

■ Cinco teses sobre o comum

.....Gigi Roggero

Ao debater o *comum*, não fica claro se podemos dizer que um ano antes teria sido muito cedo, ou se um ano depois será muito tarde. Ainda assim, a questão do comum precisa ser historicizada e situada – quer dizer, localizada dentro das transformações das relações sociais sob o capitalismo, bem como na vigência de sua crise contemporânea. A minha análise procede do quadro conceitual que alguns estudiosos referem como “capitalismo cognitivo” (VERCELLONE, 2006). Abordo o “capitalismo cognitivo” como um conceito exploratório e provisório. Nesse sentido, apesar de não estar interessado em aprofundar-me nos debates em torno do termo, algum esclarecimento se faz necessário. O termo “capitalismo cognitivo” não se refere a um suposto desaparecimento do trabalho manual. Também não serve como sinônimo de outras categorias (por exemplo, de “economia do conhecimento” ou “economia criativa”). Ao contrário da abordagem focada num “pós-fordismo” central e num “fordismo” periférico (HARVEY, 1989), me concentro aqui na tensão entre a individuação de trabalhadores específicos no mercado de trabalho e o processo mais amplo de cognitivização do trabalho, enfoque que fornece uma “marca d’água” para lermos e agirmos dentro da composição contemporânea do trabalho vivo e das formas de hierarquização e exploração em nível global.

A historicização do comum é uma questão metodológica. Da minha perspectiva, não há produção de saber comum que não seja um saber situado. Em outras palavras, não estou interessado na filologia morta a respeito do que Marx ou qualquer outro pensador revolucionário “realmente” disse sobre o comum. A minha preocupação é antes pensar o que os pensadores têm a dizer-nos agora, na presente conjuntura histórica. É isso que conforma o meu ponto de partida, na análise do conflito entre a produção do comum e as formas capitalistas contemporâneas de acumulação e crise. Deixe-me esclarecer que não pretendo opor filologia e política. Antes, estou propondo que não pode haver filologia viva se não situarmos Marx e outros teóricos militantes na conjuntura histórica deles, se não fixarmos os seus objetivos táticos e estratégicos. Deve haver um processo de tradução que nos possibilite adaptar tais estratégias e táticas ao nosso campo de batalha.

Mario Tronti escreveu: “O conhecimento vem da luta. Apenas aquele que realmente odeia, realmente conhece” (1966, p. 14). Tanto o operáismo quanto Marx assumem esse ponto de vista revolucionário sobre a parcialidade do conhecimento e o conflito radical que é parte da sua produção. Usando termos deleuzianos, precisamos distinguir entre uma *escola de pensamento* e um *movimento de pensamento*. O primeiro é um conjunto de categorias produzidas e defendidas como forma de patrulhar as fronteiras de um campo acadêmico, disciplinar e/ou teórico: é a forma como a universidade global trabalha atualmente para despoliticizar o pensamento e reduzir o saber vivo ao saber abstrato (Coletivo Edu-Factory). Ao contrário, um *movimento de pensamento* busca usar categorias como ferramentas para interpretar a realidade e agir dentro e contra a economia política do conhecimento. É uma prática teórica imanente à composição do trabalho vivo, baseada na copesquisa militante (ROGGERO, BORIO & POZZI, 2007). Em outras palavras, é apenas tomando uma posição parcial que se torna possível compreender o todo e transformá-lo – isto é, organizar o comum.

Tese 1: O comum tem um duplo estado

Quando o saber se torna central, enquanto fonte e meio de produção, as formas da acumulação mudam. Para Marx, o conhecimento era crucial na relação entre o trabalho vivo e o trabalho morto, mas devido a sua objetificação no capital, ele se tornou completamente alienado do trabalhador. A incorporação do saber do trabalho vivo no sistema automatizado das máquinas implica a subtração da capacidade do trabalho, seu *know-how* (MARX, 1973). Hoje, a clássica relação entre trabalho vivo e trabalho morto tende a tornar-se uma relação entre *saber vivo* e *saber morto* (ROGGERO, 2009). Em outras palavras, a categoria saber vivo não se refere apenas ao papel central desempenhado pela ciência e pelo conhecimento no processo produtivo, mas também à sua socialização e incorporação imediatas no saber vivo (ALQUATI, 1976). A composição do trabalho cognitivo foi forjada pelas lutas da educação de massa e se libertou das correntes da fábrica fordista e do trabalho assalariado. Nesse processo, de um lado, o trabalhador cognitivo é reduzido à condição de força produtiva e, de outro, ele tende a tornar-se autônomo em relação ao sistema automatizado das máquinas. Isso leva a uma situação na qual o *general intellect* não está mais objetificado no trabalho morto (pelo menos não em um processo temporal estável). Isto é, o conhecimento não pode mais ser completamente transferido para as máquinas e separado do trabalhador. O processo prévio de objetificação é agora derrubado, quando o trabalhador incorpora muitos dos aspectos do capital fixo em si próprio. Ele produz e reproduz, vivifica e

regenera incessantemente a máquina. Ao mesmo tempo, um excesso permanente de saber social vivo escapa continuamente da captura pelo trabalho/saber morto.

Nesse quadro, a necessidade de reduzir o trabalho/saber vivo ao trabalho/saber abstrato – ou seja, o imperativo de medir o trabalho a despeito da crise objetiva da lei do valor – força o capital a impor unidades de tempo completamente artificiais. Para usar as palavras de Marx, é uma ‘questão de vida e morte’: a lei do valor não desaparece, mas se torna uma medida imediatamente nua de exploração: ou seja, lei do mais-valor. O capital tem que capturar o valor da produção de subjetividade “em ambos os sentidos do genitivo: a constituição da subjetividade, de um comportamento subjetivo particular (uma classe trabalhadora que é hábil e dócil) e a transformação da potência produtiva da subjetividade, sua capacidade de produzir riqueza” (READ, 2003, p. 102). Nesse sentido, o comum não é uma mera duplicação do conceito de cooperação: é simultaneamente a fonte e o produto da cooperação, o lugar da composição do trabalho vivo e seu processo de autonomia, o plano de produção da subjetividade e da riqueza social. É devido a este fato que, hoje, o plano de produção de subjetividade é a produção de riqueza social, que o capital é cada vez menos capaz de organizar o ciclo da cooperação “rio acima”. O ato da acumulação, a captura do valor produzido em comum pelo trabalho/saber vivo, toma forma cada vez mais no fim do ciclo. Desde este ponto vista, podemos conceber a financeirização como a forma real e concreta, conquanto perversa, da acumulação capitalista em um sistema que tem que valorizar aquilo que não pode medir. Para usar termos de alguns autores próximos a *The Economist*, financeirização é o “comunismo do capital” – a captura do comum.

