

## INTRODUÇÃO

### O comum, um princípio político

O futuro parece bloqueado. Vivemos esse estranho momento, desesperador e preocupante, em que nada parece possível. A causa disso não é mistério e não decorre da eternidade do capitalismo, mas do fato de que este ainda não tem forças contrárias suficientes diante de si. O capitalismo continua a desenvolver sua lógica implacável, mesmo demonstrando dia após dia uma temível incapacidade de dar a mínima solução às crises e aos desastres que ele próprio engendra. Parece até estender seu domínio sobre a sociedade à medida que desfia suas consequências. Burocracia pública, partidos de “democracia representativa” e especialistas estão cada vez mais presos a camisas de força teóricas e dispositivos práticos dos quais não conseguem se libertar. A ruína do que constituiu a alternativa socialista desde meados do século XIX, e permitiu conter ou corrigir alguns dos efeitos mais destruidores do capitalismo, faz crescer o sentimento de que a ação política efetiva é impossível ou impotente. Falência do Estado comunista, guinada neoliberal do que nem mesmo merece mais o nome “social-democracia”, desvio soberanista de boa parte da esquerda ocidental, enfraquecimento do salariado organizado, aumento do ódio xenofóbico e do nacionalismo, todos esses são elementos que nos levam a perguntar se existem ainda forças sociais, modelos alternativos, modos de organização e conceitos que deem esperança de um *além do capitalismo*.

### A tragédia do não comum

No entanto, a situação que se impõe à humanidade é cada vez mais intolerável. O verdadeiro “espírito do capitalismo” nunca foi tão bem descrito

como pela frase atribuída a Luís XV: “Depois de mim, o dilúvio”<sup>1</sup>. O capitalismo, produzindo as condições de sua expansão sobre bases cada vez mais amplas, está destruindo as condições de vida no planeta e conduzindo à destruição do homem pelo homem<sup>2</sup>. A pressão do capitalismo, porém, foi mais ou menos canalizada por políticas redistributivas e sociais após a Segunda Guerra Mundial, evitando assim, acreditava-se, o retorno dos desastres sociais, políticos e militares produzidos por ele desde o século XIX. Nos anos 1980, o neoliberalismo, com o auxílio de todo o arsenal das políticas públicas, impôs uma via diferente, estendendo a lógica da concorrência a toda a sociedade.

Disso resultou um novo sistema de normas que se apropriou das atividades de trabalho, dos comportamentos e das próprias mentes. Esse novo sistema estabelece uma concorrência generalizada, regula a relação do indivíduo consigo mesmo e com os outros segundo a lógica da superação e do desempenho infinito. Essa norma da concorrência não nasce espontaneamente em cada um de nós como produto natural do cérebro: não é biológica, é efeito de uma política deliberada. Com o auxílio diligente do Estado, a acumulação ilimitada do capital comanda de maneira cada vez mais imperativa e veloz a transformação das sociedades, das relações sociais e da subjetividade. Estamos na época do *cosmocapitalismo*, no qual, muito além da esfera do trabalho, as instituições, as atividades, os tempos de vida são submetidos a uma lógica normativa geral que os remodela e reorienta conforme os ritmos e objetivos da acumulação do capital. É esse sistema de normas que hoje alimenta a guerra econômica generalizada, que sustenta o poder da finança de mercado, que gera as desigualdades crescentes e a vulnerabilidade social da maioria, e acelera nossa saída da democracia<sup>3</sup>.

É também essa lógica normativa que está precipitando a crise ambiental. No capitalismo neoliberal, cada um de nós se torna um “inimigo da

natureza”, segundo a formulação de Joel Kovel<sup>4</sup>. Há anos o Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e o Painel Intergovernamental sobre as Mudanças Climáticas (IPCC, na sigla em inglês) vêm produzindo relatórios e mais relatórios que apresentam o aquecimento global como o problema mais importante e mais urgente que a humanidade já enfrentou<sup>5</sup>. As populações mais pobres serão as primeiras a sofrer as consequências funestas do aquecimento global, e, a partir de meados do século XXI, todas as gerações nascidas daqui até lá padecerão com as alterações climáticas. Num livro de grande lucidez, *Les Guerres du climat*, Harald Welzer afirma que “o aquecimento climático agrava as desigualdades globais entre condições de vida e sobrevivência, porque atinge as sociedades de maneiras muito diversas”, e prevê que o século XXI verá “não somente tensões envolvendo o direito à água e ao cultivo, mas verdadeiras *guerras pelos recursos naturais*”<sup>6</sup>.

A crise ambiental não é a única a afetar o destino das populações do globo, e há certo perigo em achar que apenas a emergência climática exige mobilização geral, enquanto empresas, classes dominantes e Estados continuam brigando para tomar para si o máximo de poder, riqueza e prestígio, *as usual*, como se não tivessem nada a ver com isso. Mas essa crise, talvez mais do que as outras, mostra bem os impasses com que nos defrontamos. O mundo não ficará protegido com a implantação de uma espécie de reserva de “bens comuns naturais” (terra, água, ar, florestas etc.) “milagrosamente” preservados da expansão indefinida do capitalismo. Todas as atividades e todas as regiões interagem. Logo, não é tanto uma questão de proteger “bens” fundamentais para a sobrevivência humana, mas de mudar profundamente a economia e a sociedade, *derrubando o sistema de normas* que está ameaçando de maneira direta a humanidade e a natureza. É exa-

<sup>4</sup> Joel Kovel, *The Enemy of Nature: The End of Capitalism or the End of the World?* (Nova York, Zed, 2002).

<sup>5</sup> PNUD, *Rapport mondial sur le développement humain 2007/2008. La Lutte contre le changement climatique: un impératif de solidarité humaine dans un monde divisé* (Paris, La Découverte, 2007) [ed. port.: *Relatório de desenvolvimento humano 2007/2008: combater a mudança do clima: solidariedade humana em um mundo dividido*, trad. Instituto Português de Apoio ao Desenvolvimento, Coimbra, Almedina, 2007].

<sup>6</sup> Harald Welzer, *Les Guerres du climat: pourquoi on tue au XXI<sup>e</sup> siècle* (Paris, Gallimard, 2009), p. 13 [ed. bras.: *Guerras climáticas: por que mataremos e seremos mortos no século XXI*, trad. William Lagos, São Paulo, Geração, 2010].

<sup>1</sup> Ver Michael Löwy, *Écosocialisme, l'alternative radicale à la catastrophe écologique capitaliste* (Paris, Mille et une Nuits, 2011).

<sup>2</sup> Isabelle Stengers, *Au temps des catastrophes: résister à la barbarie qui vient* (Paris, Les Éditions de la Sorbonne, 2009) [ed. bras.: *No tempo das catástrofes*, trad. Eloisa Araújo, São Paulo, Cosac Naify, 2015].

<sup>3</sup> Remetemos o leitor a um de nossos livros anteriores, *La nouvelle raison du monde: essai sur la société néolibérale* (Paris, La Découverte, 2010) [ed. bras.: *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, trad. Mariana Echalar, São Paulo, Boitempo, 2016].



tamente isso que entenderam todas as pessoas para as quais a ecologia política consequente só pode ser um anticapitalismo radical<sup>7</sup>. Pois qual seria o motivo de o desastre anunciado pelas autoridades científicas não provocar a mobilização que se poderia esperar, com exceção de uma minoria? O diagnóstico de gravidade extrema dado pelo PNUD, pelo IPCC e por inúmeras instituições na atualidade suscita a questão das condições para uma ação coletiva capaz de responder à urgência climática. Nem as empresas nem os Estados dão respostas que permitam fazer frente aos processos em andamento. Os fracassos repetidos das cúpulas sobre as mudanças climáticas apenas ressaltam o confinamento dos dirigentes econômicos e políticos à lógica da competição mundial. A ideia de um destino comum da humanidade não conseguiu se impor ainda, as vias da indispensável cooperação permanecem bloqueadas. Na realidade, vivemos a tragédia do não comum.

Essa tragédia não vem do fato de a humanidade ignorar o que a espera, mas de ser dominada por grupos econômicos, classes sociais e castas políticas que, sem abrir mão de nenhum de seus poderes e privilégios, querem prolongar o exercício da dominação por meio da manutenção da guerra econômica, da chantagem do desemprego, do medo dos estrangeiros. O impasse em que nos encontramos é testemunha do desarmamento político das sociedades. Ao mesmo tempo que pagamos o preço da ilimitação capitalista, somos atormentados pelo enfraquecimento considerável da “democracia”, isto é, dos meios que, apesar de raros e limitados, possibilitavam conter a lógica econômica dominante, conservar espaços vitais não mercantis, apoiar instituições regidas por princípios que não fossem os do lucro, corrigir ou atenuar os efeitos da “lei da concorrência mundial”. As “autoridades políticas” que se sucedem ao sabor das alternâncias perderam em grande parte a liberdade de ação perante os poderes econômicos que elas próprios estimularam e reforçaram. O aumento do nacionalismo, da xenofobia, da paranoia por segurança é consequência direta dessa subordinação do Estado, cuja principal função hoje é dobrar a sociedade às exigências do mercado mundial.

