

humanas ou até na psicanálise. Nesse essencialismo, ao contrário do anterior, a identidade interna do gênero substitui a identidade material das coisas.

No entanto, em certo momento de sua história, a filosofia também fez questão de dissociar comum e universal, chegando a desvalorizar o primeiro em proveito do segundo. Causa espanto, portanto, que o léxico filosófico tenha acolhido uma acepção tão carregada de desprezo da palavra “comum”. Na língua francesa, (o termo *commun* [comum] aparece em 1160 com o sentido de *ordinaire* [ordinário]), cujo valor pejorativo é acentuado pela proximidade com o substantivo *vulgaire* [vulgar, vulgo], que se forma na mesma época para designar o povo⁶⁶. Isso é patente também na maneira como são designadas, em francês, as partes da casa burguesa que não devem ficar expostas a estranhos por serem o lugar próprio do doméstico. Como observa Judith Revel:

[Trata-se] ao mesmo tempo do espaço que se subtrai à vista dos eventuais visitantes – que, ao contrário, ficam restritos aos cômodos de “representação” –, do conjunto das funções que não têm lugar no puro teatro das relações sociais (cozinhas, banheiros, despensa, lavanderia) e dos recintos fechados onde se encontram todos aqueles que, apesar de garantirem o funcionamento cotidiano da casa, são paradoxalmente excluídos dela.⁶⁷

Na própria linguagem da filosofia, a palavra “comum”, em especial no período clássico, ganha o sentido de “vulgar”, em ressonância com o *vulgus* latino que designa, precisamente, o “comum dos homens”. Aliás, é quando aparece a expressão pejorativa *homo du commun** no século XVII que o termo se consagra na linguagem filosófica. Assim, no final da segunda das *Meditações metafísicas*, como parte da análise do pedaço de cera, o termo latino *vulgus*, que aparece duas vezes numa mesma frase, é justamente traduzido em francês por *commun* [comum]: “Mas aquele que deseja elevar seu saber acima do comum [*supra vulgus*] deve envergonhar-se de encontrar ensejo para duvidar das invenções da linguagem comum [*ex formis loquentis di quis vulgus invenit*]⁶⁸. Logo em seguida, referindo-se ao momento em

⁶⁶ *Dictionnaire historique de la langue française* (org. Alain Rey, Paris, Le Robert, 1992), p. 455.

⁶⁷ Judith Revel, “Produire de la subjectivité, produire du commun”, cit., p. 6.

* Literalmente, “homem do comum”. (N. T.)

⁶⁸ Descartes, *Méditations métaphysiques* (Paris, Le Livre de Poche, 1990), p. 75 [cd. bras.: *Meditações metafísicas*, trad. Maria Ermanina Galvão, 2. ed., São Paulo, Martins Fontes, 2005]. (O latim diz literalmente: “Formas de falar que o vulgo inventa”.)

problemas jurídicos, dos quais o mais espinhoso é o de que todo patrimônio requer um sujeito. No caso presente, é óbvio que a humanidade constitui supostamente esse sujeito. Ora, a humanidade como tal é desprovida de personalidade jurídica: “Não sendo sujeito de direito, a humanidade não é titular do patrimônio comum. Eis, pois, um ‘patrimônio sem pessoa’, um patrimônio sem sujeito”. A coerência jurídica da noção de patrimônio sem sujeito é suficientemente duvidosa para que não se insista mais nisso. Na verdade, sob essa noção confusa, tenta-se justificar a subtração de algo da esfera da apropriação com os deveres impostos por essa subtração: “Essa expressão não passa de uma metáfora remete à ideia de conservação e transmissão⁶⁴”.

Diante desse limite evidente do naturalismo, é tentador procurar na universalidade da essência humana outro fundamento para a política do comum. Esse é o caminho que tomam os que gostariam de fazer da essência humana a base de um novo universalismo e de um novo humanismo.

