

Rodrigues Teixeira, Ricardo
As dimensões da produção do comum e a saúde
Saúde e Sociedade, vol. 24, núm. 1, abril-junio, 2015, pp. 27-43
Universidade de São Paulo
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=406263650005>

As dimensões da produção do comum e a saúde

The dimensions of production of the commons and health

Ricardo Rodrigues Teixeira

Universidade de São Paulo. Faculdade de Medicina. Departamento de Medicina Preventiva. São Paulo, SP, Brasil.
E-mail: ricarte@usp.br

Resumo

O objetivo deste trabalho é traçar um campo problemático potencialmente colocado para a saúde que seja capaz de constituir novas potências de invenção. Parte-se do pressuposto de que há um problema do comum que não se resolve simplesmente na divisão político-jurídica e econômica do mundo entre o público e o privado, buscando-se um recorte problemático que supere dicotomias consideradas insistentes e limitantes do pensamento e da ação no campo da saúde (público-privado, natureza-cultura etc.). Após breve reconhecimento da presença da noção de comum na história política e intelectual europeia, busca-se apoio no pensamento filosófico para um delineamento mais consistente do problema, concentrando-se no modo como este comparece na filosofia de Spinoza, Deleuze e Negri. Nesse caminho, adentra-se outras dimensões do problema do comum, já especificado como problema da produção do comum. Explora-se principalmente a chamada dimensão ontológica do problema, considerando que as outras dimensões lhe são correlatas. Essa compreensão multidimensional da produção do comum permite uma recolocação de problemas no campo da saúde, que serão preliminarmente explorados neste ensaio, em torno de duas questões principais: a saúde como um valor-afeto e como resultado do trabalho (atividade ontocriativa humana). Conclui-se com considerações sobre a centralidade da produção do comum na organização do trabalho e na produção de riquezas no capitalismo contemporâneo e sobre a urgente tarefa política de que o comum se constitua como esfera pública democrática, para

Correspondência

Av. Dr. Arnaldo, 455, 2 andar. São Paulo, SP, Brasil. CEP 01246-903.

que as “singularidades operantes”, que produzem e dependem desse comum, preservem seus direitos e controle sobre ele.

Palavras-chave: Saúde; Filosofia; Política; Trabalho; Comum; Produção do Comum.

Abstract

The aim of this work is to trace a problematic field that is potentially posed for the health field and could feed it of new powers of invention. The basic assumption is: there is a problem of the commons which cannot be solved simply on political-legal and economic division of the world between public and private, leading to a problematic perspective that overcomes dichotomies that limit thought and action in the health field (public-private, nature-culture, etc.). After recognition of the presence of the commons notion in the European political and intellectual history, we seek support in philosophical thought, focusing on how this problem appears in the philosophy of Spinoza, Deleuze and Negri. This path makes possible to explore other dimensions of the problem of the commons, already specified as a problem of production of the commons. It explores mainly the so called ontological dimension, since other dimensions are related. This multidimensional understanding of the commons allows a replacement of the problems in the health field, which will be preliminarily explored in this essay around two main issues: health as a value-affect and as a result of the work (onto-creative human activity). It concludes with considerations on the centrality of the production of the common on work organization and in the production of wealth in contemporary capitalism and on how urgent is the political task of constituting the commons as a democratic public sphere, so that the “cooperative singularities”, which produce and depend of these commons, could preserve their rights and control over it.

Keywords: Health; Philosophy; Politics; Labor; Commons; Production of the Commons.

“...J o problema tem sempre a solução que merece, em função da maneira pela qual é colocado”
Gilles Deleuze, Bergsonismo

O presente trabalho procura tirar todas as consequências possíveis da ideia expressa nesta breve fórmula em epígrafe, assentando-se na compreensão de que há problemas mal colocados no campo da saúde e de que novos problemas precisam ser criados. Por isso, seu objetivo está longe de ser o de trazer respostas ou soluções para o que quer que seja, mas o de conseguir colocar outros possíveis problemas. Buscarei traçar, com apoio no pensamento filosófico, um campo problemático que me parece potencialmente colocado na atualidade do campo da saúde e que poderia, a meu ver, contribuir para nos arrancar de alguns impasses contumazes, constituindo novas potências de invenção, em especial de reinvenção, de nossas práticas nesse campo.

Considero, por exemplo, que o campo está excessivamente orientado por uma concepção dicotômica e restrita de alguns pares duais (a oposição público-privado, a separação entre natureza e cultura, entre as questões biológicas e sociais etc.) que pode, eventualmente, estar mais limitando do que contribuindo para o pensamento e a ação. Essas dualidades e oposições não são fatos ou realidades já dadas, mas modos históricos de se colocar certos problemas, que podem ser questionados, e o serão, considerando nossa experiência atual de trabalho e luta política nesse campo e entendendo que o **problema da saúde** possa “merecer soluções” melhores.