É ilusório esperar que o Estado nacional proteja a população dos mercados financeiros, das deslocalizações e da degradação do clima. Os movi-

<sup>7</sup> Ver John Bellamy Foster, “Ecology against Capitalism”, *Monthly Review*, v. 53, n. 5, out. 2001.

mentos sociais das últimas décadas tentaram salvar o que podiam em serviços públicos, proteção social e direito ao trabalho. Contudo, nota-se que o âmbito nacional e a alavanca estatal são insuficientes ou inadequados para enfrentar os retrocessos sociais e os riscos ambientais. Nota-se, sobretudo, que o Estado muda de forma e função, à medida que se acentua a competição capitalista mundial, e seu objetivo é menos administrar a população para melhorar seu bem-estar do que lhe impor a dura lei da globalização. Na realidade, se hoje a questão do comum é tão importante, isso se dá porque ele anula brutalmente as crenças e as esperanças progressistas depositadas no Estado. Está claro que se trata não de fazer eco à condenação neoliberal das intervenções sociais, culturais ou educacionais do Estado, mas de resgatá-las de seus limites burocráticos e submetê-las à atividade social e à participação política da maioria. No fundo, paradoxalmente, foi o próprio neoliberalismo que impôs a virada do pensamento político para o comum, rompendo a falsa alternativa especular entre Estado e mercado, mostrando que é inútil esperar que o Estado “volte a encaixar” a economia capitalista no direito republicano, na justiça social e mesmo na democracia liberal. Assim, pôs fim à ideia de que o Estado poderia ser o recurso da sociedade contra os efeitos desastrosos do capitalismo. Desse ponto de vista, Ugo Mattei tinha toda a razão ao insistir no significado das “privatizações” que transferiram das mãos do Estado para as mãos de grupos oligárquicos o que podia ser visto como fruto do trabalho comum ou que estava ligado ao uso comum<sup>8</sup>. A propriedade pública então deixou de se mostrar como uma proteção do comum e passou a ser uma forma “coletiva de propriedade privada reservada à classe dominante, que podia dispor dela como bem entendesse e espoliar a população conforme seus desejos e interesses. O fato de a chamada esquerda de governo, em quase todo o mundo, ter sido tão zelososa nessa operação de espoliação não deixa de contribuir para a maciça desconfiança que observamos hoje em relação à política.

De modo mais amplo, para todo lado que se olhe, a ação coletiva parece dificilmente praticável. Para isso muito contribuem a esmagadora dominação burocrática que caracteriza a administração do “social” e a pregnância do consumismo de massa na vida cotidiana, como compensação psíquica ou símbolo de prestígio. Acrescente-se ainda a individualização

<sup>8</sup> Ugo Mattei, “Rendre inalienables les biens communs”, *Le Monde Diplomatique*, dez. 2011. Ver Ugo Mattei, *Beni comuni: un manifesto* (Roma, Laterza, 2011), p. viii-ix.

A sociedade do não comum



extrema das políticas de gestão da mão de obra, que teve como objetivo e efeito destruir os coletivos de trabalho. Tornar-se “empregador de si mesmo”, “assumir responsabilidades”, “superar suas metas” são injunções que não predisõem à resistência coletiva dos assalariados em posição de dependência e subordinação. Se os que “vencem” sabem muito bem defender coletivamente suas posições, os que naufragam ficam isolados na competição geral e são reduzidos à impotência. Tal descoletivização da ação, que atinge sobretudo os assalariados das bases, explica essa espécie de vazio social que sentimos, essa forma contemporânea da experiência que Hannah Arendt denominava *desolação*.

Diante de constatações tão opressivas, a postura mais comum é deplorar a ausência de alternativas políticas, a ruína dos ideais coletivos, ou então a pequena ressonância das utopias concretas. Chegou a hora de produzir visões novas sobre o além do capitalismo, pensar as condições e as formas possíveis do agir comum, esclarecer os princípios que podem orientar as lutas, unir as práticas dispersas à forma que uma nova instituição geral das sociedades poderia assumir. Não superestimamos a importância desse trabalho: ele não bastará, pois nada substituirá o engajamento na ação. Mas ele é indispensável.

### A emergência estratégica do comum

A reivindicação do *comum* foi trazida à luz primeiro pelas lutas sociais e culturais contra a ordem capitalista e o Estado empresarial. Termo central da alternativa ao neoliberalismo, o “comum” tornou-se princípio efetivo dos combates e movimentos que há duas décadas resistem à dinâmica do capital e conduzem a formas originais de ação e discurso. Longe de ser pura invenção conceitual, é a fórmula de movimentos e correntes de pensamento que pretendem opor-se à tendência dominante de nossa época: a da

<sup>9</sup> De bom grado adotamos a frase que Cornelius Castoriadis proferiu quando pôs fim à publicação da revista *Socialisme ou Barbarie*, em 1967: “A atividade revolucionária só voltará a ser possível quando uma reconstrução ideológica radical puder se encontrar com um movimento social real”. Ver Cornelius Castoriadis, “La Suspension de la publication de *Socialisme ou Barbarie*”, circular enviada aos leitores e assinantes de *Socialisme ou Barbarie* em junho de 1967, em *L'Expérience du mouvement ouvrier* (Paris, Éditions 10/18, UGE, 1974), v. 2, p. 424 [ed. bras.: *A experiência do movimento operário*, trad. Carlos Nelson Coutinho, São Paulo, Brasiliense, 1985].

ampliação da apropriação privada a todas as esferas da sociedade, da cultura e da vida. Nesse sentido, o termo “comum” designa não o *ressurgimento* de uma Ideia comunista eterna, mas o *surgimento* de uma forma nova de contestar o capitalismo, ou mesmo de considerar sua superação. É também uma maneira de dar as costas ao *comunismo de Estado* definitivamente. Tornando-se proprietário de todos os meios de produção e da administração pública, o Estado destruiu metodicamente o *socialismo*, “que foi sempre concebido como um aprofundamento da democracia política, e não como sua negação”<sup>10</sup>. Para os que não se satisfazem com a “liberdade” neoliberal, isso significou abrir outro caminho. É esse contexto que explica como o tema do comum surgiu nos anos 1990, tanto nas lutas locais mais concretas como nas mobilizações políticas de grande extensão.

As reivindicações em torno do comum apareceram nos movimentos *altermundialistas* e *ecologistas*. Tomaram como referência o antigo termo “*commons*”, procurando opor-se ao que era percebido como uma “segunda onda de cercamentos”. Essa expressão remete ao processo multissecular de apropriação das terras utilizadas coletivamente (“*comunais*”) e à supressão dos direitos consuetudinários nas regiões rurais da Europa em consequência do “cercamento” de campos e prados. O espírito geral do movimento está bem resumido nesta frase dos protagonistas da “batalha da água” de Cochabamba: “Sofremos um grande roubo, apesar de não sermos proprietários de nada”<sup>11</sup>. Esses *commons* foram objeto simultaneamente de intensa reflexão teórica. Inúmeros trabalhos empíricos, alguns dos quais por iniciativa de Elinor Ostrom, versaram sobre as formas institucionais, as regras de funcionamento, os instrumentos jurídicos que possibilitam às coletividades administrar “em comum” recursos compartilhados, fora do âmbito do mercado e do Estado, quer se trate de recursos naturais, quer se trate de “comuns de conhecimento”. A expansão fulgurante da internet nas últimas duas ou três décadas trouxe à tona não só novas possibilidades de cooperação intelectual e reciprocidade de intercâmbios em rede, mas também os riscos que ameaçam as liberdades em consequência da concentração do capitalismo digital e do controle policial dos Estados. Desde então, filósofos,

<sup>10</sup> Moshe Lewin, *Le Siècle soviétique* (Paris, Fayard/Le Monde Diplomatique, 2008), p. 477 [ed. bras.: *O século soviético*, trad. Sílvia de Souza Costa, Rio de Janeiro, Record, 2007].

<sup>11</sup> Primeiro comunicado da Coordenadora de Defesa del Agua y la Vida (Cochabamba, dez. 1999).



juristas e economistas produziram grande número de obras que, pouco a pouco, constituíram o campo cada vez mais rico dos *commons studies*. De sua parte, Michael Hardt e Antonio Negri produziram a primeira teoria do comum, cujo mérito histórico foi o de levar a reflexão do plano das experiências concretas dos *commons* (no plural) para uma concepção mais absoluta e politicamente mais ambiciosa do comum (no singular)<sup>12</sup>. Em resumo, “comum” se tornou a designação de um regime de práticas, lutas, instituições e pesquisas que abrem as portas para um futuro não capitalista.

O propósito deste livro é precisamente *refundar* de maneira rigorosa o conceito de comum, rearticulando as práticas a que ele hoje dá sentido e certo número de categorias e instituições, às vezes muito antigas, que fizeram do comum um termo valorizado e ao mesmo tempo maldito na história ocidental. Valorizado e até sacralizado, porque o comum tem uma grande afinidade com o que *excede* o comércio profano; e maldito, porque é o termo que ainda *ameaça* o gozo da propriedade privada ou estatal. As investigações que apresentamos aqui visam, pois, ir ao “cerne da questão”, por “riqueza”, “valor”, “bem”, “coisa”. Questionam a base filosófica, jurídica e econômica do capitalismo e têm por objetivo trazer à luz o que esse edifício político reprimiu, o que proibiu de se pensar e instituir. A instituição da propriedade privada individual, a qual deu controle e gozo exclusivos da coisa, segundo a antiga figura romana do *dominium*, é a peça decisiva do edifício, apesar de seu relativo desmembramento e da crise doutrinal pela qual vem passando desde o fim do século XIX. Essa instituição, cujo princípio consiste em excluir as coisas do uso comum, nega a cooperação, sem a qual nada seria produzido; ignora o tesouro comum acumulado, no qual toda e qualquer riqueza nova encontra suas condições de possibilidade. Hoje, a “ficção proprietária”, ao mesmo tempo que se estende ao imenso campo da cultura, das ideias, da tecnologia e da vida, demonstra a cada dia seus limites e efeitos. (A propriedade de Estado é menos o contrário dessa ficção do que sua transposição e complemento, visto que o Estado, não contente de integrar-se às normas do privado, frequentemente toma a iniciativa

de eximir-se: foi o Estado que, no Brasil, entregou os transportes públicos das grandes cidades ao setor privado; também é o Estado que, em Istambul, privatiza os espaços urbanos em benefício das grandes empresas imobiliárias; e ainda o Estado que, na Etiópia, concede a multinacionais as terras das quais é o único proprietário, com contratos vigentes por 99 anos. O regime da propriedade privada foi abalado no século XIX pelos grandes protestos socialistas, tamanha era sua dificuldade para justificar a apropriação dos frutos do trabalho dos assalariados. Hoje está exposto a outra crítica, que mostra que a propriedade não é apenas esse dispositivo bem montado para extrair gozo do trabalho coletivo do outro, mas uma ameaça geral às condições de toda e qualquer vida em comum<sup>13</sup>. A possibilidade de uma inversão política radical reside aí: embora até agora o comum tenha sido concebido como a grande ameaça à propriedade, que era dada como meio e razão de vida, hoje é essa mesma propriedade que temos razões para ver como a principal ameaça à própria possibilidade de vida.

