livro, dada a trajetória intelectual de Negri e o projeto subjacente aos demais livros, a melhor tradução talvez fosse, de fato, *comunismo*. E Santiago (2021), afirma isto por entender – e não sem razões para isso – que esta trilogia formada por Império, Multidão e *Coommonwealth*, possui suas raízes fortemente vinculadas a este projeto de reconstrução do comunismo que é apresentado, primeiramente, por Negri e Guattari no livro *novos espaços da liberdade*.

Desse modo, atentos a este itinerário intelectual e a sua contextualização histórica, é possível ver na trilogia de Negri e Hardt um autêntico programa comunista, que respeita e realiza perfeitamente, conforme entende Santiago (2021), o projeto de construção do comunismo proposto pelo Manifesto Comunista (1848) de Marx e Engels.

Veja-se que entre aproximadamente dois anos antes da publicação do Manifesto Comunista (1848), Marx e Engels escreveram a Ideologia Alemã (1845 e 1846), obra em que elaboram os fundamentos das suas concepções de história e onde fica evidente a construção do método do materialismo histórico dialético. Nela, os autores escrevem o que entendem por comunismo, com as seguintes palavras:

8 O título do livro *commonwealth* de Antônio Negri e Michael Hardt – obra que trata mais direta e profundamente do tema do comum –, recebeu a tradução de bem-estar comum na Edição brasileira que, ao fim e ao cabo, não corresponde de fato ao que o livro propõe e foi alvo de diversas críticas.

O comunismo não é para nós um estado de coisas [Zustand] que deva ser estabelecido, um ideal pelo qual a realidade [terá] de se regular. Chamamos comunismo ao movimento real que supera o atual estado de coisas. As condições desse movimento resultam do pressuposto atualmente existente. (MARX; ENGELS, 2009, p. 52).

Nesse aspecto, o comunismo seria um movimento, um projeto de emancipação, de uma nova socialidade por meio do qual seria superado o estado de coisas a partir dos pressupostos existentes. Em outras palavras, a superação a partir das condições objetivas postas pela sociedade capitalista. É nesse caminho que Marx e Engels, já no Manifesto Comunista (1848), irão organizar este projeto propondo uma primeira etapa de análise objetiva da sociedade, do “estado de coisas” (o elemento objetivo). Posteriormente, os autores propõem-se à identificação do sujeito revolucionário, aquele capaz de implementar o movimento de superação desse estado de coisas (o elemento subjetivo). Por fim, Marx e Engels buscam a articulação entre os elementos objetivo (realidade concreta) e subjetivo (sujeito revolucionário), para a construção dessa nova sociedade.

Lido desse modo, pode-se ver que a trilogia de Negri e Hardt trilha exatamente este caminho. Pode-se verificar que o livro *Império* (2000) aponta para um diagnóstico de época, para uma análise das condições objetivas de uma nova época, denominada de Império por Negri e Hardt; já na obra *Multidão* (2005), os autores dedicam-se às reflexões sobre quem seria o sujeito revolucionário capaz de fazer frente a esta realidade “Imperial”, nos trazendo, portanto, a reflexão do novo sujeito político: a multidão; em *Commonwealth*, Negri e Hardt esboçam a articulação entre o elemento objetivo (realidade concreta atual), elemento subjetivo (multidão como sujeito revolucionário), com um projeto constituinte comunista, que tem como elemento central o comum. Por fim, quando os autores lançam *Assembly – a organização multitudinária do comum*, o que percebemos são reflexões sobre as estratégias e as táticas possíveis na construção desse projeto, bem como na organização política do poder constituinte da multidão.

Portanto, desde a proposta de Negri e Guattari, em 1985, em *novos espaços de liberdade*, até a parceria mais recente com Michael Hardt, há um fio condutor que se direciona para reinventar o projeto comunista. Na verdade, esta trajetória propõe repensar todo o comunismo tradicional, diante das novas condições do mundo e do **fim dos anos de inverno**.

De acordo com Homero Santiago (2021), **os anos de inverno** começam a acabar em meados da década de 1990. No ano de 1996, Negri publica um livro chamado *O inverno está acabado*. O marco é a análise de Negri sobre uma greve ocorrida na região metropolitana de Paris, em meados de 1995. Nesta análise, Antonio Negri diz que esta greve se situa em um contexto biopolítico. Assim, passa a construir um cenário absolutamente novo na relação capital x trabalho, de modo a exigir novas reflexões na continuidade do seu projeto. É justamente nesse cenário que alguns conceitos passam a aparecer mais frequentemente nos escritos negrianos, como os de biopoder, biopolítica⁹, trabalho imaterial, etc. Termos estes que serão essenciais para compreender a concepção de comum de Antonio Negri.

A partir de uma nova situação, portanto, é necessário um outro projeto, um novo comunismo. Ainda de acordo com Homero Santiago (2021), o livro *Império* apresenta o diagnóstico de uma época, das condições objetivas para a transição, a nova situação do mundo e como isso abre as possibilidades de uma transformação radical; no livro *Multidão*, tem-se a análise de um novo sujeito agora biopolítico, que surge em contraponto a esta situação Imperial e ao biopoder; e, por fim, no livro *Commonwealth*, tem-se a apresentação de um projeto viável que liga as condições objetivas e subjetivas e que tem como pano de fundo o comum.

9 É importante compreender o que significa o termo Biopolítica para o pensamento negriano. Em determinado momento na obra de Antonio Negri, está presente a distinção entre Biopoder (um poder sobre a vida, um poder de controle sobre a vida, que o autor explica recorrendo a Foucault) e a Biopolítica (resistência da vida, o excesso da vida que sempre age contra o biopoder em direção à libertação e à emancipação). A greve francesa de 1995 é a primeira manifestação da biopolítica para Negri. O lema da greve era “todos juntos”. Ao comentar estes eventos, Antonio Negri teria dito que “todos juntos é um projeto de transição ao comunismo, que vem animado agora por um novo sujeito de luta que é o trabalhador imaterial”.

Para compreender o que significa este comum em Negri e como este comum possui centralidade no projeto comunista, é importante compreender sobre quais bases, de fato, se ancora o pensamento negriano e com quais conceitos ele lida.

