

## UM DIÁLOGO SOBRE O COMUM

David Harvey, Michael Hardt e Antonio Negri

Tradução e introdução:

Dante Chiavaretto Pezzin<sup>1</sup>

Universidade de São Paulo (USP)  
São Paulo, SP, Brasil



Enviado em 19 fev. 2024 | Aceito em 27 abr. 2025

**Resumo:** Esta tradução inédita à língua portuguesa recupera ao público da geografia lusófona um artigo pouco conhecido e publicado na revista estadunidense de variedades e arte contemporânea "ArtForum". Jogando em campo menos acadêmico e no calor do momento da publicação da obra "Commonwealth" (2009), Harvey, Hardt e Negri partem para um diálogo franco e aberto acerca dos problemas da luta anticapitalista no século vinte e um. Na primeira parte do artigo, Harvey faz uma resenha de fôlego sobre o livro de Hardt e Negri, homenageando-os com a exposição dos limites de seus argumentos a favor da luta política de identitarismos paralelos na cidade, decorrente da hipótese na qual a metrópole estaria hoje para a "multidão" da mesma forma que a fábrica esteve para a classe trabalhadora no século vinte. Na segunda parte do texto, Hardt e Negri apresentam uma tréplica, buscando a afirmação do meio urbano em processo de planetarização como fábrica do "Comum", *lôcus* de produção de novas formas de luta política e de relações sociais de produção e reprodução alternativas ao capitalismo. Trata-se de artigo fundamental para a encruzilhada em que se encontra o campo marxista e a geografia crítica e radical hoje, meados da década de 2020, capaz de fazer avançar o pensamento científico e seus temas de pesquisa para as próximas décadas.

**Palavras-chave:** Comum; Comum Urbano; Direito à Cidade; Geografia Urbana; Anticapitalismo.

### REFLECTIONS ON THE REGRESSIVE-PROGRESSIVE METHOD: A CONTRIBUTION BY HENRI LEBEVRE TO THE DECIPHERING OF SPACES

**Abstract:** This first translation into Portuguese language brings to the Portuguese-speaking audience an article published in the North-American magazine of variety and contemporary art "ArtForum." Playing in a lighter academic field, in the heat of the moment when "Commonwealth" (2009) was released, Harvey and Hardt & Negri engage in a direct and open dialogue about the problems of the anticapitalist struggle in the twenty-first century. In the first part of the article, Harvey provides a thorough review of Hardt & Negri's book, paying tribute to them by exposing the limits of their arguments for the political struggle of multiple identities in the city, criticizing the hypothesis that the metropolis is now to the "multitude" in the same way that the factory was to the working class in the twentieth century. In the second part of the text, Hardt & Negri present their counterpoint, aiming to assert the urban environment in the process of planetarization as a factory of the "Common," a locus for the production of new forms of political struggle and social relations of production and reproduction alternatives to capitalism. This is a fundamental piece for the crossroads where Marxism and critical and radical geography are today, in the mid-2020s, which could push forward the scientific thinking and its research topics in the coming decades.

**Keywords:** Commons; Urban Commons; Right to the City; Urban Geography; Anticapitalism

## Introdução

David Harvey parece ter se sentido especialmente estimulado com a obra *Commonwealth* de Hardt e Negri (2009), que finaliza a trilogia dos autores com os livros *Império* (2000) e *Multidão* (2004). Em apenas alguns meses após a publicação do livro, Harvey escreveu uma resposta de fôlego sobre as consequências do pensamento exposto pelos autores. O tema do “Comum” passa então a frequentar os artigos de Harvey, culminando no livro “Cidades Rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana” (Harvey, 2012), quando o autor dedica dois capítulos inteiros ao tema do “comum urbano”.

Ao debate geográfico, destaca-se nesta tradução o questionamento extremamente atual sobre as possibilidades da pauta identitária apresentar-se como estratégia política de luta e superação do capitalismo, no contexto da hipótese provocativa de Hardt e Negri (2009), na qual hoje a metrópole estaria para a “multidão” da mesma forma que as fábricas estavam para a classe trabalhadora no século vinte. Os autores realizam prontamente uma tréplica aos comentários de Harvey sobre o livro e o resultado é um debate profundo que faz recordar a grandeza daquelas discussões entre autores do campo marxista no passado, tal como Miliband e Poulantzas sobre a teoria marxista do Estado.

O debate sobre o “Comum” foi alavancado ao longo da última década no campo marxista a partir da obra de Hardt e Negri (2009) e, posteriormente, por Dardot e Laval (2015). Em especial, o debate sobre os “comuns urbanos” tem contribuído para o resgate do potencial revolucionário da perspectiva do “direito à cidade” de Henri Lefebvre, na busca por alternativas às práticas hegemônicas do neoliberalismo. No Brasil, o tema alcançou boa difusão nos últimos cinco anos, destacando-se no campo da geografia crítica os professores João Bosco Tonucci Filho (UFMG) e Gilberto Cunha França (UFSCAR).

Para elucidar os caminhos epistêmicos, teóricos e de luta política para a superação do capitalismo nesses tempos estranhos em que vivemos hoje, e também como uma forma de homenagear a vida e a obra de Antonio Negri, falecido no dia 16 de dezembro de 2023 aos 90 anos de idade, o que se lê a seguir merece ser resgatado ao público lusófono da geografia crítica e radical.

## Parte I – Análise de David Harvey sobre a obra “Bem-estar Comum” (*Commonwealth*)<sup>2</sup>

Houve dois temas fundamentais na obra de Antonio Negri ao longo dos anos. O primeiro se trata de uma fé inabalável nas capacidades da classe trabalhadora ou a “multidão” (redefinida como “o partido dos pobres” e, portanto, de acordo com Spinoza, o único “sujeito verdadeiro da democracia”) em utilizar seus poderes imanentes de trabalhar para construir uma alternativa ao mundo organizado pelo capital. Eles podem assim fazê-lo, acredita Negri, por meio da autogestão organizada de forma autônoma e não hierarquizada. O segundo tema de sua obra surge de uma crença profundamente arraigada de que a obra filosófica de Spinoza oferece uma estrutura de pensamento radical capaz de jogar luz não apenas sobre como o mundo é, mas também como ele deveria e pode ser. Ao conjugar os poderes imanentes da multidão com um arcabouço teórico neo-spinoziano, Negri fundamenta uma teoria da revolução e uma redefinição sobre o que o comunismo real pode ser de fato.

De modo não surpreendente, esses dois temas estão bastante expostos na obra “Bem-estar Comum”<sup>3</sup>, o novo esforço conjunto de Michael Hardt e Antonio Negri para desenvolver suas ideias e

<sup>2</sup> Agradeço a revisão cuidadosa e comentários precisos de Luka Torquato de Mello Malafaia (UFRJ) e Adriana Lopes Rodrigues (UNICAMP).

<sup>3</sup> [Nota do Tradutor]: Nesta tradução optou-se pela adoção do mesmo título da única tradução disponível em língua portuguesa da obra *Commonwealth*, “Bem-estar Comum” (Hardt e Negri, 2016).

definir uma globalização alternativa – ou, nos termos em que eles preferem colocar, uma "altermodernidade" – para os nossos tempos. Em seus trabalhos anteriores, eles percorreram um longo caminho para apoiar, intelectual e ideologicamente, aqueles movimentos de esquerda que buscavam mudar o mundo por meios radicais sem formar partidos políticos hierarquizados ou engajando-se com o que os autores viam como uma busca inútil para tomar o poder do Estado. Mas eles fizeram isso a partir da busca pela definição de um tipo diferente de comunismo, um tipo que estaria fundado na filosofia dos séculos dezessete e dezoito. Tal movimento constituiu uma ruptura com a história do movimento comunista pós-Marx, contudo, sem implicar em um abandono completo das elaborações cruciais de Marx. Com o colapso ou a transformação dos comunismos realmente existentes, particularmente após 1989, não se tratava mais de pensar apenas em um tipo diferente de mundo possível, mas também um tipo diferente de comunismo agora era possível. No esforço de definir o que isto poderia significar, Hardt e Negri se juntaram a várias outras figuras-chave do pensamento filosófico, tais como Alain Badiou e Jacques Rancière.

Essa tentativa de se deduzir uma forma diferente de comunismo assume uma urgência renovada nos dias de hoje, dado não apenas as condições terríveis que a maior parte das pessoas do planeta Terra precisa enfrentar para sobreviver, mas também o acúmulo das tormentas da degradação ambiental irreversível e as cada vez mais frequentes crises de curto-prazo de autodestruição dentro do sistema capitalista. Por outro lado, há algo de estranho ao se recorrer a pensadores dos séculos dezessete e dezoito, liderados por um polidor de lentes da Amsterdã do início do século dezessete, na busca por respostas a esse quadro. De todo modo, um dos resultados dos esforços de Hardt e Negri tem sido a explosão de grupos de estudos sobre Spinoza em círculos de estudantes radicais e uma fascinação crescente sobre todos esses pensadores, tais como Gilles Deleuze, que também recorreu à Spinoza para fundamentar seus argumentos.