No contexto do comum, como vimos discutindo, a clássica distinção entre lucro e renda se torna bastante problemática: quando o capital se apropria da cooperação que se realiza, na maior parte do seu ciclo, sem a presença da organização capitalista, esses dois termos assumem características similares. Hoje, o rentismo é a forma do comando capitalista que captura a produção autônoma do trabalho vivo. Isso não significa que o capital seja exclusivamente parasitário: ele tem de organizar essa captura. A figura corporativa do “*cool hunter*”¹ é ilustrativa a esse respeito. Nos anos 1920, Henry Ford disse: “Compre qualquer carro, desde que seja um modelo T preto”, resumindo o (não obstante inatingível) sonho capitalista de empurrar as necessidades “a montante”. Hoje, ao contrário, o *cool hunter* atua “a jusante”, capturando estilos de vida e expressões subjetivas autôno-

1 “Caçador de tendências” (Nota do T.).

mas. O “centro” vai à “periferia” como forma de capturar sua potência produtiva comum.²

Essa análise ajuda a responder a questão central para aqueles familiarizados com a literatura sobre as redes e a internet: por que os intelectuais neoliberais exaltam as características (cooperação livre, centralidade de estratégias não-proprietárias, horizontalidade de compartilhamento etc.) destacadas pelos teóricos críticos e ativistas com respeito à produção do conhecimento? Começando pela descrição das práticas cooperativas e auto-organizadas na Web, Yochai Benkler (2006) admite a hipótese da emergência de uma produção horizontal baseada nos *commons*. Nesse sentido, Benkler descreve um movimento de passagem entre um sistema baseado na propriedade intelectual para um sistema crescentemente baseado em redes sociais abertas. Da análise de Benkler, pode-se perceber que os *commons* estão se tornando, ao mesmo tempo, uma ameaça mortal e uma poderosa fonte para o capitalismo. Devido ao fato de que, no contexto descrito, a propriedade intelectual arrisca bloquear a inovação, o capitalismo tende a se tornar “capitalismo sem propriedade”. Podemos seguir esse desenvolvimento não apenas no caso da Web 2.0, mas também no enfretamento entre Google e Microsoft e na aliança entre IBM e Linux. Podemos dizer, então, que o comando está agora baseado numa espécie de “direito comum” capitalista que está além da relação entre direito público e direito privado e que é, atualmente, o eixo central do desenvolvimento normativo.

Tome-se como exemplo a assistência de muitas companhias de software e de operadoras de telefonia celular, baseadas na cooperação “livre” e “aberta” do “consumidor” ou “prossumidor” [prosumer], para citar a muito difundida retórica da “sociedade da informação”. Essa cooperação do “prossumidor” é direcionada a zerar os custos da força de trabalho, que é descarregado sobre os clientes. Nesse sentido, software livre significa trabalho gratuito; o “prossumidor” é, de fato, um trabalhador sem remuneração. Os únicos trabalhadores remunerados das companhias são aqueles que controlam o que os “prosumers” são autorizados a escrever. O capitalismo pode ser capaz de abandonar a propriedade, mas nunca o comando! Dado este contexto, de forma a recompor o comando e governar a cooperação “a jusante”, o capital é agora forçado a bloquear continuamente a potência produtiva do trabalho vivo através da propriedade intelectual e da precariedade. Essa é a expressão contemporânea da contradição entre as forças produtivas e as relações

2 Enquanto por “a montante” refiro a organização da cooperação social no e pelo capital, por “a jusante” refiro a organização da captura capitalista da cooperação social que existe em parcial autonomia relativamente às relações capitalistas.

de produção e a base da crise contemporânea: isto é, a crise do “comunismo do capital” (FUMAGALLI; MEZZADRA, 2009). Portanto, como o capital não pode organizar a cooperação social “a montante”, tem de contentar-se em conter o perigoso poder desta última e, retroativamente, capturar o valor da cooperação. Hoje o capital assume a imagem do *katéchon*³, restringindo o “mal” da potência do trabalho vivo.

No bojo das transformações do trabalho e da acumulação capitalista que acabaram de ser descritas, o comum assume um duplo estado: é, ao mesmo tempo, a forma da produção e a fonte de novas relações sociais; é o que o trabalho vivo produz e o que o capital explora. A tensão entre autonomia e subordinação, entre autovalorização e expropriação, toma a forma de uma *transição*. Mais do que apenas uma passagem linear de uma etapa à outra, a transição é um processo aberto de contestação entre diferentes paradigmas de produção, compostos de diferentes forças, possibilidades e temporalidades que coexistem num campo de batalha prismático “iluminado” pelas lutas sociais. A transição para o capitalismo cognitivo se apresenta como uma *acumulação primitiva* (MEZZADRA, 2008) que precisa repetidamente separar, como Marx escreveu, os trabalhadores dos meios de produção e das condições de realização do trabalho. Hoje esses meios de produção não são mais as terras, mas o conhecimento. A acumulação primitiva do capitalismo cognitivo separa o trabalho vivo da produção do comum: sua temporalidade é a reproposição contínua da sua pré-história. Mas esta transição permanente é também uma contínua reabertura da possibilidade de uma ruptura, da atualidade do comunismo e da organização autônoma da produção comum.

Tese 2: O comum não é um bem natural

No debate internacional, o comum é usualmente referido no plural – ou seja, como os *commons*. É usualmente identificado como algo existente na natureza (água, terra, ambiente, território, mas também informação e conhecimento). Pode-se atribuir o referente teórico dessa interpretação do comum: a análise de Karl Polanyi da “grande transformação” (1944). Polanyi reconstrói a emergência do capitalismo ao longo de uma linha de tensão entre a expansão de um mercado autorregulado e a autodefesa da sociedade, orientada na direção de restabelecer o controle sobre a economia. A transformação tem como premissa o conflito entre o liberalismo econômico e o protecionismo social, entre princípios

3 *Katéchon* é o conceito que Carl Schmitt toma emprestado à São Paulo para descrever a força que restringe o mal, que barra o Anticristo.

utilitários e coesão comunitária, entre mercantilização e a defesa dos elementos naturais (os *commons*). Nesse quadro, o capital é representado como uma “utopia” não humana, um fora que tenta se apropriar de uma sociedade, de outra forma, autorregulada. Conseqüentemente, nessa formulação, o capital não é uma relação social, mas um acidente histórico e um desvio da norma da autorregulação. A grande transformação, então, é a luta entre meios econômicos e objetivos sociais.