O comum, entre o vulgar e o universal

O comum não poderia se definir pelo humano, pelo pertencimento à humanidade? O que “teríamos em comum”, além de nossas diferenças, não seria suficiente para desenhar uma nova política mundial? Mais uma vez, ONGs, juristas e parte do movimento altermundialista gostariam de fazer da humanidade como essência a base de um “mundo diferente”. Vimos anteriormente que a Antiguidade não desconhecia esse fundamento do universal. Na filosofia ciceroniana, o comum é fundamentado na sociabilidade própria do gênero humano. O cristianismo prolongou, a sua maneira, essa identificação entre o comum e o universal: como criatura de Deus e animal racional, o homem aspira à beatitude. No registro de uma tradição filosófica persistente, o comum continuou a designar aquilo que é posto como fundamento do copertencimento: “Do ponto de vista da filosofia política, parece que o comum precisa preceder as comunidades, representar a base, o solo, a raiz imutável, a essência, a natureza das comunidades”, como indica Judith Revel⁶⁵. E não faltam tentativas de redefinir um bem comum modernizado, apoiadas nas ciências

⁶⁴ *Ibidem*, p. 225.

⁶⁵ Judith Revel, “Produire de la subjectivité, produire du commun: trois difficultés et un *post-scriptum* un peu long sur ce que le commun n’est pas”, apresentado no seminário “Du Public au commun”, sessão de 5 dez. 2010, p. 6.

que nota a cera pela primeira vez, Descartes diz: “acreditei conhecê-la pelo sentido exterior ou, ao menos, pelo senso comum [*sensu communī*], como é chamado, isto é, pelo poder imaginativo”⁶⁹. Desse modo, deve-se fazer a distinção entre “bom senso”, ou entendimento, e “senso comum” (*sensus communis*), ou imaginação, o que é uma maneira de dizer que o “bom senso” é “bom” apenas na medida em que não é “comum”⁷⁰. Para avaliar essa desvalorização epistemológica do “comum”, é preciso saber também que a expressão “senso comum” ou “sensação comum” (*koiné aisthēsis*) vem de Aristóteles, para quem ela não parece designar um sexto sentido* especial que se some aos sentidos exteriores, mas a percepção de objetos em comum por diferentes sentidos exteriores⁷¹.

Seja como for, esse sentido de “vulgar” continua ainda por muito tempo a ser associado ao termo “comum” na linguagem filosófica. No § 40 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant deplora que o são entendimento, ainda não cultivado, tenha:

a honra afitiva de ser designado pelo termo *sensu comunū* (*sensus communis*) – e isso de tal maneira que, por trás dessa palavra, *comum* (não só em nossa língua, que comporta certa ambiguidade nesse ponto, mas também em muitas outras línguas), entende-se o *vulgar*, o que se encontra por toda parte e cuja posse não é absolutamente um mérito nem um privilégio.⁷²

O propósito de Kant é dar a entender, com a expressão *sensus communis*, a “Ideia de um senso comum a todos”, isto é, uma “capacidade de elevar-se acima das condições subjetivas e particulares do juízo, dentro das quais

⁶⁹ Ibidem, p. 77.

⁷⁰ A célebre frase “O bom senso é a coisa mais bem distribuída do mundo” não deve ser tomada ao pé da letra, como se todos os homens fossem igualmente providos de bom senso.

* Note-se que, em francês, a mesma palavra (*sens*) é usada para designar “senso” e “sentido” nas acepções presentes neste parágrafo. (N. E.)

⁷¹ Sobre esse ponto, ver Jacques Brunschwig, “En quel sens le sens commun est-il commun?”, em Gilbert Romeyer Dherbey (org.), *Corps et âme* (Paris, Vrin, 1996), p. 208. Um exemplo de “sensação comum” é o movimento: o movimento não é percebido por um sentido em particular, mas por diferentes sentidos ao mesmo tempo, como o movimento de tal objeto, que tem tal cor, faz tal barulho etc.