O pensamento revolucionário, argumentam Hardt e Negri, precisa encontrar um caminho para contestar o capitalismo e a "república da propriedade". Tal percurso "não deve evitar as práticas políticas identitárias, mas, em vez disso, deve trabalhar por meio delas e aprender com elas", dado que se constituem como o "principal veículo de luta dentro da e contra a república da propriedade, uma vez que a identidade em si mesma é baseada na propriedade e na soberania". Essas práticas políticas atuam sobre o problema em três estágios. "Tornando visíveis as subordinações" (gênero, raça, classe e assim por diante) "de identidade como implicadas pela propriedade, de certo modo, reapropriando-se da identidade" e defendendo-a como posse e propriedade. Trata-se de dizer "Isso é quem eu sou", e essas são as condições sob as quais eu sofro e existo. A "segunda tarefa das práticas políticas identitárias... é proceder da indignação" (um conceito-chave para Spinoza) "para a rebelião contra as estruturas de dominação, utilizando-se para isso da identidade subordinada como uma arma na luta pela liberdade". Mas na medida em que essa segunda tarefa ainda lida com a identidade como uma forma de propriedade, "sempre poderá ser acomodada dentro das estruturas de controle da república da propriedade". O perigo está no fato de que a identidade pode se tornar um fim (uma forma de propriedade que alguém possua um forte interesse em sua perpetuação) em vez de um meio. Ela permite emancipação, "a liberdade de ser quem você realmente é", mas obstaculiza a libertação, "a liberdade da autodeterminação e a autotransformação, a liberdade de determinar o que você pode se tornar". A terceira tarefa é, portanto, lutar pela abolição de todas as formas de identidade. Esta "autoabolição da identidade é a chave para compreender como as práticas políticas revolucionárias podem começar com a identidade, mas não parar por aí". A "proposta comunista" é que os trabalhadores, por exemplo, "busquem a destruição não de si mesmos, mas da identidade que os define enquanto trabalhadores. O objetivo principal da luta de classes, em outras palavras, não

matar os capitalistas, mas a demolição das estruturas sociais e instituições que mantêm seus privilégios e autoridade, abolindo também, desse modo, as condições da subordinação do proletariado". Nesse sentido, a recusa do trabalho, ou o que os autores se referem em outros momentos como a estratégia do "êxodo", torna-se a principal arma dessa luta. É disso que se trata o tema da libertação. E revolução se trata de libertação, não emancipação.

O feminismo revolucionário, a teoria *queer* e as teorias antirracistas têm projetos análogos: todos procuram abolir a identidade que aprisiona alguém a uma estrutura existente. A Revolução "não é para os fracos de estômago". "É para os monstros", escrevem Hardt e Negri, alardeando a figura de Calibã<sup>4</sup>. "É preciso deixar de ser quem você é para descobrir o que pode se tornar". O paralelismo feito entre as lutas sobre diversas formas de identidade (e aqui os autores aludem diretamente ao conceito de multiplicidade e paralelismo de Spinoza) não é, contudo, homólogo - "articulação e paralelismo" entre essas lutas "não se dão de forma automática, mas precisam ser alcançados". Sempre que as lutas em torno de uma forma de identidade bloqueiam aquelas em torno de outra, ajustes precisam ser realizados. Além disso, "nenhuma instância ou antagonismo social de alguém ou de um grupo pode ser mais importante do que os demais". A revolução deve se mover para frente, tal "como uma centopeia ou, realmente, como uma multidão. Somente no campo das lutas biopolíticas", os autores concluem, "constituídas em paralelismo e multiplicidade", uma luta revolucionária pelo Comum<sup>5</sup> pode ser realizada de forma bem sucedida.

Embora esse modelo de revolução possa ser inspirador sob diversas formas, há uma série de problemas com ele. Para começar, Hardt e Negri dispensam os comentários de Slavoj Žižek de que tem algo de mais fundamental na classe do que sobre todas as outras formas de identidade, no que se refere à perpetuação do capitalismo, e nisso eu acredito que Žižek está correto. Não importa o quanto o racismo, o gênero e a identidade sexual possam ter pesado na história do desenvolvimento capitalista, e não importa o quanto foram decisivas as lutas realizadas a partir dessas pautas, ainda assim é possível imaginar a perpetuação do capitalismo sem essas formas de discriminação - algo que é impossível no caso das questões de classe. Em segundo lugar, se todas as identidades devem ser abolidas para que a república da propriedade seja demolida, então é preciso considerar que a gama de identidades que estão sendo consideradas deve ser muito maior do que as convencionalmente reconhecidas. Por exemplo, as recorrentes identificações geográficas com lugares e regiões, bem como as fidelidades locais (a relação especial com a terra reivindicada pelas populações indígenas), que costumam ser excluídas do debate (exceto no caso do nacionalismo, que é simplesmente descartado como corrupção. Em terceiro lugar, enquanto a revolução está devidamente oposta às noções prevaletentes da república da propriedade, presume-se de modo extremamente dúbio que seis bilhões e meio de pessoas possam ser alimentadas, aquecidas, vestidas, colocadas em uma casa e limpas sem qualquer forma hierárquica de governança e fora do alcance da monetização da vida e dos mercados. Essa questão é de uma dimensão muito ampla para ser deixada nas mãos de seres humanos autônomos auto-organizados de forma horizontal. O

<sup>4</sup> [N do T]: Calibã é uma personagem da peça "A Tempestade" de William Shakespeare. Figura humana de aspecto monstruoso, filho da bruxa Sycorax, torna-se o único habitante da ilha após a morte de sua mãe, representando assim o estado selvagem. Com a chegada de Próspero e sua filha Miranda, dá-se o conflito entre este estado e a imposição da civilização (Cardoso e Sbruzzi, 2020).

<sup>5</sup> [N do T]: Há um debate profícuo sobre a dificuldade da tradução da expressão "*common*" para a língua portuguesa, bem como de seu conceito originário ("*commons*"). Cruz (2017) destaca a herança cultural que o conceito carrega, muitas vezes não distinguindo claramente o substantivo "comum" (*common*), do sujeito "comuneiro" (*commoner*) e do verbo "comunizar" (*commoning*), indicando a característica essencial de que o "comum" carrega consigo e em todas as suas derivações a ideia do "fazer-comum", o princípio de uma forma de se gerir, produzir e distribuir que aborda simultaneamente o recurso, a prática social e a comunidade que protagoniza essa forma de propriedade.

capitalismo, com seus mecanismos hierárquicos, realizou progressos relevantes na alimentação das pessoas no mundo, ainda que de modo desigual. Desse modo, é preciso ser cuidadoso para não demolir essas estruturas de forma abrupta. A ausência de especificação de qualquer transformação revolucionária nos fundamentos materiais da vida cotidiana em paralelo à transformação revolucionária nas identidades de classe é uma séria lacuna na argumentação.

A atenção voltada à obra de Spinoza, embora interessante, não ajuda. Spinoza, até onde eu sei, estava pouco preocupado com questões mundanas a exemplo de como se organizar o mercado mundial para que todos possam comer. De certo modo, com uma população global de menos de um bilhão e boa parte do mundo ainda não colonizada ou transformada em um mercado global repleto de interdependências, as circunstâncias históricas e geográficas da época teriam tornado tais problemas discutíveis. Tais problemas começaram a tomar contornos mais nítidos com Adam Smith, levando Kant (que aparece em diversos trechos importantes na obra "Bem-estar Comum") a propor soluções cosmopolitas. Contudo, é a teoria do mercado global e da globalização, colocada de modo tão sucinto por Marx e Engels no Manifesto Comunista, que expôs definitivamente esses problemas no mapa.

A suspeita que fica, e há muitas evidências na obra "Bem Estar Comum" para corroborar esse ponto, é a de que justamente pelo fato de Spinoza não ter se preocupado com tais questões mundanas que suas formulações são tão atraentes. Elas permitem Hardt e Negri desviar das considerações das bases materiais da empreitada revolucionária, em favor formulações abstratas e, de certa maneira, idealistas. Eu me apresso em acrescentar que isso, de forma alguma, implica em que o crescimento atual do interesse no comunismo pré-marxista não é relevante, mas sim, que coloca algum tipo de qualidade utópica na reflexão. Eu, por acaso, sou um dos que acreditam que nós não podemos prescindir de tal utopismo nos tempos atuais, mas é muito importante compreender que é com isso que estamos lidando na leitura de tais exercícios.

Ao considerar um esquema utópico, é sempre interessante identificar a conexão entre as circunstâncias materiais realmente existentes e a resposta idealista oferecida. Da mesma forma que A Utopia, de Thomas Morus, refletiu a situação do mundo no começo do século dezesseis, os textos de Hardt e Negri têm muito a dizer sobre o estado do capitalismo contemporâneo, em seus aspectos positivos e negativos. E há também algumas lacunas surpreendentes.

Já faz algum tempo que Hardt e Negri consideram, por exemplo, que o capitalismo contemporâneo difere radicalmente de suas encarnações anteriores. Ele teria se transformando no sentido de uma produção imaterial no lugar do material. Esta imaterialidade aparece sob dois aspectos. No primeiro, os valores simbólicos, estéticos e sociais das mercadorias ganham proeminência em relação às suas qualidades materiais. Em segundo lugar, se Marx, de modo geral, retratou a reprodução das relações sociais entre capital e trabalho como relação mediada através da produção de coisas (isto é, bens salariais<sup>6</sup> para o trabalhador, e luxos e novos meios de produção para o capitalista), Hardt e Negri alegam que muito do capitalismo contemporâneo, em vez disso, foi invadido pela produção direta de subjetividades, por meio de "imagens, informações, conhecimentos, afetos, códigos e relacionamentos sociais". "O objeto da produção" já não é mais um mundo de coisas, mas de sujeitos, definidos, por exemplo, "por uma relação social ou uma forma de vida". A subjetividade política do sujeito se torna o objeto da produção. Se, por exemplo, somos todos neoliberais agora, é porque foi assim que nossa subjetividade foi produzida. O terreno da crítica, bem como da luta de classes, portanto, muda da simples produção de coisas (a fábrica) para a produção da subjetividade.

