

O Comum: um ensaio sobre a revolução no século 21

The Common: An Essay on the Revolution in the 21st Century

Christian Laval e Pierre Dardot

Tradução: Renan Porto¹

Resumo

O artigo traz reflexões sobre a emergência do conceito de comum entre movimentos como o das ocupações 15M e Gezi Park como resposta à crise da representação política. Contudo, hoje o conceito não deve ser interpretado de acordo com sua origem grega e sim como um princípio de lutas que questionam a oposição entre o Estado e o mercado, isto é, que questiona a posição que faz do Estado o que nos defende das forças do mercado. Com efeito, nas últimas décadas, o Estado sofreu transformação que o levam, com frequência, a um protagonismo neoliberal. Diante deste quadro, é preciso por um lado evitar entender o comum no sentido restrito de bens comuns e, por outro, desenvolver um direito do comum como um novo tipo de direito de uso, onde apropriações se distinguem dos usos proprietários e levem a criação de instituições do comum. Essas, por sua vez podem romper com sistemas políticos oligárquicos interligados a interesses econômicos dominantes, em suma, promover uma revolução no sentido de “reinstituição da sociedade”.

Palavras-chave

Comum; direito do comum; direito de uso; crise da representação; democracia participativa.

Abstract

The article brings reflections on the emergence of the concept of common among movements such as the 15M occupations and Gezi Park in response to the crisis of political representation. However, today the concept should not be interpreted according to its Greek origin but as a principle of struggles that question the opposition between the State and the market, that is, that question the position that makes of the State the one that defends us from market forces. Indeed, in the last decades, the state has undergone transformations that often lead to a neo-liberal protagonism. In this context, it is necessary, on the one hand, to avoid understanding the common in the narrow sense of common goods and, on the other, to develop a right of the common as a new type of right of use where appropriations differ from proprietary uses and that leads to creation of Institutions of the Common. These, in turn, can break with oligarchic political systems interconnected with dominant economic interests, in short, can promote a revolution in the sense of "reinstitution of society."

Key-words

¹ Renan Porto, ensaísta, poeta e bacharel em Direito pela Universidade de Uberaba, pesquisador associado à rede Universidade Nômade.

Common; Right of the Common; Right of use; Crisis of representation; Participatory democracy.

Nosso ponto de partida é que o comum é um princípio de atividade política constituído pela atividade específica da deliberação, julgamento, decisão e a aplicação de decisões. Contudo, essa, que é a mais completa definição que nós apresentamos no início do nosso livro¹, não pretende ser universal, trans-histórica e independente das condições temporais e geográficas. Em termos etimológicos (*cum-munus*, literalmente ‘co-obrigação’ e ‘co-atividade’), a intenção não é certamente sugerir que hoje o comum sempre carregue o mesmo significado. Em Aristóteles, o comum (*koinōn*) é o que resulta da atividade de agregação, que é o que constitui a cidadania, uma atividade que implica a rotação de deveres ou a alternância entre os que governam e os que são governados. Hoje, com um novo e singular tipo de energia, o movimento das praças (15M, Gezi, etc) tem enriquecido esse conceito com novas demandas.

O comum como um princípio das lutas

Essas demandas envolveram um questionamento radical da democracia ‘representativa’, que autoriza um número limitado de pessoas a agir e falar em nome da grande maioria. Ao mesmo tempo, esses movimentos têm desenvolvido demandas em torno da preservação dos ‘comuns’ (commons) (especialmente espaços urbanos). O comum nos parece ser o princípio que literalmente emergiu de todos esses movimentos. Portanto, não é algo que nós inventamos; isto surgiu das lutas correntes como seu princípio interno. O termo adquiriu assim um significado completamente novo, aquele da ‘democracia real’, para o qual a única obrigação política legítima não decorre da adesão a uma determinada comunidade, por mais amplo que isso possa ser, mas da participação nessa mesma atividade ou nas tarefas que a constituem. Não deve haver equívoco sobre a nossa proposta: embora o capítulo preliminar do nosso livro ofereça uma ‘arqueologia do comum’, nós não tivemos intenção de interpretar toda a história humana através dessa arqueologia, no estilo das ‘grandes narrativas’ que caracterizam a nossa modernidade. Nosso objetivo foi muito diferente; foi mostrar que desde o início o comum assumiu um significado que não poderia ser reduzido a ‘estatal’, até ser sequestrado e adulterado tanto pelo Estado quanto pela teologia. Mas isso não significa que a sua ‘redescoberta’ hoje seja um retorno a suas origens grega e romana. Trata-se de

outra coisa: definir uma alternativa política positiva à razão neoliberal orientada pela competitividade.