⁷² Emmanuel Kant, *Crítica de la faculté de juger* (Paris, Garnier-Flammarion, s.d.), p. 278 [ed. bras.: *Crítica da faculdade de julgar*, trad. Daniela Botelho B. Guedes, São Paulo, Ícone, 2009].

tantos outros estão encerrados, e refletir sobre seu próprio juízo a partir de um ponto de vista universal (que somente podemos determinar na medida em que nos colocamos do ponto de vista do outro)”⁷³. Como se vê, Kant, contrariamente ao uso mais corrente, trata de dissociar o comum do vulgar, ligando o comum ao universal, o que equivale a um enobrecimento semântico. A máxima do “pensamento alargado”, “pensar colocando-se no lugar de todo outro”, ordena que nos elevemos à universalidade e, certamente, que não nos regulemos pela generalidade, que aceita apenas o maior número. É nessa condição que o gosto, como faculdade estética de julgar, “poderia ter o nome de senso comum a todos”⁷⁴, mesmo que esse senso comum não possa pretender exibir regras objetivas coercitivas. Nesse sentido, o *Gemeinsinn* é um princípio subjetivo de orientação capaz de ajudar a formar o juízo de gosto.

A reabilitação kantiana do senso comum deve muito, sem dúvida, ao conceito de *common sense*, elaborado no século XVIII por Shaftesbury, mas ao mesmo tempo é notavelmente diferente dele. De fato, este último entende o senso comum como um senso da comunidade, um “senso do bem público e do interesse comum”⁷⁵. Trata-se menos de uma faculdade particular do que de um equivalente social e político de *moral sense*, uma disposição para formar representações adequadas do bem moral. Enquanto o *good sense* designa a faculdade natural de distinguir o verdadeiro do falso, o *common sense* designa uma disposição para formar representações adequadas do bem público, ou seja, o que poderíamos chamar de “disposição para o bem comum”⁷⁶. Deve-se notar que esse significado social e político é muito diferente do preconizado por Thomas Reid. Neste último, o *common sense* é comparado ao *good sense* e adquire valor genuíno de reconhecimento, tornando-se a fonte dos juízos naturais comuns a todos os

⁷³ Ibidem, p. 280.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Lord Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, I, p. 104, cita do no verbete “Common sense”, em Barbara Cassin (org.), *Vocabulaire européen des philosophies* (Paris, Le Seuil/Le Robert, 2004), p. 241.

⁷⁶ Barbara Cassin (org.), *Vocabulaire européen des philosophies*, cit., p. 242. É dessa forma, aliás, que se deve entender o título do panfleto de Thomas Paine, *Common Sense*, que expõe em 1776 todos os argumentos que legitimam a revolta das colônias americanas.

homens. Contudo, deve-se notar, na esteira de Gadamer⁷⁷, que o senso comum kantiano não é herdeiro desse significado social e político, uma vez que vale apenas como juízo estético. Sabe-se que Hannah Arendt tentou atribuir esse significado ao senso comum do § 40 da terceira *Crítica*. Com esse intuito, traduziu o alemão *allgemein* por “geral”, e não por “universal”, e fala do “ponto de vista geral”, de modo que se entenda o próprio juízo político por esse prisma, sem determinar o horizonte da comunidade de juízo – parece não se tratar nem da humanidade como tal, nem de dada comunidade política em particular. Mas, como ela própria reconhece, o ponto de vista a que Kant se refere quando fala do “pensamento alargado” é o do espectador que julga: “Ele não diz como *agir*. Ele não diz nem mesmo como aplicar às situações particulares da vida política a sabedoria que descobrimos aos nos colocarmos no ‘ponto de vista geral’. [...] Kant diz como levar os outros em consideração; não diz como associar-se aos outros para agir”⁷⁸. De todo modo, o importante é que o comum foi por ele submetido à exigência formal de universalidade e, como tal, permaneceu dissociado da dimensão do agir.