Negri é um pensador inquieto. Desde o início da sua trajetória, como já foi referido, reivindica-se marxista. No entanto, o marxismo negriano acaba por permitir uma abertura que o faz dialogar com diversos outros pensadores de similar envergadura de Marx, a ponto de Antonio Negri ter o seu arcabouço intelectual ancorado também sobre Espinosa. Em determinado momento da vida, Negri se dedica à leitura de Espinosa a partir de suas lentes Marxistas, o que provocará o caminho reverso, por meio do qual Negri passa a ler Marx a partir de Espinosa. Esta leitura é que permite conceitos como os trazidos em *Império*, *Multidão* e *Commonwealth*.

Negri leitor de Marx: as condições histórico-objetivas do Comum

Para Antonio Negri, é pelas lutas (decorrentes da relação capital x trabalho) que a sociedade chega ao período contemporâneo, o período descrito em *Império* que é, para ele, um momento de produção social generalizada e cujo resultado é o comum que, conseqüentemente, é expropriado pelo capitalismo contemporâneo.

Para tal compreensão, Negri retoma um tema muito caro à tradição do operaísmo italiano, que teorizava a ideia de fábrica social nos anos 60 e 70, ou seja, segundo esta linha de pensamento, o trabalho não se desenvolvia mais apenas dentro das fábricas, nos turnos de trabalho. A sociedade inteira trabalha, produz, fora das fábricas. Essa concepção parte das análises feitas ao longo das revoltas da década de 1960, por meio da qual as lutas já não eram mais de trabalhadores em face dos empregadores, por condições de trabalho e salários mais dignos. A luta passa a ser por transporte, educação para todos,

direitos das mulheres, desempregados, etc. Portanto, uma luta fora da fábrica. Nesta perspectiva, não temos mais somente um operário da fábrica, mas um operário social, conforme Negri.

De acordo com o pensamento negriano, isso é radicalizado em nossa época e, por isso, temos uma produção social. É a sociedade inteira que é posta a trabalhar, de tal modo que é quase inconcebível pensar em alguma atividade humana não produtiva. No limite mais radical, de acordo com Homero Santiago (2021), a vida é posta a trabalhar, por isso essa proliferação de compostos com o prefixo “*bios*”: biopoder, biopolítica, biotrabalho, bioprodução, etc.

Em outras palavras, o capitalismo acabou criando em nossa época (época do *Império*), uma situação de tal amplitude, que passa a existir uma subsunção real e generalizada da sociedade ao capital. Todos, sejam homens, mulheres ou crianças, todos são postos a trabalhar. Estamos em um mundo em que a produção se tornou um ato comum. E este termo *subsunção real* advém da própria leitura de Marx realizada por Antonio Negri. Como já tivemos oportunidade de referir,

A novidade nesta abordagem, ao contrário da *subsunção formal*¹⁰ do trabalho para a *subsunção real* do trabalho ao capital, está em que, nesta perspectiva, todo o bios social é subsumido,

10 Uma explicação bem sucinta e geral sobre estes dois conceitos se impõe. Marx, nos Grundrisse e em O Capital, explica de forma detalhada a subsunção formal do trabalho, através da qual o trabalhador, uma vez despedido de seus meios diretos de produção, torna-se assalariado e submetido ao comando do capitalista. Nesta subsunção formal, a mais-valia é extraída do tempo excedente do trabalho exercido a partir da produtividade do trabalhador, com suas especificidades. O trabalhador é quem executa o trabalho de acordo com as suas características. Já na subsunção real, mais especificamente na hegemonia da indústria, a introdução da maquinaria na produção inverte a situação e o trabalhador é submetido à dinâmica da máquina. Não há aqui o trabalho específico do trabalhador e o trabalho passa a ser subsumido completamente pelo capital, funcionando nos moldes da máquina. Para Marx, toda produção capitalista, à medida que ela não é apenas processo de trabalho, mas, ao mesmo tempo, o processo de valorização do capital tem em comum o fato de que não é o trabalhador quem usa as condições de trabalho, mas, que, pelo contrário, são as condições de trabalho que usam o trabalhador: só, porém, com a maquinaria que essa inversão ganha realidade tecnicamente palpável.

subordinado ao capital¹¹. Eis a grande expropriação que trará consequências para o capital, fraturando o conceito clássico de propriedade, e permitirá o surgimento das condições de possibilidades de emergência do comum como o grande antagonismo ao capital. (BERNARDES, 2017, p. 112).

Aqui, antes de prosseguir, é importante compreender que quando se fala em produção a partir da perspectiva marxiana (e também negriana), não se está a tratar apenas da produção de bens e serviços. Quando Karl Marx se refere ao capitalismo como modo de produção, ele está indo muito além da descrição de um sistema econômico. Já no livro *A ideologia Alemã*, são apresentadas as premissas de sua concepção do método do materialismo histórico, onde fica claro que a sua construção metodológica e teórica do capitalismo não pode ser reduzida à economia.

A primeira distinção do homem em relação aos demais animais, para Marx, está no fato de que os homens produzem os seus meios de subsistência e “[...] ao produzirem seus meios de subsistência, os homens produzem indistintamente a sua própria vida material [...] Esse modo de produção não deve ser considerado no seu mero aspecto de reprodução da existência física dos indivíduos” (MARX, 2009, p. 24). Trata-se, portanto, de uma produção através da qual os homens estabelecem um modo de vida. Mais adiante, na mesma obra, Marx ainda refere que há uma conexão da estrutura social e política com a produção, de forma que o modo de produção capitalista é um modo de produção da forma de produzir bens materiais, mas também de produzir formas de pensar, de agir e de se relacionar. Nas suas palavras:

11 Para Negri e Hardt “[...] as grandes corporações transnacionais constroem o tecido conectivo fundamental do mundo biopolítico em certos e importantes sentidos. O capital sempre veio, de fato, organizado com vistas à esfera global inteira, mas só na segunda metade do século XX corporações industriais e financeiras multinacionais e transnacionais começam de fato a estruturar biopoliticamente territórios globais” (2012, p. 50). Este é o momento, conforme apontamos acima, em que o capital cumpre a tendência apontada por Marx de universalização da produção e circulação, rumo a um mercado global, (MARX, 2011, p. 332). Este seria o processo em que “[...] aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza” não o trabalho imediato que o próprio ser humano executa, nem o tempo que ele trabalha, “mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência como corpo social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social” (MARX, 2011, p. 588).

A produção das ideias, das representações, da consciência está em princípio diretamente entrelaçada com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, linguagem da vida real. O representar, o pensar, o intercâmbio espiritual dos homens aparece aqui ainda como direta exsudação do seu comportamento material. O mesmo se aplica à produção espiritual como ela se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo. Os homens são produtores de suas representações, ideias, etc., mas os homens reais, os homens que realizam, tal como se encontram condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelas relações que a estas corresponde até as suas formações mais avançadas. (MARX, 2009, p. 31).