Nesse sentido, o pressuposto básico do presente trabalho é de que há um problema do **comum** que não se esgota ou se resolve simplesmente no **público** (entendido, aqui, como estatal ou como o que é garantido, gerido e regulado pela autoridade governamental do Estado), colocado como a única alternativa ao **privado**. Há um problema do comum, dos bens e das riquezas que são comuns a todos – sejam as do mundo material (ar, água e todos os dons da natureza necessariamente compartilhados, assim como todos os meios materiais indispensáveis à reprodução da vida), sejam as que resultam da interação e da produção social (e que são estritamente necessárias para a própria interação e produção social, como linguagens, códigos, imagens, informação, conhecimentos e afetos). Em suma, há um **problema do comum** que

extravasa a divisão político-jurídica e econômica do mundo entre o público e o privado.

Commons

Essa problemática, de fato, não é nova e tem sido tradicionalmente identificada com o campo dos estudos interdisciplinares sobre os recursos naturais compartilhados (atmosfera, recursos hídricos, florestas, pesca, vida selvagem), sendo habitualmente designada, na literatura de língua inglesa, pelo termo *commons* (palavra dificilmente traduzível e desajeitada mesmo em inglês, em que a mesma forma serve ao singular e ao plural).

A ideia de *commons* tem, na verdade, uma longa história política e intelectual:

Historicamente, na Europa, “*commons*” eram os campos agrícolas, as pastagens e as florestas compartilhadas, que foram, ao longo de um período de 500 anos, cercados (*enclosed*), com os direitos comunais tendo sido retirados por proprietários de terra e pelo Estado. A narrativa do cercamento (*enclosure*) é a da privatização, dos que têm contra os que não têm, da elite contra as massas” (Hess; Ostrom, 2007, p. 12).

Uma história de cercamentos que não se deteve apenas nas terras comuns, mas se estendeu a vários outros *commons*, revelando, a cada novo cercamento, um mundo de atributos comunais. Essa é, por exemplo, a história de Boyle (2003) sobre o “segundo movimento de cercamento”, que fala do “[...] cercamento (*enclosure*) dos ‘*commons* intangíveis da mente’, através da rápida expansão do direito à propriedade intelectual” (Hess; Ostrom, 2007, p. 12).

Contudo, mesmo já tendo uma longa história, a intensificação da produção intelectual em torno desse conceito é um fenômeno mais recente e parece acompanhar de perto a intensificação do processo de “*enclosure of the commons*”. Essa produção vem, de fato, ampliando-se progressivamente ao longo do último meio século, tanto na abordagem mais tradicional centrada nos recursos naturais, em que se destacam trabalhos realizados por biólogos (Hardin, 1968) e economistas (Ostrom, 1990), quanto nas novas abordagens que incluem entre os *commons* os recursos produzidos pelo homem, em especial os “knowledge commons” (Hess;

Ostrom, 2007). É de se notar a estreita correspondência entre a crescente importância desse conceito e o avanço do neoliberalismo e suas tentativas de subordinar cada forma de vida e conhecimento à lógica privatista do mercado.

Nesse sentido, uma parte desses estudos coloca-se numa perspectiva de resistência política aos processos de cercamento do *commons*, muitos deles assumindo que uma “política do *commons*” poderia fornecer as bases para práticas econômicas não capitalistas e para uma reconfiguração das relações de poder na sociedade, em especial das relações de gênero. Entre estes últimos, destacam-se os estudos ecofeministas que consideram que as “[...] mulheres sempre dependeram mais do que os homens dos recursos naturais comunais, foram mais penalizadas com a sua privatização e mais compromissadas com a sua defesa” (Federici, 2011, p. 5).

Numa outra direção, a questão do *commons* e, sobretudo, do cercamento do *commons*, também se coloca como um problema na perspectiva do capitalismo. Organismos internacionais, como o Banco Mundial e a Organização das Nações Unidas (ONU), têm se apropriado da ideia de *commons* de tal forma a torná-la inteiramente funcional ao mercado. Segundo um dos principais órgãos da economia de mercado nos últimos 150 anos, a revista britânica The Economist (Commons, 2008), “[...] a economia do *commons* (...) pode se provar útil para pensarmos em problemas como a gestão da internet, a propriedade intelectual e a poluição internacional”. Para economistas do *mainstream*, os *commons* são, essencialmente, uma dimensão dos recursos produtivos, cujos grandes problemas estariam relacionados ao seu uso, governança e sustentabilidade. Os recursos comuns são, de fato, uma questão da maior importância para o capitalismo, uma vez que ele é estruturalmente dependente da apropriação de uma imensa quantidade desses recursos que, via de regra, aparecem para o mercado como meras “externalidades” (a começar pelo trabalho doméstico não pago, do qual depende a reprodução da força de trabalho, mas também todas as formas de custos que são impostos aos recursos comuns, tais como a poluição do meio ambiente pelos resíduos de uma produção, cuja apropriação dos bens produzidos

é privada). A atenção a essa questão tornou-se tão importante que mereceu, em 2009, o Prêmio Nobel de Economia, dado à cientista política Elinor Ostrom, pelos seus estudos teóricos e empíricos sobre o funcionamento de instituições de *common-pool resources* (instituições de compartilhamento de recursos comuns com alta subtratividade, como os *commons* de pesca ou os sistemas de irrigação comunais).