Esta obra pretende identificar no princípio político do comum o sentido dos movimentos, das lutas e dos discursos que, nos últimos anos, se opuseram à racionalidade neoliberal em várias partes do mundo. Os combates pela “democracia real”, o “movimento das praças”, as novas “primaveras” dos povos, as lutas studentistas contra a universidade capitalista, as mobilizações a favor do controle popular da distribuição de água não são eventos caóticos e aleatórios, erupções acidentais e passageiras, insurreições dispersas e sem objetivo. Essas lutas políticas obedecem à racionalidade política do comum, são buscas coletivas de formas democráticas novas.

É o que expressa de maneira muito clara a relação entre a “Comuna” e os “comuns”, revelada a todos pelo movimento do Parque Gezi de Istambul, na primavera de 2013, que fez parte da extensa série de ocupações de praças e parques em várias partes do mundo desde 2011: “Comuna” é o nome de uma forma política, a do autogoverno local; “comuns” é, em particular, o nome desses espaços urbanos que a política neoliberal de Erdoğan pretende confiscar em benefício de interesses privados. É também o nome de um grupo que se constituiu em fevereiro de 2013, o Our Commons, para opor-se à “perda do que é comum”<sup>14</sup>. Durante dez dias, de 1º a 11 de junho,

<sup>12</sup> Ver Michael Hardt e Antonio Negri, *Multitude* (Paris, La Découverte, 2004) [ed. bras.: *Multidão*, trad. Clóvis Marques, 22. ed., Rio de Janeiro, Record, 2005] e sobretudo *Commonwealth* (Paris, Stock, 2012) [ed. bras.: *Bem-estar comum*, trad. Clóvis Marques, Rio de Janeiro, Record, 2016].

<sup>13</sup> Ver Hervé Kempf, *Comment les riches détruisent la planète* (Paris, Le Seuil, 2007).

<sup>14</sup> Remetemos o leitor ao texto manifesto *Our Commons: Who, Why?*, disponível em: <<http://mustrekerlimiz.org/our-commons-who-why/>>.



protegidos por barricadas em que se lia “Comuna de Taksim”, a Praça Taksim e o Parque Gezi tornaram-se um espaço de vida, um lugar onde se experimentava a comunhão de práticas e formas de ação. O essencial é: tratados como “vagabundos” pelo poder, “cidadinos defendem seus espaços de vida, criam o comum onde são materialmente constringidos ao isolamento, cuidam do espaço coletivo e de si mesmos”<sup>15</sup>. É precisamente por isso que todos os lados tentaram atribuir alguma identidade aos protagonistas do movimento Occupy Gezi, como se a todo custo essa resistência tivesse de vir de “alguém”, como se seu valor político insubstituível não proviesse do fato de que a subjetivação coletiva ali em ação estilhaçou todas as separações identitárias (kemalistas contra islamitas, “turcos brancos” privilegiados contra turcos pobres do interior etc.)<sup>16</sup>. É à exploração desse significado político das lutas contemporâneas contra o neoliberalismo que se dedica a presente obra.

O capítulo preliminar (*capítulo 1*) especifica o que se entende aqui por “comum”: se “Comuna” é o nome do autogoverno político local e “comuns” é o nome dos objetos de natureza muito diversa pelos quais a atividade coletiva dos indivíduos se responsabiliza, “comum” é o nome propriamente dito do princípio que anima essa atividade e ao mesmo tempo preside a construção dessa forma de autogoverno. Esse esclarecimento é necessário porque o termo é empregado em contextos teóricos muito diferentes e está historicamente sobrecarregado das mais heterogêneas conotações filosóficas, jurídicas e religiosas. Na primeira parte, “O surgimento do comum”, trataremos de reconstituir o contexto histórico em que se firmou o novo princípio do comum e de criticar, tanto quanto necessário, os limites das concepções que lhe foram dadas nos últimos anos, tanto por economistas, filósofos e juristas como por militantes. Na segunda parte, “Direito e instituição do comum”, trataremos mais diretamente de refundar o conceito de comum, situando-nos de maneira deliberada no terreno do direito e das instituições. Nada seria pior do que deixar o direito nas mãos daqueles cuja

<sup>15</sup> Ferhat Taylan, “Taksim, une place vitale”, *La Revue des Livres*, n. 12, jul.-ago. 2013, p. 57.

<sup>16</sup> Cf. texto de Zeynep Gambetti, professora de teoria política na Universidade do Bósforo: “The Gezi Resistance as Surplus Value”, que mostra claramente de que modo o “valor” criado por esse movimento constitui um excedente de sentido e de práxis que supera em muito os indivíduos que tomaram parte dos acontecimentos. Disponível em: <www.jadaliyya.com>. Publicado em: 5 jul. 2013.

profissão é decretá-lo. Para nós, o sistema de normas está sempre em jogo nos conflitos, e o direito como tal é um terreno de luta. Não partimos do nada, contrariando certa ilusão de ótica que poderia levar a crer que o tema é recente. Apoiamo-nos na longa história das criações institucionais e jurídicas que desafiam a ordem burguesa e a lógica proprietária, assim como nos valem das múltiplas contribuições da história, da teoria jurídica, da filosofia política e da tradição socialista para apresentar uma concepção nova do comum, capaz de esclarecer o sentido dos combates atuais e determinar melhor seus lugares e desafios. Enfim, na última parte, sem pretender redigir um “programa”, esboçamos as grandes linhas de uma “política do comum”.

COMUNA - autogoverno político

COMUNS - objetos pelos quais a atividade coletiva se responsabiliza

COMUM - PRINCÍPIO QUE ANIMA ESSAS ATIVIDADES = A CONSTRUÇÃO DO AUTOGOVERNO



## ARQUEOLOGIA DO COMUM

Identificar no comum o princípio das lutas atuais contra o capitalismo, e isso em todo o mundo, impõe-nos explicar, antes de tudo, o que entendemos por *comum*. O uso extensivo do adjetivo “comum” nas expressões “bem comum” ou “bens comuns” poderia levar a pensar que ele quer dizer tudo, que todo mundo pode reivindicá-lo: no fundo, seria uma daquelas “palavras de borrracha” das quais falava Auguste Blanqui a propósito da “democracia”<sup>1</sup>. Estaríamos lidando com uma palavra insignificante, um não conceito, um termo, no fundo, sem nenhum interesse. E, de fato, ela é utilizada com frequência como se designasse o *menor denominador comum* das mobilizações, o termo médio que une os “homens de boa vontade” de todas as classes e todas as confissões. Nem as boas intenções, nem as reações da consciência algum dia serão suficientes para fazer uma política que se oponha realmente ao capitalismo. E, se o comum se referisse apenas à “boa vida”, à “harmonia com a natureza” ou ao “elo social”, não haveria muita coisa a dizer sobre ele: os tratados morais seriam suficientes. O que de novo se poderia dizer sobre as lutas atuais, se estivéssemos apenas diante de movimentos de indignação moral que tentassem introduzir num mundo nunca antes tão devastado pelo egoísmo das oligarquias dominantes um pouco mais de atenção pelos outros, de cuidado e de compartilhamento? Quem não se

<sup>1</sup> Auguste Blanqui, Carta a Maillard, 6 de junho de 1852, em *Maintenant il faut des armes* (Paris, La Fabrique, 2006), p. 176. Em 1852, após o golpe de Estado de Luís Napoleão Bonaparte, Auguste Blanqui declara: “O que é um democrata, então, eu lhes pergunto? Eis uma palavra vaga, banal, sem aceção precisa, uma palavra de borrracha”. E acrescenta: “Que opinião não conseguiria se acomodar sob essa bandeira? Todo mundo se diz democrata, sobretudo os aristocratas”.



identificaria, ao menos em palavras, com a aspiração de reconstruir um “mundo comum”, restabelecer uma “comunicação racional”, redefinir uma “convivência”? Aspiração esta, aliás, que pode alimentar tanto o republicanismo mais intransigente quanto todos os comunitarismos específicos que apelam para enraizamentos, origens, tradições e crenças.

Entendemos o comum de uma maneira que contrasta com certo número de usos correntes muito pouco aprofundados e, para dizer a verdade, razoavelmente amnésicos. Para começar a pensar a nova razão do comum, devemos fazer um trabalho de arqueologia. O que se apresenta como o mais novo nas lutas emerge num contexto e inscreve-se numa história. O estudo dessa longa história é que permite escapar de banalidades, confusões e contrassensos. Propomos neste capítulo preliminar um primeiro reconhecimento dos discursos em torno do “comum”, tanto para dizer o que não é o comum como para introduzir a concepção que queremos elaborar nesta obra.