Desde a perspectiva polanyiana, o lugar central do antagonismo é o mercado e mercantilização, não a exploração e as relações sociais de produção. Em anos recentes, muitas posições “polanyianas” apareceram nos movimentos sociais e entre militantes e estudiosos críticos – por exemplo, com referência às redes. Neste gênero de abordagem, a luta é identificada como sendo entre os monopolistas da informação e o engajamento libertário ou neoliberal pela circulação livre do conhecimento. Desde essa perspectiva, por exemplo, Web 2.0 é a afirmação de uma aliança entre a “ética hacker” e o “anarcocapitalismo”. Entretanto, essa perspectiva não vê que a defesa da “comunidade virtual” contra o monopólio e a propriedade intelectual também significa a continuidade das relações de exploração.

O problema, para nós, é deslocar o debate sobre o comum da centralidade das relações de propriedade para deixar recair o foco sobre as relações de produção. Exaltando a importância da “cultura” e dos “commons antropológicos”, muitos pesquisadores polanyianos concebem a centralidade do conceito de modo de produção para as perspectivas marxiana e operaísta como uma forma de “economicismo” (REVELLI, 2001; FORMENTI, 2008). Mas é, precisamente, a interpretação deles desse conceito, assim como o de trabalho, que é “economicista”. Como para os estudiosos polanyianos o capital não é uma relação social, este se torna um dentre muitos agentes que a sociedade precisa controlar. Entretanto, quando analisamos as transformações materiais do trabalho e da produção nas décadas recentes, poderíamos dizer que “cultura” e “antropologia”, isto é, formas de vida e expressões de subjetividade são infinitamente capturadas, sendo-lhes atribuídas valor. Não há mais um fora para as relações de produção: elas são o lugar da captura e exploração, mas também de resistência e libertação. Elas são o lugar dos dois estados de produção do comum.

Por conseguinte, naquilo que definimos como visão polanyiana dos commons, os sujeitos são o indivíduo e a sociedade, ambos conservando um espaço antropológico e natural não contaminado contra a invasão externa do capital e da mercantilização. O conceito de indivíduo é contínuo com o sujeito universal da modernidade iluminista, o conceito de sociedade é um todo orgânico: ambos são portadores do interesse geral que coincide com a conservação da humanidade

diante do risco da catástrofe. Nos casos onde a aliança entre a ética hacker e o anarcocapitalismo falha, ou nos casos em que a primeira é capturada pelo último, os mesmos estudiosos invocam o fantasma problemático do estado. Para eles o estado se torna o garantidor da “sociedade” contra a “economia”, ou ainda, um substituto para a incapacidade da sociedade para se defender. A partir desses parâmetros, então, a comunidade, em um sentido reacionário, precisa proteger a sua identidade, seus commons mitológicos, da invasão da globalização. Isto é, precisa proteger esses commons não apenas do capital e commodities, mas também do trabalho e da sua materialização na mobilidade dos migrantes. Como consequência, a política se torna uma utopia negativa, e um projeto normativo destinado a evitar o pior – ou seja, uma política do *katéchon*. O que está em jogo não é a organização da potência do comum, mas a sua limitação e a questão do seu “decrescimento”. Devido ao mal-entendido, segundo o qual o desenvolvimento capitalista consiste no processo de crescimento e decrescimento, a imagem dos commons é feita para espelhar o conceito jurídico, baseado no princípio da escassez e que se coloca em agudo contraste com a riqueza e abundância característica da produção do conhecimento. Em oposição a esta abordagem, seguindo Marx, podemos afirmar: o capital, ao invés da presumida escassez dos commons, é o limite.

Desde a minha perspectiva, é imperativo que desnaturalizemos o conhecimento no capitalismo cognitivo. Precisamos reconhecer que não é por ser um excesso natural preexistente que o conhecimento é comum; antes, é comum por estar incorporado no trabalho vivo e na sua produção. Portanto, o que as singularidades têm em comum não é uma ideia abstrata de humanidade, mas suas relações concretas e específicas no ambivalente e conflituoso processo de sua constituição. Mesmo a vida apropriada pelo “biocapital” – isto é, o processo de valorização capitalista que investe as relações sociais da biotecnologia (RAJAN, 2006) – não é identificável como um elemento natural. O que é patenteado não é o genoma em si ou partes particulares do corpo, mas a produção de conhecimento desses elementos. Nas biocorporações, a valorização através do conhecimento e dos dados tem lugar ao nível da produção da própria vida. O genoma, então, como uma abstração da vida criada pelo desdobramento de informação, é então combinado com a abstração do dinheiro no processo de financeirização. A combinação dessas duas abstrações foram o “comum capitalista”, capturando a produção do trabalho vivo, e é, portanto, mais importante hoje no processo de valorização que o sistema de propriedade intelectual em si.

Desde essa perspectiva, o trabalho vivo não tem nada mais a defender além da cooperação autônoma, o comum, a sua contínua produção e reprodução.

Da mesma maneira, não há nada de natural a respeito dos commons aparentemente naturais, já que eles são indefinidamente produzidos e definidos no plano de tensão determinada pelas relações entre a autonomia do trabalho vivo e o comando capitalista. Nesse sentido, o esquema binário entre o “tipo-Polanyi” e o “tipo-Marx” proposto, por Beverly Silver (2003), para a história do movimento operário também não é convincente. Para ela, as lutas do tipo polanyiano são caracterizados por um movimento pendular entre processos de expropriação e proletarização e a reação operária contra tais processos; e as lutas do tipo marxiano são pensadas como inscritas nas relações de exploração submetidas a uma sucessão de estágios nas quais a organização da produção muda. Mas o que temos de reconhecer é que, no capitalismo cognitivo, nos defrontamos com uma situação na qual a resistência contra a expropriação do saber é imediatamente a luta contra as relações de exploração porque essa resistência coloca a questão do controle coletivo da produção (cognitiva) do comum contra a captura capitalista.