A noção de **comum** que será desenvolvida no presente trabalho talvez pudesse servir como uma boa tradução para essa noção de *commons*, desde que, com isso, também se aceitasse um bom alargamento dos seus sentidos, indo bem além desse enfoque estritamente eco-socioeconômico. Nossa campo de práticas específico, em que se sobressaem os temas do **cuidado com a vida** e do **valor saúde**, acaba nos conduzindo a outras abordagens do comum, a outros autores, que ampliam consideravelmente o campo problemático desse conceito.

O problema (da percepção) do comum

Ainda que a simples lembrança e enumeração de alguns dos bens materiais e imateriais necessariamente compartilhados (ar, água, linguagem, conhecimentos, afetos etc.) já sejam suficientes para evidenciar que boa parte do nosso mundo e da nossa existência esteja fundada no comum, vivemos num mundo e segundo um modo de existência em que a percepção desse comum encontra-se criticamente ofuscada. Conforme afirmam Hardt e Negri:

Com os antolhos das ideologias dominantes atuais, é difícil ver o comum, mesmo que ele esteja todo à nossa volta. Políticas governamentais neoliberais em todo mundo têm buscado, nas últimas décadas, privatizar o comum, transformando produtos culturais - por exemplo, informação, ideias e mesmo espécies de animais e plantas - em propriedade privada (2009, p. 8).

De certo, a naturalização dessa lógica privatista deve contribuir para que a nossa percepção do comum fique consideravelmente obliterada.

Eis um exemplo bem atual e expressivo dessa **insensibilidade**:

Se vocês imaginarem as técnicas culturais clássicas, tradicionais, como ler e escrever, sendo cercadas e privatizadas seria, com certeza, um escândalo, mas no uso das técnicas culturais mais importantes para o século XXI (usufruir de *softwares*), isso está acontecendo e não causa um escândalo público (Helfrich, 2012, p. 48).

O que é mais alarmante em meio à sanha privatista de nossos tempos neoliberais é justamente essa banalização, essa naturalização do **processo de nossa desapropriação dos recursos necessariamente comuns**. Sim, porque “[...] cercamento é muito mais do que privatização. Implica desapropriação, privação de direitos, desempoderamento, fragmentação, mercantilização e polarização - onde tanto o mercado quanto o Estado contribuem para os processos de cercamento” (Helfrich, 2012, p. 46).

Com essas rápidas considerações pretendo apenas indicar que o problema do comum passa, ademais, por um problema de percepção do comum, que nos coloca desafios políticos extraordinários no plano das **sensibilidades** (desafios que, talvez, se coloquem de modo privilegiado para a arte e para a clínica, mas não só). Afinal, deve ser bastante crítico o estado daqueles que se tornaram indiferentes à desapropriação de sua potência coletiva, considerando natural que ela possa ser expropriada e explorada por alguns.

O problema (da produção) do comum

Esse eclipse do comum no campo perceptivo não diminui em nada suas influências e exigências reais. O problema do comum cobra, permanentemente, uma solução real na/da vida, independente de nos darmos conta disso ou não, porque se trata, rigorosamente, de um problema colocado pela vida, tanto mais quanto esse comum (isto é, aquilo que deve ser necessariamente compartilhado) constitui, em boa parte, nossa condição de existência.

Aqui, como

[...] em Bergson, a noção de problema tem suas raízes para além da história, na própria vida e no impulso vital: é a vida que se determina essencialmente no ato de contornar obstáculos, de colocar e

resolver um problema. A construção do organismo é, ao mesmo tempo, colocação de problema e solução (Deleuze, 1999, p. 10).

E é neste sentido “bergsonista” de problema, isto é, enquanto um problema vital, que se postula, aqui, haver um **problema do comum**.

Por isso foi afirmado que a ideologia dominante privatista e o eclipse do comum não mudam em nada o fato de que há em tudo que existe alguma coisa que resiste a toda tentativa de “apropriação” e que só com alguma violência se pode fazer dela “propriedade”, seja privada ou pública, alguma coisa que só pode ser compartilhada: que só pode ser se compartilhada.