#### A co-atividade como fundamento da obrigação política\*

A raiz etimológica da palavra “comum” nos dá uma indicação decisiva e uma direção de pesquisa. Émile Benveniste indica que o termo latino *munus*, nas línguas indo-europeias, pertence ao vasto registro antropológico da dádiva e designa ao mesmo tempo um fenômeno social específico: por sua raiz, remete a um tipo particular de prestações e contraprestações que dizem respeito a honras e vantagens ligadas a encargos. Assim, inseparavelmente, designa o que deve ser ativamente cumprido – um culto, uma função, uma tarefa, uma obra, um cargo – e o que é dado em forma de presentes e recompensas. Encontramos nos significados do termo a dupla face da dívida e da dádiva, do dever e do reconhecimento, própria do fato social fundamental da troca simbólica. Desde Marcel Mauss, a literatura etnológica e sociológica vem estudando as múltiplas formas de troca nas sociedades humanas. Aliás, o termo que designa a reciprocidade, *mutuum*, deriva de *munus*. Mas o *munus* não é redutível a uma exigência formal de reciprocidade. Sua singularidade reside no caráter coletivo e muitas vezes político do cargo remunerado (no sentido etimológico do verbo *remuneror*, que significa oferecer em troca um presente ou recompensar). Não se trata, primor-

\* O uso do hífen é proposital, a fim de evitar confusão com *coativo*, “aquilo que coage”. (N. T.)

dial ou principalmente, de dádivas e obrigações entre parentes ou amigos, mas, na maioria das vezes, de prestações e contraprestações referentes a toda uma comunidade. É o que se encontra tanto na designação latina do espetáculo público dos gladiadores (*gladiatorum munus*) como no termo que exprime a estrutura política de uma cidade (*municipium*) formada pelos cidadãos do município (*municipes*). É compreensível então que *immunitas* remeta à dispensa de encargo ou imposto e possa ocasionalmente referir-se, no plano moral, à conduta daquele que, por egoísmo, tenta fugir de seus deveres para com os outros. É compreensível, sobretudo, que os termos *communis*, *commune*, *communio* ou *communio*, todos formados a partir da mesma articulação de *cum* e *munus*, queiram designar não apenas o que é “posto em comum”, mas também e principalmente os que têm “encargos em comum” (Portanto, o comum), o *commune* latino, implica sempre certa obrigação de reciprocidade ligada ao exercício de responsabilidades públicas<sup>2</sup>. Deduz-se disso que o termo “comum” é particularmente apto a designar o princípio político da *coobrigação* para todos os que estejam engajados numa mesma atividade. Ele dá a entender o duplo sentido presente em *munus*: ao mesmo tempo obrigação e participação numa mesma “tarefa” ou numa mesma “atividade” – de acordo com um sentido mais amplo que o da esdruxida “função”. Aqui falaremos de *agir comum* para designar o fato de que homens se engajam juntos numa mesma tarefa e, agindo desse modo, produzem normas morais e jurídicas que regulam sua ação. Em sentido estrito, o princípio político do comum será enunciado nos seguintes termos: “Existe obrigação apenas entre os que participam de uma mesma atividade ou de uma mesma tarefa”. Exclui-se, como consequência, a possibilidade de a obrigação se fundamentar num pertencimento que seria independente da atividade.

Essa concepção, para além da etimologia latina, vai ao encontro do que sugere o grego, língua política por excelência, mais precisamente o grego fixado no léxico aristotélico. O comum de origem latina encontra ressonância na concepção da instituição do comum (*koinón*) e do “pôr em comum” (*koinóniein*) em Aristóteles. De acordo com a concepção aristotélica, são os cidadãos que deliberam em comum para determinar o que convém à cidade

<sup>2</sup> Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Minuit, 1969), v. 1, p. 96-7 [ed. bras.: *Vocabulário das instituições indo-europeias*, Campinas, Editora da Unicamp, 1995, 2 v.]



e o que é justo fazer<sup>3</sup>. “Viver juntos” não é, como no caso do gado, “pastar juntos no mesmo lugar”, assim como não é pôr tudo comum, mas é “pôr em comum palavras e pensamentos”, é produzir, por deliberação e legislação, costumes semelhantes e regras de vida que se aplicam a todos que buscam um mesmo fim<sup>4</sup>. A instituição do comum (*koinón*) é fruto de um “pôr em comum” que pressupõe sempre reciprocidade entre os que participam de uma atividade ou compartilham um modo de vida. O que vale para uma pequena comunidade de amigos que visam a um fim comum vale também, em outra escala, para a cidade orientada para o “bem soberano”. Não nos cabe avançar aqui na análise da concepção aristotélica da atividade do “pôr em comum”. Basta dizer que ela é matricial para nossa elaboração do comum: ela faz daquela prática a própria condição do comum, em suas dimensões afetivas e normativas<sup>5</sup>. Seu principal limite, que não poderíamos deixar de reconhecer, é preconizar a propriedade privada dos bens com a condição de que aquilo que é possuído de modo privado seja de uso comum<sup>6</sup>. Pois, embora a distinção entre *propriedade* e *uso* seja fecunda em teoria, como teremos ocasião de nos convencer ao longo desta obra, a realidade do uso comum dos bens privados dependerá exclusivamente da “virtude” resultante da legislação e da educação<sup>7</sup>, o que significa subestimar o peso de uma instituição como a propriedade privada e a forma como ela pode determinar certo tipo de conduta.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Les politiques* (Paris, Garnier-Flammarion, 1993), p. 246 [ed. bras.: *A política*, trad. Nestor Silveira Chaves, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2011].

<sup>4</sup> Idem, *Éthique à Nicomaque*, IX, 8.3.3 e 11.2 (Paris, Garnier-Flammarion, 2004), p. 487 e 494-5 [ed. bras.: *Ética a Nicômaco*, trad. Antônio de Castro Caetano, São Paulo, Atlas, 2009]. É significativo que a *philia* como amizade cívica seja concebida por Aristóteles como o resultado afetivo da participação numa mesma atividade, não como uma comunidade afetiva produzida por uma hierarquia estrita de funções (como é o caso da comunidade platônica, em que a amizade pode apenas “se diluir”; cf. Aristóteles, *Les politiques*, cit., p. 148).

<sup>5</sup> Trataremos mais longamente desse assunto no início do capítulo 6.

<sup>6</sup> Ver Aristóteles, *Les politiques*, cit., p. 152: “É manifesto que a melhor solução é que a propriedade dos bens seja privada e que esses bens se tornem comuns pelo uso”. E também p. 481: “Para nós, a propriedade não deve ser comum, como dizem alguns, mas tornar-se comum, como entre amigos, pelo uso, e não devem faltar meios de subsistência a nenhum cidadão”.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 151-2: “Em seguida, graças à virtude, no tocante ao uso dos bens, será como diz o provérbio: ‘Tudo é comum entre amigos’”.

A concepção do agir comum que queremos elaborar a partir de Aristóteles é totalmente irreduzível aos discursos que fazem uso mais habitual do adjetivo “comum”. Quando percorremos essa literatura política, ficamos impressionados com a mistura de tradições, a superposição de significados, a confusão de conceitos. Em muitos autores, encontramos uma mesma concepção sincrética do comum: a política implantada deveria visar ao “bem comum” pela produção de “bens comuns” que constituiriam um “patrimônio comum da humanidade”<sup>8</sup>. A antiqüíssima noção teológico-política de “bem comum” é redefinida e reatualizada pelo recurso à categoria jurídico-econômica de “bens comuns” e pela concepção, muitas vezes bastante essencialista, de uma natureza humana comum, que estaria no fundamento das “necessidades vitais essenciais à humanidade”; ou então se recorre à noção de “coexistência social natural dos homens”, quando não às três noções do mesmo tempo. Portanto, qualquer um que tente repensar a categoria do comum esbarra, desde o início, em três tradições que continuam a influenciar, de forma mais ou menos consciente, nossas representações do comum. A primeira, de origem essencialmente *teológica*, concebe o “comum” como finalidade suprema das instituições políticas e religiosas: a norma superior do “bem comum” (no singular) deveria ser o princípio de ação e conduta de todos os que têm corpos e almas sob sua responsabilidade. A segunda é de origem *jurídica* e atualmente encontra uma espécie de prolongamento em certo discurso economicista sobre a classificação dos “bens” (no plural): tende a reservar a designação “comum” a certo tipo de “coisa”. Essa é, por exemplo, a orientação dos movimentos altermundialistas, que gostariam de promover “bens comuns mundiais”, como o ar, a água ou o conhecimento<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Ver, por exemplo, Riccardo Petrella, *Le bien commun: éloge de la solidarité* (Lausanne, Page Deux, 1997), e *Pour une nouvelle narration du monde* (Montreal, Écosociété, 2007), p. 17. De uma perspectiva diferente, ver François Flahaut, *Où est passé le bien commun?* (Paris, Mille et une Nuits, 2011).

<sup>9</sup> A categoria “bens comuns” é passível de modificações no decorrer das lutas contra as políticas neoliberais. O movimento italiano contra a privatização da água, que resultou na proposta de introdução dos bens comuns como categoria no Código Civil, graças ao trabalho notável da Comissão Rodotà (2007-2008), tende a dar interpretação inovadora dos bens comuns em relação à tradição jurídica, integrando a esta a dimensão da “democracia participativa” (ver Parte III deste volume, “Propriedade mundiais”, muito mais claramente integrada à lógica da reificação jurídica. Ver Parte III, “Proposição 8”.

A terceira é de origem *filosófica*: ela tende a identificar comum e universal (o que é comum a todos) ou então a relegar às margens insignificantes do ordinário e do banal tudo o que, do comum, resistir a essa identificação. Vamos examinar brevemente essas tradições, uma a uma, com o intuito de trazer à tona o que representar obstáculo à elaboração de um conceito verdadeiramente *político* do comum.

### O comum, entre o estatal e o teológico

A reaplicação da noção teológico-política de “bem comum” suscita certo número de questões que em geral não são tratadas, como a de saber quem está em posição de definir o que é “bem comum” ou a de especificar quem detém os meios efetivos de uma política supostamente em conformidade com esse “bem comum”. Na realidade, o recurso ao “bem comum” restabelece certo número de postulados perfeitamente antidemocráticos que atribuem ao Estado, a “sábios”, a “especialistas em ética” ou então à Igreja o cuidado de dizer o que é “bem comum”.