Portanto, fica claro que seria de extremo reducionismo tratar o pensamento de Marx a partir de um determinismo econômico, ou como se nele a esfera econômica da vida tivesse primazia sobre as demais esferas da sociedade – política, direito, cultura, mídia, etc. A sua construção teórica e metodológica demonstra que o capitalismo é um modo de viver no sentido mais amplo e que designa a forma como uma sociedade se organiza para produzir a sua vida social. Disso, tem-se que o modo de produção “[...] compreende não só a atividade geradora de objetos, bens ou produtos numa dada época, mas também de sujeitos, subjetividades e processos [...] é simultaneamente um sistema econômico, político, jurídico e cultural, que ordena e sustenta um tipo de sociedade” (CAVA, 2013, p. 07).

É por isso que nos *Grundrisse*¹² Marx deixa claro em diversas passagens que “[...] quando se fala de produção, sempre se está falando de produção de um determinado estágio de desenvolvimento social – da produção de indivíduos sociais” (MARX, 2011, p. 41). O modo de produção não produz só o

12 *Grundrisse* é o título em alemão pelo qual ficou conhecido o terceiro texto dos *Manuscritos econômicos de 1857-1858*. Dos textos, cujo conjunto se tornou conhecido como *Esboços da crítica da economia política*, apenas o terceiro foi publicado como obra póstuma de Marx, sob o título de *Grundrisse*, na edição alemã. Nesse texto, utiliza-se a edição brasileira da Editora Boitempo: MARX, K. **Grundrisse**: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélcio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

objeto para o sujeito, mas também um sujeito para o objeto (MARX, 2011, p. 47), não produz o capital para a sociedade, mas também uma sociedade para o capital. Trata-se, portanto, de uma relação social produzida entre o capital e o trabalho, sendo o capital totalmente dependente desta produção.

Segundo demonstra Marx, é “[...] o capital que cria a sociedade burguesa e a apropriação universal da natureza, bem como a própria conexão social pelos membros da sociedade” (MARX, 2011, p. 334). Nesse sentido, Marx acrescenta mais adiante nos *Grundrisse*, que “o que aparece de fato como resultado do processo de produção e valorização é, sobretudo, a reprodução e nova produção da própria relação de produção [...] no interior desse processo o trabalhador produz a si mesmo como capacidade de trabalho” (MARX, 2011, p. 377).

Ou seja, o que se produz e se reproduz no modo de produção capitalista é a própria relação social, são os próprios sujeitos dessa relação, que, para Marx (2011, p. 377), “[...] aparece de fato como um resultado do processo mais importante ainda que os seus resultados materiais”. Trata-se, aqui, portanto, de uma produção de subjetividade. Nesse sentido e a partir desse trecho é que Alexandre Mendes (2012) apresenta um comentário lapidador sobre a própria compreensão do comum, demonstrando que a sua análise não pode ser restringida aos “*bens comuns*” ou aos “*commons*”: “Uma análise sobre o comum deve sempre e, prioritariamente, versar sobre uma *relação social*, sobre uma produção de subjetividade que define relações antagônicas entre a produção do capital e a produção dos seus sujeitos” (MENDES, 2012, p. 121).

Logo, quando Negri propõe pensar que, na era do Império, toda a sociedade produz e que esta produção é comum, porém, expropriada pelo capitalismo contemporâneo, o que está em jogo é a compreensão desta produção, desta realidade objetiva sobre a qual pode se dar a transformação e a continuidade do projeto comunista. Em outras palavras, o que Antonio Negri busca é a compreensão das condições de possibilidade histórica e objetiva do comum a partir do pensamento marxiano, sobretudo a partir do método do materialismo histórico.

É, portanto, a partir da compreensão das condições da sociedade atual, que vem o cerne da questão de uma transformação revolucionária. É a partir desse ponto em que se encontra o capitalismo contemporâneo na análise de Império, que devemos, segundo Negri, pensar em como transformá-lo e a questão fundamental para isso será pensar uma nova forma de organização para a transformação desse estado de coisas.

De acordo com Homero Santiago (2021), objetivamente falando, o que o capitalismo nos oferece é o comum, a produção do comum¹³. Este é o dado de onde partir. Negri vai dizer que, um marxista, hoje, deve partir desse dado, posto que é objetivo. Não devemos voltar ao passado, nem pensar em uma mudança voluntarista que nos trará um novo mundo. Há que se partir do presente, do dado concreto e do objetivo da realidade social contemporânea, e esta realidade está calcada na expropriação do comum.

Portanto, o que se tem de condição de possibilidade para pensar a transformação social e a superação do capitalismo é uma produção que se tornou ato comum. Tudo o que se produz depende da cooperação entre os seres humanos. Uma cooperação que é apropriada pelo capital. Logo, é esse comum que vai fornecer o elemento chave de um novo projeto. Um novo projeto baseado nesse comum.

Mas, como pensar objetivamente esta ideia de comum, ou, em outras palavras, como entender o fato de que o comum é expropriado pelo capitalismo contemporâneo? Aqui é necessário aprofundar essa ideia de comum. Isso permitirá compreender o que está em jogo, tanto no que se refere à exploração capitalista sobre uma nova forma, como também no que se refere a algo muito caro à Antonio Negri, que é a espessura ontológica desse comum.

13 Remete-se aqui, o leitor, à tese de doutorado “A (re)invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano: resistência, direito e ecologia política na América Latina”, especialmente aos seguintes capítulos: “Situando o campo de emergência do comum na sociedade global” e “O comum da multidão na era do império: Biopoder, Biopolítica e produção do Comum”.

O comum e os cercamentos na acumulação primitiva do capital

Para aprofundarmos o comum em Antônio Negri, é necessário antes e novamente, retornar à obra de Karl Marx e enfrentar a leitura referente aos processos de *acumulação primitiva do capital*. Trata-se de um dos pontos de Marx mais analisados por aqueles¹⁴ que buscam compreender a centralidade do comum (MENDES, 2012, p. 81) e que tem como fio condutor a percepção de que a *acumulação primitiva* não desaparece a partir do desenvolvimento do capitalismo, mas o acompanha e se aprofunda em táticas contemporâneas de expropriação da produção do comum.