Tal alternativa nos permitiu sair da dualidade entre propriedade pública/estatal *versus* propriedade privada. Por muito tempo, a esquerda tem vivido sob a ideia de uma oposição entre o Estado e o mercado que fez do Estado a melhor defesa contra a ofensiva das forças do mercado. Essa oposição, junto com a estratégia que cria, é totalmente uma coisa do passado. Há trinta anos, o Estado tem sofrido uma profunda transformação, que fez dele um verdadeiro protagonista neoliberal. Está, ele próprio, sujeito à lógica empresarial, e, enquanto Estado-empresendedor, ou “Estado corporativo/empresarial”, age como um parceiro das grandes multinacionais na coprodução de novas formas internacionais. A famosa fórmula de Marx de que o governo não é mais do que um comitê executivo para gerir os negócios da burguesia está largamente ultrapassada agora, não porque seja uma definição ultrajante; ao contrário, porque fica aquém da realidade de hoje, em meio à crescente hibridização entre Estado e mercado. O paradigma estatista precisa ser impiedosamente desconstruído se quisermos trabalhar na reconstrução da esquerda. O Estado é inclusive menos do que um instrumento que poderia ser usado por ‘projetos políticos’, como se fosse o caso de direcioná-lo para outros fins. Pelo contrário, o Estado é impõe a sua própria lógica sobre aqueles que nutrem a ilusão de sua transformação possível, quando se está imerso num ambiente de luta contra o capitalismo neoliberal.

Aqui vemos tudo que separa o comum, entendido nesse sentido, do Estado e do Público. O Estado/Público repousa sobre dois requisitos completamente contraditórios: por um lado, garantir o acesso universal aos serviços públicos; por outro, dar à administração estatal o monopólio da gestão desses serviços e reduzir seus usuários a consumidores, enquanto são excluídos de qualquer forma de participação na gestão. É justamente essa divisão entre ‘funcionários’ e ‘usuários’ que o comum tem de abolir. Em outras palavras, o comum pode ser definido como o *público não-estatal*, que garanta o acesso universal através da participação direta dos usuários na administração dos serviços. Uma de nossas ‘propostas políticas’, na terceira parte do livro, é a transformação dos serviços públicos em instituições do comum. Isso significa que esses serviços não pertencem ao estado no sentido de o Estado ser proprietário ou mesmo o único gestor. Para realizar esse tipo de transformação, é necessário quebrar com o monopólio da administração estatal de modo a garantir verdadeiro acesso universal a esses serviços. Portanto, os usuários não devem ser considerados como ‘consumidores’,

mas como cidadãos participando lado a lado dos funcionários nas deliberações e decisões concernentes a eles próprios.

O comum e os comuns

Como podemos ver, nós estamos entendendo o comum no sentido de um princípio político e não no sentido de um atributo naturalmente intrínseco a certos tipos de ‘bens’. Entender a expressão ‘bens comuns’ num sentido literal leva, primeiro, a estabelecer uma classificação de bens (bens privados, bens públicos, bens comuns) de acordo os critérios relacionados à sua natureza inerente. Essa abordagem, que pode apenas acabar reificando o comum, foi sistematizada por uma específica política econômica, antes de ser retomada por juristas. No entanto, nesse propósito, se precisaram introduzir critérios externos à mera natureza das coisas, a fim de distinguir bens comuns de bens públicos. Por exemplo, a *Comissão de Rodotà* definiu bens comuns de acordo com a sua relação com direitos fundamentais e o desenvolvimento humano. Porém, começar com a classificação de bens conduz igualmente a um desmembramento do comum, que vai distinguir os bens comuns entre naturais, do conhecimento, genéticos ou biológicos etc. O comum (como um princípio) é então confundido com aquilo que é comum (como um atributo ou característica de certas coisas).