<sup>6</sup> [N do T]: Bens de consumo básicos da classe trabalhadora.

Ainda que eu veja isso como um movimento progressista e esclarecedor, levanta-se a questão do quão relevante a análise de Marx poderia ser em relação a isso. No primeiro capítulo de *O Capital*, Marx define o valor como uma relação social. Como tal, ele diz, o valor é imaterial, mas objetivo. Isso se dá assim, pois é impossível medir uma relação social de forma direta. O poder e o significado de uma relação social podem ser julgados apenas em termos de suas consequências objetivas. Marx se preocupa profundamente sobre como esta relação social é reproduzida. No capítulo de *O Capital* intitulado "Reprodução Simples", por exemplo, ele passa por todas as circunstâncias técnicas e materiais necessárias para a reprodução física do capitalismo, para se concentrar na reprodução da relação de classe: o capitalista de um lado e o trabalhador de outro. Marx foi, portanto, tão profundamente preocupado com a produção dos sujeitos políticos quanto foi em relação à produção de mercadorias.

Todas as mercadorias são símbolos de trabalho social, e a mercadoria dinheiro assume muitas aparências simbólicas, como Marx repetidamente afirmou. Desse modo, o fato de o valor se cristalizar em mercadorias sob formas simbólicas, estéticas e sociais, bem como materiais, não é novo de modo algum. Eu não encontrei nada particularmente convincente sobre esta primeira forma em que a imaterialidade aparece no texto dos autores. A segunda forma parece muito mais interessante. Mas aqui, do mesmo modo, enquanto Hardt e Negri reconhecem a definição de Marx do capital enquanto uma relação social, eles o fazem parecer como uma descoberta tardia no lugar de uma proposição fundante de seu pensamento. Para ser mais exato, a tradição Marxista nem sempre reconheceu a natureza imaterial, mas objetiva do valor e, portanto, isso é fundamental de ser recordado. Mas eu preferiria que Hardt e Negri tomassem a formulação do "imaterial, mas objetivo" de Marx nas palavras deste autor e que gastassem mais tempo do que fizeram sobre o momento "objetivo". Para Marx, essa objetivação implica, entre outras coisas, reificação, fetichismo, e alienação, particularmente através da produção da forma-dinheiro. Mas esses elementos-chave na teoria Marxiana infelizmente ganharam pouca atenção na apresentação de Hardt e Negri.

Eu não insistiria nesse pormenor se não fosse pelo fato de que a conceitualização de Marx do valor como uma instância imaterial, mas objetiva, sustenta sua teoria da formação do capital fictício. Essa forma desempenha uma função vital nos processos de financeirização. Ao passo em que Hardt e Negri mencionam ocasionalmente a financeirização, admitindo sua importância geral nos tempos atuais, eles não apresentam nenhuma teoria do capital fictício, nenhuma conjecturarão sobre o que isso representa para um mercado que circula a quantia de seiscentos trilhões de dólares de derivativos de tipos diversos (e dos quais os capitalistas do setor financeiro podem extrair uma grande riqueza pessoal, como os três bilhões de dólares que George Soros ganhou em 2007) que se sobrepõem a uma economia global que produz apenas a quantia de cinquenta e seis trilhões de dólares em bens reais e serviços. Esta omissão poderia ser perdoada se não fosse pelo fato brutal de que as subjetividades políticas foram tão profundamente afetadas pela proliferação do capital fictício – tudo, desde a cultura do cartão de crédito até a especulação em busca de ganhos sobre bens habitacionais- quanto o foram por algum tipo de exercício Foucaultiano de biopoder (isto é, o poder de Estado sobre a vida). Falemos sobre imaterialidade! Até recentemente, o assunto mais falado na cidade, não apenas em Manhattan, mas também na Flórida e no Sudoeste dos EUA era sobre o crescimento mágico do patrimônio pessoal enquanto os preços das propriedades disparavam. Mas agora veja as consequências objetivas dessa ficção (casas hipotecadas, desemprego, consumismo em colapso, bancos falidos, e assim por diante).

Hardt e Negri ignoram em parte a categoria do capital fictício, suspeito, porque esta não se encaixa com o seu foco preferido e, em última instância, excludente, de biopoder e biopolítica ("o



poder da vida em resistir") como a única arena interessante em que a subjetividade política se forma. O ponto aqui não é dizer que eles estão errados, mas sim que sua análise é parcial demais para suportar o fardo de uma estrutura satisfatória para a compreensão da crise atual e seus dilemas políticos subjacentes, incluindo-se aí o problema da produção das subjetividades políticas liberadas.

A crítica que enfoca as omissões de um trabalho é muito fácil de ser feita, é claro, mas eu penso que é importante enfatizar os limites da obra de Hardt e Negri com o intuito de apreciar melhor a contribuição desses autores. Esse não é um livro que se propõe a entender a crise econômica atual, mas um que apresenta um propósito mais profundo e de longo prazo. Seus autores estão inquestionavelmente corretos, por exemplo, ao insistir que o engajamento crítico na reflexão sobre como os sujeitos e as subjetividades são produzidos é essencial, se quisermos compreender as possibilidades revolucionárias e isso é algo que o Marxismo clássico não se engajou o bastante. Nesse sentido, Hardt e Negri corretamente citam Foucault, que escreveu: "Eu não concordo com aqueles que entenderiam esta produção do homem pelo homem como algo realizado, tal e qual a produção do valor, a produção da riqueza, ou de um objeto de utilidade econômica; isto, pelo contrário, a destruição do que somos e a criação de uma coisa completamente diferente, uma inovação total". E eles tomam de modo construtivo a noção de "dispositivos" de Foucault como "os mecanismos ativos materiais, sociais, afetivos e cognitivos na produção da subjetividade". Ao fazê-lo, Hardt e Negri dizem, "nos é permitido conceber a produção coletiva do Comum como uma intervenção nas relações atuais de força, destinada a subverter os poderes dominantes e reorientar as forças em uma direção determinada. A produção estratégica do conhecimento, nesse sentido, implica imediatamente uma produção alternativa da subjetividade". E é daí que se origina a teoria da revolução dos autores.

Esse movimento é crucial, pois, como suas considerações iniciais demonstraram, as lutas contra a modernidade tiveram o péssimo hábito de replicar os problemas dessa mesma modernidade. Na busca por uma altermodernidade – algo que está fora da oposição dialética entre modernidade e antimodernidade – eles precisam de um meio de fuga. A escolha entre capitalismo e socialismo é, sugerem os autores, totalmente errada. Nós precisamos identificar algo inteiramente diferente – comunismo – trabalhando dentro de um conjunto diferente de dimensões. Foucault oferece isso a eles. A subjetividade é modelada por meio do exercício direto do biopoder. Até aí, é claro, não há nada de particularmente novo. A ordem burguesa esteve por muito tempo seriamente preocupada em moldar diretamente os sujeitos políticos. As teorias da governamentalidade e a mudança para o biopoder de Foucault, por exemplo, vão se referir ao distante século dezesseis na Europa. E Marx certamente tinha muito a dizer sobre como a classe dominante produziu ideias dominantes. As lutas pela produção dessas ideias dominantes há muito tempo são reconhecidas como fundamentais, como Hardt e Negri reconhecem ao final de "Bem-estar Comum", quando eles retomam as contribuições de Antonio Gramsci em alguns detalhes.

Então qual o motivo desse foco exclusivo sobre a imaterialidade e o biopoder? O que realmente mudou? Parece não haver dúvidas de que o corpo, como Donna Haraway uma vez colocou, é "uma estratégia de acumulação" e que, desse modo, nós precisamos elucidar como o capital funciona nele e através dele. Nós não podemos, contudo, nos dar ao luxo de ignorar o lado material, a forma pela qual o capital variável (isto é, o salário) circula. É de se notar que o consumismo veio a desempenhar um papel muito mais amplo nas economias capitalistas no último meio século. Cerca de 70% da atividade econômica nos Estados Unidos hoje é impulsionada pelos consumidores, comparada a um número próximo de 20%, que provavelmente era nos tempos de Marx. A circulação do capital variável se expandiu e transbordou para toda a economia. Portanto, o sentimento do consumidor hoje é crucial e encontrar formas de estimulá-lo, incliná-lo e mantê-lo a predisposições se tornou central

para a acumulação contínua de capital. Os corpos precisam ser preenchidos com desejos que nunca podem ser satisfeitos. Enquanto antes prevalecia aquilo que poderia ser chamado por "desejos naturais", para boa parte do mundo capitalista há muito tempo foram excedidos, e hoje nós nos encontramos enredados em uma política consumista do excesso.

O biopoder precisa ser mobilizado como um dos meios para alimentar esse processo, mas não é a única força que deve ser considerada. O capital fictício e os cartões de crédito afetam as subjetividades políticas via mercados de crédito e dinheiro. Eu também argumentei em outro lugar de modo incisivo, sobre o fato de que as subjetividades políticas nos Estados Unidos após a Segunda Guerra Mundial foram duramente impactadas pelas práticas materiais da suburbanização (uma variante interessante sobre os fenômenos analisados por Georg Simmel em seu ensaio de 1903: "A Metrópole e a Vida Mental").