Karl Marx em *O capital*, mais especificamente no capítulo XXIV, considera a etapa da *acumulação primitiva* do capital como sendo “[...] apenas um processo histórico [...] considerada primitiva porque constitui a pré-história do capitalismo e do modo de produção capitalista” (MARX, 2014, p. 836). Trata-se, segundo ele, de uma história marcada pela violência, pela conquista, pela escravização, pela rapina e pelo assassinato, por meio da qual se constituiu a propriedade privada com a expropriação dos camponeses e de suas terras comuns.

Marx descreve extensamente o processo histórico que privou os pequenos proprietários do uso coletivo dos bens comunais e favoreceu a sua expulsão através de atos violentos, das sociedades rurais, extinguido as formas de partilha na utilização comum dos meios de produção. Trata-se, assim, do processo que durou pelo menos trezentos anos até a completa substituição do direito de propriedade feudal pelo direito de propriedade moderno, no qual se estabeleceu um vínculo entre os proprietários e os Estados que, naquele período, estruturavam-se enquanto tais.

14 Para referenciar alguns autores que trabalham nesta perspectiva, como Rosa Luxemburgo, Antônio Negri, Michael Hardt, David Harvey, Slavoj Zizek, David Bollier, dentre outros.

Os diversos relatos trazidos por Marx são de situações iniciadas no início do século XV e que se acelera no século XVIII, inicialmente por atos de violência privada e, posteriormente, mais precisamente após o século XVIII, pelo que ele chama de “leis sanguinárias” e atos do Estado a partir de leis e decretos. Marx se concentra com mais atenção na Inglaterra e na Alemanha, muito embora faça referência a diversos outros países em que este processo se deu em sequências diversas e em épocas históricas diferentes. Nas suas palavras:

A propriedade comunal (isto é, as terras comuns), absolutamente diversa da propriedade da Coroa ou do Estado, da qual falamos, era uma velha instituição germânica que continuou a existir sob a cobertura feudal. Conforme vimos, a violência que se assenhoreia das terras comuns, seguida, em regra, pela transformação das lavouras em pastagens, começa no fim do século XV e prossegue no século XVI. Mas, então, o processo se efetiva por meio da violência individual, contra a qual a legislação lutou em vão durante 150 anos. O progresso do século XVIII consiste em ter tornado a própria lei o veículo do roubo das terras pertencentes ao povo, embora os grandes arrendatários empregassem simultânea e independentemente seus pequenos métodos particulares. O roubo assume a forma parlamentar que lhe dão as leis relativas ao cercamento das terras comuns, ou melhor, os decretos com que os senhores das terras se presentiam com os bens que pertencem ao povo, tornando-os sua propriedade particular, decretos de expropriação do povo. (MARX, 2014, p. 846-847).

Tanto na Europa quanto nas colônias, trata-se de uma extraordinária expansão da propriedade capitalista por meio da qual é negada a propriedade comunal ou individual decorrente do trabalho, da espoliação e da expropriação dos produtores diretos, forçados ao êxodo rural e à formação de uma grande massa da população desprovida de casa e de meios de sobrevivência. Alimenta-se, assim, nesse mesmo golpe, a necessidade de um proletariado que, agora, passa a ser obrigado a vender a sua força de trabalho por meio do salário e, com este, comprar os produtos resultantes de seu próprio trabalho.

Marx, contudo, não apresenta o fato de a acumulação primitiva estar presente após consolidado o sistema capitalista, deixando, assim, marcadas duas fases bem claras, a pré-capitalista, de uma violência extra-econômica e a capitalista, em que predomina a violência dentro das relações econômicas do capital através da exploração do trabalho. No entanto, especialmente a partir de Rosa Luxemburgo, pode-se verificar um movimento na interpretação da acumulação “primitiva” dentro da própria relação econômica.

Conforme Alexandre Mendes (2012), as recentes lutas pelo comum passam a impor uma nova leitura que rompe como o dualismo marxista tradicional entre “antes” (acumulação primitiva) e “depois” (lógica da reprodução do capital). Trata-se, então, de identificar os *enclosures*, ou cercamentos, como um “[...] pilar permanente no regime capitalista” (DE ANGELIS, *apud* MENDES, 2012, p. 85) e, conseqüentemente, uma permanente expropriação do comum.

Nesse ponto, é interessante observar que Antonio Negri vai também trilhar o caminho dos que passam a compreender que a *acumulação primitiva* não é exatamente algo que ficou para trás na “pré-história do capitalismo”, mas algo que atravessa a própria história do capitalismo. Ele vai buscar a mais contemporânea forma do capitalismo, a da produção social sob o Império, como uma espécie de acumulação por despossessão, usurpação, do que é produzido de forma comum. Mas, como é feita esta usurpação e como, diante disso, o comum se torna antagônico ao próprio capitalismo a ponto de ameaça-lo e, para Negri, permitir pensar num comunismo do comum?

Um projeto constituinte: o comunismo do (e pelo) Comum

Talvez o ponto crucial para compreender a reflexão negriana em torno do comum seja o fato de que a proposta de Antonio Negri, em parceria com Michael Hardt, refere-se a pensar um outro, ou novo, modo de produção tendo

por centralidade o comum. Se, por um lado, o modo de produção capitalista tem por centralidade o capital (que se funda na propriedade), a proposta de Negri e Hardt vai justamente no seu antagonismo, ou seja, a fundação de um modo de produção comunista que tenha por centralidade o comum (que se funda na coexistência, na coabitação e na cooperação).

Nessa perspectiva há que se compreender, portanto, como este comum assume, na era do império, cada vez mais centralidade, a ponto de antagonizar frontalmente com a propriedade e, assim, possibilitar a criação de instituições do comum.

Portanto, o comunismo surge aqui como o sistema (um modo de produção) do comum. Esse é o ponto crucial que mobiliza a reflexão negriana, pelo menos desde Império. Pensando nas lutas, nos novos direitos, na nova situação do capitalismo, etc. Hoje, em sentido bem mais concreto, como pensar o comum?