Nossa abordagem, similarmente, rejeita as teses de uma ‘produção espontânea do comum’ que é ao mesmo tempo a condição e resultado do processo de produção (análogo à dinâmica expansiva das forças de produção encontrada numa certa vertente do marxismo). Idealizando a autonomia do trabalho imaterial na era do ‘capitalismo cognitivo’, essas teses não reconhecem os atuais mecanismos operativos de subordinação do trabalho ao capital. Além disso, e isso é sem dúvida o seu maior defeito, não reconhece a diferença irreduzível entre *produção* e *instituição*: a produção deve ser espontânea, enquanto a instituição é necessariamente uma atividade consciente.

É por isso que nos esforçamos para distinguir entre o comum como um princípio político – que não deve ser instituído, mas aplicado, – e os comuns que sempre são instituídos dentro e através dessa aplicação. O ponto essencial é que os comuns não são ‘produzidos’ ou ‘instituídos’. É por isso que somos muito relutantes em aceitar a noção de ‘bens comuns’. Parece-nos que o raciocínio deveria ser o inverso: *todo comum que é instituído é um bem, mas nenhum bem é por si comum*. É preciso cuidar para não

confundirmos um bem no sentido ético e político (*agathon*) e um bem no sentido de uma aquisição que pode ser trocada e vendida (*ktesis*). Todo comum é um bem no sentido ético e político, mas apenas na medida em que não é uma aquisição. Uma vez instituído, um comum não é alienável; a partir de então ele se instala na esfera de coisas que não podem ser apropriadas. Isto significa que ele escapa da lógica proprietária em qualquer de suas formas (privada ou estatal).

Nós sustentamos que um comum é instituído através de uma práxis específica que chamamos ‘práxis instituinte’, que não se refere a um método geral para instituir um tipo de comum. Precisamos estar atentos aqui para a noção controversa de ‘instituição’. Uma tradição sociológica inteira tentou reduzir a instituição ao que é instituído sem realmente levar em conta a dimensão da atividade instituinte. Além disso, uma crítica política muito difundida na esquerda nos anos 1960 e 1970 identificou a instituição com um aparato de poder que coage os indivíduos que ‘entram’ a pertencer-lhe. Essa crítica não problematizou a dimensão originária do que institui, que parece tão fundamental para nós. Na verdade, instituir nem é institucionalizar no sentido de tornar oficial, consagrar ou reconhecer após o fato que existiu bem antes (por exemplo, no nível de um hábito ou costume) nem criar do nada. É precisamente *recriar com, ou com base em, o que já existe*, portanto dadas as condições independentemente de nossa atividade. Nesse sentido, não há modelo de uma instituição nem pode haver capaz de servir como um padrão para uma práxis instituinte. Cada práxis tem de ser entendida e executada *in situ* ou *in loco*. Por isso, pode-se, e até deve-se falar de ‘práxis instituintes’; no plural. Para reestabelecer um serviço terminado previamente num hospital psiquiátrico após uma discussão com os cuidadores e pacientes, se cai na categoria de uma práxis instituinte, mesmo que seja na de ‘micropolítica’ em Foucault. Mas instituir um banco de sementes para fazendeiros ou designar um sítio cultural para uso comum enquadra-se na mesma categoria. Essas são práticas que preparam e constroem a revolução como uma ‘auto-instituição da sociedade’.

O direito do comum como um novo tipo de direito de uso

Nós podemos tirar conclusões nos tempos do Direito. De fato, nós pensamos que a instituição dos comuns envolve um conflito opondo o direito do comum ao antigo direito de propriedade e que esse conflito entre dois direitos é o conflito fundamental de nosso dia. O direito do comum é um direito do que difere do antigo direito de uso

coletivo fundado em costumes antigos. Quer consideremos o uso como um simples uso fora da lei (comer, beber, viver em uma casa etc), quer como um direito coletivo surgido do costume (o direito de colheita ou de usufruto), o uso é sempre entendido por ser a ação de usar uma coisa externa com o objetivo de satisfazer necessidades vitais; usar como ação implica certo tipo de relação com as coisas externas que frequentemente inclui consumo, que é a destruição das coisas em questão (*abuso*, em latim, quer dizer uma consumação completa). Mas, pode-se igualmente dizer em inglês ‘usar com’, com outra pessoa, com uma pessoa particular, etc. Nesse caso, se trata de agir ou conduzir-se de certo modo com os outros, na medida em que haja uma relação ativa com os outros que é significativa, longe de qualquer relação com coisas externas que teria como meta a destruição completa, isto é, a consumação. Nesse novo sentido, o uso toma o significado de supervisão, manutenção e preservação. Podemos então sublinhar a diferença entre o antigo e o novo direito de uso.

