

PARA A INSTITUIÇÃO DO INAPROPRIÁVEL: O COMUM COMO PRÁXIS A PARTIR DE DARDOT E LAVAL

*Luís Fernando Massonetto*¹

*Eduardo de Moraes Carvalho*²

DOI: <http://dx.doi.org/10.18616/comuns06>

SUMÁRIO

1 Doutor em direito pela Universidade de São Paulo. Professor doutor no Departamento de Direito Econômico, Financeiro e Tributário da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo. É coordenador de pesquisa sobre Regulação Indutora no Programa de Pós-Graduação em Cidades Inteligentes e Sustentáveis da Uninove. Coordenador do Grupo de Pesquisa Direito Econômico e Produção do Espaço: território, lugar, escalas e redes (CNPQ). massonetto@usp.br. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0969838199511588>

2 Mestrando no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo e bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo.

Introdução

Publicada em 2014, a obra de Pierre Dardot e Christian Laval, *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*, propõe um acoplamento que dificilmente passaria despercebido ao leitor já familiar com o trabalho coletivo de 2009, isto é, *A Nova Razão do Mundo*. Isso porque, enquanto a obra de 2009 se esforçava por reconstruir a “genealogia do neoliberalismo” (DARDOT; LAVAL, 2014, p. 401) a sua conclusão já anunciava a necessidade de se conceber, sob a ótica de uma política do comum, um regime de contracondutas capaz de se contrapor e desativar os dispositivos de produção daquele sujeito empreendedor de si engendrado pelas práticas e pelos discursos da razão neoliberal.

Pretendemos, no presente trabalho, reconstruir as linhas gerais que permitiram aos autores operar esse encaixe entre, de um lado, um exame minucioso das táticas e das tecnologias do espraiamento generalizado da racionalidade neoliberal e, de outro, uma arqueologia propositiva orientada pelo projeto de inscrever no debate contemporâneo os indícios de um novo princípio de aglutinação das lutas políticas, isto é, o comum, tomado como o horizonte de uma prática instituinte de uma nova forma de vida capaz de superar o rebaixado panorama da sociedade concorrencial.

Para tanto, em primeiro lugar será necessário remontar aos primeiros trabalhos coletivos dos autores em que o tema do comum já se colocava. Muito antes da propositura do diagnóstico acerca do neoliberalismo, Dardot e Laval disputaram o conceito de comum com aqueles autores que primeiro propuseram uma forma de aclimatação desse conceito no interior do campo marxista, isto é, Antonio Negri e Michael Hardt.

A partir dessa enunciação original do problema, será possível acompanhar os meandros dos reposicionamentos estratégicos requisitados por uma exposição mais robusta do conceito. A inscrição do problema no campo da crítica ao socialismo burocrático de matriz soviética, resgatando os trabalhos do

grupo *Socialisme* ou *Barbarie*, revelam-se nódulos incontornáveis no interior dessa arquitetura argumentativa.

O comum será, portanto, visado, como um conceito operacional capaz de articular uma série de recusas e um conjunto de proposições. Contra o essencialismo ontológico que pretende resgatar o potencial de resistência, seja no dado natural dos recursos ambientais, seja nas instituições não mercantis do Estado social, o que Dardot e Laval procuram demonstrar é o modo pelo qual o neoliberalismo implica a necessidade de se colocar o problema do comum em nova chave. Deve-se ter em vista que a única solução política eficaz é aquela que reconhece a necessidade não da defesa ou do reforço do já existente, mas, a imperatividade de se pensar a partir das condições históricas dadas, da capacidade de se conjurar o novo no palco das lutas políticas do presente.

Primeiro esboço de um problema: para além da Multidão e do Império

A reflexão de Dardot e Laval acerca do comum tem uma história que ultrapassa a elaboração da questão neoliberal. Anos antes de *A Nova Razão de Mundo*, é na primeira obra coletiva dos autores intitulada *Sauver Marx*, publicada em 2007, em uma colaboração que incluía o economista El-Mouhoud Mouhoud, que os autores se propuseram o desafio teórico de dar contornos conceituais à noção, já em disputa, do comum (DARDOT; LAVAL; MOUHOUD, 2007).

O que se colocava em jogo, em 2007, era a enunciação de uma alternativa teórica com consequências inegavelmente políticas, à reelaboração do paradigma biopolítico³ empreendida por Antonio Negri e Michael Hardt em

3 Parece tarefa impossível sistematizar a literatura que se organiza em torno do conceito de biopolítica. Uma apresentação sintética pode ser aquela de Thomas Lemke, para quem “[...] a ‘biopolítica’ é a agregação do aparentemente incompatível. Se a política, no sentido clássico, é aquilo que começa além das necessidades existenciais, então o conceito de biopolítica contém uma dimensão reflexiva. Ela traz para o núcleo mais interno da política aquilo que representava

seu trabalho de impacto, *Império*, publicado em 2000. No trabalho, a partir de uma leitura *sui generis* da ideia foucaultiana de biopolítica, Negri e Hardt aventaram a reconstrução de todo um quadro de categorias de eficácia política, como o poder soberano, o trabalho, o conhecimento e a revolução.

A obra partia da nova compreensão do trabalho, no interior da qual as transformações no plano da organização da produção capitalista apontavam para a centralidade do trabalho imaterial, processo compreendido como a perda da centralidade “[...] previamente ocupada pela força de trabalho dos trabalhadores fabris de massa na produção de mais-valor” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 29) em favor de uma nova forma de exploração orientada pela captura da produtividade afetiva e linguística dos corpos, isto é, do “[...] trabalhado iterativo da análise simbólica e da resolução de problemas e do trabalho de produção e manipulação dos afetos” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 30). Para Negri e Hardt, o conceito de Império nomearia a nova forma política, transnacionalmente organizada, de dominação e de exploração do potencial produtivo embutido nas práticas simbólicas das populações. Seria pela captura da produtividade inscrita na vitalidade das populações, daí a dimensão biopolítica desse novo poder soberano que se estendia para além dos confins tradicionais do Estado-nação, que Império assentaria as bases de seu regime de dominação.