Tese 3: O comum não é um universal, é um conceito de classe

Implícita em diferentes interpretações do comum e dos commons é a questão do sujeito. A sociedade, a comunidade, o indivíduo, o “prossumidor”, todos esses sujeitos reintroduzem, de diferentes formas, a ideia do universal que deseja defender a humanidade do capital e da mercantilização. Marx divide o sujeito histórico da modernidade, o cidadão, com o conceito de força de trabalho. Mais ainda, as tradições marxista e socialista reintroduziram uma nova figura do universal através do conceito de classe como portadora do interesse geral. O operaísmo, como Marx, divide novamente este sujeito e propõe que a classe operária não pode estar interessada num destino humano geral, pelo fato de ser um sujeito parcial constituído dentro e contra as relações capitalistas. O uno abstrato é dividido no antagonismo de duas partes: a classe operária é a potência que deseja exercer o poder; o capital, por outro lado, é o poder que explora a potência. O último é o mestre e o primeiro, o escravo. Mas não há suprassunção (*Aufhebung*) dialética possível entre eles. De fato, a dialética, que também necessita do sujeito universal, morre na insurgência parcial da luta de classe.

Situando a questão do comum no antagonismo de classe, não estou me referindo a uma imagem sociológica ou objetiva da classe, já que ela não existe fora da luta. Para lembrar Tronti, “não existe classe sem luta de classe” (2008, p. 72). Da mesma maneira, tarde em sua vida Louis Althusser (2006) afirmou que a luta não deve ser pensada reatrativamente, mas, ao contrário, é constitutiva da divisão de classes. Assentados nessa ideia, usamos a categoria de *composição de*

classe que, no operaísmo, indica a relação conflituosa entre a estrutura material das relações de exploração e o processo antagonista de subjetivação (WRIGHT, 2002). Os operaístas distinguiam entre a *composição técnica*, baseada na articulação e hierarquização da força de trabalho, e a *composição política* – isto é, o processo de constituição da classe enquanto sujeito autônomo. Dentro deste quadro, não há ideia de uma unidade original do trabalho que é, então, dividida e alienada pelo capital e, portanto, necessita ser recomposta, nem há um conceito de consciência, que precisa ser revelada para reunir a classe-em-si com a classe-para-si. Porque a classe não preexiste suas condições materiais e historicamente contingentes de formação subjetiva, não há como existir nenhuma simetria ou relação dialética entre a composição técnica e política. Subjetividade é, ao mesmo tempo, a condição de possibilidade para a luta assim como é o que está em jogo nela.

O operaísmo forjou essas categorias (i.e., composição técnica e política de classe) num contexto muito particular, marcado pelas coordenadas do espaço-tempo da fábrica “fordista” e, conseqüentemente, por uma figura específica do operário. Atualmente, precisamos repensar radicalmente essas categorias, devido ao fato de que a composição do trabalho vivo foi irreconhecivelmente transformada pelas lutas mundiais das últimas quatro décadas. As lutas operárias, anticoloniais e feministas forçaram o capital a tornar-se global.

Por conseguinte, não há mais fora ou dialética de inclusão e exclusão. Esse é o novo plano espaço-temporal no qual a formação da classe dentro e contra das relações capitalistas se realiza. A composição do trabalho vivo é constitutivamente heterogênea, por estar baseada na afirmação de diferenças irreduzíveis ao universal. O capital comanda essa heterogeneidade da força de trabalho por meio de um processo de “inclusão diferencial”. Entretanto, seria apenas o capital que pode compor as diferenças no trabalho vivo? A heterogeneidade poderia impedir a possibilidade da composição comum do trabalho vivo? É para essas questões, que eu passo agora, quando repenso o conceito de classe sob as condições em que o comum se torna central para o sistema de produção.

Diferenças são articuladas em um sentido disjuntivo, ao passo que as singularidades são fixadas em suas supostas origens e categorias de pertencimento (étnicas, de gênero, comunitárias, territoriais, ocupacionais, por grupo social, e daí por diante). Podemos dizer que essa é a composição técnica que sustenta os mecanismos de segmentação e inclusão diferencial no mercado de trabalho – isto é, a resposta do capital para governar a crise do trabalho vivo determinado por uma composição política específica. Sem pôr tais hierarquias em questão, todavia, reivindicações de reconhecimento de posições e diferenças particulares

correm o risco de ser transformadas em política identitária. Por contraste, poderíamos redefinir composição política como um processo, para usar o conceito de Jacques Rancière (1999), de “des-identificação” das posições naturalizadas através dos mecanismos de inclusão diferencial. É a desarticulação da composição e recomposição técnica numa linha de força que tem sua definição na produção do comum. Classe é essa linha de força. Nesse sentido, não podemos falar de classe como ser, mas como devir.

Não obstante, a assimetria entre a composição técnica e a composição política não sugerem que essas duas categorias estejam dissociadas. Elas são, antes, processos abertos em contínua formação nos limites da tensão produzida pelas múltiplas formas de subjetividade e os mecanismos de valorização capitalista. Deve ser notado, então, que a composição técnica não é unicamente composta de dominação capitalista; antes, é o instantâneo de uma dinâmica de conflito e está indefinidamente aberta à subversão. Similarmente, não se deve pensar que a composição política é, de algum modo, externa às pretensões corporativas ou à novos fechamentos da política identitária: antes, como a composição técnica, deve ser pensada como um marcador de um novo campo atravessado pelas lutas sobre produção do comum. Então o nó da questão é situar e determinar historicamente a relação aberta e reversível desses dois processos. De um lado, essa relação é complicada pelo fim da linearidade espaço-temporal das relações entre operários e capital baseada na fábrica fordista. De outro lado, essa relação é agora caracterizada pela luta entre a autonomia do trabalho vivo e a subordinação capitalista, entre a produção do comum e a captura capitalista.

Tomando esta perspectiva, podemos ver então que a composição técnica em parte se sobrepõe, em parte diverge radicalmente da composição política, fazendo com que a organização autônoma do comum se aproxime e, ao mesmo tempo, se afaste do “comunismo do capital”. A possível reversibilidade entre esses elementos não implica nenhuma relação dialética. Ao contrário, coloca a possibilidade de uma ruptura e de uma radicalmente nova linha de desenvolvimento imanente para a organização da potência do trabalho vivo.