A primeira diferença apreciável com o velho direito envolve a natureza do objeto que é usado. No direito do comum, o uso não está relacionado a uma coisa material externa, mas ao que nós chamamos de comuns (no plural). Os comuns não são ‘coisas em comum’ (*res communes*). Certamente, coisas em comum não são nada (o adágio *res nullius primo occupant*² não se aplica a elas). Mas a limitação dessa categoria inerente ao direito romano é que corta as coisas da atividade. O conceito de comuns enfatiza as construções institucionais através das quais a conexão entre as coisas e a atividade do coletivo que se encarrega delas vem à tona. Assim, há comuns de diversos tipos a depender do tipo de atividade dos protagonistas que instituem eles e os mantenham vivos (rios comuns, florestas comuns, produções comuns, sementes comuns, conhecimentos comuns, etc). Um rio comum não é um rio; é a conexão entre esse rio e o coletivo que cuida dele. Consequentemente, inapropriável não é apenas o rio entendido como coisa física, mas também o rio na medida em que se realiza por certa atividade, e assim também a própria atividade em si. Nesse sentido, o conceito de ‘comuns’ quebra com a polaridade sujeito/objeto, a polaridade de um objeto oferecido por ser tomada em exclusividade pela primeira pessoa (como na relação entre o *dominus* e o *res*), uma polaridade que é tão recorrente em uma tradição jurídica e filosófica.

Nesse sentido, o uso cujo eixo é o direito do comum pressupõe como sua condição de possibilidade um ato consciente de instituição, exatamente o que nós chamamos de ‘práxis instituinte’. Por isso, não pode ser confundido com o direito consuetudinário, que reduz as práticas à perpetuação inconsciente e à transmissão de

costumes. Os comuns estão acima de todos esses problemas de instituição e governo. Ao contrário da teoria da propriedade como um ‘pacote de direitos’ que faz do direito consuetudinário um direito dentre outros, dissociado do direito de administração e decisões, o uso dos comuns é inseparável do direito de decidir e governar. A práxis que institui os comuns é a prática que os mantém e lhes dá vida e assume total responsabilidade pela sua conflitualidade através da coprodução de normas. De fato, a lógica de agrupamento não deve ser confundida com a busca por unanimidade, harmonia e consenso como algo absoluto. Ao invés disso, ela procura superar os conflitos através da coprodução de normas e não através da abolição imaginária de conflitos que são necessariamente uma parte de toda vida coletiva. Esse ponto precisa ser enfatizado: conflito não é ruim por si; ele não é de modo algum a semente da guerra civil; pelo contrário, ele é seu antídoto desde que tenha uma expressão institucional.

Sob essas condições faz sentido falar do uso de um comum, isto é, falar sempre do uso de um comum particular? A noção de ‘uso administrativo’ emprestada de Paolo Napoli permite um entendimento melhor da diferença entre uso como uma ação de fazer uso de uma coisa externa e uso como a supervisão e preservação de um comum (deve ser lembrado que *ministrare*, do que é derivada a administração, significa antes de tudo ‘servir’ e não ‘aproveitar-se de’). Na verdade, não se usa um comum como se faz uma coisa, porque um comum não é uma coisa, mas uma relação de um coletivo com uma ou diversas coisas. O uso administrativo contrasta com a relação de um proprietário com sua coisa. A noção de ‘apropriação’ deve ser clarificada para evitar alguma confusão. Há pertencimento-apropriação quando alguém se apropria de uma coisa para si mesmo e exclui qualquer outra relação de pertencimento que envolva a mesma coisa, e destinação-apropriação, em que uma coisa é particular para certo objetivo. Aqui também há um risco de equívoco: o que está em questão não é a apropriação do comum para o que ele se destina, mas apropriar-se da conduta dos membros do coletivo. O objetivo é garantir, através de normas de uso coletivo, que o comportamento de apropriação predatória não desvie do objetivo de uma específica destinação social em comum. Em outras palavras, o objetivo é regular o uso do comum sem precisar fazer-se seu proprietário, isto é, sem conceder a si o poder de dispor dele como seu dono supremo.