Percebemos ainda melhor a polarização sofrida pelo termo “comum” quando prestamos atenção à maneira como se tentou muito cedo distinguir comum e universal. Na verdade, a distinção é mais antiga do que se acredita em geral. Aristóteles distinguiu muito nitidamente o geral ou comum (*koinon*) do universal (*katholou*)⁷⁹. Enquanto o universal é determinado pelos limites de um gênero (por exemplo, “homem” ou “animal”), o comum significa o que é comum a vários gêneros. Do ponto de vista da extensão do termo, portanto, o comum é superior ao universal. Explica-se assim que o mais comum, isto é, o “transgenérico” ou comum a todos os gêneros, seja ao mesmo tempo o mais indeterminado: desse modo, o ser em geral, que é “comum a todas as coisas”, uma vez que todas as coisas *são*, não pode cons-

tituir um gênero por falta de delimitação, sem a qual não existe gênero. Não existe nada que o ser exclua e não existe nada que seja superior ao ser e no qual o ser possa ser incluído como espécie. Nesse sentido, o ser é um termo comum, mas não um universal. Por outro lado, o universal é superior ao comum na medida em que ganha em compreensão o que perde em extensão. Em resumo, o universal está do lado da determinação, o comum está sempre sob ameaça de indeterminação e, quanto mais comum, mais indeterminado é. O que se deduz do discurso de Aristóteles é que, *stricto sensu*, somente existe ontologia do mais comum e, nessa medida, o discurso sobre o ser é o discurso mais vazio que existe. Em suma, ou o comum se identifica com o universal, e então se torna objeto do discurso mais positivo que existe, o da ciência – pois somente existe ciência do universal, como gostamos de repetir Aristóteles –, ou terá a generalidade vazia daquilo que exclui o universal, e então não haverá muito a dizer sobre ele, a não ser de forma puramente negativa.

De que modo essa observação pode afetar o discurso do homem sobre o próprio homem e, por consequência, a forma como a relação do homem com os outros homens é captada pelo pensamento? À primeira vista, a generalidade do mais comum é pouco capaz de repercutir sobre a concepção do vínculo entre os homens: de que maneira o comum do ser pode concorrer à natureza desse vínculo? No entanto, uma tradição insistente, que tem suas razões para falar em nome de Aristóteles, tentou desvalorizar o comum em benefício do universal, em particular quando se tratava de refletir sobre a relação dos homens com sua própria essência. É nesse ponto que somos levados de volta à linguagem da filosofia política. O que está em questão, mais precisamente, é o que é comum a todos *dentro de um mesmo gênero*, isto é, entre os indivíduos que pertencem a um mesmo gênero (nesse caso, a humanidade), e não mais o que é comum a vários gêneros e a *fortiori* a todos os gêneros (o ser como transgenérico).

Isso é atestado de maneira muito clara por dois adendos da *Enciclopédia das ciências filosóficas* de Hegel. O primeiro (Ad. I do § 163) faz um esclarecimento relativo à natureza do conceito. Comete um equívoco acerca do nascimento de um conceito (por exemplo, o de planta) quem o representar como uma operação que deixe de lado o particular pelo qual as diversas plantas se diferenciariam e estabeleça apenas “o que lhes é comum”: “É da mais alta importância, tanto para o conhecimento como para nosso comportamento prático, que o que é simplesmente comum [*das bloss Gemeinschafliche*] não

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *Verité et méthode* (Paris, Le Seuil, 1996), p. 47 e seg. [ed. bras.: *Verdade e método*, trad. Flávio Paulo Meurer, 13. ed., Petrópolis/Bragança Paulista, Vozes/Editora Universitária São Francisco, 2013].

⁷⁸ Hannah Arendt, *Juger: sur la philosophie politique de Kant* (Paris, Le Seuil, 1991), p. 72 [ed. bras.: *Lições sobre a filosofia política de Kant*, trad. André Duarte de Macedo, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994].