Nesse sentido, ancorado em uma malha jurídica, política e militar, as novas empresas transnacionais, amparadas pelos organismos supranacionais e pelos seus tratados multilaterais, o Império apontaria para a *centralidade da exploração da produtividade imaterial, isto é, cognitiva e afetiva das populações* espalhadas por todo o globo. Para Negri e Hardt, portanto,

[...] as grandes corporações transnacionais] diretamente estruturam e articulam territórios e populações. Elas tendem a fazer os Estados-nacionais meramente instrumentos para o registro dos fluxos de mercadorias, moeda e populações que elas põem

seu limite externo: o corpo e a vida” (LEMKE, 2018, p. 163). Desde a inclusão do fato da vida biológica nos cálculos do poder até a descoberta do fenômeno estatístico na forma das populações, a aplicação do conceito de biopolítica incide sobre esferas variadas. Nesse sentido, a apreensão da dimensão específica que a sua enunciação implica deverá ser analisada caso a caso.

em movimento. As corporações transnacionais distribuem diretamente a força de trabalho de vários mercados, alocando recursos funcionalmente e organizando hierarquicamente vários setores da produção mundial. O complexo aparato que seleciona investimentos e direciona manobras financeiras e monetárias determina a nova geografia do mercado mundial, ou realmente a nova estruturação biopolítica do mundo. (HARDT; NEGRI, 2000, p. 32-33).

Esse arregimentar global da potência produtiva da força vital das populações, dirigido e explorado pelas corporações transnacionais, aponta, segundo o diagnóstico de Hardt e Negri, para a necessidade de uma reorganização no interior das próprias lutas sociais, as quais deveriam, então, reconhecer-se no interior do novo quadro de relações de poder como coletividade portadora de um novo potencial de resistência. Isso porque, diante da nova morfologia das relações de dominação, o antigo arsenal das lutas sociais perde a eficácia. Organizadas em torno do enquadramento fechado dos Estados nacionais, tanto as lutas operárias nos países dominantes quanto as lutas de libertação nacional, anticoloniais e anti-imperialistas, nos países periféricos perdem a eficácia contra a dimensão transnacional do novo Império (HARDT; NEGRI, 2000, p. 44).

Para Negri e Hardt, foram de fato as resistências articuladas das populações exploradas dos países dominantes e periféricos que colocaram um fim na antiga morfologia da exploração capitalista. Esse sujeito coletivo impôs ao antigo regime fordista de dominação nacional derrotas significativas e é a reorganização dos aparelhos de dominação que engendra as mutações do capital na passagem do século XX ao XXI. O nome dessa produtividade que empurra as transformações da história, nesse quadro teórico, é multidão. A oposição entre a multidão e o Império recorta transversalmente todo o esquema categorial de Negri e Hardt. O Império é, por esse motivo, o produto da reorganização do sistema capitalista que sucede a derrocada do antigo aparato de dominação do Estado-nacional produzido pela multidão. Em certo sentido,

[...] pode-se até dizer que a construção do Império e de sua rede global é uma resposta às várias lutas contra as modernas máquinas de poder e, especificamente, à luta de classes movida pelo desejo de libertação da multidão. A multidão conjurou o Império. (HARDT; NEGRI, 2000, p. 43).

Levando isso em conta, resistir ao Império deve significar tanto resistir a “[...] qualquer nostalgia pela estrutura de poder que o precedeu” (HARDT; NEGRI, 2000, p. 44) e que procure erigir o aparato de dominação do Estado-nacional como a barreira protetora contra o avanço do Império, bem como redescobrir no interior dessa mesma multidão, a qual derrubou o antigo sistema de exploração, a “[...] condição de possibilidade da libertação” global (HARDT; NEGRI, 2000, p. 47). Como observam Dardot, Laval e Mouhoud, ao analisar a nova figuração do poder que toma forma na obra de Negri e Hardt, ao Império, que aparece como “[...] uma superfície na qual o centro está em todo lugar” (DARDOT; LAVAL; MOUHOUD, 2007, p. 9), deve corresponder uma nova configuração das formas de resistência, as quais devem reconhecer a sua dimensão intrínseca como igualmente global.

A compreensão de que a multidão não corresponde apenas ao substrato de certa relação parasitária da qual se alimenta o maquinário do poder imperial – mas que deve antes ser também tomada como a potência cuja ação decorreu a própria constituição do Império – é o elemento teórico colocado em circulação, segundo os três autores, para diferenciar a abordagem proposta por Negri e Hardt da dialética de extração marxista e hegeliana, para a qual o movimento em direção ao comunismo emerge do desdobramento das contradições inscritas na própria sociedade capitalista. Entre Império e multidão, por sua vez, se estabelece uma complexa relação de força, incompreensível no quadro de um avanço de uma “[...] concepção progressista da história” (DARDOT; LAVAL; MOUHOUD, 2007, p. 15).

Enquanto a dialética resolveria o problema do movimento da histórica pela identificação das contradições em movimento, o esquema tático de Negri e Hardt identifica a produção do novo como uma capacidade inscrita

apenas do lado da multidão. Essa é a compreensão ontológica da multidão como única força dotada de verdadeiro poder constituinte. Esse quadro analítico decorre de certa divisão categorial das forças em ativas e reativas, em que “‘ativa’ se diz portanto da força que submete outras por sua espontaneidade, e ‘reativa’ se diz por oposição da força que se adapta de maneira puramente passiva às excitações exteriores” (DARDOT; LAVAL; MOUHOUD, 2007, p. 16).

A multidão é uma força ativa e toda forma de transformação histórica deve ser atribuída essencialmente a ela. O Império e as forças da dominação não são capazes de produzir, por si mesmas, nenhum tipo de transformação – são forças reativas. Ao abandonar, no entanto, o movimento da dialética, a tese da autonomia ontológica da multidão não é capaz, segundo Dardot, Laval e Mouhoud, de demonstrar o modo pelo qual “[...] a multidão se faz ‘constituinte’ na criação da sociedade comunista” (DARDOT; LAVAL; MOUHOUD, 2007, p. 20). Se essa produtividade do novo já está sempre lá inscrito na produtividade dos corpos da multidão, de onde deve partir o elemento que catalisa o processo de geração e o organiza na direção da superação da forma capitalista?

A necessidade de se trabalhar o comum enuncia-se muito antes da problemática do neoliberalismo na obra de Dardot e Laval. Nesse primeiro momento, trata-se de peça estratégica na crítica do projeto de Negri e Hardt, uma vez que, para estes, o comum aparecia como o nome daquela produtividade imanente da multidão sistematicamente apropriada de forma parasitária pelo Império. Disputar o conceito de comum significa disputar o campo de um conceito teórico rico e dotado de potencial crítico evidente. Se Negri e Hardt inscrevem o comum no campo marxista, dando-lhe uma figuração ontológica específica, Dardot e Laval buscarão reorientar a necessidade de se trabalhar teoricamente a produtividade inscrita nas práticas sociais. Isso permite, no entanto, já de partida, localizar a resistência ao capital em um plano externo em relação ao registro do Estado.