A noção de “bem comum” tem uma história longa que não se congueira expor aqui. Contudo, seria conveniente destacar alguns aspectos notáveis e pôr em evidência certas dificuldades causadas pelos empregos reatualizados da noção. As expressões “bem comum”, “vantagem comum” ou “utilidade comum” vêm diretamente do latim. Mas as fórmulas latinas correspondentes vêm da filosofia grega e da maneira como esta última discute a concordância entre o justo e o vantajoso. Traduzem mais especificamente a expressão grega empregada por Aristóteles para denotar vantagem comum: *koíné sumpheeron*. Foi principalmente por intermédio de Cícero que a expressão *utilitas communis*, que traduz a expressão aristotélica, entrou na reflexão ética e política tradicional do Ocidente. Ela seria assimilada e transmitida pelos atravessadores de textos que foram os Padres da Igreja – em especial Agostinho. Cícero, quando utiliza a expressão, resalta sobretudo a dimensão do dever que se espera dos magistrados no exercício de sua função. Todos os que têm um cargo devem servir não ao interesse próprio, mas à utilidade comum, que se confunde com a sociedade humana (no sentido de obedecer às obrigações de reciprocidade que ali se estabelecem naturalmente), assim como com a utilidade da coisa pública (*utilitas rei publicae*) numa perspectiva republicana. Trair a utilidade comum em proveito do egoísmo cobiçoso, como fazem os tiranos, é contra a natu-

reza. É por esse motivo que eles devem ser extirpados da comunidade humana: “O abandono da utilidade comum é contra a natureza; de fato é injusto”<sup>10</sup>. Os dirigentes da cidade devem visar em seus atos à utilidade de todos em conjunto (*utilitas universorum*), mas esta última se identifica apenas com a utilidade comum (*utilitas communis*). A utilidade comum é utilidade do homem como homem (*utilitas hominum*): “Se a natureza prescreve que o homem deseje prover ao bem do homem, seja ele quem for, pela única razão de ser homem, segue-se necessariamente que, segundo a mesma natureza, a utilidade de todos (*omnium utilitas*) é a utilidade comum (*utilitas communis*)”<sup>11</sup>. Isso quer dizer que o homem como parte do cosmo e membro da humanidade deve conformar seu interesse às obrigações da vida em sociedade, lutando contra a *cupiditas* destruidora da comunidade dos homens. A concepção ciceroniana vai longe: a primazia da utilidade comum autoriza o sábio a confiscar os bens de um homem pernicioso que parasite a comunidade<sup>12</sup>.

Deve-se ter em mente que, no contexto dessa filosofia estoica, a natureza prescreve o que é utilidade comum e, portanto, dita a conduta daquele que tem a responsabilidade política na qualidade de garantidor da utilidade da coisa pública (*utilitas rei publicae*). Em outras palavras, cabe ao homem sábio e honesto saber o que é essa “vantagem comum” constitutiva da sociedade humana como tal. Durante séculos, pela transmissão e pelo cultivo dos textos da idade clássica, será exigido do homem virtuoso que sirva a utilidade comum e ela sempre submeta seu interesse próprio. Será necessário o remanejamento utilitarista do século XVIII para inverter inequivocamente a hierarquia dos termos e transformar o interesse próprio em marca da natureza humana e novo fundamento das normas.

Para Cícero, a legislação e a ação governamental deveriam ser sempre “pela utilidade comum” (*communi utilitati*). Cícero não confunde utilidade da “coisa pública”, que se impõe a todos, com utilidade “pública”, no sentido estrito de interesses do Estado. Seria inconcebível justificar todos os atos do Estado, o qual pode chegar a defender interesses específicos que se oponham à utilidade da sociedade: “São notáveis os casos em que se desdenha a aparên-

<sup>10</sup> Cícero, *Les Devoirs* (Paris, Les Belles Lettres, 2002), Livro III, VI-30, p. 85 [ed. bras.: *Dos deveres*, trad. Angélica Chiapeta, São Paulo, Martins Fontes, 1999].

<sup>11</sup> *Ibidem*, VI-26 e VI-27, p. 83.

<sup>12</sup> *Ibidem*, VI-31, p. 86.



*O Exemplo do defensor e da vital*

cia da utilidade pública diante da beleza moral<sup>13</sup>. Essa oposição propriamente republicana não se encontra no conjunto da doutrina política romana e desaparecerá na época imperial. Aliás, deve-se ressaltar a relativa indistinção, que durará por longo tempo, entre utilidade *commun* e utilidade *pública* (*utilitas publica*): a coisa pública e as obrigações da sociedade humana (*societas hominum*) se confundem. Essa confusão se deve ao fato de que o termo “público” pode ser empregado com dois significados diferentes<sup>14</sup> – aliás, essa dualidade perdura em várias línguas. O público se opõe ao privado, como o comum se opõe ao próprio<sup>15</sup>. De um lado, portanto, ele se opõe a tudo que é do domínio privado, mas não necessariamente se liga ao Estado: por esse motivo fala-se de “leitura pública”, isto é, feita diante de todos, ou de “opinião pública”, que não é evidentemente a opinião do Estado. De outro lado, o termo “público” designa o que compete ao Estado como tal, a suas instituições e funções: o *publicum* é o tesouro do Estado, os *bona publica* são os bens do Estado. A doutrina política romana nos legou um termo que, embora remonta à comunidade dos cidadãos, pôde ser utilizado para enaltecer e aumentar a dominação da instituição do Estado sobre os sujeitos políticos.

É notável que se ateste cada vez mais o uso da expressão “utilidade pública” nos códigos e constituições do Baixo Império para indicar os interesses específicos do Estado, distintos dos da sociedade, começando a funcionar na prática como “princípio de ação política dos imperadores”.<sup>16</sup> Após a República Romana e diante das múltiplas crises que ameaçavam o império, a *Salus Rei publicae* iria se tornar a alavanca do absolutismo imperial. A oposição ciceroniana entre “utilidade da coisa pública” e “utilidade pública”, no

<sup>13</sup> Ibidem, XI-47, p. 95. Ver o comentário de Jean Gaudemet, “*Utilitas publica*”, *Revue Historique de Droit Français et Étranger*, n. 29, 1951, citado em Christian Lazzerti e Dominique Reynié, *Politiques de l'intérêt* (Besançon, Presses Universitaires Franco-Comtoises, 1998), p. 11.

<sup>14</sup> Retomaremos esses dois significados de “público” no capítulo 6, assim como na Parte III, “Proposição 1”.

<sup>15</sup> Em alguns idiomas, entre os quais o inglês e, em menor grau, o francês e o italiano, a sobreposição bastante marcada das duas noções perdurou. Ver Elio Doveve, “Le Discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome”, em Alain Caillé, Christian Lazzerti e Michel Senellart, *Histoire raisonnée de la philosophie morale et politique* (Paris, La Découverte, 2001), p. 108-15.

<sup>16</sup> Elio Doveve, “Le Discours juridique et moral de l'*utilitas* à Rome”, cit., p. 115. O mesmo vale para a expressão *ius publicum*.

sentido estrito do termo, desaparece à medida que progride o estadismo. É significativo, como se pode deduzir do levantamento minucioso feito por Jean Gaudemet em textos jurídicos, que, sob Teodósio I (século IV), a expressão *utilitas communis* acaba designando apenas as “deliberações das assembleias provinciais, consideradas mais como órgão representativo dos interesses coletivos do que como um serviço de Estado”.<sup>17</sup> Nos séculos IV e V, visto que a utilidade da comunidade se torna secundária em relação aos serviços do Estado, a paisagem doutrinária acaba opondo utilidade pública a utilidade dos particulares (*utilitas privatorum*), afirmando a primazia da primeira.

Contudo, a história não é linear. No Império Cristão do Oriente, a doutrina, reconstituída a partir da compilação jurídica do Código Justiniano no século VI, restabelece a noção de utilidade do comum distinta de utilidade do Estado, mas o faz para afirmar que o cuidado com o bem do *κοινόν* foi confiado por Deus ao imperador. Segundo Jean Gaudemet, a revivência das fórmulas ciceronianas em Bizâncio deve-se em parte apenas à influência dos Padres da Igreja. Agostinho, como se sabe, toma de Cícero a definição de república, a qual deve basear-se em dois fundamentos: o direito e a utilidade comum.<sup>18</sup> No entanto, o que se revela aqui é mais seguramente a perenidade da doutrina aristotélica do *κοινὴ συμφέρον*. Esse ponto é muito importante para a continuidade do tema no cristianismo até os dias de hoje.

Essas noções, que todas as doutrinas políticas posteriores usarão em abundância, nos conduzem por certo número de direções identificáveis que esvaziam o comum de seu sentido grego. A primeira direção tomada pela doutrina política romana é a da estatização do comum. A segunda é sua espiritualização no contexto cristão.

A primeira direção leva à doutrina da soberania, que transforma o Estado em detentor do monopólio da vontade comum. A substituição da utilidade comum pela utilidade pública, no sentido estatal da expressão, é um ponto fundamental da história política ocidental. A soberania, que define esse pleno poder do Estado, ocupa o centro do direito público desde Bodin: “República é o reto governo de vários lares e do que lhes é comum, com poder soberano”.<sup>19</sup>

<sup>17</sup> Jean Gaudemet, “*Utilitas publica*”, cit., p. 21.

<sup>18</sup> Santo Agostinho, *La cité de Dieu* (Paris, Le Seuil, 1994), livro XIX, v. 3, p. 133 [ed. bras.: *A cidade de Deus*, trad. Oscar Paes Leme, 11. ed., Petrópolis, Vozes, 2009].

<sup>19</sup> Jean Bodin, *Les Six livres de la république I* (Paris, Livre de Poche, 1993), capítulo 1, p. 57.



Essa mesma noção de soberania será refundada depois por Rousseau, que faz do “bem comum” o objeto próprio da “vontade geral”: o bem comum identifica-se então com o “interesse comum”, que é “o que há de comum” nos interesses particulares e “constitui o elo social”. Dizer que o bem comum constitui o elo social é o mesmo que dizer que esse elo é “efetivado” pela vontade geral, à qual compete “dirigir as forças do Estado de acordo com o objetivo de sua instituição”<sup>20</sup>. Isso mostra a que ponto a noção de “bem comum” é pensada aqui a partir da instituição do Estado.

Evidentemente essa estatização do comum não se faz de um dia para o outro. Os historiadores indicam que as noções romanas nunca deixaram de ser mencionadas nos meios dirigentes das épocas merovíngia e carolíngia<sup>21</sup>. A *res publica* como *persona facta*, coisa abstrata encarnada ou representada por uma pessoa pública, retorna triunfalmente no século XII, época em que Cícero e o direito romano são redescobertos. Mas é nessa mesma época que o bem comum se torna uma categoria teológica importante. Pedro Abelardo, em sua *Theologia Christiana*, ilustra bem o uso estatizante que se faz da noção quando define a *res publica* como “aquilo cuja administração é realizada em virtude da utilidade comum”<sup>22</sup>. Mas, na realidade, ele reinterpretava as categorias romanas, reportando-as ao modelo de comunidade da Igreja primitiva<sup>23</sup>. Desse modo, a primazia da utilidade comum é identificada com o ideal da sociedade cristã. Tudo que se possui deve ser destinado à utilidade comum<sup>24</sup>, maneira de dizer que o próprio deve submeter-se sempre ao comum. Em seu discípulo João de Salisbury, em particular no *Policraticus*, encontra-se a ideia de que o príncipe recebeu a *potestas*, poder de ação, somente para a “utilidade de todos e de cada um”. Mas, no contexto cristão, a hierarquia das leis e dos princípios é muito diferente do pensamento romano clássico. Se não existe poder que não venha de Deus, como diz São

<sup>20</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Du Contrat social* (Paris, Garnier-Flammarion, 2001), p. 65, e nota 64, p. 203: o fim da instituição do Estado é, naturalmente, o próprio bem comum. [ed bras.: *Contrato social*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo, Penguin Classics, 2011.]