Nas palavras de Antônio Negri e Michael Hardt (2016, p. 8), “[...] para o bem ou para o mal, todos compartilhamos um mundo que não tem um *fora*”. Estamos todos *dentro*, em permanentes relações que produzem novas relações e assim sucessivamente. Para compreendermos de forma adequada o que isto significa especialmente dos pontos de vista filosófico e político-jurídico, torna-se oportuno partir de uma definição de *comum* trazida pelos autores:

Pelo termo “comum”, referimo-nos, em primeiro lugar, à 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. Mais ainda, também consideramos fazerem parte do comum 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. Esse conceito de comum não coloca a humanidade separada da natureza, seja como sua exploradora ou sua guardiã; centra-se, antes, nas práticas de interação, cuidado e coabitação num mundo comum, promovendo as formas benéficas do comum e limitando as prejudiciais. Na era da globalização, tornam-se cada vez mais

centrais as questões da manutenção, produção e distribuição do comum, nesses dois sentidos – de promoção e limitação – e tanto no contexto ecológico quanto socioeconômico. (HARDT; NEGRI, 2016, p. 8).

Michael Hardt (2011)¹⁵ e Negri e Hardt (2016), esclarecem os dois tipos de *comum* existentes nesta definição. Por um lado o “*comum natural*”, que remete ao planeta e a todos os recursos que lhe são associados, que os primeiros teóricos sociais europeus¹⁶ designavam como *dádiva* da natureza, ou *commons*, relativamente mais inerte e tradicional e que se localizaria “fora” das relações sociais, como o ar, os rios, as florestas, os campos, etc.

Por outro lado, o “*comum artificial*”, mais dinâmico, como sendo o resultado da criatividade e do trabalho humano, situado, assim, “dentro” e como elemento constitutivo da sociedade humana. São exemplos desse “*comum artificial*” as linguagens, os hábitos, os afetos, as ideias, as formas de se relacionar, os códigos comuns, entre outros, que constitui e é constituído pela comunidade política. Os autores referem ainda que estas distinções entre o comum natural e o artificial tendem a desaparecer rapidamente na atual configuração da sociedade capitalista sob a forma do neoliberalismo que procura apropriar-se e privatizar estes dois tipos de comum¹⁷. É nesse contexto que emergem o conceito de comum e a teoria do comum de Negri e Hardt, que

15 Texto traduzido do Italiano.

16 Para citar alguns exemplos dos clássicos: Thomas Morus, Bacon, Espinosa, Thomas Hobbes, John Locke, Jean Jaques Rousseau, dentre outros que, no limiar da modernidade enfrentaram em maior ou menor medida a questão dos *commons*.

17 Mas não só no fato da expropriação ou da privatização que os dois tipos de comum se fundem no conceito de *comum*. No fundamento filosófico das pesquisas de Antônio Negri há uma construção sobre a *ontologia* e a imanência das relações existentes. Antônio Negri ancora-se para grande parte de sua construção teórica na obra de Espinosa (sec. XVII), que compreende a *natureza* com uma relação permanente e sempre inovadora, a quem dará o nome de Deus, onde todas as relações se estabelecem no encontro entre o ser e o mundo. “[...] a natureza é constantemente transformada por interações sociais e culturais [...] Deus, ou o ser, ou a natureza, no vocabulário de Espinosa, não está separado da interação de modos do mundo nem é anterior a eles, mas é inteiramente constituído por eles [...] As investigações acerca da plasticidade e mutabilidade da natureza remetem ao comum – e na verdade a natureza é apenas um outro nome do comum” (HARDT; NEGRI, 2016, p. 195).

pode ser apreendida, principalmente, por meio da trilogia composta pelas obras *Império*, *Multidão* e *Bem-Estar Comum* (*commonwealth*) e por meio dessas, tomadas em sua totalidade, é possível obter a visualização de um projeto comunista.

O fato da teoria do comum, no singular, se estabelecer no contexto da sociedade globalizada, não afasta a longa discussão histórica que se estabeleceu quanto ao conceito de comum ao longo da modernidade. Embora não afaste o *comum natural* como parte desse *comum*, Negri e Hardt o compreendem a partir de outra perspectiva, permitindo um redimensionamento nas categorias de bens comuns, patrimônio comum da humanidade, entre outros, a partir da concepção de produção do comum.

Pode parecer, nesse primeiro momento, que o termo comum aparece aqui como uma ideia ou um conceito construído a partir de universalizações, generalidades e abstrações. No entanto, o conceito em que os autores chegam é profundamente ancorado na análise materialista-histórica da produção desse comum, mesmo a produção do comum da natureza, na medida em que é o ser humano que atribui a ela sentidos e significações de acordo e a partir das relações estabelecidas no seu modo de produção¹⁸.

Negri e Hardt, conforme já foi referido, buscam seguir a trilha do método marxista do materialismo histórico¹⁹ em seus fundamentos e, segundo eles, para seguir a trilha do método de Marx. Hoje, tal método deve ser adaptado ao mundo contemporâneo, mudando, assim, com a história. Em suas palavras “[...] deve haver correspondência entre o método e a substância, a forma e o conteúdo [...] e à medida que a história avança e a realidade social

18 Conforme já se referiu anteriormente, trata-se aqui, concretamente, da forma de sociedade capitalista ou do modo de produção social típico da sociedade capitalista. O termo “modo de produção” criado por Marx, não é compreendido aqui, num primeiro momento, a partir de um “significado unilateral econômico”.

19 Para seguir a trilha do método marxiano, os autores levam em consideração o que entendem como elementos essenciais para a compreensão de Marx e do materialismo-histórico. Os elementos primordiais do método marxiano, para eles, “são (1) a tendência histórica, (2) a abstração real, (3) o antagonismo e (4) a constituição da subjetividade.” (HARDT; NEGRI, 2005, p. 189).

se transforma, as velhas teorias deixam de ser aplicáveis. Precisamos novas teorias para nova realidade” (2005, p. 189).

É nesse sentido que o campo em que irá emergir o conceito contemporâneo de comum (de produção do comum) e que constituirá o fundamento da sua teoria do comum está profundamente vinculado às formas de produção social e econômica contemporâneas e as consequentes crises e modificações históricas do capitalismo.

De acordo com Hardt (2011, p. 47), “[...] mudou a composição do capital, como também as condições e os produtos da produção capitalista” e, conseqüentemente, também se modificou a composição técnica do trabalho e as relações de propriedade sobre as quais o trabalho se produz. Pode-se dizer, desde logo, que essa mudança significativa faz com que o resultado da produção contemporânea seja o próprio comum e este se torna o objeto atual da “mais-valia”, explorada constantemente, agora num âmbito social.