O que é certamente verdadeiro, no entanto, é que, ao passo em que o mercado de coisas se torna saturado, o capitalismo vai se convertendo para formas imateriais de produção - porque estas são fisicamente menos limitadas em um mundo que requer uma taxa composta de crescimento anual de 3% para o sistema sobreviver. Se o capitalismo fizesse apenas coisas materiais, nossas casas não seriam capazes de mantê-las. Daí a virada para a mercantilização dos afetos, espetáculos, informações, imagens, experiências e outros. Muitas funções estatais e instituições não capitalistas acostumadas a operar diretamente para produzir subjetividades (tais como as salas de aula e a igreja) também foram suplantadas, mercantilizadas e privatizadas. Áreas propensas para o exercício do biopoder, tais como a educação, saúde e até mesmo as prisões, se tornaram campos vitais para a acumulação de capital.

Hardt e Negri estão certos ao enfatizar a importância dessas mudanças, embora eles não investiguem a fundo a economia política ou a materialidade de tudo isso. Duas linhas de questionamento emergem a partir daí. Primeira, observam os autores, o biopoder opera diretamente nos corpos. Eles aceitam (eu não tenho certeza por qual razão) a visão de Foucault, que diz que esta forma de produção é radicalmente diferente da produção de coisas, que ela opera de acordo com regras e princípios bem diferentes desta última. Até aqui, enquanto produz sujeitos políticos, o biopoder também prepara um terreno de luta que Hardt e Negri (seguindo Foucault) chamam de biopolítica, um campo de resistência e alteridade localizado nos corpos. "O último cerne da produção biopolítica", eles argumentam, "não é a produção de objetos para sujeitos, tal como a produção de mercadorias é frequentemente entendida, mas a produção da subjetividade em si mesma". Este é o terreno em que "seu próprio projeto ético e político deve se estabelecer". O foco exclusivo (e bastante limitado em minha visão) dos autores está na "luta sobre o controle ou a autonomia da produção da subjetividade". O campo da biopolítica refere-se à "criação de novas subjetividades que se apresentam ao mesmo tempo como resistência e dessubjetificação (recusa, êxodo). As análises de Foucault sobre o biopoder "visam não apenas uma descrição empírica de como o poder funciona para e através dos sujeitos, mas também ao potencial para a produção de subjetividades alternativas, designando assim uma distinção entre formas de poder qualitativamente diferentes". Ou como Foucault coloca, "no âmago da relação de poder, provocando isso de forma constante, estão a recalcitrância da vontade e a intransigência da liberdade". A altermodernidade, eles concluem, deve constituir "um dispositivo para a produção da subjetividade" e a busca pela liberdade.

Isso constitui uma cativante reafirmação e elaboração da teoria anterior dos autores, sobre o papel do biopoder e a da biopolítica na produção das subjetividades políticas. Trata-se de uma contribuição original, que agora precisa ser incorporada diretamente - como eles mesmos



argumentam corretamente - na produção de possibilidades revolucionárias e em uma redefinição do que pode se tratar um projeto comunista revitalizado - uma altermodernidade verdadeira.

Mas de onde, então, eles pegam esses *insights* fundamentais? Aqui eu me vejo de certo modo perplexo, porque a natureza do mundo em que eles projetam este argumento crucial (embora parcial) sobre a biopolítica é irreconhecível para mim. Sem sombra de dúvidas, a minha ignorância sobre Spinoza é um sério problema que contribui para isso, mas certamente eu não estou sozinho em meu despreparo a esse respeito. Um tratado político que exige um conhecimento profundo sobre Spinoza antes que alguém possa entendê-lo está condenado, a meu ver, a pregar para um público muito pequeno. E porque o resto de nós deve presumir que Spinoza tem todas as respostas? De qualquer forma, "Bem-estar Comum" não me fez querer correr atrás de um desses grupos de leitura sobre Spinoza para buscar por respostas mais profundas. O livro, no entanto, possui momentos brilhantes, de relevância inesperada e que ajudam a esclarecer a análise, ainda que proponham mais perguntas do que respostas. Permitam-me levantar mais dois aspectos do argumento de Hardt e Negri - um que não me convence e outro que me parece construtivo, ao menos sobre as questões em que se apresenta.

O conceito de indivíduo com o qual todos nós estamos profundamente familiarizados, é insatisfatório, dizem eles, porque funda a república da propriedade e, portanto, é fundamental para os propósitos do capitalismo. Portanto, eles preferem falar em singularidades que constituem a multidão. *Singularidade* (e isso eu conheço) é um termo matemático que é aplicado na física e na teoria da relatividade - eu não tenho ideia se Spinoza o utiliza. É um ponto em uma função que não se comporta muito bem, que pode expandir infinitamente, e que é, em certo sentido, impossível de representar. Não está claro para mim por qual motivo indivíduos, pessoas, seres humanos ou seja lá o que for precisam ser reconceitualizados como singularidades dentro da multidão, exceto, ao que parece, pelo fato de que o comportamento das singularidades não é, de forma presumida, dada, ou coberto pelo "campo de eventos" que constitui a ordem social. Eu posso ter entendido tudo errado, mas obviamente Hardt e Negri querem dizer algo significativo com esse termo, e seria bom saber exatamente o que é e em que arenas eles acreditam que o termo seja apropriado (e outra palestra sobre Spinoza não me parece que será suficiente). O contexto sugere que enquanto indivíduos, pessoas, etc. possam ocasionalmente renunciar seus poderes soberanos diante de pressões sociais ou de lideranças carismáticas, e mesmo em certas ocasiões se sacrificarem pela causa de uma nação, religião ou o que quer que seja, isso é algo que as singularidades, por definição, não podem (ou não devem) jamais fazer. As singularidades nunca podem ser totalmente submissas a qualquer quantidade de biopoder, podendo se expandir ao "infinito" a qualquer momento. Então, o que está sendo proposto aqui é um tipo de humano "ser espécie" que possui capacidades não reconhecidas até o momento e, talvez ainda mais importante, não representáveis na história humana. Essa singularidade irrepresentável é o elemento fundamental dentro da multidão. Meu palpite é que é exatamente esta impossibilidade de representação que torna a noção tão importante e atraente. Há algo de empoderador em pensar sobre mim mesmo como um ser irrepresentável e capaz de irromper ao infinito! Mas essa impossibilidade de representação torna toda a discussão vaga, opaca e, de modo frustrante, abstrata. É difícil ter uma conversa sensata sobre aquilo que não é representável.

Essa noção de singularidade é transportada para a visão revolucionária de que, na verdade, nós podemos nos despojar de qualquer e todos os signos de identidade - racial, classista, baseada em gênero, sexual, étnica, religiosa e territorial - e de algum modo nos despojar para um estado de ser puro, no qual podemos reconstruir a nós mesmos de acordo com princípios completamente diferentes. Nós literalmente temos que esquecer quem somos, onde nascemos, e como nossa

sociabilidade foi formada através de experiências de vida geograficamente enraizadas, mas é aqui que entra em cena o problema de nossa identidade como, por exemplo, produtores e consumidores, e como seres geograficamente enraizados. O problema não é que possamos realmente desistir de nossas identidades sociais com base em classe, raça, gênero, etc., de modo mais fácil do que desistir de nossos iPods, telefones celulares e identidades associadas com onde e como vivemos, mas sim, que não há como vivermos sem produzir e consumir e não há como se viver fora da geografia. Essas identidades nunca poderão ser abandonadas do mesmo modo em que eu posso, em princípio, abrir mão de minha identidade de classe (o que é, sem dúvidas, inteiramente diferente de dizer que nossos hábitos de consumo não podem mudar ou que nós não podemos mudar de lugar).

Neste ponto, Hardt e Negri poderiam ter aprendido muito voltando à teoria de Marx sobre o valor na sua forma imaterial e, portanto, irrepresentável, mas também objetivo e, como tal, representável na forma dinheiro. Eles parecem estar propondo algo desse tipo na reflexão sobre o comportamento dos sujeitos revolucionários como singularidades dentro da multidão. Eles recorrem positivamente, por exemplo, à história das *jacqueries*<sup>7</sup>. Isto foi um exemplo de como as singularidades podem adquirir uma presença política objetiva de forma coletiva? Mas esse exemplo seria, então, preocupante: Todos aqueles gritos de pessoas da direita interrompendo os reformadores do sistema de saúde nos Estados Unidos são um exemplo de singularidades em movimento, tal como uma *jacquerie*? Eles certamente estão irrompendo em uma aparente raiva infinita contra a tentativa do Estado capitalista em impor uma nova forma de biopoder em seu mundo.

Eu não tenho ideia de como Hardt e Negri podem responder a esse exemplo específico, mas há uma saída que é profundamente problemática. Sempre que algo aparece no horizonte como possibilidade eles não gostam, eles dispensam, tratando isso como uma "forma corrompida". Então, de modo presumível, as *jacqueries* de que eles não gostam também podem ser excluídas como formas corruptas. É assim que eles lidam com o conceito filosófico do amor. Eles introduzem a ideia, mas então imediatamente se distanciam de qualquer envolvimento de formas corrompidas, tais como o amor-próprio e o amor à pátria. Tais corrupções, inclusive, definem uma coisa chamada de mal! Eles escrevem:

Nossa proposta para uma antropologia política está em conceber o mal como uma distorção e derivativa do amor e do Comum. O mal é a corrupção do amor que cria um obstáculo para o amor, ou para dizer o mesmo sob outro ângulo, o mal é a corrupção do Comum que bloqueia sua produção e produtividade. Portanto, o mal não possui existência originária ou primária, mas se coloca apenas em uma posição secundária em relação ao amor. Nós falamos anteriormente de formas corrompidas do amor nos atos de racismos, nacionalismos, populismos e fascismos; e de modo similar, nós analisamos não somente a destruição do Comum através da expropriação e privatização capitalistas, mas também a corrupção institucionalizada do Comum na família, na corporação e na nação. Esta dupla posição do mal, como corrupção e obstáculo, fornece alguns critérios iniciais para nossa investigação (Hardt e Negri, p.31, 2009).