Além disso, como se pode extrair do próprio título deste ensaio, admite-se também que esse **comum** é algo **produzido**. Algo que resulta de uma atividade produtiva - quer se tome a riqueza comum socialmente produzida (que resultaria do **trabalho**, entendido como **atividade ontocriativa humana**: atividade de invenção de si e do mundo, conforme veremos mais adiante), quer se considere a riqueza comum que se apresenta como dado natural (que resultaria de uma “produção da vida”). Em síntese, o que se postula é que o **problema da produção do comum** é problema posto pela vida e, até mesmo quando essa produção for tomada no nível da produção social, ela permanece sendo problema e solução postos pela vida. Portanto, não caberá, na perspectiva aqui adotada, nenhuma separação cortada entre **produção vital** e **produção social**, assumindo-se que esta última é um caso especial da primeira.

Para que se possa entender melhor em que sentido a **produção do comum** se constitui como um problema vital, será preciso examinar com especial atenção a chamada **dimensão ontológica** do problema.

A dimensão ontológica

Essa dimensão da produção do comum merecerá uma atenção especial na medida em que todas as outras dimensões que serão consideradas lhe são, perfeitamente, correlatas. E se chamamos essa dimensão da produção do comum de ontológica é porque nossa referência fundamental, diante desse problema, será a ontologia de Spinoza (2007), isto é,

sua teoria do ser. Mais exatamente, o ponto de apoio será sua **teoria da individualidade**, conforme leitura realizada por Deleuze (2009), que nos apresenta, de modo muito vivo e preciso, a definição spinozana de uma **coisa singular**, mas também sua concepção de uma **agonística universal das coisas singulares**, assim como a possível passagem ao **conhecimento das relações** e a uma **arte da composição**.

“Por coisas singulares [Spinoza comprehende] aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada” (Spinoza, 2007, p. 81). Essa definição se aplica a todo modo finito da existência, seja um modo finito do pensamento (como um afeto, uma ideia ou uma mente), seja um modo finito da extensão (um corpo humano ou não humano, animado ou inanimado): “[...] não sentimos nem percebemos nenhuma outra coisa singular além dos corpos e dos modos do pensar” (Spinoza, 2007, p. 81).

Para fins didáticos, tomo como exemplos principalmente os corpos, os modos finitos da extensão (as modificações da substância única e infinita enquanto **res extensa**, enquanto coisa constituída de partes exteriores umas às outras) e faço uma breve síntese inicial da teoria spinozana da individualidade que nos é oferecida por Deleuze (2009), para quem, sumariamente, toda coisa singular é, antes de tudo, uma coisa composta: composta de “[...] uma infinidade de conjuntos infinitos de partes extensivas ou exteriores umas às outras” (p. 240), o que define uma **primeira dimensão da individualidade**. Contudo, o que faz a singularidade de cada coisa singular não são as partes que a compõem e lhe pertencem, mas as relações que subordinam essas partes, isto é, o fato de que essas partes lhe pertencem sob relações características: relações de movimento e repouso entre essas partes que são o que efetivamente caracterizam a singularidade de qualquer coisa e definem uma **segunda dimensão da individualidade**. Desse modo, todo corpo, mas também toda ideia, toda mente, toda coisa singular é definida como um conjunto de relações e são estas relações características que definem sua singularidade. Por fim, Spinoza demonstra que “[...] essas relações características não fazem mais do que expressar um grau de potência que constitui (...) uma essência singular [...]” (p. 240), o que corresponde a uma **terceira dimensão da individualidade**.

Exercitemos um pouco mais esse modo de se entender o que seja uma coisa singular, o que seja um corpo, desfrutando as palavras de Deleuze nas passagens que se seguem. Elas têm as virtudes expressivas da oralidade (são extratos de cursos gravados e transcritos), em cuja fluênciase pode ouvir a beleza de uma língua bárbara, spinozana. Assim: **o que é nascer?**

o que é passar à existência? (...) Digo que passo à existência quando uma infinidade de partes extensivas é determinada de fora, ou seja, pelos choques que remetem às outras partes extensivas, a entrar sob uma relação que me caracteriza. Então, antes eu não existia, na medida em que eu não tinha essas partes extensivas. Nascer é isto. Nasço quando uma infinidade de partes extensivas é determinada de fora pelo encontro com outras partes, entrando sob uma relação que é a minha, que me caracteriza. Neste momento, eu tenho uma relação com um certo tempo e lugar. [...] tempo de meu nascimento e lugar de meu nascimento (...) [Esse] aqui e agora, é o quê? É o regime das partes extensivas. (...) As partes extensivas são determinadas de fora a entrar sob tal relação que me caracteriza, mas por quanto tempo? Até que sejam determinadas a entrar sob uma outra relação. Nesse momento, passam a um outro corpo, não me pertencem mais (Deleuze, 2009, p. 252-253).