Enunciar a hipótese do comum I: crítica do comunismo burocrático

O comum a que se reportam Dardot e Laval deve ser apreendido como uma categoria que se constrói no interior de um campo de adversidade verdadeiramente variado. É a partir do desvelamento dessa variada sequência de antagonismos que se pode começar a apreender a geometria específica da hipótese do comum. Em um primeiro sentido, o comum se insere no interior de uma série histórica que remete à crítica do comunismo burocrático de extração soviética característico de certos matizes do pensamento francês. Essa filiação do problema não é subterrânea, nem coletaral e pode ser verificada na sequência argumentativa no interior da qual o comum ganha densidade conceitual. Essa crítica da burocracia ganha momento de força ao arregimentar um complexo de perguntas e respostas desenvolvidos no bojo dos trabalhos do grupo *Socialisme* ou *Barbarie*, como se depreende da mobilização de autores tal como Cornelius Castoriadis e Claude Lefort (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 86).

A reativação do problema da burocratização se justifica estrategicamente uma vez que, para Dardot e Laval, o comunismo de Estado soviético foi responsável por barrar “[...] progressivamente a possibilidade de outro tipo de sociedade” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 63), operando, por meio de uma política terrorista, a desarticulação dos pontos de mobilização e de contestação operária. Enquanto os escritos pré-revolucionários de Lenin e Trotsky ainda se orientavam pelo ideal de uma “Comuna de Paris em larga escala” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 86), o que se segue a ascensão do stalinismo é a organização sistemática de uma política de “‘acumulação primitiva’ com base no terror de massa, seguindo a lógica dupla de exploração abusiva da mão de obra nas unidades de produção sob controle do Estado” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 86).

Se é verdade que o stalinismo opera como termo sintético capaz de designar o conjunto talvez mais bem acabado de tecnologias sociais do Estado

policial-burocrático, que arregimenta, de forma despótica, certa força de trabalho sob o jugo de uma oligarquia partidária, é preciso reconhecer, segundo Dardot e Laval, que as condições de possibilidades desse processo já estavam inscritas nos princípios de organização do partido “[...] desde os primeiros anos” do novo regime (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 87). Uma vez que o partido funciona como dispositivo central na distribuição do poder legítimo de direção das massas, após a revolução de 1917, a “[...] pluralidade dos órgãos próprias das classes populares” se deteriora rapidamente em ficção (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 87).

A crítica de Dardot e Laval ecoa, em certa medida, a mesma crítica dirigida por Claude Lefort à surdez intelectual de setores do movimento socialista, expressada na recusa por parte desses em admitir a eficácia descritiva e crítica de uma categoria como a de totalitarismo. No entanto, Trotsky, segundo Lefort, aparece como um ponto singular na constelação de escritos dos teóricos socialistas, uma vez que a sua análise do stalinismo descortina a especificidade histórica de seus mecanismos de poder e já lança as bases de uma possível crítica de matriz socialista da lógica do totalitarismo (LEFORT, 2011, p. 89).

Trotsky teria, assim, identificado o modo pelo qual o regime soviético havia desenvolvido uma fórmula de exercício do poder despótico irredutível àquela encontrada nas antigas monarquias absolutistas e na estrutura de poder medieval da Igreja Católica. É no exercício de uma identificação absoluta entre a direção do partido e a sociedade como um todo que o stalinismo produz os seus efeitos, de modo que, “[...] diferentemente do Rei-Sol, Stalin pode dizer a justo título: *La Société c'est moi!*” (LEFORT, 2011, p. 89).

No entanto, para Lefort, se em sua crítica do stalinismo e da especificidade histórica de seus mecanismos Trotsky foi capaz de produzir no plano teórico um diagnóstico da degeneração do Estado operário de modo a “[...] encontrar uma fenda em direção a uma análise do totalitarismo” (LEFORT, 2011, p. 89), isso, no entanto, passou completamente despercebido aos socialistas posteriores, de modo que tudo se deu como “[...] se, para seus próprios êmulos, Trotsky nada tivesse dito” (LEFORT, 2011, p. 89).

Qual a razão desse silêncio? Em que medida a impossibilidade de reagir à crítica de Trotsky não se encontrava lavrada nos próprios pressupostos conceituais da teoria que orientava os movimentos socialistas? Segundo Lefort, o nome desse déficit inscrito no coração do movimento socialista, que o imobiliza teoricamente diante de um fenômeno como o stalinismo, decorre da ausência de um conceito de política (LEFORT, 2011, p. 94). O que ocorre de fato, para Lefort, é que “[...] a esquerda não pensava em termos políticos porque desconhecia a natureza simbólica do poder” (LEFORT, 2011, p. 94), isto é, desconhecia o fato de que, essencialmente, o mecanismo do poder é da ordem da figuração ou do desenho “e dizemos ‘figura’ para dar a entender que é da essência do poder fazer-se ver e tornar visível um modelo de organização da sociedade” (LEFORT, 2011, p. 95).

A análise da burocratização do regime soviético é, portanto, paradigmática porque demonstra de que modo a lógica do totalitarismo não implica apenas o domínio concreto de certo aparelho de Estado por um grupo específico e hierarquizado. Essa não pode ser a única novidade do governo que se estabelece no momento pós-1917. A produtividade específica da lógica do totalitarismo está na organização de algo que “é de ordem simbólica” (LEFORT, 2011, p. 97). Trata-se, assim, de uma reconfiguração das disposições de simbolização de uma dada sociedade que passa a identificar no partido o portador exclusivo dos mecanismos de produção e de enunciação da verdade de “[...] um saber absoluto sobre a história e a sociedade” (LEFORT, 2011, p. 97). O socialismo estaria desarmado diante desse fenômeno, uma vez que, desde a sua origem, seus teóricos não teriam sido capazes de identificar a centralidade da dimensão da política, isto é, dos processos de simbolização.

Na sequência desse diagnóstico, a crítica dessa lógica de partido embutida em certos setores do movimento socialista tem, na obra de Dardot e Laval, o valor estratégico de produzir uma diferença significativa. Trata-se de resguardar do conceito de comum contra “[...] o monopólio estatal do comum [...]” que decorreu da tentativa do “[...] partido único representar o papel de instrumento da criação de um comum e produção que o capital não pudera constituir” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 92).