<sup>21</sup> Ver Yves Sassier, *Structures du pouvoir, royauté et res publica* (Rennes, PUR, 2004).

<sup>22</sup> Citado em Yves Sassier, “Bien commun et utilitas communis au XII<sup>e</sup> siècle, un nouvel essor”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, n. 32, 2010, p. 251.

<sup>23</sup> Ver John Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard* (Cambridge, Cambridge University Press, 1997).

<sup>24</sup> Yves Sassier, “Bien commun et utilitas communis...”, cit., p. 252.

Paulo na Epístola aos Romanos (Rm 13,1-2), então o príncipe é apenas o mediador entre a lei divina e a comunidade. Pautar, à maneira antiga, a administração da *res publica* pela utilidade comum leva logicamente à redefinição desta última em novo sentido.

O bem comum vai tomar a segunda direção. Vai “espiritualizar-se”, dando à Igreja o monopólio da definição do bem supremo. No século XIII, e em referência mais a Aristóteles do que a Cícero, o “bem comum” (*bonum commune*) aparece como conceito ético e político fundamental, o *locus communis* dos canonistas e legistas. O bem comum, fundamento ético do político, critério do bom governo, torna-se uma arma argumentativa utilizada por todos os protagonistas da grande divisão entre os defensores do Império e os do papa.

Evidentemente, o bem comum cristão se distingue do bem soberano segundo Aristóteles. O fim último da existência não é a felicidade no mundo sublunar, mas a beatitude em Deus. Embora tenha havido, inequivocamente, um grande trabalho de assimilação dos textos de Aristóteles a partir do século XIII<sup>25</sup>, falar de “revolução aristotélica” talvez tenha sido um exagero, primeiro porque Aristóteles não é a única fonte do pensamento medieval tardio, segundo porque os grandes comentaristas de *A política* e da *Ética* fazem interpretações muito peculiares dessas obras. Embora seja um princípio de avaliação da política do príncipe, o bem comum dos escolásticos tem a ver com a Cidade de Deus e inscreve-se na ordem divina, em que cada ser ocupa seu lugar, deve manter sua posição e perseguir seu fim<sup>26</sup>. Os grandes comentaristas de Aristóteles, Alberto Magno e Tomás de Aquino, hierarquizam os fins desde o mais elevado, que é a salvação da alma, até o bem da cidade humana. O bem supremo do homem está em Deus, a necessária dedicação à coisa pública é apenas uma etapa de progresso na direção do Criador<sup>27</sup>, e a própria *civitas perfecta* é ordenada pela marcha

<sup>25</sup> A tradução para o latim de *A política* foi feita em 1260.

<sup>26</sup> Em *The Common Good in Late Medieval Political Thought* (Oxford, Clarendon Press, 1999), Mathew Kempshall mostrou que o “bem comum” dos teólogos deve muito à noção mais agostiniana de *ordo*, que remete, como mostrou Benveniste, a uma categoria indo-europeia que designa “a ordenação, a ordem, a adaptação estrita entre as diversas partes de um todo”. Ver Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes* (Paris, Minuit, 1993), v. 2, p. 99-101.

<sup>27</sup> Bénédicte Sère, “Aristote et le bien commun au Moyen Âge: une histoire, une historiographie”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques*, n. 32, 2010, p. 281.



rumo ao bem comum que é Deus. Evidentemente, essa dissociação de homem e cidadão está muito distante do pensamento de Aristóteles, e o mesmo se pode dizer da moral que sustenta o “anseio contínuo da criatura pela beatitude celeste”, sem falar da concepção da comunidade cristã como corpo místico<sup>28</sup>. Essa espiritualização do bem comum é acompanhada pela valorização da hierarquia e pela submissão à ordem divina. Nesse sentido, o comum tomista é uma “ordenação” feita segundo o plano de Deus, de responsabilidade dos poderes espiritual e temporal. Compreende-se agora por que essa teologia do bem comum convive harmonicamente com a tese da soberania terrena, desde que esta última continue submissa à lei divina.

A partir dessas poucas observações de reconhecimento, pode-se fazer uma ideia do duplo destino do comum no Ocidente. Estado e Igreja disputaram o monopólio sobre ele, mas pouco a pouco entraram em acordo quanto à divisão dos papéis. Percebe-se então que seria muito leviano retomar hoje, sem nenhuma precaução, a noção teológico-política de “bem comum”. Em geral os autores que se arriscam a fazê-lo ignoram a herança que ela carrega: nada menos que a rejeição de uma concepção que faz da práxis humana a fonte das normas. Em vez de servir de emblema para a emancipação, a noção poderia encobrir e justificar formas de dominação arcaicas, visto que uma instituição como a Igreja ainda procura ser detentora do conhecimento do bem comum e, com esse pretexto, exercer certo magistério sobre as relações sociais. Até hoje se veem algumas consequências tirânicas dessa dominação em questões de sexualidade, casamento e família. Por outro lado, convém recordar que a “doutrina social da Igreja”, que ainda faz do “bem comum” seu princípio primeiro, soube adaptar ao direito de propriedade, em concórdância direta com a escolástica tomista, a tese da origem divina da destinação universal dos bens da terra, desde que o uso da propriedade seja para o bem comum<sup>29</sup>. Considerando o avanço do capitalismo desde alguns séculos, o balanço histórico da doutrina em questão é bastante sombrio.

<sup>28</sup> André Modde, “Le Bien commun dans la philosophie de saint Thomas”, *Revue Philosophique de Louvain*, v. 47, n. 14, 1949, p. 230.

<sup>29</sup> Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, “Compendio da doutrina social da Igreja”. Disponível em: <www.vatican.va>. Podemos avaliar a diferença em relação a Aristóteles: enquanto neste o uso do que é privado deve tornar-se comum pela legislação, no tomismo o bem a que se visa com o uso do que é privado é que é comum. Passamos insensivelmente do uso comum para o bem comum, o que não é sem interesse, já que o uso pode continuar puramente privativo.

Mas vimos acima que os autores que tentam pensar hoje o comum não se contentam em reavivar a velha noção escolástica de “bem comum”: querem também articulá-la com a concepção econômica de “bens comuns”. Nesse caso, essa retomada é feita à custa da reificação do comum.

### A reificação do comum

O segundo perigo que todo pensamento acerca do comum deve evitar é o de inseri-lo na essência de certas coisas exteriores ao homem, uma essência que vedaria ao homem apropriar-se delas. Conviremos em falar de “reificação” do comum no sentido de que este último se identifica com certas propriedades que essas coisas possuem em si mesmas. O conceito a partir do qual essa reificação se produz é o de “coisa comum” (*res communis*), tal como se encontra no direito romano. Assim, esse conceito jurídico é o que tentaremos explicitar primeiro.

Tomaremos da *Eneida*, de Virgílio, o ponto de partida para nossa reflexão. O episódio está no Livro VII. Os troianos conduzidos por Eneias por fim aportam no Lácio, depois de muitas desventuras. Envia uma embaixada carregada de presentes ao velho rei Latino para rogar a ele que aceite pacificamente os troianos. Recebendo-os no palácio, o rei lhes pergunta o que procuram. Ilioneu, um dos porta-vozes dos troianos, responde invocando um terrível tuão que tiveram de enfrentar: “Levados pela borrasca por tão vastos mares, buscamos para nossos deuses o humilde lugar de uma margem tranquila, bem como ar e água, bens estes oferecidos a todos [*cunctis ... patentem*]<sup>30</sup>. O fato de o ar e a água serem qualificados por um dos embaixadores troianos como “bens oferecidos a todos” ou “abertos a todos” merece toda a nossa atenção. Na realidade, trata-se de dar a entender a Latino, por meio dessas palavras, que as intenções dos troianos são pacíficas:

<sup>30</sup> Virgílio, *L'Énéide* (Paris, La Différence, 1993), p. 317 [ed. bras.: *Eneida*, trad. Carlos Alberto Nunes, 2. ed., São Paulo, Editora 34, 2016]. Paul Veyne (apresentação de *L'Énéide*, Paris, Albin Michel/Les Belles Lettres, 2012, p. 223) faz a seguinte tradução dessa passagem: “Au sortir de ce cataclysme, après avoir traversé tant d’immenses mers, nous ne demandons que l’air et l’eau, ces biens ouverts à tous” [“Ao sairmos desse cataclismo, depois de atravessar tantos imensos mares, pedimos somente ar e água, esses bens abertos a todos”].



pedimos pouca coisa, apenas um lugar à beira do rio, ar e água<sup>31</sup>. O resto é conhecido: a revolta dos pastores, o desencadeamento da guerra que vai levar os italianos comandados por Turno a se armar contra Eneias e seus compatriotas. Todavia, não há nenhuma razão *a priori* para suspeitar de um ardl da parte de Ilioneu e dos seus: para eles, a água e o ar são de fato “bens abertos a todos”. Como exatamente essa expressão deve ser entendida?