E o que é morrer? “Morrer, isto quer dizer somente uma coisa: que as partes que me pertencem sob tal ou tal relação são determinadas de fora a entrar sob uma outra relação que não me caracteriza, mas que caracteriza outra coisa” (p. 244). Por isso Spinoza afirma que a morte vem sempre de fora: “Não há morte que não seja acidental. A velhice, também vem de fora. Tudo isto vem de fora. É uma **usura das partes exteriores**” (Deleuze, p. 271, grifo do autor). **E o que é a duração de uma vida?** “É o tempo durante o qual as partes extensivas, sob as relações que me caracterizam, me pertencem. Bom. Mas o que faz com que estas partes extensivas me pertençam e cessem de me pertencer, tudo isso está sob o domínio dos acidentes extrínsecos. Simplesmente que os acidentes extrínsecos tenham leis é evidente [...]” (Deleuze, p. 272). Tanto há “leis” nos “acidentes extrínsecos” que a duração média de vida de uma espécie animal, ou de outra forma de vida qualquer,

acaba sendo bem determinada. Essas durações médias querem dizer apenas “[...] que há durações globais, durações estatísticas que marcam o tempo sob o qual as partes extensivas pertencem a tal essência” (Deleuze, p. 271).

Temos, então, que a ontologia de Spinoza e sua teoria da individualidade nos conduzem a essa interessante concepção a respeito da existência de uma coisa singular e do tempo que ela pode durar, o que o filósofo indica ser inteiramente dependente de “acidentes extrínsecos”. Nessa perspectiva, o expressivo aumento da duração média da vida humana ocorrido nos últimos dois séculos, acompanhando o processo de urbanização e industrialização das sociedades, só pode ser entendido como resultado de profundas transformações que teriam se dado em nossas relações com os “acidentes extrínsecos”. Mas, não será essa a discussão que faremos agora, ainda que pudesse ser um interessante exercício de se repensar questões centrais do campo da saúde sob as lentes da ontologia de Spinoza. Nesse momento, o objetivo é outro e se concentra em alcançar um entendimento claro do que seja uma coisa singular, como um primeiro passo para se compreender o que seria essa dimensão ontológica da produção de comum. E o ponto de partida é esse entendimento básico de que toda coisa singular, todo corpo, já é um composto de partes (um coletivo) e de que suas características singulares estão dadas pelas relações que subordinam essas partes (todo corpo é um conjunto de relações) e que exprimem o grau de potência deste corpo (sua essência singular).

Trata-se de uma definição bastante abstrata de corpo (que se aplica, de fato, a toda e qualquer coisa singular), mas que pode, momentaneamente, se mostrar bastante útil para evidenciar como **a produção do comum faz parte da dinâmica produtiva do ser**, e, nesse sentido, (cor)responde a um problema vital. Assim, vejamos: o que é o meu corpo? O que é o corpo deste que escreve estas linhas? Trata-se de um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que me caracteriza. E o que caracteriza o corpo do leitor? Igualmente, um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que lhe caracteriza. Do mesmo modo podemos nos perguntar o que é um fígado? Um fígado é um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que caracteriza o

fígado. E o que é um câncer, uma neoplasia de fígado? É quando um conjunto de partes extensivas que até então encontravam-se sob a relação-fígado, na composição-fígado, abandona a relação-fígado para entrar numa neo-relação, que decompõe a relação-fígado, que decompõe a organização do órgão e, eventualmente, de todo o organismo.

Seguindo um pouco mais por esse caminho ainda podemos nos perguntar: o que é um boi? Um boi é um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que caracteriza o boi. E o que é um bife? Já sabemos: um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que caracteriza o bife. Como um boi pode passar a bife? Indiscutivelmente, fazendo com que as partes extensivas do boi abandonem a relação-boi para entrar na relação-bife. E, por esse caminho, poderíamos seguir indefinidamente...

Mas, passemos a outro aspecto: já estando suficientemente claro que a essência singular de um corpo (seu grau de potência) se define pelas relações características que subordinam suas partes, podemos galgar mais um degrau na complexidade e considerar, agora, situações em que os corpos, que já são relações, entram em relações com outros corpos, estabelecendo, portanto, relações entre relações. Relações entre diferentes relações características; relação entre diferentes graus de potência.

Retomemos os exemplos: o que é comer um bife? É extrair as partes extensivas da relação-bife para submetê-las à relação daquele que come.

Eu não cesso de integrar as partes sob minhas relações; quando como, por exemplo, há partes extensivas que eu me aproprio. O que quer dizer se apropriar das partes? Se apropriar das partes quer dizer: fazer com que deixem a relação precedente que elas efetuavam para tomar uma nova relação, sendo esta nova relação uma das relações comigo, a saber: com a carne eu faço a minha carne. Que horror! [risos] Mas, enfim, é preciso saber viver, isto não deixa de ser assim. Os choques, as apropriações de partes, as transformações de relações, as composições ao infinito etc." (Deleuze, 2009, p. 242-243).

Nesse cenário, cada coisa singular procura subordinar as partes exteriores à sua relação, enquanto se "esforça por perseverar na existência" (o *conatus*

spinozano), evitando que suas relações características sejam decompostas e que as partes que lhe pertencem passem a se subordinar a relações características de outras coisas singulares. Temos, então, uma espécie de **agonística universal das coisas singulares**, que se expressa num jogo de oposições entre os corpos, um jogo em que a possibilidade de produção de um corpo mais potente está dada pela aptidão desse corpo em estabelecer relações de composição com outros corpos e evitar as relações que possam decompor suas relações características.