Tanto a União Soviética como a China de Mao Tsé-Tung não foram capazes de produzir uma nova forma de vida para além da racionalidade capitalista, mas apenas um maquinário violento de captura de força de trabalho que, sob a desculpa da necessidade de industrialização no cenário de competição internacional entre os Estados soberanos, lançou milhões de indivíduos à morte (DARDOT; LAVAL, 2017). É desse modo que, também acerca do contexto chinês, é preciso afirmar:

Quanto ao nome “Mao”, [que ele] não designa a invenção, “dentro do espaço do Partido-Estado”, de uma “terceiro recurso” além do “formalismo” e do “terror”, que seria o da “mobilização política de massa”⁴, mas uma combinação de manipulação cínica, mentira e terrorismo sem equivalentes. Nesse sentido, é apenas o nome de um dos maiores criminosos de Estado da história do século XX, ao lado de Stalin e Hitler. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 97).

A introjeção da lógica totalitária, para falar com Lefort, no projeto inicial dos movimentos socialistas significou o ocaso de suas primeiras “[...] ambições democráticas: principalmente, a de estender a democracia ao mundo econômico e profissional” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 97). O que estava em jogo para os formuladores de tais ambições não era a organização de toda a produção por parte de uma autoridade central, “[...] mas de reorganizar a sociedade de acordo com princípios [...] que dão poder real [...] a todos que participam da obra comum” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 97). O objetivo dos socialistas do século XIX, como Proudhon, consistia em pensar uma forma de autogoverno que desse o poder aos indivíduos concretos envolvidos na produção das condições materiais da sociedade. “As experiências de gestão coo-

4 As referências aqui são ao projeto de reabilitação do maoísmo empreendida por Alain Badiou, que procurou em Mao um princípio de organização política irreduzível à burocracia de Estado, isto é, um princípio de subjetivação revolucionária que permanecesse inapreensível sob a forma da dominação de Estado (BADIOU, 2012). A crítica também atinge as tentativas contemporâneas de reabilitação política do stalinismo empreendidas sob a condução de Domenico Losurdo (LOSURDO, 2010).

perativa, autogestão e conselhos operários [...] foram todas marcadas por essa aspiração à democracia econômica” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 98).

A redução do comum a uma forma de propriedade de Estado significa, efetivamente, para Dardot e Laval, “[...] a destruição do comum pelo Estado” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 100). É na experiência da resistência ao domínio do Estado, desta forma, que se pode encontrar algum resquício de uma existência que mereça o nome do comum. Encontrar o que resta na sociedade da mercadoria e da propriedade dessa potência, recusando os seus simulacros, é o que caracteriza o esforço teórico de construção da categoria do comum por Dardot e Laval.

Enunciar a hipótese do comum II: renovar a crítica do neoliberalismo

As reivindicações em torno do comum apareceram nos movimentos altermundialistas e ecologistas. Tomaram como referência o antigo termo “*commons*”, procurando opor-se ao que era percebido como uma “segunda onda de cercamentos”. Essa expressão remete ao processo multissecular de apropriação de terras utilizadas coletivamente (“comunais”) e à supressão dos direitos consuetudinários nas regiões rurais da Europa em consequência do “cercamento” de campos e prados. O espírito geral do movimento está bem resumido nesta frase dos protagonistas da “batalha da água” de Cochabamba: “sofremos um grande roubo, apesar de não sermos proprietários de nada”. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 17).

Foi ao longo da década de 1990, quando se tornou agudo o avanço das estratégias neoliberais de privatização e mercantilização de esferas da vida social antes reguladas pela lógica do acesso a bens públicos, que “[...] a palavra ‘comum’, como adjetivo e substantivo, no singular ou no plural, começou a funcionar como bandeira de mobilização” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 101).

A primeira referência a ganhar maior densidade conceitual e político deve ser buscada na noção de *commons*, em torno da qual se articulou um campo de problematizações orientado pela defesa do “[...] livre acesso aos recursos comunitários confiscados pelos interesses privados” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 103). De um lado, tratava-se de defender o acesso a recursos naturais, como se viu nas mobilizações camponesas em defesa do acesso à água em Cochabamba ou nas manifestações que desembocaram na nacionalização do gás na Bolívia.

O movimento dos “comuns” é uma resposta a um dos aspectos mais evidentes do neoliberalismo: a “pilhagem” realizada pelo Estado e pelos oligopólios privados daquilo que até então era de domínio público, do Estado social, ou estava sob controle das comunidades locais. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 104).

Nesse movimento, entram tanto a crítica dos modelos de transição para economias de mercado empreendidas pelos antigos Estados do bloco socialista, bem como o avanço de grandes companhias transnacionais na periferia do capitalismo para setores da economia nos quais anteriormente vigiavam um controle na forma de empresas estatais e de serviços públicos (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 104).

Cessão de companhias ferroviária públicas, de empresas estatais de exploração de carvão, siderurgia, estaleiros, produção e distribuição de água, gás e eletricidade, correios, telefonia e televisão; privatização parcial dos mecanismos de assistência social, aposentadoria, ensino superior, educação e saúde; introdução de mecanismos de concorrência e critérios de rentabilidade no conjunto dos serviços públicos. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 103-104).

Esse avanço virulento dos processos de mercantilização, para o qual convergiram o interesse das grandes empresas transnacionais e o aparato repressivo dos Estados, fez surgir, no interior do discurso das linhas de resistên-

cia, a memória dos cercamentos e da destruição dos antigos regimes de terras comunais que estava registrado nas primeiras horas da formação do sistema capitalista. Por essa razão, “[...] denunciar os ‘novos cercamentos’” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 107) passou a ser uma parte integrante do arsenal teórico dos novos movimentos sociais.

Se essa nova orientação das lutas foi capaz de lançar luz acerca da necessidade de se conceber uma nova lógica normativa que fosse capaz de se contrapor à expansão da lógica concorrencial, esposada pelos dispositivos de produção de sujeitos neoliberais, o enquadramento do problema a partir da lógica dos cercamentos – e, no campo marxista, a partir da ideia de uma acumulação por despossessão (HARVEY, 2010) que estaria implicada a tendência estrutural da lógica da mercadoria de avançar por todas as esferas da vida social – tenderia, segundo Dardot e Laval, a reduzir a tarefa das lutas sociais à sustentação de uma postura puramente defensiva, isto é, “à criação de pequenos insulamentos exemplares” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 14) de mundos locais ainda não engolidos pela lógica da mercantilização.