Autonomia e desenvolvimento potente das singularidades não são os efeitos de uma sociedade sem classes, mas daquela que se organiza em torno de uma relação social antagonista. A insurgência da parcialidade caracteriza a composição do trabalho vivo, mas isto não implica na impossibilidade de conjunção dessas parcialidades no comum. De fato, o comum é a instituição de uma nova relação entre a singularidade e a multiplicidade que, ao contrário do universal vazio, não reduz as diferenças a um sujeito abstrato (o indivíduo no liberalismo e

o coletivo no socialismo, ambos amparados por uma relação particular com o estado). Uma singularidade pode se agenciar a outras singularidades sem renunciar à sua diferença. Resumindo, o que estamos propondo aqui é multiplicidade, não natureza; singularidade, não o indivíduo; o comum, não o universal.

Tese 4: O comum não é uma utopia: ele se define por uma nova temporalidade do antagonismo, para além da dialética público-privado

Nós já estabelecemos que a financeirização não desempenha mais a função classicamente atribuída pelos economistas. Hoje a financeirização atravessa todo o ciclo capitalista: ela não pode ser contraposta à economia real, por que ela se torna a economia real precisamente no ponto em que a acumulação capitalista se baseia na captura do comum. É possível aplicar o esquema tradicional do ciclo capitalista para a corrente transição implicada pelas novas coordenadas espaço-temporais do trabalho imaterial e do capitalismo global? Observando a crescente sucessão rápida de crise nos últimos 15 anos (o colapso dos mercados do sudeste asiático, a quebra da Nasdaq e a crise dos subprimes), a resposta empírica seria não. Isto é, a crise não é mais um estágio no ciclo do capital; é a condição permanente do desenvolvimento capitalista. Chegamos a um ponto, talvez melhor descrito pelo seguinte *insight* de Marx no volume 3 do *Capital*, onde ele afirma que a “abolição do capital como propriedade privada nos confins no modo capitalista de produção” (1981, p. 567): hoje, o “comunismo do capital” é a captura da transfiguração do comum por meio das finanças, em que as finanças são o poder de apropriação do valor, crescentemente criado pela cooperação social sem a intervenção direta do capital.

Deste ponto de vista, o “comunismo do capital” vai além da dialética entre público e privado, como estes são dois lados da mesma moeda capitalista. Como um exemplo, considere-se a transformação contemporânea da universidade que são comumente referidas através da categoria da *corporativização*. Com respeito à fusão entre público e privado no avanço da corporativização, podemos nos referir ao contexto dos Estados Unidos, onde as universidades públicas constituem fundos privados, enquanto as universidades privadas sistematicamente recebem fundos estatais e federais. Na Itália, em contraste, a tendência corporativizante é, paradoxalmente, possibilitada por uma espécie de “poder feudal” no sistema universitário estatal. Mas não há contradições entre esses dois elementos já que este poder feudal é uma peculiaridade italiana a caminho da corporativização. Devemos, entretanto, esclarecer que essa corporativização não significa apenas a predominância de fundos privados nas universidades públicas, nem se refere ao

status jurídico da universidade. Mais do que isso, a corporativização sinaliza que a universidade em si se tornou uma corporação e que, agora, se baseia no cálculo de custos e benefícios, das receitas e despesas, na lógica do lucro, competindo no mercado da educação e do saber. Nesse contexto, corporações do saber – de universidades a multinacionais de biotecnologia – são atores centrais nas hierarquias dos mercados globais da educação e do saber, que auferem uma proporção significativa de lucro, de valorização, e são cotadas nas bolsas de valores e suas agências de rating⁴.

Tomemos a questão relacionada da *dívida*, uma fonte central da crise atual, e um grande exemplo do entrelaçamento íntimo entre a “economia do conhecimento” e a financeirização. Seria um erro pensar que as crescentes taxas universitárias indicam um retorno aos mecanismos clássicos de exclusão. Mais ainda, uma análise mais cuidadosa demonstrará que esses aumentos são acompanhados por um simultâneo aumento nas taxas de inscrição. O sistema de endividamento é antes um filtro seletivo para reduzir o salário da força de trabalho antes mesmo que ele seja recebido. Como educação e conhecimento são necessidades sociais insuprimíveis, a financeirização desse bem social é um modo de individualizar a necessidade e facilitar a captura do que é produzido como comum. A financeirização, todavia, também é um sintoma da permanente fragilidade do capitalismo contemporâneo. De fato, o aumento da inadimplência no pagamento da dívida se coloca como uma das principais causas subjetivas da crise econômica global.

Se a financeirização como “comunismo do capital” é a superação da moderna dialética entre o público e privado, então a mobilização contra a corporativização da universidade não pode ser a defesa de um modelo público⁵. A oposição à corporativização precisa colocar a questão de como ir além da alternativa entre público e privado, entre estado e mercado. Isto é, a mobilização precisa construir uma alternativa dentro, e não contra, do desenvolvimento histórico do capital. De fato, o apelo ao público assenta na restauração da figura da sociedade civil e o suposto interesse geral, que necessita da redução das diferenças (especialmente, diferenças de classe) à imagem vazia do universal. Reclamar o público deste

4 É também neste contexto que podemos interpretar a teoria da Nova Gestão Pública, que é o movimento, “pensamento” e “filosofia” que procurou justificar a introdução dos meios e da lógica corporativa no setor público.

5 O último foi posto em crise não apenas pelo capital neoliberal, mas também por movimentos sociais e políticos. Aliás, o slogan da Onda Anômala Italiana e do movimento estudantil transnacional “nós não vamos pagar pela crise de vocês” também significa “nós não vamos pagar pela crise da universidade pública”. Ver: <http://www.edu-factory.org>

modo significa reclamar o estado, o transcendental, a recomposição de uma suposta unidade original que coincide com a figura moderna da soberania política. O comum, ao contrário, não tem nostalgia pelo passado. Antes, é decisão coletiva e organização imanente à cooperação do trabalho vivo e à riqueza da produção coletiva. Para recordar Marx, “a classe operária não pode simplesmente lançar mão da maquinaria estatal existente” (1966) (ou seja, o público); “todas as revoluções aperfeiçoaram essa máquina ao invés de destruí-la” (1963, p. 121-2).