No início da quarta parte da Ética (intitulada "A servidão humana ou a força dos afetos"), Spinoza enuncia o seguinte axioma: "Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída" (2007, p. 269). Deleuze faz notar o caráter bastante desconcertante desse "axioma da destruição", que só merecerá maiores esclarecimentos de Spinoza no breve escólio da proposição 37 da quinta parte, quase nas últimas linhas da Ética, quando, enfim, deixará explícito que este axioma só "[...] diz respeito às coisas singulares, enquanto consideradas em relação a um tempo e local determinados" (p. 403). Isto é, ao se considerar as coisas como existentes:

É unicamente na medida em que os indivíduos são considerados como existentes aqui e agora que eles podem entrar em oposição. Esta não é uma questão de bondade ou de maldade, é uma questão de possibilidade lógica. Somente posso ter relações de oposição com um outro indivíduo em função de algo; em função de quê? Em função das partes extensivas que nos compõem, que nos pertencem (Deleuze, 2009, p. 253).

Trata-se, a rigor, de um primeiro modo de existência humana (uma maneira de viver inteiramente referida à primeira dimensão da individualidade), em que a relação dos nossos corpos com a exterioridade, com os outros corpos, assume a forma da oposição (retomando-se o tema da percepção do comum, pode-se dizer que se trata de um modo de existência em que, certamente, a percepção do comum se encontra criticamente ofuscada). Trata-se do modo de existência humana mais habitual: tanto mais

quanto “[...] a experiência do obstáculo e do limite (seja) a experiência primeira - e continuada - de toda existência” (Bove, 1996, p. 12), tanto mais quanto a experiência comum seja a da constante ameaça de decomposição por outros corpos mais potentes, seja a de termos de nos esforçar continuamente para perseverar na existência.

Mas nós também podemos experimentar outros modos de existência mais potentes, porque nossos corpos também precisam e estão aptos a estabelecer outros tipos de relação com a exterioridade, que podem ser relações de composição e, portanto, de produção de potência, uma vez que “[...] o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado” (Spinoza, 2007, p. 105). São nos “[...] choques, (n)as apropriações de partes, (n)as transformações de relações, (n)as composições ao infinito, etc.” (Deleuze, 2009, p. 243) que o corpo humano pode aprender a estabelecer relações de composição com outros corpos e a evitar as relações que possam destruí-lo.

Voltemos aos exemplos, subindo mais alguns degraus na complexidade do problema das relações entre as coisas singulares, perguntando: o que é uma onda? É um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que caracteriza a onda. A onda, certamente, preenche os critérios de uma coisa singular, uma coisa finita em seu gênero, uma individualidade, uma forma individuada que se destaca sobre a superfície do oceano, inequivocamente identificável em qualquer beira de mar. Acontece que essa coisa singular, a onda, possui determinadas características que deixam muito evidente o limite de nossa definição mais abstrata de corpo. Só numa foto a onda seria um conjunto de partes extensivas sob uma dada relação que é a que lhe caracteriza, pois no instante seguinte ela já estaria caracterizada por uma nova relação, e outra e outra e outra... Até que as partes extensivas, que lhe pertenceram enquanto durou essa sucessão de variações em suas relações características, deixassem de lhe pertencer, sendo absorvidas por outras relações, por outras composições, outras essências singulares (graus de potência).

Pergunta-se, em seguida: o que é pegar uma onda? Esse é, propriamente, o problema do surfista,

o problema criado pelo surfista. Um problema que nos obriga a afinar nossa definição de um corpo, em especial de um corpo humano: como a onda, trata-se de um conjunto de partes extensivas, não apenas sob uma dada relação, mas sob certo espectro de relações possíveis, que podem ser variadas sem deixar de caracterizar aquele corpo. Sendo assim: a onda é um corpo, um conjunto de relações variáveis por certa duração; o surfista é um outro corpo, um conjunto de relações que ele precisará saber variar de tal forma a estabelecer uma relação de composição com a onda que dure o maior tempo possível. A possibilidade de um corpo vir a estabelecer relações de composição com outros corpos depende de sua maior ou menor capacidade de se apresentar a esses outros corpos sob relações que componham com as relações que os caracterizam. Ou, dito de outra forma, depende de sua maior ou menor capacidade de **produzir comum** ou de **fazer comunidade** com esses outros corpos. O surfista é aquele que sabe fazer comunidade com a onda. O surf é a arte de produzir comum com as ondas: é uma **arte da composição**. E essa arte é um tipo de conhecimento inteiramente incorporado. Não há distância reflexiva para se decidir qual relação adotar para conseguir compor com a onda. O corpo simplesmente sabe. Conhecimento imediato do grau de potência, forma de existência inteiramente referida à terceira dimensão da individualidade. Mas, igualmente, uma prática que não exclui o exercício da prudência, evitando as potências com as quais não podemos compor. O surfista deve sempre saber que ondas pode pegar...