Ao mundo social caberia, no interior do capitalismo, constituir apenas “[...] os contramovimentos defensivos que cercearam a ação desse mecanismo autodestrutivo” representado pelo avanço desenfreado da lógica da mercadoria (POLANYI, 2021, p. 138). Essa figuração das lutas sociais, em que simplesmente se opõe a defesa das formas tradicionais contra o avanço do mercado, para Dardot e Laval, está ancorada em uma compreensão incompleta da lógica instituinte que organiza o processo de avanço da racionalidade neoliberal. No neoliberalismo, não se trata apenas de retirar do controle da sociedade esferas da vida que não se regulavam pela lógica da mercadoria. O que o neoliberalismo põe em circulação é uma “[...] subordinação ampliada e aprofundada de todos os elementos da vida da população” às condições internas de autovalorização do capital (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 144).

Portanto, não se pode ignorar a dimensão essencialmente produtiva da racionalidade neoliberal, isto é, a sua capacidade de criar novos modos de subjetivação orientados pela materialização em práticas e discursos da lógica normativa da concorrência. O neoliberalismo não deve ser entendido apenas

como sinônimo da mercantilização ou da destruição de sistemas de proteção. Isso porque a sua aclimatação envolve uma muito ativa “política de sociedade” (FOUCAULT, 2008a). O neoliberalismo é produtor de formas de relação inter-subjetivas e de novas disposições do sujeito consigo. Há, portanto, um modelo de sociedade e um conjunto de práticas instituintes que o caracterizam. Sem a compreensão da sua lógica normativa e do variado arsenal tático que dispõe, não é possível conceber formas de oposição a sua racionalidade.

A fábrica do sujeito neoliberal

Da construção do mercado à concorrência como norma dessa construção, da concorrência como norma da atividade dos agentes econômicos à concorrência como norma da construção do Estado e de sua ação e, por fim, da concorrência como norma do Estado-empresa à concorrência como norma da conduta do sujeito-empresa, essas são as etapas pelas quais se realiza a extensão da racionalidade mercantil a todas as esferas da existência humana e que fazem da razão neoliberal uma verdadeira razão-mundo. (DARDOT; LAVAL, 2016, p. 379).

É sob a guarda de um novo conjunto de problemas, isto é, a reconstrução histórico-normativa da razão governamental neoliberal – da analítica de suas determinações específicas, descortinando, a cada passo, a racionalidade do acoplamento que ela opera entre as diversas esferas da vida social – que se constroem, na argumentação de Dardot e Laval, as novas condições no interior das quais o conceito de comum ganhará seu lugar de enunciação.

A questão se coloca, nesse novo quadro, na forma de uma resposta ao desafio erigido pela primeira vez por Michel Foucault, para quem o socialismo, conforme ele se apresentou como um conjunto de práticas e discursos, jamais foi capaz de inventar a sua própria arte de governar⁵. Isso porque, se-

5 A noção de “arte de governar” tem como objetivo lançar luz não apenas ao fato de que o governo – que “[...] não se confunde com a dominação” (SENELLART, 2006, p. 19) dado que, ao contrário desta, suas finalidades são sempre extrínsecas a seu exercício – é exercido sempre

gundo Foucault, “[...] falta ao socialismo uma racionalidade governamental intrínseca” (FOUCAULT, 2008a, p. 125) e a insistência do discurso socialista na conformidade da prática em relação ao texto (a um conjunto textual tomado na forma de um corpus canônico) é precisamente “encarregada de mascarar a falta de razão governamental” de que padece a experiência do socialismo (FOUCAULT, 2008a, p. 126).

É preciso, assim, reconhecer nesse desafio, a hipótese de fundo da genealogia foucaultiana, qual seja, a de que liberalismo e socialismo não se apreendem como fenômenos inscritos no mesmo nível de experiência. Se o liberalismo, mais do que uma doutrina, apresenta-se como a sedimentação histórica de uma racionalidade política organizada por uma lógica normativa materializada em um conjunto heterogêneo de práticas e discursos e capazes de inscrever na sociedade os modos de produção de subjetividades, o socialismo, ao contrário, jamais foi capaz, no bojo de sua existência histórica, de fazer operar uma racionalidade de governo que lhe fosse específica, sendo ele obrigado a sempre funcionar mobilizando formas de governar tomadas de empréstimo (FOUCAULT, 2008a, p. 126).

O conceito de governamentalidade de Foucault parte de certas premissas operacionais, decantadas ao longo de sua obra acerca do modo adequado de se abordar o problema do poder. Isso significa, para Foucault, que se deve pensar o poder não como substância que se concentra nas mãos de alguns indivíduos, mas como relação. Contudo, não como relação específica (relação de poder) extrínseca a outros tipos de relação social, mas como dimensão imanente (FOUCAULT, 2014, p. 102) que corresponde à produtividade das relações sociais. O poder é o nome que se dá ao fato de que as relações “[...] processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais” (FOUCAULT, 2014, p. 102) estruturam campos de força que permitem a esta-

mediante certo conjunto de técnicas específicas, mas ao fato de que, no interior das práticas que materializam as relações de governo, é sempre possível identificar um momento reflexivo no qual essas práticas elaboram o seu próprio exercício. A analítica da governamentalidade desenvolvida por Foucault tem como objetivo apreender o exercício do poder, portanto, no interior mesmo desse momento reflexivo inscrito nas práticas de governo (FOUCAULT, 2008b).

bilização provisória de diferenciações internas e determinações recíprocas no seu interior.

Essa analítica do poder como malha difusa põe abaixo certa figuração do poder na forma do “sistema Soberano-Lei” (FOUCAULT, 2014, p. 105). No entanto, uma vez que ela recusa o modelo erigido pela filosofia política em que o poder se pensa nos termos da centralidade do Estado, ela não é capaz de responder, de imediato, por quais motivos as relações de poder tomam, sob determinadas condições históricas, justamente a configuração de um Estado soberano, ou, como formula Mitchell Dean, “[...] como é possível que esse corpo sem cabeça frequentemente comporte-se como se de fato tivesse uma cabeça” (DEAN, 1994, p. 156).

Para Thomas Lemke, a analítica da governamentalidade, desenvolvida por Foucault nos cursos do Collège de France entre 1978 e 1979, responde precisamente a esse problema, inscrevendo ainda no interior da formação do Estado um modelo mais complexo dos modos de produção das subjetividades (LEMKE, 2017, p. 16). Não se trata, afinal, de produzir uma teoria do Estado que suplante, em nova chave, elementos provenientes da moderna teoria política. O objetivo da sustentação de um novo espaço de problematização é compreender um conjunto de perguntas:

Como o Estado vem a agir, se sequer o faz, como uma força política coerente? Como é produzida a unidade imaginário do Estado em termos práticos? Como uma pluralidade de instituições e de processos torna-se “o Estado”? Como dar conta da aparente autonomia do Estado como uma entidade separada que, de alguma maneira, coloca-se fora e acima da sociedade? (LEMKE, 2017, p. 36).