⁷⁹ Sobre essa distinção, remetemos o leitor a Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote* (Paris, PUF, 1972), p. 210 [ed. bras.: *O problema do ser em Aristóteles*, trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclécio Domingos Faustino, São Paulo, Paulus, 2012].

seja confundido com o que é verdadeiramente geral [*dem wahrhaft Allgemeinen*], o universal⁷⁸⁰. Depois de se valer do exemplo do princípio da personalidade como constituinte da universalidade do homem, princípio que apenas com o cristianismo seria reconhecido na história, Hegel remete ao *Contrato social* de Rousseau: nessa obra estaria expressa de modo pertinente a “diferença entre o que é simplesmente comum e o que é realmente geral” na forma da distinção entre “vontade geral” e “vontade de todos”. De fato, esclarece Hegel, “a vontade geral é o conceito da vontade”⁷⁸¹. Em outras palavras, a vontade geral é o universal, ao passo que a vontade de todos é apenas o comum. Se assim parece a Hegel, é em virtude da definição dada pelo próprio Rousseau: a vontade de todos “é apenas uma soma de vontades particulares”⁷⁸². Segue-se uma crítica direta: “Rousseau, no que diz respeito à teoria do Estado, teria elaborado algo mais profundo se houvesse mantido essa diferença diante de seus olhos”⁷⁸³. A crítica feita a Rousseau é por ignorar em sua teoria a distinção entre o comum e o universal que ele próprio apontara. O que está em causa aqui não é nada mais que a fundamentação positiva do Estado na universalidade da essência humana. Ao afirmar que o Estado é resultado de um contrato, Rousseau teria fracassado em realizar essa fundamentação, porque teria ignorado a diferença entre universal e comum: basear o Estado num contrato não é baseá-lo na essência humana, mas no livre-arbítrio e no consentimento dos indivíduos, isto é, no “elemento-comum que surge dessa vontade singular *consciente*”⁷⁸⁴.

O segundo adendo (Ad. 2 § 175) estabelece a mesma distinção entre comum e universal a partir do exame da forma de juízo que Hegel chama de “juízo da soma total”. Por exemplo, “Todos os homens são mortais”; ou então: “Todos os metais são condutores elétricos”⁷⁸⁵. Nesses juízos, encontra-se

a forma mais familiar e habitual da universalidade, a que procede do ponto de vista subjetivo pelo qual tomamos juntos os indivíduos para determiná-los como “todos”: “O universal aparece aqui apenas como vínculo exterior, que abarca os seres singulares dotados de consistência por si mesmos e indiferentes ao universal. Na realidade, porém, o universal é o fundamento e o solo, a raiz e a substância do singular”. A “vontade de todos”, como soma, consiste precisamente em tal vínculo exterior. Hegel prossegue opondo o universal verdadeiro, como fundamento dos indivíduos, ao universal superficial, como traço de união exterior aos indivíduos: “Se tomarmos, por exemplo, Caio, Tito, Semprônio e os outros habitantes de uma cidade ou país, o fato de todos serem homens não é apenas uma coisa que eles têm em comum, mas é seu *universal*, seu *gênero*, sem o qual esses indivíduos não seriam em absoluto”⁷⁸⁶.

O que cabe a todos os indivíduos apenas por ser “comum a eles” é da ordem de uma universalidade puramente nominal, como mostra o exemplo do lóbulo auricular:

Observou-se que os homens, ao contrário dos animais, têm em comum entre si [*miteinander*] o fato de serem dotados de um lóbulo auricular. Contudo, é evidente que, mesmo que um ou outro venha a não ter lóbulo auricular, seu ser, seu caráter, suas capacidades etc. não seriam alterados por causa disso, ao passo que, ao contrário, não haveria nenhum sentido em supor que Caio possa porventura não ser homem e, ainda, ser valente, instruído etc.⁷⁸⁷

Percebe-se claramente por esse exemplo a oposição entre o que é comum aos homens, ou o que eles têm de comum *entre si*, e o universal constituído pelo gênero (a essência humana): um homem privado de lóbulo auricular nem por isso deixa de ser homem no sentido de “estar dentro do (*im*) universal”, e somente por esse fundamento interior é que lhe é dado ser valente ou instruído, uma vez que essas qualidades particulares só poderão pertencer a um homem se “ele for, antes de tudo, um homem como tal”. Em resumo, o que é simplesmente comum aos homens (o lóbulo auricular) lhes é acidental e exterior, ao passo que o que é de fato universal (sua humanidade) lhes é essencial e os determina interiormente. À luz dessa oposição, é compreensível a insatisfação de Hegel tanto com o “ponto de vista

⁸⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I: la science de la logique* (Paris, Vrin, 1970), p. 592 [ed. bras.: *Enciclopédia das ciências filosóficas*, trad. Paulo Meneses, 2. ed., São Paulo, Loyola, 2005].