A pluralidade dos comuns coloca a questão de sua coordenação através da construção de instituições em comum, daí a ideia de uma federação de comuns sócio-profissionais a depender do tipo de objeto pelo qual os diferentes comuns são

responsáveis. Não há comuns que sejam puramente profissionais, apenas comuns *sócio-profissionais* que devem absorver neles mesmos sua própria relação com o resto da sociedade. O exemplo da Itália é unicamente instrutivo nesse ponto. Nápoles é um laboratório político do comum, não só por causa da sua experiência na gestão participativa da água, mas também por causa da importância assumida por várias ‘ocupações’ (dentre elas, a ocupação do *Asilo Filangieri*, que tem sido convertido em um espaço voltado a atividades culturais). Contudo, essas experiências podem ser vividas apenas se elas promovem a demanda de autogestão em todos os níveis, inclusive na coordenação dentre os comuns.

Revolução e a instituição de democracia política

Essa demanda por autogestão não é outra coisa senão a demanda por democracia política, que tem prevalecido em todas as esferas da vida social. Ela impede qualquer tecnocracia ou “expertocracia” (grifo nosso: governo dos especialistas) na medida em que tem de tornar a participação de todos como regra.

‘Democracia Real’ é uma questão de instituir. Esta é a essência do que nós gostaríamos de dizer. O que não devemos subestimar é a dificuldade de inventar novas instituições que funcionem explicitamente no sentido de impedir a apropriação por uma minoria, de proibir a deturpação de suas propostas e também de prevenir a ‘ossificação’ de suas normas. A experiência em andamento do *Barcelona em Comú*, na Catalunha, é exemplar. A vitória eleitoral não deve ser deixada de fora do que a precedeu e a tornou possível – muito trabalho nos bairros por quatro anos, especialmente na área de moradia, que tornou possível acumular as condições que permitiam o estabelecimento de uma lista eleitoral independente. Um movimento de massa, uma sequência de mobilizações, e confrontos múltiplos e contínuos transformados em formas políticas inventivas que convertera a democracia interna num princípio operativo, evitando qualquer tentativa, mesmo tentativas internas, de restabelecer uma hierarquia vertical com o pretexto da maior eficiência (uma tentação a que alguns líderes do *Podemos* têm se rendido). Através de todos esses experimentos, a questão prática tem sido colocada numa ligação entre a construção ‘aqui e agora’, começando com as condições existentes, de novas formas de relação e atividades, e a transformação geral da sociedade. Seu ponto em comum é a ruptura que eles têm introduzido com todo um sistema político oligárquico, completamente interligado com os interesses econômicos

de um grupo social dominante. Contudo, o seu valor insubstituível é ter demonstrado que é impossível combater o ‘sistema’ sem ao mesmo tempo inventar, no nível prático, novas formas de sociedade e política.

É essa dimensão inventiva do movimento que consiste hoje no fenômeno mais surpreendente – a definição de uma sociedade desejável não está escrita em lugar algum, em nenhum programa, que não é a propriedade de um partido nem o monopólio de uma vanguarda. Nesse sentido é que esses movimentos podem ser considerados profundamente ‘autônomos’, isto é, no sentido etimológico do termo; através dos seus atos, eles demonstram a necessidade de *reinstaurar toda a sociedade* de acordo com a lógica do comum. É por isso que nós dizemos que esses movimentos são revolucionários, por repor ao termo ‘revolução’ o sentido mais preciso de ‘reinstauração da sociedade’. Em nossa opinião, isso não indica que uma manifestação violenta ou uma insurreição sejam equivalentes à revolução. Revolução envolve outra coisa. O sentido revolucionário dos movimentos contemporâneos não está baseado no modo de ação que eles adotam, eleitoralmente ou de outra forma, e nem mesmo na pura consciência do objetivo final buscado. Em vez disso, tem a ver com transformar a resistência persistente e corajosa de amplos setores da sociedade às políticas de austeridade em vontade e capacidade de transformar as próprias relações políticas, em ir da representação à participação. Isso é o que significa unir a demanda do comum ao seu maior ponto de expressão.