O ar e a água parecem pertencer a uma categoria jurídica singular: a das “coisas comuns” ou *res communes*. Na obra *Les Choses communes* [As coisas comuns], Marie-Alice Chardeaux escreve: “No direito romano, a categoria das *res communes* compreendia o ar, a água corrente, o mar e a costa”<sup>32</sup>. Observando que as *res communes* são frequentemente confundidas com os bens sem dono (*res nullius*), ela esclarece a distinção nos seguintes termos: “Enquanto as coisas comuns são inapropriáveis, os bens de ninguém são simplesmente não apropriados e, por isso mesmo, apropriáveis pelo primeiro ocupante”<sup>33</sup>. Para quem se preocupa com a genealogia da distinção entre *res communes* e *res nullius*, é importante voltar a um juriconsulto chamado Marciano (primeira metade do século III), que introduziu uma nova classe de coisas no direito romano: a das coisas que são produzidas “em primeiríssimo lugar pela natureza e não vieram ainda a ser propriedade de ninguém”. Ele distingue dois tipos de coisas incluídas nessa classe:

Umás, denominadas *res nullius* (coisas sem dono), são factualmente vacantes: têm propensão a pertencer ao primeiro ocupante que se apossar delas. São assim, por exemplo, os animais selvagens. As outras, denominadas *res communes omnium*, são coisas que, por natureza, não pertencem a ninguém e cujo uso é comum a todos. São elas o ar, a água corrente, o mar e a costa que se estende até onde chegam as águas das marés altas de inverno.<sup>34</sup>

Na realidade, entre todas as coisas repertoriadas e construídas pelo direito romano, a mais problemática é o estatuto jurídico das *res communes*. De fato, elas “estão à margem das divisões usualmente aplicadas às coisas”,

quer se trate da distinção entre as coisas patrimoniais<sup>35</sup> e as coisas extrapatrimoniais, quer se trate da divisão entre as coisas de direito divino e as coisas de direito humano. Uma passagem famosa das *Institutas* de Gaio, adaptada nas *Institutas* de Justiniano, explicita essa segunda distinção nos seguintes termos: as coisas de direito divino compreendem as coisas sacras (lugares e coisas consagradas aos deuses celestes), as coisas religiosas (lugares e sepulturas reservadas às divindades domésticas) e as coisas santas (os recintos urbanos)<sup>36</sup>; por sua parte, as coisas de direito humano compreendem as coisas públicas (inapropriáveis e fora do comércio jurídico) e as coisas privadas (apropriáveis e dentro do comércio jurídico). Tal como as coisas de direito divino, as coisas públicas são designadas pela expressão *res nullius in bonis*, fato é, “coisas pertencentes a um patrimônio que não é de ninguém”<sup>37</sup>.

Essa discriminação não impediu certa imprecisão no que se refere à distinção entre coisas públicas e coisas comuns: a costa, por exemplo, é indistintamente qualificada como “comum” e como “pública”<sup>38</sup>. No entanto, esses dois tipos de coisa podem ser diferenciados em função de três critérios: os respectivos catálogos não se sobrepoem; a inapropriabilidade de cada um não tem a mesma causa, pois as coisas públicas são retiradas do âmbito de apropriação por um ato de direito público, ao contrário das coisas comuns, que não pertencem a ninguém por natureza; enfim, essa inapropriabilidade não tem a mesma intensidade, visto que, para as coisas públicas, ela é institucional e vale permanentemente, o que autoriza qualquer cidadão a opor-se a um uso privativo, enquanto as coisas comuns são passíveis de cair sob o *dominium* provisório do ocupante. Como diz Marie-Alice Chardeaux:

<sup>35</sup> Como especifica Yan Thomas (“Res, chose et patrimoine. Note sur le rapport sujet-objet en droit romain”, *Archives de Philosophie du Droit*, n. 25, 1980, p. 422): a palavra *patrimonium* “significa ‘estatuto legal do pater’, do mesmo modo que *matrimonium* designa o ‘estatuto legal da mãe’ (o sufixo *-monium* indica a condição jurídica do nome do agente ao qual ele se agrega)”. O termo acabará desvinculando-se de qualquer significado estatutário para designar um bem avaliável em dinheiro, “para objetivar-se na esfera da mercadoria”.

<sup>36</sup> Sobre a diferença entre *sanctum* e *sacer*, ver Émile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, cit., v. 2, p. 189-90. O *sanctum* é vedado e protegido dos ataques dos homens por punições. É nesse sentido que se pode falar de *leges sanctae*. O sacro é dito *sacer* e significa “consagrado aos deuses”.

<sup>37</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., nota 163, p. 135. Trataremos da importância dessa qualificação no capítulo 6.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 17.

<sup>31</sup> Paul Veyne indica em nota à sua tradução que “os troianos dão a entender que pedem pouca coisa”, o que, de seu ponto de vista, justifica o recurso à restrição [estabelecida pelo par] “ne... que” em francês (*ibidem*).

<sup>32</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes* (Paris, LGDJ, 2006), nota 4, p. 1.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 3-4.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 16-7.



Por exemplo, quem constrói um edifício na costa marítima é seu proprietário enquanto ele existir. Mas essa apropriação é necessariamente temporária, porque a natureza é imprescritível. Destruido o edifício, o solo recupera a condição primitiva de coisa comum. De modo que Marciano compara esse direito da natureza, que foi suspenso provisoriamente por um direito humano, à condição de um prisioneiro de guerra, que, assim que transpõe a fronteira, recupera a liberdade original.<sup>39</sup>

No fim das contas, o fato de as *res communes* serem assim postas à parte revela a dificuldade do direito romano para conceber a relação dessas coisas com a esfera do direito como tal. Elas são concebidas mais como um “enclave originário” na propriedade coletiva da era primitiva da humanidade do que como uma categoria plenamente jurídica: naquela época, todas essas coisas teriam sido comuns a todos os homens.<sup>40</sup> Nesse sentido, formam um “curral pré-jurídico”, dentro do qual o direito permite a sobrevivência de uma natureza autônoma “como em estado fóssil”.<sup>41</sup> Mas acrescenta-se que esse enclavo tem função muito precisa, por servir de modelo para todas as coisas públicas – em especial rios, estradas, praças e teatros: à semelhança das coisas comuns, que estão à disposição do uso comum de todos<sup>42</sup>, as coisas públicas se destinam ao uso comum de todos, e a única diferença entre elas é que as coisas públicas são subtraídas à esfera de apropriação por um ato de direito público, enquanto se supõe que as coisas comuns sejam como tais em virtude de sua natureza. Justamente essa diferença irreduzível é particularmente significativa:

Se as *res communes* são concebidas como coisas inapropriáveis por natureza, isso ocorre precisamente porque não se integram de todo à esfera jurídica. De modo inverso, se as *res communes* tivessem de formar uma categoria plenamente jurídica em Roma, é provável que sua inapropriabilidade não tivesse se fundado sobre sua essência.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Ibidem, p. 18.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 135. A autora remete o leitor a um texto de Yan Thomas: “*Imago naturae*: note sur l’institutionnalité de la nature à Rome”, em *Théologie et droit dans la science politique de l’État moderne*, Actes de la Table Ronde de Rome, École Française de Rome/CNRS, col. École Française de Rome, n. 147, 1991, p. 201 e 203.

<sup>41</sup> Idem. A autora remete novamente o leitor ao texto de Yan Thomas citado na nota anterior, p. 211.

<sup>42</sup> Desse modo, o “*cunctis* [...] *patentem*” do trecho da *Eneida* citado anteriormente ganha todo sentido.

<sup>43</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 134.

Vê-se, portanto, que o modelo somente pode funcionar quando se abstrai a noção da inapropriabilidade das coisas comuns. A conclusão se impõe por si mesma:

Em Roma não existem coisas pertencentes a categorias plenamente jurídicas que sejam, por natureza, inapropriáveis. As coisas de direito divino e as coisas públicas escapam do âmbito de apropriação e comércio no direito (romano). Sua inapropriabilidade resulta de um ato de direito público ou facto que as destina ao uso dos cidadãos ou a um deus. Diante desses elementos, compreende-se melhor por que as coisas comuns são concebidas no direito romano como coisas inapropriáveis por natureza. É porque não formam uma categoria plenamente jurídica.<sup>44</sup>

Essa conclusão é inevitável por se coadunar perfeitamente com a concepção que o direito romano tem de “coisa” (*res*). Conforme Yan Thomas estabeleceu de maneira muito clara, a oposição metafísica entre sujeito e objeto é estranha a esse direito: não temos, de um lado, sujeitos livres, titulares de direitos subjetivos, e, de outro, coisas exteriores sobre as quais esses direitos são exercidos<sup>45</sup>. Consequentemente, a *res* não é projetada sobre o plano de uma natureza passiva ou da pura exterioridade material. O núcleo semântico da noção remete em primeiro lugar e acima de tudo ao processo, à questão em debate, e a partir desse núcleo é que se passou da “questão” contestada para a “coisa” que originou o conflito:

O sentido primitivo de *res* oscila, portanto, entre as ideias de litígio, situação litigiosa e objeto que dá ocasião a um contencioso. Donde, por extensão, a situação que deve ser resolvida por um julgamento ou regida por uma lei. Mas o significado central é ainda o de “questão”, inserido nas redes do debate contraditório: *res in controversia posita*.<sup>46</sup>

Nessas condições, a *res* não pode aparecer como o lugar inerte de uma violência de direito ou do exercício do domínio unilateral de um sujeito: “Se a *res* é objeto, é acima de tudo de um debate, ou de uma contestação, objeto comum que opõe e une dois protagonistas numa mesma relação”.<sup>47</sup> Todos os significados relacionados aos bens e às coisas patrimoniais são derivados

<sup>44</sup> Ibidem, p. 136.

<sup>45</sup> Yan Thomas, “*Res, chose et patrimoine*”, cit., p. 425-6.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 416. Trataremos da noção de “*res*” no capítulo 6.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 417.



e formam-se por volta do fim do século III a.C.<sup>48</sup> É difícil entender como a noção de uma coisa que seria *por natureza* inapropriável (*res communis*) poderia ter se constituído como categoria plenamente jurídica nesse contexto, uma vez que todas as coisas reconhecidas por esse direito são, na realidade, construídas por ele em relação a um caso ou processo. Trata-se de uma noção concebida como “uma espécie de receptáculo” que agrupa todas as coisas cuja inapropriabilidade se fundamenta em sua própria natureza. O que ela evidencia, mais uma vez, “é a constância das dificuldades para qualificar juridicamente as entidades naturais que preexistem ao direito”<sup>49</sup>.