Nessas transformações do capital global, eu gostaria de salientar a questão da temporalidade de forma a identificar a nova qualidade do antagonismo além de qualquer apelo ilusório ao público contra o privado. A temporalidade contemporânea é ambivalente. Por um lado, essa temporalidade colapsa numa espécie de presente infinito no qual a precariedade da vida dissolve o “espaço de experiência”, nos impelindo a reinventar continuamente modos de vida para sobreviver ao presente (KOSELLECK, 2007). Por outro lado, essa temporalidade abre um novo espaço, não mais marcado pela linearidade da narração historicista. De fato, são os conflitos e reivindicações sobre a nova composição do trabalho que promovem a mudança no quadro temporal e aceleram o colapso da relação normativa entre o passado e o futuro, reabrindo infinitamente a história no presente.

Olhemos mais rigorosamente. No historicismo, o valor imutável dado ao passado, assim como o anseio passivo pelo futuro e seu suposto destino progressivo – condensados na perspectiva escatológica compartilhada pelas tradições católica e socialista – serviram para estabilizar e conservar as instituições existentes. Há uma evidente similaridade entre isto e, citando novamente Koselleck (2007), a “estrutura iterativa da espera pelo apocalipse”: o fim do mundo e o “sol do futuro” não continuamente adiados, neutralizando os conflitos e reivindicações do presente. A nostalgia (do passado como do futuro), portanto, arrisca ser reacionária ou, em última análise, é inefetiva. Na nova temporalidade, ao contrário, o conceito de política assume uma nova qualidade.

De fato, essa relação entre temporalidade e política já foi identificada por vários estudiosos pós-coloniais como um campo de mudança radical para o pensamento historicista: para o modelo progressivo tradicional de tempo que confinou os sujeitos subalternos à “ante-sala da história” (CHAKRABARTY, 2000). O “estágio” da pré-política, ou da antipolítica, para usar a retórica amplamente utilizada por aqueles que pensam que a única forma de política é a representação, é irrevogavelmente atravessado pela insurgência do “agora” como tempo da subjetividade e da sua constituição política. Sem a necessidade de aguardar pelo “ainda não” e pela chegada teleológica do momento da ação, e sem ser forçado a

delegar sua ação a representantes ou à soberania estatal, a figura contemporânea do trabalho vivo está em posição de superar a ausência do futuro, na plenitude da decisão no seu presente.

Na sua ruptura da relação normativa do futuro com o presente, os últimos idealistas da consciência remanescentes também se dissolvem. A transformação social não é mais a progressão linear da necessidade histórica e da consciência: é inteiramente imanente à produção de subjetividade e ao comum, acontecendo na tensão entre a autonomia do trabalho vivo e a captura capitalista. O comum não é, então, uma utopia: não é um lugar ainda por existir ou que existirá no futuro. O comum existe aqui e agora e luta por sua libertação. Nesse contexto, o que referimos como “o evento” não é nunca uma origem: o início é sempre a reorganização do presente e do seu poder de fazer história. Esse é um caminho inverso em relação ao escolhido por alguns pensadores radicais contemporâneos – por exemplo, Alan Badiou ou Slavoj Žižek – que sonham com o evento teológico de um comunismo metafísico e abstrato, sem sujeito e processo, que é privado de corpos, conflitos e potência.

Tese 5: Instituições do comum como novas teoria e prática do comunismo

Dados os parâmetros do nosso novo contexto, há uma outra categoria central do operáismo que temos de repensar: a *tendência*. Mais precisamente, temos de pensar a categoria assim como temos de renovar o seu método. A tendência é a identificação de um campo de possibilidade não progressista, no quadro da heterogeneidade da composição do trabalho vivo e da temporalidade diferencial – isso que o capital captura, de forma a repetir infinitamente sua origem – a acumulação primitiva. Cotidianamente, o capital tem de “traduzir”, para usar a linguagem de Walter Benjamin (1995), o “tempo pleno e heterogêneo” da co-operação do trabalho vivo no “tempo homogêneo e vazio” do valor capitalista. Paralelamente a Benjamin, Sandro Mezzadra (2008), propõe usar a distinção feita por Naoki Sakai entre “tradução homolingual” e “tradução heterolingual” como ferramenta política. No último modo, o sujeito da enunciação fala com o outro assumindo a estabilidade e homogeneidade da sua própria linguagem assim como da linguagem do outro. Há a aquiescência das diferenças, mas as inscreve numa comunidade original. Essa forma de tradução funciona como uma representação e mediação que reafirma a primazia e soberania da linguagem do enunciador. Na tradução heterolingual, ao contrário, o outro é o ponto de partida para todas as partes envolvidas, fazendo dessa forma de tradução independente de toda e qualquer “linguagem nativa” e produzindo uma linguagem de sujeitos móveis

em trânsito. Na tradução heterolingual as diferenças compõe entre si apenas em um processo comum: a linguagem, portanto, não é simplesmente um meio, mas aquilo que, precisamente, está em jogo.

Assim, o comum é sempre organizado, seja através da tradução homolingual – isto é, pela redução do saber/trabalho vivo a um saber/trabalho abstrato – ou através da tradução heterolingual, tornando possível uma composição de classe forjada pela multiplicidade irreduzível dos novos sujeitos do trabalho vivo. Em certo sentido, a heterogeneidade das lutas torna obsoleta a ideia da sua comunicação; entretanto, não sugere a impossibilidade de sua composição. Ao contrário, a composição se realiza no processo de tradução para uma nova linguagem: a linguagem do comum. Em outras palavras, as diferenças não são, em si mesmas, motivo para antagonismo: um antagonismo inevitável surge quando as diferenças são reduzidas à identidade, a uma origem abstrata e consequentemente enquanto falam apenas como diferença e apenas da sua própria diferença. Desse modo, elas são descentralizadas e domesticadas com sucesso (MOHANTY, 2003) e são, consequentemente, acumuladas pela máquina capitalista e traduzidas novamente para a linguagem do valor.

É a interrupção da tradução capitalista que abre o espaço para a composição política da autonomia do trabalho vivo. Dito de outro modo, o nosso problema é desconectar de forma radical o materialismo histórico da narração historicista. A crítica do desenvolvimento capitalista não é o empoderamento de um suposto não-capital (SANYAL, 2007); antes, está baseado na potência autônoma da cooperação do trabalho vivo. De fato, o princípio é a luta de classes. Desde essa perspectiva, a alegação de que falar sobre relações de produção é economicismo é ter, precisamente, um ponto de vista economicista das relações de produção. Se a tendência é definida pela concatenação de pontos de descontinuidade, que compõem uma nova constelação de elementos, então a “iluminação geral” (MARX, 1973) da tendência e seus planos de desenvolvimento são determinadas pelo antagonismo de classe e os vários dispositivos de tradução na produção comum.