Ou como Dick Cheney colocou em sua famosa frase, "Nós não negociamos com o mal, nós o derrotamos".

Deixe-me voltar agora para o que eu considero uma das contribuições mais positivas desse livro: Sua ênfase na importância dos Comuns como um foco político de luta. Este é um tema político

<sup>7</sup> [N do T]: Revoltas camponesas de cunho violento durante as Idades Média e Moderna, especialmente na região da França atual. Respondidas com igual brutalidade por parte da nobreza, costumavam reivindicar pautas ligadas à redução de impostos e a favor de maior justiça social.

que surgiu recentemente sob muitas perspectivas, e esse livro contribuirá de modo significativo para a discussão.

O tema dos cercamentos e privatizações dos Comuns como prática essencial para o desenvolvimento do capitalismo já existe há um longo tempo, mas sua importância tem sido, infelizmente, muitas vezes envolta em uma bruma de nostalgia de um mundo que se perdeu - como nas lutas dos *Diggers*<sup>8</sup> e *Levellers*<sup>9</sup> na Grã-Bretanha do século dezessete, por exemplo. A reflexão teórica contemporânea, por consequência, tem se concentrado em perdas adicionais dos Comuns sob o neoliberalismo, uma vez que a água e outros recursos naturais foram privatizados, e cada vez mais o ambiente natural tem se transformado em mercadoria, e ao passo em que tudo se tornou um grande negócio, das heranças culturais, às belezas naturais, e à inventividade musical até às patentes de materiais genéticos.

Mas também tem acontecido um crescente reconhecimento - e é aqui que Hardt e Negri têm algo importante a dizer - de que os Comuns estão sendo continuamente produzidos. Na versão de Hardt e Negri, a virada para o trabalho imaterial aumentou radicalmente a criação inadvertida, mas inevitável de um excedente que se constitui nos Comuns. Esses Comuns são uma arena em que a "multidão" está em posição de explorar, somente porque é impossível a exclusão das pessoas que habitam ela. Com efeito, o capital perdeu controle sobre a produção do Comum e precisa recorrer à "multidão" para produzi-lo em seu lugar, com o intuito da sobrevivência do próprio capital. A "multidão" é empoderada de uma forma que nunca foi antes. Hardt e Negri concordam, portanto, com Rancière, que diz que a "política é a esfera da atividade de um Comum que só pode ser contencioso".

O conceito do Comum se move para o centro do mundo deles. "Uma democracia da multidão é imaginável e possível somente porque todos nós compartilhamos e participamos de um Comum". Nós precisamos, dizem eles, de "um conceito político do amor que reconheça isso como centrado na produção do Comum e na produção da vida social". Mas isso significa que "o amor precisa de força para conquistar os poderes dominantes e dismantelar suas instituições corrompidas antes que se possa criar um novo mundo de Bem-Estar Comum". E é a criação desse novo mundo que é o cerne da política desse livro".

Existem duas noções do Comum em jogo aqui, e para Hardt e Negri, a segunda é de longe a mais importante. A primeira se refere ao "Comum do mundo material - o ar, a água, os frutos da terra, e toda a generosidade da natureza - a qual em textos políticos clássicos europeus é frequentemente reivindicada para se tornar um patrimônio da humanidade como um todo, a ser compartilhado em conjunto". É bem conhecida a longa história dos cercamentos desses comuns e sua apropriação em benefício privado, assim como uma série de discussões complicadas sobre como esses comuns podem ser melhor geridos dentro da república da propriedade. Também são conhecidos os dilemas políticos que surgem nesse esteio, assinalados no longo debate que se seguiu à reafirmação da assim chamada "tragédia dos comuns" de Garrett Hardin, em 1968. (De fato, eu fiquei surpreso que esse debate não foi mencionado aqui - o que pode ser significativo, como veremos adiante). Junte-se a isso todas as maneiras pelas quais "a exploração toma a forma da expropriação do Comum", incluindo aquelas práticas predatórias que eu denominei por "acumulação por desposseção"<sup>10</sup> (por

<sup>8</sup> [N do T]: Em tradução literal: "cavadores". Grupo político inglês do século XVII, que reivindicava reformas econômicas e sociais mais amplas. Eram próximos às reivindicações da classe trabalhadora e defendiam a propriedade comum, sem a adoção de meios violentos para alcançá-la.

<sup>9</sup> [N do T]: Em tradução literal: "niveladores". Grupo político inglês do século XVII que reivindicava tolerância religiosa, igualdade de natureza civil e política, sem ênfase na justiça social. Defendiam também a representação popular e a devolução da terra senhorial às comunas.

<sup>10</sup> [N do T]: Conjunto de práticas denominadas por Harvey (2005) como formas contemporâneas da acumulação primitiva (processo histórico de separação dos trabalhadores da propriedade dos seus meios de produção). O autor afirma que, com

exemplo, as execuções de hipotecas de moradias) que emergiram de modo tão forte sob o neoliberalismo. Muitos de nós estão de acordo que isso se soma à continuação da lógica da acumulação primitiva (como Marx chamou isto), mas em uma escala muito mais ampla e intrincada<sup>11</sup>. Isso inclui a onda de privatizações de tudo, desde as indústrias até então nacionalizadas para o interesse público, a seguridade social, sistema de saúde, educação, sistema de transportes, infraestruturas físicas e sociais, e até mesmo conflitos e guerras (lembramos da Halliburton<sup>12</sup>). Também se inclui aí as práticas de trazer para dentro do regime de direitos de propriedade privada, tanto quanto for possível, aquele Grande Comum que chamamos de natureza, com objetivo de extrair rendas.

"A segunda noção do Comum", escrevem Hardt e Negri, "é dinâmica, envolvendo tanto o produto do trabalho como os meios de produção futura. Este Comum não é apenas a terra que compartilhamos, mas também as línguas que criamos, as práticas sociais que estabelecemos, os modos de sociabilidade que definem nossos relacionamentos, e assim por diante. Essa forma de Comum não se presta à lógica da escassez, como a primeira". Contudo, ela sofre com a lógica da degradação e banalização, as quais são tão significativas para a vida contemporânea quanto a escassez. "A expropriação dessa segunda forma do Comum - o Comum artificial ou, na verdade, o Comum que borra a divisão entre a natureza e a cultura-", continuam os autores, "é a chave para compreender as novas formas de exploração do trabalho biopolítico".

Há muita coisa sobre o Comum neste texto, e que merece bastante atenção – muito mais, inclusive, do que eu sou capaz de fazer aqui. Mas existem ainda alguns pontos que eu gostaria de abordar para concluir. Eu estava especialmente satisfeito com a visão de Hardt e Negri sobre a metrópole como "uma fábrica para a produção do Comum", por exemplo, e com a insistência dos autores em apontar que os benefícios da urbanização para o capital são amplamente realizados sob a forma de renda (uma categoria bastante negligenciada na teoria Marxiana). E enquanto eu penso que eles levaram seus argumentos longe demais, ao antecipar a emergência de uma cidade exclusivamente biopolítica, sua digressão sobre o modo como o Comum está sendo produzido na cidade é sugestivo e profundamente importante. Eles chegam até mesmo a sugerir que "a metrópole está para a multidão assim como a fábrica estava para a classe trabalhadora industrial". Até certo ponto eles dão um passo atrás, ao reconhecer que esse Comum é amplamente produzido por aquilo que os economistas se referem como efeitos de externalidades (efeitos não capturados pelo mercado), que podem ter consequências positivas e/ou negativas (poluição e congestionamentos sendo exemplos tipicamente negativos e os encontros sociais felizes como positivos). Mas de forma mais ampla, não há dúvidas de que as pessoas através de suas atividades cotidianas criam o mundo social da cidade e, ao fazê-lo, criam algo em comum que todos podem desfrutar. Essa criatividade em torno do Comum precisa se manter aberta para todos, e as tentativas de seu cercamento precisam ser repelidas (o que torna um pouco surpreendente o endosso de Hardt e Negri às teorias

---

a restauração do poder da classe burguesa promovida pelo neoliberalismo a partir dos anos 1970, surgiram mecanismos variados de transferência de ativos e redistribuição de renda das massas da população para as classes mais altas, ou então, dos países vulneráveis para os mais ricos.

<sup>11</sup> [N do T]: Carlos Brandão (2009, p.7) defende que a proposta de Harvey procura discernir a primeira parte do capítulo de Marx sobre a acumulação primitiva em O capital, (quando se abre o caminho à reprodução ampliada do capital), da segunda, quando a acumulação por despossessão, "faz ruir e destrói um caminho já aberto", ou seja, enquanto a primeira abre caminho à valorização do capital, esta última baseia-se em estratégias para proporcionar ganhos "estéreis" para as classes mais altas, na medida em que se resumem em simples transferências de propriedade e renda: privatizações, corte de impostos para o capital, etc.

<sup>12</sup> [N do T]: Empresa petrolífera de origem estadunidense que recebeu dezenas de bilhões de dólares em contratos administrativos com a privatização de serviços públicos no Iraque, entre 2003 e 2013.

de Richard Florida<sup>13</sup> em relação ao papel das chamadas classes criativas na promoção do desenvolvimento capitalista e no aumento dos aluguéis). As lutas sobre os comuns urbanos e a produção de novas subjetividades políticas urbanas, portanto, passam para a linha de frente de suas práticas políticas.