Nesse ponto, adquire todo sentido a célebre pergunta spinozana: o que pode um corpo? Fica evidente que o que pode um corpo, a potência de um corpo, é algo que depende, essencialmente, de sua capacidade de fazer variar suas relações características de tal modo a ampliar suas possibilidades de composição com outros corpos, seu poder de afetar e ser afetado. Essa evidência poderia se desdobrar numa série de interessantíssimas questões práticas (ético-políticas), que se colocam com grande dramaticidade no campo da saúde, levando-se em conta todas as modificações (artifícios) que podemos produzir em nossos corpos, todas as formas pelas quais podemos fazer variar suas relações características, com o

intuito de aumentar nossa potência, e que vão até o ponto de nos perguntarmos o quanto um corpo pode variar suas relações e continuar a ser este mesmo corpo. Vamos, entretanto, nos ater agora a nosso objetivo principal de pôr em evidência essa dimensão ontológica da produção do comum, de mostrar como é algo da ordem do que deve se dar necessariamente, uma vez que os corpos, na medida em que não sucumbem inteiramente sob o peso das “causas externas”, sempre desejam poder mais e jamais o contrário, e a **produção do comum** nada mais é do que o modo, referido às coisas finitas e determinadas do exterior, pelo qual se dá a **produção de potência** (potência de vida, força de existir, potência de agir e de pensar), o que se traduz, como problemática exclusiva dos humanos, na **produção de alegria, de ideias adequadas e ações virtuosas**. Como bem resume Hardt (1996, p. 155-157), experimentar afetos aumentativos da potência, ou seja,

[...] a experiência da alegria é a faísca que põe em movimento a progressão ética. (...) O processo se inicia com a experiência da alegria. Esse encontro casual com um corpo compatível nos permite, ou nos induz, a reconhecer uma relação comum. (...) A noção comum é o conjunto de duas relações compõíveis para criar uma relação nova e mais potente, um corpo novo e mais potente.

Para continuarmos a avançar na compreensão desse problema, será preciso também considerá-lo em suas outras dimensões, propriamente humanas, como a **dimensão cognitivo-afetiva**, a do **trabalho** e a **ética-política**.

A dimensão cognitivo-afetiva

Deleuze (2009) nos ensina que a marca distintiva da via spinoziana do pensamento é ter concebido uma ética que é o perfeito correlato da sua ontologia. Mais amplamente, pode-se dizer que Spinoza concebeu não apenas uma ética, mas uma teoria do conhecimento e dos afetos, bem como todo um pensamento ético-político (e, consequentemente, uma *práxis*), que são correlatos perfeitos de sua concepção ontológica. Assim, em todas essas dimensões, a grande questão spinoziana é sempre a de se

alcançar o **conhecimento das relações** e uma **arte da composição**: uma arte de **fazer comunidade** ou arte da **produção do comum**.

Nos já citados cursos sobre Spinoza, Deleuze aponta o estrito paralelismo entre as três dimensões da individualidade e os três gêneros de conhecimento. Nesse sentido, o

[...] regime das partes exteriores umas às outras que não cessam de reagir, ao mesmo tempo em que os conjuntos infinitos nos quais elas entram não cessam de variar, é precisamente este regime das ideias inadequadas, das percepções confusas e dos afetos passivos, dos afetos-paixão que delas decorrem. Em outros termos, é porque sou composto por um conjunto, por uma infinidade de conjuntos infinitos de partes extensivas exteriores umas às outras que não cessam de ter percepções das coisas exteriores, percepções de mim mesmo, percepções de mim mesmo em minhas relações com as coisas exteriores, percepções das coisas exteriores em relação comigo mesmo; e é tudo isto que constitui o mundo dos signos (p. 243).

Mundo das imagens, vida imaginativa e passiva. Cumpre destacar a duplicidade dos signos, que são sempre, simultaneamente, “escalares” e “vetoriais” (Deleuze, 1997). Isto é: um signo é um efeito, uma marca, uma imagem causada por outro corpo no meu corpo (ou, em termos spinozanos, uma afecção - *affectio*) e, simultaneamente, uma “carga”, um “valor” colados a esse signo, que decorre de seus efeitos na duração do meu corpo, experimentados como variação da minha potência, da minha força de existir (ou, simplesmente, um afeto - *affectus*). Sendo todos os signos, inseparavelmente, afecção e afeto, ou correspondem a afetos aumentativos da potência (signos bons ou alegres) ou a afetos diminutivos da potência (signos maus ou tristes). E o que seria um signo bom? Significa simplesmente que “[...] eu encontro no exterior partes que convêm com minhas próprias partes sob sua relação. Mau, eu encontro, faço encontros exteriores igualmente com as partes que não me convêm sob a relação sob a qual elas são” (Deleuze, 2009, p. 243). E assim se caracteriza, para Spinoza, a instável vida cognitivo-afetiva em seu primeiro gênero, à qual

estamos, em princípio, condenados, uma vez que participamos necessariamente do regime das partes extensivas que define a primeira dimensão da individualidade.