Esse é o contexto no qual podemos colocar a questão das instituições do comum, começando pela relação antagonista entre autonomia e captura. Certamente, essas instituições não devem ser concebidas como “ilhas felizes” ou comunidades livres isoladas das relações de exploração. Como já mencionado, não há mais fora no capitalismo contemporâneo. Instituições do comum se referem, antes, à organização da autonomia e resistência do saber/trabalho vivo, ao poder de determinar o comando e direção coletivamente na cooperação social e produzir normas comuns para quebrar a operação capitalista de captura. Essas institui-

ções incorporaram uma nova relação temporal – nem linear, nem dialética, mas heterogênea e plena – entre crise e decisão, entre processo constituinte e formas políticas concretas, entre evento e sedimentação organizativa e entre a quebra da captura capitalista e a produção do comum. Para fazer referência às famosas categorias de Albert Hirschmann (1970), “saída” e “voz” não são mais alternativas mutuamente excludentes: a “saída” é imanente às relações sociais antagonistas e “voz” é simultaneamente aquilo que sustenta e defende a produção do comum. Estando baseadas na composição e temporalidade do trabalho vivo, as instituições do comum estão continuamente abertas à sua própria subversão. As instituições do comum não são uma origem, mas a organização do devir.

Gostaria de examinar isto através de dois exemplos que apareceram nos movimentos estudantis. O primeiro é a emergência dos *black studies*, bem como dos estudos étnicos, de gênero e LGBT, cujas raízes remetem aos movimentos das décadas de 1960 e 1970, assim como a genealogia dos estudos pós-coloniais pode ser localizada nas lutas anticoloniais (MOHANTY, 2003). Os *Black studies* não apenas sinalizaram o processo de massificação da universidade e da educação superior; foi também a radical afirmação da autonomia coletiva da comunidade negra e dos estudantes negros dentro e contra a universidade, como expressa através do controle das formas institucionais de produção do saber. Além da repressão, o poder foi utilizado como meio de inclusão. Isto é bem exemplificado na estratégia da Fundação Ford no fim dos anos 1960 (ROOKS, 2006), que forneceu recursos absurdos como forma de apoiar os principais defensores da integração racial e assim marginalizar os militantes mais radicais do movimento *black power*. Podemos ver neste exemplo como a institucionalização capitalista é uma forma de captura e domesticação das instituições do comum.

O outro exemplo é o movimento universitário *Onda anômala*, na Itália. Seu desenvolvimento não está ligado a defesa da universidade pública, mas antes à construção de uma nova universidade baseada em recentes experiência de “auto-educação” (coletivo Edu-factory, 2009) e de “autorreforma” da universidade, outro termo que a *Onda anômala* mobiliza. Não é uma proposta que está endereçada ao governo ou a algum representante, nem alude a uma prática reformista que busque suavizar reivindicações radicais. É precisamente o contrário: é a forma organizada de questões radicais como forma de construir autonomia aqui e agora.

Como no caso dos *black studies*, “saberes de oposição” (MOHANTY, 1990) e experiência de autoeducação não são imunes à captura: de fato, a governança acadêmica e a economia política do conhecimento vivem em sua subsumção. Em outras palavras, o problema da governança não é aquele da exclusão, mas

antes da domesticação dos elementos mais críticos e radicais. De fato, poderíamos dizer que a governança capitalista é a forma institucional da captura do comum. Desde esse ponto de vista, antes do governo há a resistência. Para dizer de outro modo, a governança não está baseada na plenitude do controle, mas antes é reproduzida na crise permanente na qual é estruturalmente dependente da potência criativa do seu inimigo, fazendo do governo um processo aberto que é indefinidamente reversível.

Para resumir: na modernidade, o público era aquilo que era produzido por todos nós, mas não pertencia a nenhum de nós, pertencendo ao estado. As instituições do comum são a força organizacional da apropriação coletiva daquilo que é produzido por todos nós. Assim, como afirma Carlo Vercellone (2009), temos que, de certo modo, de imitar as finanças: temos de descobrir como seria possível tornar o estado e as corporações “reféns”. Noutras palavras, como seria possível nos reapropriarmos coletivamente da riqueza social, das fontes e das forças congeladas na dialética capitalista entre público e privado? Essa é a questão que baliza a construção de um “novo welfare”, que deveria envolver a repropriação daquilo que é a capturada pelo rentismo capitalista. Não é por coincidência que este é um tópico central nos movimentos universitários.

Agora podemos redefinir a contradição entre forças produtivas e relações de produção de uma forma antidialética. Quando o comum é o centro das relações sociais, a distinção proposta por Michel Foucault entre lutas contra a exploração e lutas de subjetivação deve ser reformulada, pois, desde a perspectiva do comum, as lutas a respeito da produção de subjetividade são simultaneamente lutas contra a exploração. Isto torna possível, então, repensar a liberdade em uma chave materialista. Quando a liberdade é incorporada na relação entre singularidade e comum, no controle coletivo da produção da potência do trabalho vivo, ela se torna uma crítica radical da exploração. Essa é a liberdade das forças produtivas que, ao rachar o desenvolvimento capitalista, abre caminho para um porvir diferente: isto é, uma tendência diferente.

É uma liberdade comum por ser parcial. A ruptura com o “comum capitalista” e com o valor de troca não precisa retornar ao valor de uso contido na noção mitológica de “bens comuns”. Antes, essa ruptura é a construção de uma nova relação social que reinventa uma composição radical entre liberdade e igualdade baseada e continuamente constituída pelo comum. Assim, para além da dialética capitalista entre privado e público, para reformular Marx (1976), o comum é “a posse coletiva como base” da propriedade singular. Além da dialética capitalista privado-público está um *direito autônomo a uma propriedade do comum*.

Essa aposta política pode parecer muito irrealista para aqueles que, nas últimas três décadas, falaram incessantemente sobre a passividade dos novos sujeitos do trabalho vivo que, supostamente dominados pelo “pensamento único”: isto é, pela dita invencibilidade e pelos aspectos totalitários do capitalismo neoliberal. Após os movimentos globais e o início da crise global, esse argumento não faz mais sentido: o neoliberalismo está acabado. Isso não significa que os efeitos da política neoliberal tenham desaparecido, mas ela não é mais capaz de constituir um sistema coerente. Essa é a crise do capitalismo como abertamente reconhecido todos os dias pela mídia hegemônica, economistas notáveis e mesmo governos moderados. Neste contexto, é difícil lembrar que apenas 20 anos atrás estes mesmos atores proclamaram o “fim da história”.