A sociedade capitalista contemporânea busca, incessantemente, expropriar e privatizar este comum produzido socialmente, bem como o comum natural. É nesse cenário, especialmente na relação e na luta entre propriedade, exploração e expropriação capitalista, por um lado, e a produção do comum, por outro, que o conceito emerge e se apresenta como base para as novas formas de organizações sociais e político-jurídicas alternativas. Em outras palavras, o comum se apresenta como outro modo de produção emergente: o comunismo.

Assim, paradoxalmente, é a própria dinâmica da produção capitalista contemporânea em sua exploração cada vez mais veloz e predatória do trabalho e do mundo natural que permite o surgimento das condições de possibilidades de pensar o comum e, mais que isso, de vivenciar o comum como práxis contra a hegemonia do capital, da propriedade e das dicotomias público-privado, sujeito-objeto, homem-natureza, de forma a apontar para alternativas de organização social, política e jurídica, que funcionam em um “outro registro” da modernidade²⁰.

20 Conforme apontam Pierre Dardot e Christian Laval (2015, p. 22), a teoria do comum de Michael Hardt e Antônio Negri, demonstra certa medida que o “*comum* se tornou o nome

Nesse sentido, interessa perceber como se estabelece a relação da propriedade (fundamento do capital) nesta captura do comum. Hardt (2011) demonstra como o próprio capital, no momento em que busca a apropriação do trabalho geral, dos saberes, das capacidades criativas de toda a sociedade, acaba por instaurar o seu profundo antagonismo em escala global. Para esclarecer o modo pelo qual o capital produz o seu antagonismo, é necessário abordarmos, ainda que de forma breve, algumas colocações de Michael Hardt (2011) num texto intitulado *il comune nel comunismo*.

A partir do estudo dos *Manuscritos econômicos-filosóficos* de 1844 de Marx, Michael Hardt descreve duas formas de propriedades que se confrontam durante o processo de acumulação primitiva do capital: a propriedade imobiliária (baseada na exploração dos resultados da apropriação das terras comuns, cujo resultado capitalista nesta primeira fase era a renda) e a propriedade mobiliária (a propriedade por excelência do modo de produção capitalista, cujo resultado da mobilidade não mais é a renda, mas o lucro por meio da circulação de mercadorias).

Essas propriedades corresponderiam, assim, à propriedade agrária, de um lado, e à propriedade industrial, de outro. Durante a acumulação primitiva, até o século XIX, quantitativamente²¹, a propriedade imobiliária (rural) ainda era hegemônica. No entanto, a propriedade mobiliária (industrial) torna-se tendencialmente hegemônica do ponto de vista qualitativo. Era sobre ela

de um regime de práticas, lutas, instituições e abertura de investigação e estudos que apontam a um porvir não capitalista”. De mesma forma, como há identidade entre a modernidade e o capitalismo (consideramos que a modernidade hegemônica é capitalista), o comum representa uma ruptura com todas as estruturas dessa modernidade, a partir de suas lutas internas que podem ser chamadas de antimodernas e que rumam para uma altermodernidade.

21 Utilizando-se da tendência histórica como elemento do método materialista histórico de Marx, há uma diferença entre hegemonia do ponto de vista da “quantidade” e da “qualidade”. Negri e Hardt, assim como o próprio Marx, pensam em termos de tendência que, embora não dominante do ponto de vista quantitativo, torna-se dominante do ponto de vista qualitativo, determinando, assim, as formas que se seguem no que se refere à propriedade. Durante os séculos XVII ao XIX, ainda havia uma hegemonia “quantitativa” da propriedade imobiliária e agrária. No entanto, já se demonstrava a tendência de que a propriedade imobiliária se afirmava como qualitativamente hegemônica. É nesta lógica que os autores interpretam a mudança contemporânea entre trabalho material e trabalho imaterial (ou biopolítico).

que passou a se basear toda a construção da sociedade capitalista industrial, ou seja, a sociedade industrial a partir do século XIX passa a ditar o modo de vida capitalista com as suas especificidades. Trata-se da passagem da renda (decorrente da propriedade imobiliária) para o *lucro* (decorrente da propriedade mobiliária).

Com apoio nessas investigações, Michael Hardt e Antônio Negri compreendem o processo de *subsunção real de toda a sociedade ao capital* como parte do confronto de duas outras formas de propriedade e duas formas de produção a ela correlatas: passa-se, enquanto tendência (em nível qualitativo), da produção industrial (propriedade industrial) para uma outra forma de produção que Hardt e Negri chamam de produção biopolítica ou imaterial. Ou seja, contemporaneamente, a produção imaterial ou biopolítica compreende “[...] a produção de ideias, da informação, das imagens, dos conhecimentos, códigos, linguagens, relações sociais, afetos e assim por diante” (HARDT, 2011, p. 50). Segundo ele, a nova luta travada não é mais como à época de Marx, entre a propriedade imobiliária (rural) e a mobiliária (industrial), mas a luta que opõe a propriedade material (industrial) e a propriedade imaterial (comum). Em suas palavras,

[...] enquanto Marx acordava primazia à mobilidade da propriedade, o que hoje está fundamentalmente em jogo é a raridade e a reprodutibilidade, tanto que podemos dizer que a luta se situa entre a propriedade exclusiva e a propriedade compartilhada. É suficiente dar uma olhada, mesmo rápida, sobre o campo do direito dos bens para se dar conta de que a economia capitalista contemporânea está centrada sobre a propriedade reproduzível e imaterial. As patentes, os direitos de autor, os saberes locais, os códigos genéticos, a informação contida no germoplasma dos grãos e outros assuntos similares são os objetos mais ativamente debatidos nesse campo. O fato de que a lógica da raridade não seja válida nesse domínio coloca novos problemas para a propriedade. Da mesma maneira que Marx remarcava que o movimento triunfa necessariamente sobre a imobilidade, hoje, igualmente, o imaterial triunfa sobre o material, a reprodutibilidade sobre o não-reproduzível, e o coletivo sobre o exclusivo. (HARDT, 2011, p. 51).

É, portanto, a partir da predominância tendencial dessa forma de propriedade imaterial que se pode compreender o centro do conflito contemporâneo entre o comum e a propriedade. Para Michael Hardt, a produção das ideias, as imagens, os conhecimentos, as linguagens e mesmo os afetos não podem ser completamente controlados sob a forma propriedade. Por serem facilmente reproduzíveis e utilizados imediatamente, não recai sobre esta produção a especificidade da escassez. O que conta, aqui, é o valor do uso e não valor de troca. Michael Hardt (2011) traz o seguinte exemplo: “[...] se você tem uma ideia, o fato de compartilhá-la comigo, longe de diminuir a utilidade que ela possui para você, incrementa-a em geral [...] no momento em que são privatizadas, sua produtividade diminui consideravelmente” (2011, p. 51).