O que se observa é que uma pluralidade heterogênea de relações de poder passa a se reportar, uma a outra, de forma recíproca. O Estado, se possui algum sentido, é o efeito dessa sequência de dobras que se produzem no interior de práticas e de discursos articulados. Problema que não se pode ignorar, uma vez que as tecnologias da ação pública do Estado deverão ser perscruta-

das como elementos decisivos nos processos de subjetivação que caracterizam a modernidade.

Essa revalorização da figura do Estado como um operador conceitual central na compreensão dos suportes e das formas de organização dos processos de subjetivação é um dos pontos nos quais se articulam o trabalho de apresentação do neoliberalismo ou da governamentalidade neoliberal executados por Dardot e Laval. Isto porque, para eles, o neoliberalismo não pode ser compreendido apenas como reabilitação tardia do discurso do *laissez-faire*, isto é, como defesa de um espaço de liberdade das práticas mercantis contra o Estado. É preciso considerar, ao contrário, que o funcionamento da racionalidade neoliberal possui uma dimensão essencialmente produtiva, ou seja, “[...] o neoliberalismo não apenas destrói regras, instituições, direitos. Ele também *produz* certos tipos de relações sociais” (DARDOT; LAVAL, 2014, p 16). Além disso, os mecanismos pelos quais a racionalidade neoliberal pode se implantar no interior dos processos sociais não foram direcionados contra os Estados, mas, apoiaram-se justamente em seus aparelhos e em suas tecnologias.

Abordar a questão do neoliberalismo pela vida de uma reflexão política sobre o modo de governo modifica necessariamente a compreensão que se tem dele. Em primeiro lugar, permite refutar análises simplistas em termos de “retirada do Estado” diante do mercado, já que a oposição entre o mercado e o Estado aparece como um dos principais obstáculos à caracterização exata do neoliberalismo. Ao contrário de certa percepção imediata, e de certa ideia demasiado simples, de que os mercados conquistaram a partir de fora os Estados e ditam a política que estes devem seguir, foram antes os Estados, e os mais poderosos em primeiro lugar, que introduziram e universalizaram na economia, na sociedade e até neles próprios a lógica da concorrência e o modelo de empresa. (DARDOT, LAVAL; 2014, p. 17).

O neoliberalismo, entendido como uma razão governamental, implica tanto a produção de certas modalidades de relação dos sujeitos consigo, engajando-os por meio de normas específicas de conduta configuradas pela “[...] figura do homem-empresa ou do ‘sujeito empresarial’” (DARDOT,

LAVAL; 2014, p. 322), bem como a reorientação do sentido da própria ação pública, que se converte em suporte das tecnologias sociais de produção de uma sociedade concorrencial. “O objetivo dessa nova gestão pública é controlar estritamente os agentes públicos para aumentar seu comprometimento com o trabalho” (DARDOT, LAVAL; 2014, p. 314).

Não se trata apenas de reconduzir para o controle do mercado as esferas da vida social orientadas por uma lógica de acesso não mercantil, o que o neoliberalismo nomeia é a conjuntura de uma eficácia global organizada pelo objetivo de produzir uma sociedade concorrencial. Nesse sentido, é menos importante a ideia de privatização e mais a “[...] obtenção de resultados (contabilizados na empresa privada)” pelas instâncias estatais (DARDOT, LAVAL; 2014, p. 314). Vigilância, controle, avaliação de performance: estas são as categorias a partir da qual o próprio aparelho de Estado se materializa como um cavalo de batalha da racionalidade neoliberal.

A interiorização das normas de desempenho, a auto-vigilância constante para adequar-se aos indicadores e a competição com os outros são ingredientes dessa “revolução das mentalidades” que os “modernizadores” desejam realizar. (DARDOT, LAVAL; 2014, p. 317).

O aparelho de Estado, seus instrumentos de ação, seus equipamentos e seus funcionários são todos mobilizados no interior de processos localizados de materialização da lógica normativa da concorrência. Não se trata, portanto, de opor a lógica de mercado contra a lógica da ação pública, o Estado é antes o suporte dos processos de subjetivação da racionalidade neoliberal, ou seja, ele se apresenta como plataforma de generalização de subjetividades concorrenciais. Isso porque não se pode desconectar o avanço do neoliberalismo de certa produtividade inscrita nas tecnologias sociais, às quais se reportam a construção de todo um conjunto de “[...] práticas discursivas e institucionais [...]” responsáveis por materializar os pontos de subjetivação desse “[...] homem-empresa ou do ‘sujeito neoliberal’” (DARDOT, LAVAL; 2014, p. 322).

Entender essa produtividade específica do neoliberalismo se constituiu um momento incontornável do diagnóstico aventado por Dardot e Laval. Isso permite superar tanto a dicotomia operada pela dualidade entre o Estado e o mercado, a qual responde ao avanço do neoliberalismo pelo resgate de certa lógica da propriedade estatal, bem como as noções de como o conceito de Império, de Negri e Hardt, identificam toda a produtividade do lado da multidão. O caráter gerador de modos de subjetivação do neoliberalismo, entendido como uma racionalidade política que mobiliza as tecnologias de Estado, está pressuposto na forma como Dardot e Laval procuram construir o princípio de uma alternativa política. O desafio do comum, portanto, deve ser enunciado como o desafio da organização de uma prática instituinte capaz de pôr em movimento outras lógicas normativas e outras formas de subjetividade para além do mercado e do Estado.

Do direito comum ao direito do comum

Daí a tese que defenderemos aqui: se o comum tiver de ser instituído, ele só poderá sê-lo como inapropriável - em hipótese alguma como objeto de um direito de propriedade. (DARDOT; LAVAL, 2017. Grifos no original).

Pensar o comum com Dardot e Laval significa ir além de certas estratégias de construção conceitual. A dimensão instituinte das práticas e dos discursos, que se localizam no pano de fundo dos modos de subjetivação, indica, para além de certas formas de pensar o comum que o reduzem ao que “[...] está dado no ser do social” ou “[...] inscrito nele como ‘tendência’ que bastaria incentivar” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 243). Significa ainda pensar que o comum para o qual se deve buscar as práticas e as instituições deve ser concebido não como propriedade pública, estatal ou comunal, mas como participante de um regime que se inscreve para além do apropriável. Avançar a viabilidade dessa concepção, segundo Dardot e Laval, passa por uma desativação de certo regime de historicidade que apaga o modo como o comum já foi concebido

“[...] no princípio daquilo que nos faz viver juntos, [...] [tomado enquanto] o inapropriável como tal” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 245).