⁸¹ *Ibidem*, p. 593.

⁸² Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social*, cit., p. 68.

⁸³ Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris, PUF, 1998), p. 315 [ed. bras.: *Princípios da filosofia do direito*, trad. Orlando Vitorino, São Paulo, Martins Fontes, 2009].

⁸⁴ *Idem*.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 599.

⁸⁶ *Idem*.

⁸⁷ *Idem*.

universal” de Kant como com a “vontade de todos” de Rousseau: o primeiro porque é apenas um ponto de vista subjetivo que não procede da essência humana; a segunda porque não passa de uma soma.

A única maneira de escapar do naturalismo e do essencialismo é estabelecer em princípio que não é em razão de seu caráter comum que certas coisas são, ou melhor, devam ser coisas comuns, assim como não é em razão de sua identidade de essência ou pertencimento a um mesmo gênero que os homens têm alguma coisa *em* comum, e não simplesmente alguma coisa *de* comum. O comum, no sentido que o entendemos aqui, não se confunde com uma propriedade compartilhada por todos os homens (razão, vontade, perfectibilidade etc.). Não é tampouco a humanidade como coletivo, o que Kant chama de “conjunto da espécie humana”, não é o que todos os homens têm em comum, ainda que se esclareça que esse comum “não deve ser interpretado em termos de pertencimento”: “O indivíduo humano não pertence à humanidade como pertence a uma família, tribo, casta ou Estado-nação. Ele compartilha a humanidade com todos os outros seres de sua espécie, o que é muito diferente”⁸⁸. Pode-se dizer que a essa humanidade entendida como coletivo corresponde um “Estado universal dos homens”, desde que se especifique que esse Estado tem realidade apenas no mundo suprassensível⁸⁹. Em última análise, o comum não é nem a humanidade como essência moral ou dignidade (*Menschheit*), nem a humanidade como espécie (*Menschengattung*), nem a humanidade como aptidão para simpatizar com os outros homens (*Humanität*), que não deixa de ter relação com a faculdade de pensar colocando-se no lugar do outro, da qual falamos anteriormente⁹⁰. O comum deve ser pensado como co-atividade, e não como copertencimento, copropriedade ou copossessão.

Pela mesma razão de fundo, rechaçamos Nietzsche quando ele deprecia o universal, reduzindo-o a uma norma mediana à qual todos os homens deveriam se adequar, para melhor lhe opor o “nobre” ou o “raro”. Não só porque assim se joga com muita facilidade o comum como “vulgar” contra o comum como “universal” genérico, fazendo do primeiro a verdade do segundo, mas também e sobretudo porque o comum no sentido em que o compreendemos não define *a priori* um tipo de homem – psicológico ou social –, indepen-

dentemente da atividade prática dos próprios indivíduos. No § 43 de *Para além do bem e do mal*, Nietzsche afirma que não pode haver “bem comum” (*Gemeingut*) porque o que é realmente um bem não pode ser comum:

“Meu juízo é meu juízo: os outros não têm facilmente direito a ele”, talvez diga certo filósofo do porvir. Devemos renunciar ao mau gosto de querer estar de acordo com muita gente. “Bem” não é mais um bem quando é o vizinho que o tem na boca. E como poderia haver um “bem comum”? A palavra contradiz a si mesma: o que pode ser comum tem sempre pouco valor.⁹¹

Trata-se aqui, em essência, do valor do juízo, valor como algo que revela o certo tipo de homem, e o juízo que tem realmente valor é aquele que não procura a concordância dos outros – ao contrário da ideia kantiana de um *modus communis* como regra do juízo “aberto” –, mas obtém valor de sua raridade e tem raridade pelo tipo de homem que o enuncia.