Nesse sentido, Michael Hardt vai demonstrar a principal contradição contemporânea do capital, ao buscar, na subsunção real da sociedade, apropriar-se do comum “artificial”, ou imaterial. Segundo ele, tornar o comum (o resultado da produção das ideias, afetos, relações, imagens, etc.) em propriedade, seja pública (dominada pelo Estado) ou privada (dominada pelo mercado ou particular), diminui a sua produtividade e o seu valor e, desse modo, a propriedade torna-se um entrave ao modo de produção capitalista.

Apesar disso, o processo de valorização capitalista tem a necessidade da acumulação privada. Em vários domínios, as estratégias capitalistas de privatização do comum por meio de mecanismos como as patentes e os direitos de autor, prosseguem (muitas vezes com dificuldades) a despeito das contradições.

Michael Hardt (2011) traz também como exemplos, os processos pelos quais as corporações transnacionais, hoje, expropriam o comum sob a forma de saberes locais, de informação genética de plantas, de animais e dos próprios seres humanos, em geral por meio do recurso às patentes. “Os conhecimentos tradicionais relacionados ao uso de uma substância natural como pesticida, por exemplo, ou as qualidades curativas de uma planta são transformadas em propriedade privada pela empresa que patenteia o saber” (2011, p. 52).

Aqui ganha mais sentido a designação de novos cercamentos, ou enclosures, porque, conforme Hardt, o que se vê a partir destas formas de expropriação é novamente uma tendência inversa daquela analisada por Marx, ou seja, hoje se passa do lucro para a renda. Esta é a determinante na forma de expropriação na contemporaneidade, especialmente em relação ao mercado financeiro global.

As finanças, segundo Michael Hardt, funcionariam como forma de controle a distância da expropriação da produção do comum, ou seja, do resultado das interações e das cooperações sociais que o capital tenta organizar e aferir valor. Nesse caso, diferentemente do capital industrial, o capitalista não desempenha seu papel internamente ao processo de produção, mas captura a produção que lhe é externa e “[...] toda intervenção do capitalismo no processo de produção do comum, como cada apropriação do comum, reduz a produtividade” e faz com que a renda seja “[...] um mecanismo que permite resolver os conflitos entre o capital e o comum” (2011, p. 53), expropriando o valor do comum sob a forma de renda pelo viés dos mecanismos financeiros.

Esse processo faz com que a produção e a produtividade do comum, embora sempre explorada e controlada por meio de mecanismos que são relativamente externos, torne-se um domínio cada vez mais autônomo e, por este motivo, reconhece que a evolução do capital fornece os instrumentos para libertar-se dele. Na atual conjuntura global, quanto mais se produz o comum, menos o capital consegue extrair dele o seu valor sem ameaçar a sua própria existência.

Seguindo a trilha de Marx, Antônio Negri e Michael Hardt (2016) revelam que o comum seria a forma de superação e abolição da propriedade e, conseqüentemente, da forma de sociedade capitalista por meio da qual tudo seria dividido entre público e privado. O desenvolvimento capitalista tem levado, inevitavelmente, ao papel cada vez mais central da cooperação e do comum, nesta fase da biopolítica ou subsunção total da sociedade ao capital, o que, por sua vez, fornece os instrumentos para reverter o modo de produção capitalista e constitui as bases para uma sociedade e um modo de produção alternativo baseado na autonomia do comum.

Segundo Hardt (2011), de certa forma Marx já havia explicitado esta intuição ainda nos *Manuscritos econômicos-filosóficos de 1844*, quando estabeleceu uma definição de comunismo e comum, colocando em destaque os aspectos imateriais. Descreve Hardt, citando trechos de Marx, que:

O comunismo é, enquanto abolição positiva da propriedade privada (ela própria auto-alienação humana), apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem. “É o retorno completo do homem a ele mesmo enquanto ser para si, isto é, como ser social, humano” (p. 144). O que Marx quer dizer por “apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem”? Claramente, ele trabalha sobre a noção de apropriação à contracorrente, aplicando-a a um contexto no qual ela parece estranha: não é mais a apropriação do objeto sob a forma da propriedade privada, mas a apropriação de nossa própria subjetividade, de nossas relações sociais e humanas. Marx explica esta apropriação comunista, esta apropriação não-apropriativa do ponto de vista do *sensorium* [somatório de sensações] humano e do conjunto das potências produtivas e criativas. “O homem se apropria de seu ser universal de uma maneira universal”, o que ele explica levando em conta “cada uma de suas relações humanas com o mundo, a vista, a audição, o olfato, o gosto, o tato, o pensamento, a contemplação, o sentimento, a vontade, a atividade, o amor” (p. 148). (HARDT, 2011, p. 56).

A leitura realizada por Michael Hardt, nesse trecho, repele o termo apropriação, revelando-o enganador e assumindo que Marx, nesse ponto, referia-se não a tomar “[...] posse de qualquer coisa que já existe, mas sim de criar alguma coisa nova [...] trata-se da produção da subjetividade, a produção de um novo *sensorium* – logo, não realmente da apropriação, mas sim da produção” (HARDT, 2011, p. 57), demonstrando, com isso, o conteúdo positivo do comunismo (do comum), que corresponde à abolição da propriedade privada, à produção humana autônoma da subjetividade e à produção humana da humanidade – uma nova forma de ver, de sentir, de pensar, de amar.

Em outras palavras, nesse contexto, volta-se àquilo que referimos antes sobre a produção de subjetividade do modo capitalista em que o objeto da

produção é, na realidade, um sujeito definido por uma relação social ou uma forma de vida.

Na realidade contemporânea e biopolítica, Michael Hardt (2011) aponta ao sentido de que essa produção biopolítica excede a reprodução do capital, reportando-se ao comum como resultado de formas cada vez mais autônomas de trabalho, apresentando, assim, instrumentos ou armas que poderiam ser manejadas em um projeto de libertação, com um potencial para “[...] se tornar um processo autônomo que pode destruir o capital e criar qualquer coisa inteiramente nova” e, por meio da centralidade crescente do comum na produção capitalista, como a captura externa da produção das ideias, dos afetos, das relações sociais e das formas de vida, o capital, nas palavras utilizadas por Hardt lembrando Marx, “cria seu próprio coveiro”.