São, portanto, poucas as lições que podemos tirar dessa categoria situada no limite do jurídico. Por isso, não devemos tentar ampliar a categoria de “coisas comuns” herdada do direito romano. Ao contrário, seria conveniente abandoná-la e renunciar de vez à ideia de que existem coisas inapropriáveis por natureza para fundamentar verdadeira e inteiramente o inapropriável no direito<sup>50</sup>. Alguns estudiosos, porém, sugerem acrescentar à lista tradicional – ar, água corrente, mar e costa – a Lua, o espaço extra-atmosférico, o solo e o subsolo do alto-mar, o genoma da espécie humana, as paisagens, as ondas, as obras intelectuais em domínio público, algumas informações, a radiação solar, as espécies animais e vegetais, bem como o silêncio da natureza<sup>51</sup>. ONGs e organizações ligadas às Nações Unidas gostariam de constituir um “patrimônio da humanidade” formado por esses bens comuns, e cada uma faz sua própria lista. Essa inflação da categoria só pode nos levar de modo direto a uma espécie de naturalismo, que é propriamente o que chamamos aqui de *reificação* do comum: pois, por essa palavra, não devemos entender *res* no sentido técnico de “questão” ou “causa” que lhe foi conferido pelo direito romano, mas no sentido, hoje habitual, de coisa material dada como pura exterioridade. Nesse caso, pela extensão proposta, caberia reconhecer em direito que um número cada vez

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 425: “*Res, pecunia, bona*, vemos desenvolver-se na virada dos séculos III e II a.C. uma linguagem dos bens que se situa num plano muito diferente e corresponde a um modo de pensar diferente daquele do vocabulário tradicional. Lidamos agora com termos abstratos, universais, desvinculados de suas conotações familiares e sociais. A ‘coisa’ já não está inserida num estatuto, mas é tomada separadamente num mundo de objetos que têm um valor próprio, decorrente apenas da troca e da moeda”.

<sup>49</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les choses communes*, cit., p. 8.

<sup>50</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 6-7.

mator de coisas escapa ao domínio do sujeito em virtude das propriedades inscritas na natureza material delas.

Contudo, se examinarmos a questão mais atentamente, veremos que os argumentos invocados para ancorar a inapropriabilidade na natureza das coisas são de dois tipos: ou se classificam como *res communes* as coisas cuja apropriação é inútil em razão de seu caráter inesgotável; ou se subsumem nessa mesma noção as coisas das quais é impossível apropriar-se em razão de seu caráter inapreensível. Na primeira concepção, a abundância explica a ideia que as coisas comuns se prestem ao uso simultâneo de todos os indivíduos. O jurista Charles Comte escreveu no século XIX:

Algumas coisas, como a luz dos astros, o ar atmosférico, a água contida na bacia dos mares, existem em tão grande quantidade que os homens não podem submeter-las a nenhum aumento ou diminuição palpável; cada um pode apropriar-se delas tanto quanto exigirem suas necessidades, sem prejudicar o gozo dos outros, sem lhes causar o menor dano.<sup>52</sup>

Encontramos a mesma ideia – expressa com mais clareza – numa publicação mais recente: “As propriedades físicas do ar e da água, assim como seu caráter aparentemente inesgotável, fazem que sua utilização por um sujeito em dados lugar e momento não impeça que outro os use nas mesmas condições, no mesmo lugar e no mesmo instante”<sup>53</sup>.

Apesar de úteis, essas coisas não teriam valor em virtude de sua abundância, que tornaria supérfluo um direito privado sobre elas.

Na segunda concepção, o que se destaca é a impossibilidade física da apropriação. Em razão “da distância, da essência fugidia ou da imensidão”, as coisas comuns “repugnaria serem encerradas no domínio exclusivo de uma pessoa”: “não se cerca a luz”, “não se numeram as nuvens”. O argumento vale para o ar, “refratário a qualquer apropriação real e permanente” por sua ubiquidade, ou para a água, “elemento fluido e móvel, que escapa tão logo se queira retê-la”<sup>54</sup>. O jurista Jean Domat escreve: “Os céus, os

<sup>52</sup> Citado em Pierre-Joseph Proudhon, *Qu'est-ce que la propriété?* (Antony, Topsy/Trinquier, 1997), p. 95 [ed. bras.: *Que é a propriedade?*, trad. Raul Vieira, São Paulo, Cultura Brasileira, s.d.].

<sup>53</sup> Gilles Martin, *De la responsabilité civile pour faits de pollution au droit à l'environnement* (tese de doutorado, Universidade de Nice, 1976), p. 115. Citado em Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 109.

<sup>54</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 116.



astros, a luz, o ar e o mar são bens tão comuns a toda a sociedade dos homens que *ninguém pode* se tornar dono deles nem deles privar os outros. E também a natureza e a situação de todas essas coisas são proporcionais ao uso comum de todos”<sup>55</sup>. Num espírito semelhante, Grócio afirma a propósito do mar:

Há [...] uma razão natural para que o mar [...] não possa ser possuído como bem próprio. É que a posse somente ocorre no caso de coisas limitadas.

Ora, o líquido, por não ter limites próprios, como observou Aristóteles, só pode ser possuído se encerrado dentro de outra coisa.<sup>56</sup>

No mesmo sentido, Joseph Ortolan apresentará nos seguintes termos a categoria das coisas comuns encontrada nos juriconsultos romanos: “É a natureza dessas coisas que as agrupa nessa classe: por exemplo, é fisicamente impossível a qualquer um ser proprietário do mar, do ar, do Sol, das estrelas”<sup>57</sup>.

O que impressiona nessas duas concepções é, em primeiro lugar, a relação singular que elas pressupõem entre o direito e a realidade sobre a qual este incide, relação que denuncia um naturalismo inerente: o direito “se limitaria a validar uma realidade em relação à qual ele seria impotente”, não teria de *prescrever* a inapropriabilidade das coisas comuns, apenas a *constataria*<sup>58</sup>. Nesse caso, sua operação se reduziria a certificar a preexistência de uma realidade que lhe imporá uma norma, em vez de ele criar suas próprias realidades pela elaboração de suas próprias categorias. Contra esse naturalismo, é preciso considerar que não existe uma norma natural de inapropriabilidade, que essa norma só pode ser uma norma do direito: “O mar não é uma coisa comum simplesmente por ser abundante. Do mesmo modo, o genoma da espécie humana não é uma coisa comum em razão de seu

<sup>55</sup> Jean Domat, *Les Lois civiles dans leur ordre naturel* (Paris, Nicolas Gosselin, 1713), livro I, título III, “Des Choses”, seção I, p. 16 (grifo nosso). Note-se que, embora distinga as coisas comuns das coisas públicas (rios, riachos, margens, estradas), Domat submete todas a um regime jurídico idêntico, o das coisas comuns, retirando as coisas públicas do domínio do soberano (Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 34).

<sup>56</sup> Hugo Grócio, *Le Droit de la guerre et de la paix* (trad. J. Barbeyrac, 1759), p. 230 [ed. bras.: *O direito da guerra e da paz*, trad. Ciro Mioranza, Ijuí, Unijuí, 2004], citado em Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 116.

<sup>57</sup> Joseph-Louis-Elzéar Ortolan, *Explication historique des instituts de l'empereur Justinien* (Paris, Joubert Libraire-Éditeur, 1840), livro II, p. 30, citado em Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 112.

<sup>58</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 116.

caráter comum”<sup>59</sup>. O que nos impressiona, além disso, é que todo o discurso de certa economia política contemporânea apenas retomou argumentos antiquíssimos, dando-lhes roupagem terminológica nova: como veremos adiante<sup>60</sup>, na maior parte das vezes os critérios de classificação dos bens (rivalidade, exclusividade etc.) sobre os quais se constrói esse discurso apenas trazem de volta considerações há muito tempo familiares aos juristas<sup>61</sup>, com a única diferença, nada negligenciável, de que ele se esforça por integrar à esfera ampliada dos bens (*goods*) aquilo que a argumentação clássica oriunda do direito romano insistia em apresentar como não sendo realmente bens. Quando procuramos o fundamento de uma política dos “bens comuns” nas características dos bens, nós nos condenamos, sem muita consciência disso, a limitá-la a um número muito circunscrito de bens definidos por critérios que o direito e, sobretudo, a economia política estabelecem em condições de fornecer.

A noção de “patrimônio comum da humanidade”, que estreou na esfera do direito internacional há apenas algumas décadas, merece, desse ponto de vista, reexame radical. Sabe-se que essa noção serviu para pensar o estatuto jurídico das “coisas” que se pretendia subtrair da soberania dos Estados, como a Antártida, o espaço extra-atmosférico ou as grandes profundezas marinhas, e que depois se cogitou estendê-la aos recursos genéticos vegetais e ao genoma humano<sup>62</sup>. Também aqui encontramos a ilusão naturalista: além de não levar em conta a complexidade do genoma, que é ao mesmo tempo individual e coletivo, isso significa estabelecer que o que é comum a toda a espécie, do ponto de vista biológico, é também comum em direito, como se da constatação de que uma coisa é comum *de facto* se pudesse inferir que ela é comum de direito<sup>63</sup>. Além do mais, recorrer à noção de “patrimônio” pode causar alguns

<sup>59</sup> Ibidem, p. 131.

<sup>60</sup> Ver capítulo 4 deste volume.

<sup>61</sup> A frase de Charles Comte citada por Proudhon e reproduzida anteriormente poderia ser tomada, sem nenhuma dificuldade, como exemplo do critério de não rivalidade. Encontramos também no jurista Demolombe a seguinte afirmação a respeito das ideias: “É que as criações do intelecto, as obras literárias, científicas ou artísticas [...] podem, ao mesmo tempo, ser proveitosas a todos, total e completamente, sem que o gozo de uma impeça ou diminua o gozo do outro”. Citado em Mikhail Xifaras, *La Propriété: étude de philosophie du droit* (Paris, PUF, 2004), p. 380.

<sup>62</sup> Marie-Alice Chardeaux, *Les Choses communes*, cit., p. 191-228.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 213-4.