Eu dou as boas-vindas a esse movimento. Já faz anos que eu e outras pessoas temos argumentado que o foco exclusivo na teoria política marxiana sobre a luta de classes nas fábricas não fazia sentido. Isso estava teoricamente errado porque ignorava a produção da urbanização, a produção do espaço, e todos os trabalhadores empregados nessas atividades. Isto era também historicamente impreciso, dado que muitos dos movimentos revolucionários na história do capitalismo estiveram focados tanto no descontentamento urbano em relação à qualidade da vida cotidiana quanto nas reivindicações baseadas nas fábricas (a Comuna de Paris, a greve geral de Seattle, o levante de Tucumã em 1969, a Comuna de Xangai, e assim por diante) e mesmo quando houve movimentos decisivos nas fábricas (por exemplo, a greve da *United Auto Workers* em Flint, Michigan, nos anos 1930 e os conselhos de fábrica em Turim nos anos 1920), isso sempre se sucedeu com o fundamental – e tão pouco reconhecido – apoio dos bairros e vizinhanças organizados (os grupos de apoio de mulheres em Flint e as "casas do povo" comunais em Turim). A ênfase na fábrica também foi inepta do ponto de vista programático, uma vez que as lutas sobre aquilo que Henri Lefebvre denominou por "direito à cidade" poderiam providenciar uma base bem mais ampla para uma conjugação revolucionária entre movimentos sociais urbanos e práticas políticas baseadas na luta dos trabalhadores. Com a bandeira do direito à cidade desempenhando um papel importante nos dias de hoje, simultaneamente como "um grito e uma reivindicação", em todos os lugares, de Berlim à Zagreb, São Paulo à Nova Iorque e Los Angeles, eu fiquei surpreso em não encontrar uma menção a tais lutas no livro "Bem-Estar Comum" (e também pelo trabalho de Lefebvre sobre o direito à cidade e a revolução urbana não ter sido explicitamente mencionado). Mas dou as boas-vindas à Hardt e Negri ao nosso clube de militantes de esquerda que veem o urbano como um dos lugares de destaque para a luta contemporânea, e eu aceito sinceramente a insistência deles sobre a importância da produção de um novo Comum Urbano como fundamental para os propósitos de um urbanismo revolucionário comunista.

A "Acumulação do Comum", eles dizem, "não se concretiza exatamente em termos mais ideias, mais imagens, mais afetos, e assim por diante, mas algo muito mais importante, que nossos poderes e sentidos afloram: nossos poderes de pensar, de sentir, de ver, de se relacionar um com o outro, de amar. Portanto, em termos mais próximos àqueles ligados à economia, esse crescimento envolve tanto um aumento crescente de estoque do Comum acessível na sociedade, como também da capacidade produtiva crescente baseada no Comum". Essa é a verdadeira cidade brilhante na colina que todos nós devemos almejar. Mas existe um problema sério em relação a isso tudo. Enquanto essa forma do Comum não está sujeita à lógica da escassez, ela está sujeita à lógica da degradação e dos cercamentos. É difícil ver como ou por que é que as singularidades que compõem a "multidão" poderiam, por definição, apoiar, em vez de degradar, corromper e erodir o Comum que é a cidade, o Comum que é o mundo de afetos, signos, informações e códigos (a tragédia dos comuns de Hardin não vai desaparecer tão facilmente). Afinal, uma das mais sérias críticas sobre as representações contemporâneas reside na perversão dos afetos, signos e códigos, bem como na qualidade da informação - e as singularidades, em algum lugar, são presumivelmente responsáveis por isto.

<sup>13</sup> [N do T]: Professor da Universidade de Toronto, teórico das "classes criativas" e de sua importância para o desenvolvimento urbano na contemporaneidade.

Nesse sentido, existe uma semelhança perturbadora em relação ao maior de todos os bens comuns que o capitalismo cria não por decreto, mas por meio de práticas: o dinheiro. Como Marx demonstrou, o dinheiro é o objetivo particular que representa o valor Comum universal. É o valor de uso objetivo que é a medida do valor de troca imaterial, e uma vez que entra em circulação, ele nunca a deixa. Exatamente por todas essas razões, o dinheiro é uma forma objetiva do poder social imaterial, objetivamente apropriável por pessoas de forma privada. Além disso, ele não é produzido pelo Estado (embora o Estado busque formas de regulá-lo), mas a partir das trocas de mercadorias sob controle privado e das relações de crédito entre os indivíduos. Portanto, ele sempre está propenso à política do excesso (veja-se os banqueiros centrais do mundo imprimindo dinheiro sem restrições) e perpetuamente encarando o perigo da desvalorização (antes, pela cunhagem; agora, pela inflação). Como a multidão constituída de singularidades vai se relacionar com este Comum é um assunto que permanece não considerado, mesmo que isso afete de modo crucial o sentido em que o Comum Urbano é modelado por práticas sociais, políticas e econômicas e a forma na qual o capital fictício funciona em relação às apropriações rentistas.

Isto também assinala um problema geral na teoria de Hardt e Negri. Muitas abstrações de "O Bem-Estar Comum" podem soar bem, mas as propostas concretas não são encontradas em parte alguma do livro. Na verdade, pode-se dizer que inúmeras propostas se escondem dentro de "O Bem-Estar Comum", algumas das quais entrando em conflito uma com a outra. É um tanto surpreendente encontrar imperativos revolucionários e incendiários ("derrotando os poderes dominantes, destruindo o antigo regime, esmagando a máquina estatal - até mesmo superando o capital, o patriarcado e a supremacia branca - não é o bastante"), entrelaçados com demandas específicas nos governos do mundo todo para fornecer "uma renda básica para todos os cidadãos", educação básica para todos, e o treinamento de "conhecimentos e habilidades técnicas e sociais básicas" para todos, bem como para permitir que "todos se tornem capazes de participar da constituição da sociedade". Eu certamente compreendo por que eles gostariam de assumir as duas posições. De fato, eu tomo ambas o tempo todo, mas as pessoas esperam isso de revolucionários como eu, que reconhecem a importância tática e estratégica em se tomar posições reformistas em certos momentos; elas não esperam isso de Hardt e Negri. Afinal, o Estado que eles querem esmagar é o mesmo que fornece um sistema de saúde universal na Escandinávia, França, Alemanha e Grã-Bretanha? Eles tomam posição ao lado das *jacqueries* contra a reforma no sistema de saúde dos Estados Unidos? Talvez eles também estejam protegendo suas apostas. Então outra vez eu digo, bem-vindos ao clube dos que veem o reformismo como um prelúdio para a revolução.

Muitas das propostas de Hardt e Negri permanecem presas, contudo, no campo da abstração imaterial e, infelizmente, nunca adquirem uma forma concreta. Os autores clamam, por exemplo, por uma nova teoria do valor "baseada nos poderes da inovação econômica, política e social que hoje são a expressão do desejo da multidão". Eles explicam a seguir:

O valor é criado quando a resistência se torna algo que transborda, que é criativo e sem fronteiras e, portanto, quando a atividade humana extravasa e determina uma ruptura no balanço do poder. O valor é criado, conseqüentemente, quando as relações entre os elementos constituintes do processo biopolítico e a estrutura do biopoder desbalanceadas. Quando o controle sobre o desenvolvimento, o qual o Estado e os organismos coletivos do capital assumem para definir sua própria legitimidade, já não é mais capaz de conter a resistência da multidão, da força de trabalho, e de todo o conjunto de singularidades sociais, somente aí então é que haverá valor (Hardt e Negri, 2009, p.244).

Eu posso facilmente concordar com isso. O problema é: Como esse novo valor será representado e objetivado na prática da vida cotidiana? Se a única maneira de medir isso é o dinheiro,



então todos esses nobres sentimentos (como as teorias do valor intrínseco, dos ecologistas, e os valores estéticos dos artistas) serão todas facilmente reabsorvidas nas práticas dominantes da economia capitalista através da aplicação do cálculo monetário. Não importa o quão brilhante ou revolucionária seja sua arte, se você não pode vendê-la por dinheiro, então você está em apuros (e não venha me dizer que o escambo em escala global é viável).

Existem muitos outros sentimentos de incompletude semelhantes em "Bem-Estar Comum" - o que significa que ainda há muito trabalho a ser feito. Nós aguardamos ansiosos pelo próximo volume de Hardt e Negri. Eu pessoalmente espero que haja menos Spinoza e mais Marx, menos sobre relacionais e imaterialidades (muitas das quais são evocadas aqui de forma bela e até mesmo poética) e mais sobre os problemas que surgem acerca de questões materialistas da representação, objetivação e reificação. Basta de relacionais e imaterialidades! Que tal abordarmos propostas concretas, organização política de verdade e ações reais?