Comum e práxis

Contra essas formas de essencializar o comum, contra toda crítica ao comum que o reduza à qualidade de um juízo ou de um tipo de homem, é preciso afirmar que somente a atividade prática dos homens pode tornar as coisas comuns, do mesmo modo que somente essa atividade prática pode produzir um novo sujeito coletivo, em vez de afirmar que tal sujeito preexistia a essa atividade na qualidade de titular de direitos. Se existe “universalidade”, só pode tratar-se de uma universalidade *prática*, ou seja, a de todos os indivíduos que, em dado momento e em dadas condições, se encontram engajados numa mesma tarefa. O comum pode ser repensado apenas se romper com o confronto metafísico entre sujeito livre e coisa material oferecida ao domínio soberano desse sujeito. Por isso, empenhamo-nos em promover aqui o uso do substantivo, falando *do* comum, em vez de nos satisfazer com o adjetivo “comum”. Não que não possamos nos permitir falar *dos* comuns para designar os objetos construídos e sustentados por nossa atividade, o que já é uma forma de substantivação, mas sobretudo porque abdicaremos de falar dos “bens comuns” ou mesmo do “bem comum” em geral. *O comum não é um bem*, e o plural nada muda nesse aspecto, porque ele não é um objeto ao qual deva tender a vontade, seja para possuí-lo, seja para constituí-lo.

⁸⁸ Catherine Colliot-Thélène, *La Démocratie sans “demos”* (Paris, PUF, 2011), p. 138.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 137.

⁹⁰ Para a distinção desses três sentidos em Kant, ver *ibidem*, p. 132-3.

⁹¹ Nietzsche, *Par-delà bien et mal* (Paris, Garnier-Flammarion, 2000), p. 93 [ed. bras.: *Para além do bem e do mal*, trad. Mário Ferreira dos Santos, Petrópolis, Vozes, 2014].

O comum é o princípio político a partir do qual devemos construir comuns e ao qual devemos nos reportar para preservá-los, ampliá-los e lhes dar vida. É, por isso mesmo, o princípio político que define um novo regime de lutas em escala mundial.

Pela mesma razão de fundo nos negaremos a invocar um misterioso senso que já estaria ativo na conduta das pessoas comuns (*the common men*) e consistiria, antes de tudo, no sentimento intuitivo das “coisas que não devem ser feitas”⁹². Preferiremos, em suma, o conceito de “economia moral da multidão”, ou de “economia moral dos pobres”, elaborado pelo historiador Edward Palmer Thompson para indicar um conjunto de práticas e valores que visam à defesa dos interesses da comunidade contra uma agressão das classes dominantes⁹³. O comum não é nem um princípio moral abstrato, nem um tipo de homem. Os homens que agem para construir o comum não se deixam enquadrar previamente num tipo psicológico identificável, nem numa categoria social de contornos definidos: eles são o que suas práticas fazem deles. De maneira geral, e em conformidade com uma das visões mais profundas de Marx (em sua 6ª tese sobre Feuerbach), estabeleceremos aqui que *são as práticas que fazem dos homens o que eles são*. E é a partir de suas práticas que se pode explicar o movimento das sociedades, na medida em que, como sublinhou Marx, a sociedade é “produto da ação recíproca dos homens”⁹⁴.

Não faremos do comum, portanto, o equivalente de um princípio abstrato de “solidariedade”, que pode valer tanto para brincadeiras de criança como para combates militares⁹⁵. Tampouco o confundiremos com

⁹² Essa é definição, consideravelmente vaga e negativa, que se encontra no ensaio de Jean-Claude Michéa *Impasse Adam Smith* (Castelnau-le-Lez, Climats, 2002), p. 94.