Sobre a aparente passividade dos sujeitos seria sábio lembrar a resposta de Marx (1950) a Engels, de 9 de dezembro de 1851. Respondendo ao amigo, que lamentava o comportamento “estúpido e infantil” do povo parisiense que falhara em se opor a Luís Bonaparte, Marx escreveu que “o proletariado guardou suas forças”. De acordo com Marx, o proletariado havia, dessa forma, escapado de se engajar numa insurreição que reforçaria a burguesia e a reconciliaria com o exército, inevitavelmente levando a uma segunda derrota operária. Similar à forma com que os operaiistas da década de 1950 e 1960 encontraram o potencial da resistência na dita alienação e integração daqueles que se tornariam a figura do operário-massa, temos de encontrar as possíveis linhas de reversibilidade na aparente passividade dos sujeitos contemporâneos do trabalho vivo. Para construir novas teoria e prática do comunismo, precisamos aprender a nova linguagem do comum, começando pelo otimismo do intelecto.

■····· **Gigi Roggero** é doutor em Ciências Sociais pela Universidade La Sapienza, em Roma, autor de vários livros, como *A fábrica do saber vivo* e *A curva da reta de Lênin* (sem tradução ao português), além de militante e pesquisador do coletivo Commonware (<http://www.commonware.com>).

Tradutor:

■····· **Silvio Pedrosa** é professor de História na rede de ensino municipal no Rio de Janeiro e participa da Rede Universidade Nômade.

Referências:

ALQUATI, Romano, 'L'università e la formazione: l'incorporamento del sapere sociale nel lavoro vivo', *Aut Aut*, 154, 1976.

ALTHUSSER, Louis, *Sul materialismo aleatorio*, Milão, Mimesis, 2006.

BECK, Ulrich, *Risk society: towards a new modernity*, New Delhi, Sage, 1992.

BENJAMIN, Walter, *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Turin, Einaudi, 1995.

BENKLER, Yochai, *The wealth of networks: how social production transforms markets and freedom*, New Haven, Yale University Press, 2006.

CHAKRABARTY, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000.

FORMENTI, Carlo, *Cybersoviet. Utopie postdemocratiche e nuovimedia*, Milan, Raffaello Cortina Editore, 2008.

EDU-FACTORY, *Toward a global autonomous university: cognitive labor, the production of knowledge and exodus from the factory education*, New York, Autonomedia, 2009.

FUMAGALLI, Andrea; MEZZADRA, Sandro (org.), *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte social e nuovi scenari politici*, Verona, Ombre Corte, 2009.

HARVEY, David, *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural changes*, Cambridge, Blackwell, 1989.

HIRSCHMANN, Albert O. *Exit, voice and loyalty: responses to decline in firms, organizations and states*, Cambridge, Harvard University Press, 1970.

KOSELLECK, Reinhart, *Futuro pasato. Per una semantica dei tempi storici*, Bologna, Clueb, 2007.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *Carteggio Marx-Engels*, vol. 1, Rome, Rinascita, 1950.

MARX, Karl, *The eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York, International Publishers, 1963.

_____. *The civil war in France*, Peking, Foreign Languages Publishing House, 1966.

_____. *Grundrisse: foundations of the critique of political economy*, New York, Vintage, 1973.

_____. *Capital*, vol. 1, New York, Penguin, 1976.

_____. *Capital*, vol. 3, New York, Penguin, [1981] 1991.

MEZZADRA, Sandro, *La condizione postcoloniale. Storia e politica nel presente globale*, Verona, Ombre Corte, 2008.

MOHANTY, Chandra T., 'On race and voice: challengers for liberal education in the 1900s', *Cultural critique*, 14, 179-208.

_____. *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*, Durham, Duke University Press, 2003.

POLANYI, Karl, *The great transformation: the political and economic origins of our time*, Boston, Beacon, 1944.

RAJAN, Kaushik S., *Biocapital: the constitution of postgenomic life*, Durham, Duke University Press, 2006.

RANCIÈRE, Jacques, *Disagreement: politics and philosophy*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1999.

READ, Jason, *The micro-politics of capital: Marx and pre-history of the present*, Albany, State University of New York Press, 2003.

REVELLI, Marco, *Oltre il Novecento. La politica, le ideologie e le insidie del lavoro*, Turin, Einaudi, 2001.

ROGGERO, Gigi, *La produzione del sapere vivo. Crisi dell'università e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico*, Verona, Ombre Corte, 2009.

ROGGERO, Gigi; BORIO, Guido; POZZI, Francesco, 'Conricerca as political action' In: COTÉ, Mark; DAY, Richard J. F.; PEUTER, Greig de (eds.), *Utopian pedagogy: radical experiments against neoliberal globalization*, Toronto, Toronto University Press, 2007, 163-85.

ROOKS, Noliwe M., *White Money/black power: the surprising history of african american students and the crisis of race in higher education*, Boston, Beacon, 2006.

SANYAL, Kalyan, *Rethinking capitalist development: primitive accumulation, governamentality and post-colonial capitalism*, New York, Routledge, 2007.

SILVER, Beverly J., *Forces of labor: worker's movement and globalization since 1870*, New York, Cambridge University Press, 2003.

TRONTI, Mario, *Operai e capitale*, Turin, Einaudi, 1966.

_____. 'Classe' In DEL RE, Alisa et al. (ed.), *Lessico marxiano*, Rome, Manifestolibri, 2008, 65-76.

VERCELLONE, Carlo (ed.), *Capitalismo cognitivo. Conoscenza e finanza nell'epoca postfordista*, Rome, Manifestolibri, 2006.

_____. 'Crisi dell legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistêmica del capitalismo cognitivo' In: FUMAGALLI, Andrea; MEZZADRA, Sandro (eds.), *Crisi dell'economia globale. Mercati finanziari, lotte social e nuovi scenari politici*, Verona, Ombre Corte, 2009, 71-99.

WRIGHT, Steve, *Storming heaven: class composition and struggle in italian autonomista marxism*, London, Pluto, 2002.