## Parte II - Resposta: Michael Hardt e Antonio Negri

Os marxistas são conhecidos por guardar suas críticas mais severas para outros marxistas, frequentemente entortando os argumentos de seus oponentes ou ostentando termos técnicos coringas, que aqueles não iniciados nos arcanos da marxilogia acham desconcertantes, para provar suas colocações. Desse modo, nós estamos ainda mais agradecidos a David Harvey, um companheiro marxista, por sua leitura atenta e os elogios ao nosso novo livro, "Bem-Estar Comum". Ele deixa claro que existem muitas áreas de acordo entre nossas perspectivas, a mais importante de todas sendo a emergência da centralidade do tema do Comum e a correspondente crítica da propriedade, que de fato constitui um pilar de nosso argumento. Harvey também reconhece, corretamente, que muitos aspectos de nosso livro são consistentes com o trabalho vital que ele realizou - sobre o pensamento utópico, a crescente natureza imaterial da produção capitalista e as práticas políticas da metrópole, por exemplo. E em algumas áreas em que, por ser um geógrafo, ele tem uma grande experiência, tais como os temas da importância do lugar e questões sobre diferenças espaciais ao redor do globo, em que ele aponta para direções que nosso argumento pode ser estendido. Estes são, sem dúvidas, temas que iremos perseguir no futuro.

Harvey também destaca uma série de diferenças políticas e intelectuais entre o seu projeto e o nosso, e vale a pena levar um tempo para esclarecer a nossa visão sobre essas diferenças e suas consequências políticas. A primeira dessas envolve as relações de classe com outras linhas de luta política. Depois de comentar a favor de nossa discussão sobre políticas de identidade em relação ao pensamento e à prática revolucionária, em que nós analisamos como as lutas de várias formações identitárias (inclusive de classe) tomaram formas revolucionárias no passado e que ainda poderão tomar no futuro, Harvey retrocede para reafirmar a primazia da classe, explicando que, em acordo com Slavoj Žižek, ele sustenta que "existe algo de mais fundamental sobre a identidade de classe do que há sobre todas as outras formas de identidade no que se refere à perpetuação do capitalismo". Isso significa, seguindo Žižek, que enquanto a política de classe pode ser revolucionária, a de raça, gênero e outras lutas identitárias não podem ser. Uma diferença central aqui entre a nossa visão e a de Harvey e Žižek é que nós não consideramos o capital como o eixo exclusivo de dominação, e, assim, a superação da dominação capitalista não é, em nossa visão, a única forma de atividade revolucionária. Ao longo de nosso livro, nós buscamos, na realidade, articular a variedade de eixos de dominação moderna, dos quais o capital é importante, mas não exclusivo. Parece-nos uma mudança de ênfase crucial, então, quando ao comentar sobre o nosso debate das múltiplas formas de luta

revolucionária, Harvey restringe a estrutura ao seu efeito sobre "a perpetuação do capitalismo". Em uma parte anterior do livro, por exemplo, nós exploramos os mecanismos da colonialidade e do racismo que constituem a modernidade e que continuam, sob várias formas, por todo o mundo nos dias de hoje. Como nós podemos compreender a radicalidade e a inovação da Revolução Haitiana, por exemplo, ou dos movimentos políticos indígenas contemporâneos nos Andes, unicamente em relação aos seus efeitos sobre a perpetuação do capitalismo? A dominação capitalista certamente desempenha um papel na criação e manutenção dessas hierarquias, mas de forma alguma as explica adequadamente por conta própria, e portanto, as estratégias de altermodernidade que nós exploramos não são definidas exclusivamente por seu questionamento à ordem capitalista. A questão não é escolher entre eixos de dominação ou mesmo de classificá-los em ordem de importância, mas, em vez disso, analisar como o capital funciona conjuntamente com a colonialidade, o racismo, a hierarquia de gênero, e outros mecanismos de dominação. Embora estes, sem dúvida, se cruzem de maneiras significativas e complexas, existe uma autonomia relativa dos diferentes eixos de dominação e exploração. O reconhecimento disso nos aponta para a longa história do pensamento e a prática revolucionária do feminismo e do radicalismo negro, bem como de outros movimentos raciais e identitários (dos quais a corrente hegemônica dentro do marxismo ainda tem muito a aprender).

Nós esperávamos que a importância e a especificidade de cada uma dessas arenas de luta já estivessem sido aceitas hoje como eixos de discussão política. O que se ganha com a insistência de que a questão de classe tem prioridade em relação aos outros campos identitários e, além disso, que outras formas de luta, tais como aquelas baseadas em gênero, raça e sexualidade, não podem ser revolucionárias? Como reação a afirmações similares de Marxistas nos anos 1970, frequentemente associadas com a ideia de que as hierarquias de gênero pudessem ser resolvidas uma vez que a revolução pela luta de classes completasse seu trabalho, algumas feministas radicais insistiram que o patriarcado apareceu antes do capital, em termos históricos, e, portanto, deveria ter tratamento prioritário, fazendo a luta de classes secundária à luta feminista. Talvez Harvey insista na prioridade da questão de classe como um tipo semelhante de movimento compensatório, sentindo que a identidade de classe é negligenciada hoje em relação aos outros campos identitários. Nós certamente concordamos que uma maior atenção à identidade de classe é necessária, mas insistir em sua prioridade não é uma solução adequada. É necessário, em vez disso, compreender que cada um desses eixos de dominação tem sua própria especificidade, assim como o desafio de cada uma dessas lutas, e que, no entanto, existem vários pontos de convergência e interseção entre elas.

Nossa intenção é a de que o conceito de "multidão" possa funcionar como um meio de abordar tais problemas, tanto em termos de uma análise das estruturas de poder, como para a organização prática da atividade política. Nesse sentido, a "multidão" é um mecanismo ou um *dispositivo*<sup>14</sup> para a organização de singularidades que não coloca nenhuma delas como central ou exclusiva. De modo mais específico, na seção do livro "Bem-Estar Comum" sobre o pensamento revolucionário e a prática, a qual Harvey faz a sua réplica, o desafio é organizar as interseções e encontros entre classe, raça, gênero, sexualidade e outras lutas em um projeto de libertação.

Uma segunda diferença entre a perspectiva de Harvey e a nossa parece residir na centralidade dada à figura de Baruch Spinoza. Ficamos lisonjeados que ele atribua a nós o movimento recente de retomada dos estudos sobre Spinoza, mas na verdade nós não podemos ficar com esses créditos. O atual interesse generalizado na obra de Spinoza remete a uma trajetória iniciada na década de 1960 - especificamente a partir da obra de Louis Althusser, que jogou luz à conexão entre os trabalhos de

<sup>14</sup> [N do T]: Os autores fazem alusão ao conceito de "dispositivo" de Michel Foucault.

Spinoza e Marx; e a obra de Gilles Deleuze, que colocou Spinoza, ao lado de Nietzsche, como uma figura-chave em uma corrente alternativa da filosofia europeia. Harvey aponta, de modo correto, que não há motivos para assumir que Spinoza tenha todas as respostas - mas também não há razão alguma em assumir o mesmo sobre Marx ou inclusive qualquer outro pensador. Harvey acrescenta que, se nosso argumento se baseia em um profundo conhecimento de Spinoza, inevitavelmente nós seremos compreendidos apenas por um pequeno grupo de leitores, apesar do crescimento estrondoso dos grupos de estudos de Spinoza. (A resposta de Harvey, na verdade, nos deixou curiosos o bastante para verificar as citações do autor em nosso livro. Descobrimos que as menções à Spinoza, de fato, são substanciais, tanto quanto as de Michel Foucault, mas não tanto como as feitas em relação à Marx). De qualquer modo, nós reconhecemos que alguns leitores possam se irritar por conta de referências a pensadores que eles não conhecem bem, enquanto outros podem se inspirar para aprender mais. Porém, a questão real, na qual os comentários de Harvey nos ajudam a enfocar, é a clareza e a utilidade dos argumentos de Spinoza.

Um aspecto crucial do pensamento de Spinoza que Harvey enfatiza é o conceito de singularidade. Devemos ressaltar, porém, que a ideia de singularidade não é limitada às reflexões de Spinoza mas se prolonga na história da filosofia Europeia, desde ao menos à obra de Duns Scotus<sup>15</sup>, tendo sido central para o pensamento de muitas das principais figuras da filosofia contemporânea, incluindo Foucault, Deleuze, Alain Badiou e Giorgio Agamben, cada um desses dando à ideia uma definição diferente. Harvey assume uma noção matemática de singularidade mais ou menos alinhada ao pensamento de Badiou, o qual difere de modo significativo do nosso. Nós preferimos definir o conceito de singularidade contrastando-o, por um lado, com a figura do indivíduo, e por outro, com as formas de identidade, focando em três aspectos de sua relação com a multiplicidade: Singularidade refere-se externamente a uma multiplicidade de outros; é internamente dividida ou múltipla; e constitui uma multiplicidade ao longo do tempo - que é um processo de vir a ser (veja-se, por exemplo, as páginas 338-39 de "Bem-Estar Comum"). Em Spinoza, e de modo mais genérico, em uma corrente importante do pensamento Iluminista, a concepção do ser humano como uma singularidade serve para removê-lo de qualquer base metafísica, como a alma, e ao invés disso, lançá-lo como uma multiplicidade historicamente definida, construída por movimentos de paixões e linguagens, de acordo com ambas as lógicas do desejo e da racionalidade. De forma semelhante, a tradição Marxista do materialismo histórico defende que o indivíduo substanciado definido por teorias transcendentais e também religiosas é uma mistificação da produção da subjetividade. Tais noções do indivíduo como fundamento servem na ideologia capitalista como base para a posse e a propriedade, como demonstrou o teórico político C.B. Macpherson<sup>16</sup>, e também como o cerne da ideologia de mercado. A crítica ao indivíduo, contudo, não implica uma "massa", noção homogênea de identidade de classe. O conceito de singularidade, em vez disso, coloca a constituição do sujeito revolucionário como um evento caracterizado por multiplicidades heterogêneas. Desse modo, nos parece que vale a pena o esforço de se lutar com o conceito de singularidade, juntamente com sua noção aliada de multiplicidade, ainda que isso signifique um envolvimento com Spinoza e outros filósofos, uma vez que isso oferece um caminho para a abordagem correta de algumas de nossas principais questões políticas analíticas e práticas.