⁹³ Em *A formação da classe operária inglesa* (publicado em inglês em 1963 e traduzido para o francês em 1988), Thompson dava o exemplo dos saques de lojas em períodos de alta de preços. Posteriormente, ele definiu essa economia nos seguintes termos: “Uma visão tradicional das normas e das obrigações sociais, das funções econômicas de que se apropriam as diversas partes da comunidade” (“The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century”, *Past and Present*, v. 50, 1971, p. 76-136).

⁹⁴ Karl Marx, Carta a Annenkov, 28 de dezembro de 1846, *Correspondance* (Paris, Éditions Sociales, 1964), tomo I, de novembro de 1835 a dezembro de 1848, p. 448.

⁹⁵ Peter Linebaugh afirma no início de *Stop Thief!* (Oakland, PM, 2014): “A solidariedade humana tal como é expressa no lema ‘todos por um e um por todos!’ é o fundamento da prática do comum [*the foundation of commoning*]. Na sociedade capitalista, esse princípio é autorizado apenas nos jogos infantis ou no combate militar” [traduzido para o português a partir de versão dos autores para o francês].

a concepção sociológica que, desde Auguste Comte, viu na interdependência geral das atividades o fundamento das obrigações morais e a base ou a razão dos edifícios políticos. Essa grande ideia, que podemos ver como uma interpretação “social” da representação economicista da divisão do trabalho, foi sistematizada por Durkheim ou ainda pelo jurista Léon Duguit, para quem a sociedade é “uma grande cooperativa”⁹⁶. Ela não deixa de ter certo vínculo com a primeira inspiração do socialismo — antes de suas duas degenerescências no século XX, a totalitária e a social-democrata —, que via na cooperação do trabalho nas oficinas um modelo de reorganização da sociedade concebida como grande “associação”. Mas, apesar de visões extraordinárias que frequentemente caem no esquecimento, nem a sociologia nem o socialismo souberam extrair todas as implicações políticas da intuição de que a atividade humana é sempre co-atividade e coobrigação, cooperação e reciprocidade. E isso por uma razão sem nenhum mistério. A trajetória política ocidental que acabou atribuindo ao Estado o monopólio da “utilidade comum” conduziu, de um lado, à administração burocrática da produção e, de outro, à gestão securitária do “social” como domínio intermediário entre o Estado e o mercado. Dito de outra maneira, os esforços que desde o século XIX tentaram renovar o pensamento político e a reflexão social para enfrentar o capitalismo não conseguiram fundar uma política plenamente coerente do comum.

Negamo-nos a excluir o “social” e o “econômico” da instituição do comum, como gosta de fazer certa filosofia política “republicana” ou “democrática”. Para ela, a práxis política racional não pode se confundir com as atividades de produção e troca, em certa medida animais e mecânicas, sempre forçosamente entregues ao reino da necessidade ou ao campo da racionalidade instrumental, como se esse suposto hermetismo do político e do econômico pudesse ser minimamente real nas sociedades contemporâneas. Pode-se ver nisso um profundo retrocesso em relação ao que representaram o socialismo no século XIX e o feminismo no século XX: a interrupção na cena política dos trabalhadores e das mulheres, até então excluídos do “comum”. Esses movimentos operaram uma ruptura no pensamento político, transformando o trabalho, todas as atividades e todas as relações sociais em questões diretamente dependentes do debate público.

⁹⁶ Léon Duguit, *Souveraineté et liberté: leçons faites à l'Université de Columbia* (Paris, Félix Alcan, 1920-1921), p. 167-8.

Essa separação entre o comum e o econômico em Arendt ou Habermas se explica em grande parte pela experiência totalitária do século XX. Para eles, a única alternativa possível diante da destruição de toda e qualquer deliberação racional parecia residir na proteção — bastante desesperada, aliás — de uma esfera da “ação” ou de um “agir comunicacional” diante da colonização econômica. A expansão do capitalismo, tal como se efetua hoje, nos proíbe esse tipo de esperança. A época nos obriga a retomar tudo “desde a raiz”.

I

O SURGIMENTO DO COMUM