A mobilização do registro historiográfico, em Dardot e Laval, possui um caráter estratégico. Mais do que buscar a legitimação tradicional a partir da evocação de uma ordem pretérita perdida, as cenas da Antiguidade são mobilizadas como pontos de articulação de uma alteridade radical em relação ao regime da propriedade privada. O que o comum dos diferentes exemplos antigos ensina é, sim, a desnaturalização do homem proprietário do pensamento liberal, bem como do homem-empresa do neoliberalismo. No entanto, além disso, ele também demonstra o modo pelo qual o comum das antigas comunidades aparece não como um comum mítico pré-social, mas como um resultado consciente produzido politicamente pela força ativa de práticas instituintes.

É o que demonstra, por exemplo, o trabalho de Yan Thomas acerca dos juristas romanos. Tratando do problema daquilo que é de “[...] uso comum [na cidade romana, como] teatros, mercados e banhos” (HERMITTE; NAPOLI, 2011, p. 9). Thomas demonstrou também que a sua natureza comum não reside em nenhuma essência inscrita nas coisas, mas, na “afetação” (HERMITTE; NAPOLI, 2011, p. 9) decorrente das técnicas e das práticas discursivas que instituem certa modalidade de uso em oposição ao uso privado. Nesse sentido, entre os antigos, é evidente que “[...] a construção política e jurídica das coisas não deixava espaço algum para a ontologia” pré-existente às práticas instituintes (DARDOT; LAVA, 2017, p. 291). Dessa forma, pode-se falar, como Thomas, em “operações do direito” (THOMAS, 2011), haja vista que é como o resultado do conjunto de operações específicas da casuística dos juristas romanos que se instituem os objetos que povoam a ontologia dos antigos.

Ideias como natureza ou liberdade, por exemplo, não devem ser buscadas no âmbito de jusnaturalismo de matriz ontológica. Para Thomas, a própria concepção de liberdade natural, tomada como antítese daquela condição do escravo, é uma noção que “[...] corresponde a mecanismos jurídicos precisos”, de modo que “[...] isso que os juristas postulam como natureza é deduzido de uma análise dos procedimentos que a realizam” (THOMAS, 2011, p. 33). Se, portanto, como sugere Ulpiano, nas condições de direito natural não

há escravos, dado que todos são livres, a distinção entre senhores e escravos não existe em face de um dado da natureza, *natura*, “[...] mas em razão dos costumes, *moribus*” (THOMAS, 2011, p. 34).

No interior da casuística romana, sob certas condições específicas, um *libertus*, que havia nascido na condição de servidão, poderia, por meio da eficácia de certa ficção jurídica, anular os efeitos de um nascimento servil. É o caso que ocorre ao libertado, sob Tibério, que poderia por meio do “*ius anuli aurei* [ter] acesso às honras públicas” (THOMAS, 2011, p. 34.). Nessa situação, são anulados os efeitos de um nascimento servil e da ideia de uma restituição à condição de nascimento toma como base não a situação concreta da biografia do indivíduo, mas a situação ficcional de um nascimento em estado de natureza. Nesse caso, a natureza funciona, portanto, nos meandros da casuística, como um ponto de referência na produção de ficções. Operação específica que revela a natureza como artifício ou tecnologia social e não como ontologia.

O comum a que aspiram Dardot e Laval, em sentido análogo, é irreduzível a um comum tomado, ontologicamente, como anterior às práticas de apropriação privada do capitalismo, mas ele deve ser buscado, antes, nesse plano, por um direito que seja o resultado coletivo de práticas instituintes, de uma “[...] prática social” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 340). Prática social capaz de sedimentar uma nova situação normativa que não seja medida nem pela chancela de um Estado soberano, nem pela mera antiguidade de sua sobrevivência, mas por sua capacidade institucional de materializar uma nova lógica normativa para além do neoliberalismo. Resta, portanto, o desafio conceitual de se pensar qual deve ser a natureza dessa prática para que ela seja capaz de gerar o novo sem que ela tenha de se apoiar no já existente. Uma prática capaz de produzir uma nova situação histórica e que não se esgote na instantaneidade do acontecimento, mas que seja criadora de um novo direito.

Nem o comum da “razão comum” praticada na expertise judicial, nem o comum no sentido do que não é apenas local por ser comum a todos os membros de uma nação – dois sentidos do “comum” que [...] estão intimamente ligados na ideologia da *Common Law* – poderiam constituir o verdadeiro comum. A questão, portanto, resume-se precisamente em determinar

em que consiste essa exigência da prática do comum que é a única capaz de fazer do “direito comum” um direito do comum, isto é, um direito baseado no princípio do comum, logo um direito que não se reduza à consagração de todos os costumes apenas pelo seu tempo de existência. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 340).

A prática instituinte do comum deve ser pensada então como uma forma de produção de “[...] novos direito de uso que, pelo reconhecimento de uma norma social de inapropriabilidade, imponham limites à propriedade privada e, nesse sentido, façam-na recuar” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 429). Mas se esse direito é produzido por meio de práticas que devem sedimentar uma nova forma de organização, um direito produzido por costume – *moribus*, para falar como Yan Thomas –, como pode ser essa prática capaz de produzir, pela vontade, aquilo que é da ordem da sedimentação no tempo? Pois “[...] não é possível decidir de antemão a transformação dessa prática em costume” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 430).

O que a produção de uma nova razão política visa, portanto, é a instituição permanente desse modo de vida, “[...] pois, embora seja verdade que não se decreta um costume, é possível decidir a instituição de regras capazes de se tornarem costumes pela força da prática” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 430). É preciso descobrir o elemento criador que subsiste nas práticas sociais, sem o qual a mudança não seria possível. Superar, portanto, o olhar que vê na instituição apenas a reprodução do mesmo. Assim, para compreender como é possível operar uma prática instituinte que produza o comum, é preciso ir além da limitação sociológica que enquadra a esfera social sempre a partir de um conjunto de instituições já instituídas (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 432). Pois a instituição é percebida pela sociologia como aquele pano de fundo sempre já dado no interior do qual se desdobram as ações dos indivíduos. Para ela, “[...] a sociedade é um conjunto de formas ou hábitos coletivos que preexistem ao indivíduo e moldam sua maneira de agir, sentir e pensar” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 432).