Diante desta noção de comum contra a propriedade capitalista pelo viés interno, percebe-se que a emergência do comum de fato se situa no terreno do próprio capitalismo, mas, agora, no capitalismo global, neoliberal, biopolítico. É nesse terreno que luta o novo sujeito revolucionário, a multidão, tendo em conta as condições objetivas (tal qual são fornecidas por Império), devem seguir um projeto que tenha no âmago a noção de comum, de produção de mais comum.

Trata-se, pois, de um projeto para buscar um sistema do comum, um modo de produção do comum que, sem veleidades ou eufemismos, podemos chamar de comunista. Um projeto de transformação social que tenha no amago o comum. Nem o sistema do privado, do capital (capitalismo), nem o sistema do público, do Estado (socialismo), mas o sistema do comum (comunismo).

Conclusões

O tema do comum apresenta-se bastante complexo e, conforme já se referiu, capaz de inúmeras abordagens. Este texto, conforme exposto na sua parte inicial, objetivou uma análise do comum a partir do pensamento solo de

Antonio Negri ou em parceria com Michael Hardt. Nesse sentido, buscou-se analisar mais detalhadamente a trajetória intelectual do autor, colocada em seu contexto histórico, de modo a tentar demonstrar que o conceito de comum de Antonio Negri, guarda relação com toda a sua filosofia política e apresenta-se como parte fundamental de um projeto emancipador.

Dessa forma, o comum está para o comunismo como o capital está para o capitalismo. Ou seja, se o modo de produção capitalista pode ser descrito com um modo de viver, de relacionar-se, de produzir, pautado ou medido pela propriedade privada e pelo capital, podemos afirmar, a partir de Antonio Negri, que o modo de produção comunista seria um modo de viver, de relacionar-se e de produzir pautados no comum. Este comum, portanto, estaria no centro de seu projeto comunista, visualizado, especialmente, a partir de 1985 e escancarado pela trilogia composta por Império, Multidão e Bem-estar comum (*Commonwealth*).

É nesse sentido que por *comum* compreende-se uma construção conceitual absolutamente antagônica ao capital e às estruturas modernas (capitalistas), que pode ser apreendida tanto no campo teórico quanto nas práticas das lutas antineoliberais e contra as estruturas político-jurídicas da propriedade e das hierarquias. Portanto, nesse aspecto, *o comum* não se resume somente aos bens comuns (*commons*) ou comuns naturais, a designar os bens como o ar, a água, o solo, entre outros, mas, também é compreendido do ponto de vista imaterial, como resultado da produção e da interação das pessoas, das criações por meio de linguagem, de códigos, de afetos e de relações cooperativas. Sob o conceito de *comum* estão abarcados, portanto, os comuns materiais e os comuns imateriais em relação permanente a possibilitar outras formas de organização social.

É, portanto, nesse sentido que o comum se apresenta como um conceito político-jurídico a desafiar os paradigmas político-jurídicos modernos ancorados na propriedade. Por esse motivo, o comum demanda um novo sujeito que não o “povo”, unificador das diferenças existentes materialmente na sociedade, próprio da modernidade capitalista pautada no paradigma do indivíduo. O sujeito do *comum* é a *multidão de subjetividades*, que se apresenta

como sujeito do poder constituinte capaz de produzir mais comum e, com isso, estremecer os fundamentos do capital.

Referências

ALTAMIRA, C. **Os marxismos do novo século**. Tradução de Leonora Corsini. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

BADIOU, A. **A hipótese comunista**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2012.

BERNARDES, M. S. **A (re)invenção do comum no novo constitucionalismo latino-americano: ecologia política, direito e resistência na América Latina**. 2017. 311 f. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

CAVA, B. Pashukanis e Negri: do antidireito ao direito do comum. **Revista Direito e Praxis**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 6, p. 2-30, maio/jul. 2013. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmninnnibpcajpcgglefindmkaj/https://www.re-dalyc.org/pdf/3509/350944517002.pdf>. Acesso em: 15 jul. 2021.

DARDOT, P; LAVAL, C. **Común**. Ensayo sobre la revolución em el siglo XXI. Tradução de Afonso Díez. Barcelona: Editorial Gedisa, 2015.

DARDOT, P; LAVAL, C. **Comum**. Ensaio sobre a revolução no século XXI. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Boitempo, 2017.

HARDT, M. Il comune nel comunismo. Tradução de Italiano Giuliano Santoro. In: CURCIO, A. *et al.* (Org.). **Comune, comunità, comunismo: Teorie e pratiche dentro de oltre la crisi**. Verona, Itália: Corte Ombre/UniNomade, 2011.

MARX, K. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. 32. ed. Vol. 1. Tradutor. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

MARX, K. **O Capital**: crítica da economia política. 28. ed. Vol. 2. Trad. Reginaldo Sant'Anna. São Paulo: Civilização Brasileira, 2014.

MARX, K.; ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MENDES, A. F. **Para além da “tragédia do comum”**. Conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012a.

MENDES, A. F. A atualidade do comunismo: A produção do comum no pensamento político de Toni Negri. **Revista Direito e Praxis**, [s.l.], v. 4, n. 01, p. 2-26, 2012b. Disponível em: <file:///C:/Users/revisaoeditora/Downloads/3547-36245-1-PB.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2021.

NEGRI, A.; GUATTARI, F. **As verdades nômades**: por novos espaços de liberdade. Tradução de Mário Antunes Marino e Jefferson Viel. São Paulo: Autonomia Literária e Editora Politeia, 2017.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Assembly** – A organização multitudinária do comum. São Paulo: Politeia, 2018.

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

NEGRI, A.; HARDT, M. **Império**. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2000.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Império**. 10. ed. Tradução de Berilo Vargas. Rio de Janeiro: Record, 2012.

NEGRI, A.; HARDT, M. **Multidão**: guerra e democracia na Era do Império. Tradução de Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Record, 2005.

NEGRI, A.; HARDT, M. **O trabalho de Dionísio**: para a crítica ao Estado pós-moderno. Juiz de Fora: Ed. UFJF, 2004.

SANTIAGO, H. **Biopolíticas possíveis de Espinosa à Negri, do conatus ao Comum**: Núcleo de Estudos do Comum. [São Paulo]: *In*: Webnário Biopolíticas do Comum. Youtube, 2021. 1 vídeo (2h 9 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SX4LLtYryTs&t=2334s>. Acesso em: 25 mar. 2022.