<sup>15</sup> [N do T]: Beato, teólogo e filósofo francês do século XIII, continuador da tradição franciscana e de suas referências aos pensadores da Antiguidade.

<sup>16</sup> [N do T]: Professor e cientista político da Universidade de Toronto, conhecido por sua teoria crítica à cultura do "individualismo possessivo".

De forma compreensível, Harvey fica muito mais confortável quando nossos argumentos se aproximam dos de Marx. No entanto, ele se mostra perplexo quando parecemos, em sua visão, não ter lido Marx o bastante ou, de fato, quando nós divergimos das interpretações padronizadas da tradição Marxista. Um exemplo disso é a nossa falha em empregar a noção de capital fictício de Marx como uma explicação para a centralidade das finanças na economia contemporânea. O capital financeiro pode ser considerado fictício, ao nosso ver, apenas dentro dos limites das relações de mercado e, de modo mais específico, na competição entre capitalistas. Desse ponto de partida, muitos concluem que a crise atual é devida, em grande parte, à separação entre as finanças e a produção econômica real, uma perspectiva frequentemente acompanhada de uma retórica socialista contra a plutocracia e os agentes parasitários das finanças. Apesar disso, quando nosso foco se vira para o capital em geral e não em capitalistas individuais, o que se vê é um quadro diferente: A financeirização não é um desvio improdutivo e/ou parasitário das taxas de crescimento de mais-valia e de [poupanças coletivas], mas, em vez disso, a forma central de acumulação de capital. Além disso, enquanto que na estrutura industrial o relacionamento entre a produção econômica e as finanças pode ter aparecido como realidade versus ficção, as formas econômicas que hoje emergem como centrais lançam essa relação sob uma nova luz. De fato, hoje a forma das finanças é cada vez mais simétrica em relação aos novos processos de produção social e biopolítica do valor. A produção de bens comuns que é o foco de nosso livro, tais como a produção do conhecimento, códigos, linguagens, imagens, serviços, afetos e relações sociais, tem componentes imateriais significativos - mas nem esses bens imateriais ou as finanças são, por essa razão, fictícios. Esta análise nos leva a uma posição política diferente em relação às finanças, tanto no que se refere à crise atual quanto, de modo mais geral, em relação à visão sobre a transformação da economia: No lugar de castigar ou dispensar as finanças como ficcionais, nós pretendemos transformar os direitos de propriedade dos bens comuns por meio da reapropriação social daquilo que as finanças possuem hoje.

Em termos de organização política, também, Harvey às vezes considera que estamos nos afastando da tradição Marxista, mas nesses momentos nós acreditamos que, pelo contrário, estamos muito próximos do pensamento de Marx. Harvey, por exemplo, acha problemática nossa análise sobre as *jacqueries* e várias outras formas de revolta. Ele sustenta isso ao citar as recentes interrupções feitas por militantes de direita nos debates sobre o sistema de saúde dos Estados Unidos, afirmando que não há nada necessariamente progressista nessas explosões de indignação e paixão política. Nós certamente concordamos que não há garantias de que revoltas serão politicamente progressistas. Nosso método, no entanto, em vez de projetar o que as pessoas devem fazer e o que elas deveriam reivindicar, é começar por onde as pessoas se revoltam, começar por onde se dão as paixões políticas das pessoas, e a partir daí desenvolver projetos políticos. Vem à cabeça a famosa carta de 1843 de Marx para Arnold Ruge, na qual ele sustenta que nós devemos fazer das lutas realmente existentes o ponto de partida de nossa crítica, mas esse é um princípio de realismo político que ele divide não apenas com Spinoza, mas também com Maquiavel. A primeira regra do pensamento político é que nós devemos começar não a partir de uma versão das pessoas que nós acreditamos que elas deveriam ser, mas das pessoas como elas são.

Esta postura de realismo político visa banir todas as noções de vanguardas políticas ou de "ideologias da verdade", um esforço que nós imaginamos que Harvey concordaria. Nós estamos convencidos de que a ação revolucionária somente pode ser feita de baixo e que sua força ou fraqueza depende do poder constituinte que expressa. O *Poder Constituinte* aqui se refere às dinâmicas internas das lutas, seus modos específicos de organização e as formas de programa e liderança que elas expressam. Aqui, novamente, o conceito de "multidão" - ou, na verdade, um

processo de fazer a “multidão”, por meio do qual o poder constituinte se expressa - torna-se central para nós.

Harvey entra em acordo conosco sobre o fato de que as velhas polêmicas políticas entre reforma e revolução - como as que remetem à Edward Bernstein e os debates políticos da Segunda Internacional no início do século vinte - não fazem mais sentido. Nós não concebemos a relação entre ambas exatamente do mesmo modo que Harvey faz, quando ele afirma que a reforma é o prelúdio para a revolução, mas sim, nós tendemos a perceber o quão frequente a divisão entre esses dois campos se esvanece. Não existe um caminho correto para mudar o mundo, mas muitos caminhos tortuosos por entre amoreiras, nos quais devemos constantemente tentar encontrar o nosso caminho. Nós não temos nada contra a tomada do poder estatal, por exemplo, como Harvey parece sugerir no início de seu ensaio. O que importa é o que acontece a seguir. É por essa razão que nesse livro e em qualquer lugar, nós temos seguido com forte interesse as experiências recentes da Esquerda em governos na Bolívia, Brasil, Venezuela e outros países na América Latina.

Nós também estamos convencidos, contudo, que conquistar o poder e gerenciá-lo em um Estado-nação, de forma solitária, é impossível nos dias de hoje. Além disso, a crise do Estado-nação e a soberania nacional corresponde a uma crise das teorias modernas de governo. Essa situação é ilustrada pelas falhas agora óbvias nas tentativas de unilateralismo dos EUA (provando a impossibilidade dos ditames unilaterais por qualquer Estado-nação sozinho) como mecanismo de gestão do sistema global e também, de modo geral, pelo declínio de todas as técnicas “monárquicas” de governo, que no passado dominaram as políticas externas e domésticas mesmo nos assim chamados Estados democráticos. Essa passagem às vezes é caracterizada como uma mudança do governo para a governança, para indicar, em parte, a natureza plural e frequentemente descentralizada das formas emergentes de governo. Nós dedicamos uma discussão substancial na última parte de nosso livro para tais formas de governança global, analisando as novas, e às vezes mais severas e violentas, formas de hierarquia e controle que ela implanta. Mas nós também sustentamos que os conceitos e estruturas dessa governança emergente fornecem os meios para a desestabilização e a superação dessas mesmas estruturas de poder global e, em alguns pontos, sugere os termos para uma futura organização revolucionária.

Nos parágrafos finais de seu ensaio, Harvey expressa frustração sobre o fato de que nosso livro não chega a “propostas concretas”. Talvez tenhamos uma visão diferente sobre o que um livro como o nosso deve fazer. Não é o caso, sem dúvidas, de que nós não temos interesse na “organização política real” e em “ações reais”; pelo contrário, nossa própria história política é repleta de tais engajamentos. Em vez disso, nós acreditamos que um livro como o nosso deve buscar compreender o presente, mas também desafiar e inspirar seus leitores para inventar o futuro. É por aí que avaliaremos seu sucesso ou fracasso.

## Referências

- BRANDÃO, C. A. (2010) Acumulação primitiva permanente e desenvolvimento capitalista no Brasil contemporâneo. In: ACSELRAD, Henri (org.). *Capitalismo globalizado e recursos territoriais – fronteiras da acumulação no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro. ISBN: 9788598271828
- CARDOSO, R.M; SBRUZZI, V. Discursos sobre o outro: Caliban e o mito do homem selvagem. *Cadernos de Letras da UFF*, Niterói, v. 31, n. 60, p. 178-90, 2020. DOI: 10.22409/cadletrasuff.2020n60a766
- CRUZ, M. M. O novo vocabulário do Comum – ensaio para uma leitura pós-colonial. *Anais do XVII Encontro Nacional da Associação Nacional de Pesquisa e Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional* (ENANPUR). São Paulo, 2017. Disponível em: Acesso em: 10 jul. 2025.
- DARDOT, P; LAVAL, C. (2015) *Commun: essai sur la révolution au XXIe siècle*. Paris: La Decouvert. ISBN: 2707186732
- HARDT, M; NEGRI, A. (2000) *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. ISBN: 0-674-00671-2
- HARDT, M; NEGRI, A. (2004) *Multitude: War and democracy in the age of empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. ISBN: 1-59420-024-6
- HARDT, M; NEGRI, A. (2009) *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press. ISBN: 9-780-67406-0289
- HARDT, M; NEGRI, A. (2016) *Bem-estar Comum*. Rio de Janeiro: Record. ISBN: 978-85-8063-161-6
- HARVEY, D. (2005) *O Novo imperialismo*. São Paulo: Loyola. ISBN: 9788515029716
- HARVEY, D. (2014) *Cidades Rebeldes: do direito à cidade ao comum urbano*. São Paulo: Martins Fontes. ISBN: 978-85-8063-161-6
- HARVEY, D; HARDT, M; NEGRI, A. Commonwealth: an exchange. *ArtForum*. v. 48, n. 3, 2009. DOI: 10.2307/j.ctvjsf48h