Consoante a isso, em Durkheim, a instituição é reduzida a um “[...] modo de conduta instituído pela coletividade” que determina as possibilidades da conduta (DURKHEIM, 2019). A sociologia como ciência das instituições é a ciência dessa codificação social *instituída* e não das práticas *instituintes*. A questão acerca do momento instituinte embutido como potencial no horizonte de ação das práticas é, segundo Dardot e Laval, colocado para fora do quadro sociológico, na forma da “[...] redução sociológica da instituição ao instituído” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 432).

O caminho para fora desse labirinto da sociologia envolve reconhecer que, no interior das práticas sociais, operam sempre dois vetores. A sedimentação da normatividade social, na forma das instituições, é um pano de fundo que regula as possibilidades do agir humano, ao mesmo tempo que as práticas não estão totalmente livres de um potencial de se fazerem o lugar de incidência do novo – no sentido particular que Hannah Arendt determina ao conceito de ação (ARENDRT, 2016).

A práxis⁶ como instituição consciente, ou práxis instituinte, pressupõe certas condições e ao mesmo tempo “trabalha sobre” essas condições, transformando-as profundamente. Assim, o aparecimento do instituinte na forma da política é tão pouco “criação absoluta” quanto a atividade inconsciente do coletivo anônimo que ela conduz, ao menos parcialmente, à expressão consciente. Em outras palavras, a vinda à luz da autoinstituição consciente ocorre sempre “a partir de” certas condições herdadas do passado, no mínimo porque ela se dá sempre a partir do que já foi instituída aquém da consciência e da vontade. (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 462).

Se o comum deve ser o princípio norteador de uma nova práxis instituinte, isto é, de uma prática criadora que faz emergir no interior do social um modo de vida que destitui o regime da propriedade privada e da

6 Dardot e Laval fazem menção ao conceito específico de práxis, de forte valor positivo, retirado de Cornelius Castoriadis, de modo a enquadrar a especificidade da prática instituinte que se coloca a tarefa consciente de produzir o novo no interior do social (CASTORIADIS, 1982).

mercadoria, ele o deve ser apenas na condição de se abrir historicamente à contingência, permitindo que a sua instituição enseje o jogo aberto de uma prática reflexiva coletiva. Nessa prática, “[...] os sujeitos que se engajam numa atividade não estão condenados a passar da ‘fusão’ à petrificação” (DARDOT; LAVAL, 2017, p. 478).

Como se parte sempre de uma posição determinada no tempo e no espaço, como sempre se toma como material os estratos de tempo sedimentados pelo processo histórico e coagulados como regimes de produção de subjetividades na forma das instituições, o comum deve se posicionar como uma atividade de criação de pontos de articulação de contracondutas capazes de desativar os dispositivos que reproduzem o homem concorrencial do “[...] modelo da empresa de si” (DARDOT; LAVAL, 2014, p. 396).

Considerações finais

O comum de que falam Dardot e Laval é o nome de uma resposta a um desafio enunciado por Michel Foucault. Qual deve ser a lógica normativa inscrita no interior de uma governamentalidade socialista? De que modo ela determinaria uma outra forma de condução das condutas? Sob que registro ela constituiria seus modos específicos de subjetivação?

Para Dardot e Laval, responder a essas questões significa negar a resposta sedimentada por uma série de alternativas. O comum, portanto, não deve ser entendido nem como mero resquício do tradicional ou do natural que sobreviveria ao avanço da forma de mercadoria, nem mesmo como a defesa da propriedade social ou pública produzida pelas velhas práticas do Estado de bem-estar. O comum não se confunde com a propriedade estatal, nem com o desenvolvimentismo dos países periféricos e nem com a sociedade totalmente administrada pela lógica dos Estados totalitários. O comum também não deve ser buscado em uma produtividade ontológica essencialmente localizada no

coração da multidão, esse sujeito coletivo cujas práticas simbólicas alimenta o Império.

O comum não é outra coisa senão um resultado. O produto ativo de práticas instituintes, de uma organização coletiva que se coloca a tarefa consciente de produzir e de manter o inapropriável como fundamento de toda a comunidade possível. O comum é um direito, *direito do comum*, porque ele se sedimenta na forma de práticas e de instituições, sua lógica normativa se materializa em uma nova forma de governamentalidade. A governamentalidade do autogoverno, da autogestão, da produção coletiva de uma forma de uso que não se apreende nunca como propriedade. O comum não se fecha à historicidade e à contingência. A prática que ele sedimenta é aquela que se institucionaliza de forma sempre aberta ao devir.

Esses devem ser os parâmetros de uma nova racionalidade capaz de orientar a resistência das contracondutas que desativam, a partir de dentro, o maquinário da razão neoliberal. Esse é, portanto, segundo Dardot e Laval, o horizonte de uma nova práxis instituinte capaz de produzir efetivamente, no calor das lutas, as condições do nascimento do novo.

Referências

- ARENDDT, H. **A condição humana**. São Paulo: Forense Universitária, 2016.
- BADIOU, A. **A Hipótese Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2012.
- CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária da sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 1982.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **A nova razão do mundo**. São Paulo: Boitempo, 2014.
- DARDOT, P.; LAVAL, C. **Comum**: ensaio sobre a revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2017.

- DARDOT, P.; LAVAL, C.; MOUHOUD, E. **Sauver Marx**. Paris: La Découverte, 2007.
- DEAN, M. **Critical and Effective Histories: Foucault's Methods and Historical Sociology**. Londres: Routledge, 1994.
- DURKHEIM, É. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Vozes, 2019.
- FOUCAULT, M. **O nascimento da biopolítica**. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- FOUCAULT, M. **Segurança, território, população**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.
- HARDT, M.; NEGRI, A. **Empire**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- HARVEY, D. **O enigma do capital e as crises do capitalismo**. São Paulo: Boitempo, 2010.
- HERMITTE, M.; NAPOLI, P. **Préface**. In: THOMAS, Y. *Les opérations du droit*. Paris: Seuil/Gallimard, 2011.
- LEFORT, C. **A invenção democrática**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- LEMKE, T. **Biopolítica: críticas, debates, perspectivas**. São Paulo: Politeia, 2018.
- LEMKE, T. **Foucault: governamentalidade e crítica**. São Paulo: Politeia, 2017.
- LOSURDO, D. **Stalin: história crítica de uma lenda negra**. Rio de Janeiro: Revan, 2010.
- POLANYI, K. **A grande transformação: as origens políticas e econômicas de nossa era**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2021.
- SENELLART, M. **As artes de governar**. São Paulo: Editora 34, 2006.
- THOMAS, Y. **Les opérations du droit**. Paris: Seuil/Gallimard, 2011.