Contudo, como já vimos, temos a potência de alcançar um segundo modo de existência e, portanto, um segundo gênero de conhecimento: “[...] o conhecimento das relações que me compõem e das relações que compõem as outras coisas” (Deleuze, 2009, p. 245). Não se trata mais do conhecimento apenas dos efeitos dos encontros entre as partes, mas do conhecimento das relações, isto é, do modo como minhas relações características se compõem com outras relações e decompõem ou são decompostas por tantas outras.

Antes de aprender a surfar (conhecimento de terceiro gênero da onda) é preciso aprender a nadar; e é este o exemplo escolhido por Deleuze para explicar o que quer dizer passar do conhecimento inadequado (de primeiro gênero) ao conhecimento adequado (de segundo gênero). Aprender a nadar: uma autêntica conquista existencial, a conquista de um elemento! Mas pensemos, primeiramente, no que significa **não saber nadar**.

É muito simples: não saber nadar é estar à mercê dos encontros com a onda. [...] vemos bem que são relações extrínsecas: ora a onda me golpeia, ora a onda me arrasta; são efeitos de choque. São os efeitos de choque, a saber: não conheço nada da relação que se compõe ou que se decompõe, recebo os efeitos de partes extrínsecas. As partes que me pertencem são sacudidas, elas recebem o efeito do choque das partes que pertencem à onda. Então, ora eu rio e ora eu choramingo, conforme a onda me faça rir ou me golpeie, estou nos afetos-paixão” (p. 246-247).

Ao contrário, **eu sei nadar**: (...) isto quer dizer que eu tenho um saber-fazer, um saber-fazer surpreendente, ou seja, que eu tenho uma espécie de sentido do ritmo, a rítmica [rythmicité]. O que isso quer dizer, o ritmo? Quer dizer que: minhas relações características, eu sei compô-las diretamente com as relações da onda. Não se passa mais entre a onda e eu, isto é, não se passa mais entre as partes extensivas, as partes molhadas da onda e as partes do meu corpo; isto se passa entre as relações. As relações que compõem a onda, as relações que compõem

meu corpo e minha habilidade quando sei nadar, de apresentar o meu corpo sob as relações que se compõem diretamente com a relação onda. Eu mergulho no momento certo, eu saio no momento certo. Eu evito a onda que se aproxima ou, ao contrário, eu me sirvo dela etc.... Toda a **arte da composição das relações** (p. 247-248, grifos do autor).

Aprender a nadar, aprender a surfar, aprender a voar, conquistar diferentes elementos. Aprender a dançar com outros corpos, aprender a jogar em equipe, aprender a conversar, conquistar a arte da conversação e da construção de relações potentes com outros humanos, saber se apresentar aos outros sob relações de composição. Aprendizados e conquistas que envolvem, todos eles, o desafio de produção do comum numa dimensão cognitivo-afetiva. Continuando com Deleuze: “É a mesma coisa no nível dos amores. As ondas ou os amores são os mesmos. Num amor do primeiro gênero, bom, vocês estão perpetuamente neste regime dos encontros entre as partes extrínsecas” (Deleuze, 2009, p. 248). Mas num amor de segundo gênero

[...] vocês não estão mais no regime das ideias inadequadas, a saber: o efeito de uma parte sobre as minhas, o efeito de uma parte exterior ou o efeito de um corpo exterior sobre o meu. Ali vocês atingem um domínio muito mais profundo, que é a composição das relações características de um corpo com as relações características de um outro corpo. E essa espécie de flexibilidade ou de ritmo que faz que quando vocês apresentam seu corpo, e então sua alma também, vocês apresentam sua alma ou seu corpo, sob a relação que se compõe o mais diretamente possível com a relação do outro. Você sentem bem que é uma estranha felicidade. Aí está, é o segundo gênero de conhecimento (p. 248).

E há ainda um terceiro gênero de conhecimento, porque as relações ainda não são as essências. O terceiro gênero de conhecimento é “[...] o que vai além das relações e suas composições e suas decomposições. É o conhecimento das essências, o que vai mais longe do que as relações, a essência da qual as relações dependem” (Deleuze, 2009, p. 249). Lembremos do surfista e a onda: é o conhecimento que o surfista tem da onda que permite que ele faça comunidade

com a onda. Sendo o próprio surfista uma essência singular, um grau de potência, é o conhecimento imediato que esse grau de potência tem de si mesmo e tem de outros graus de potência. É o conhecimento da terceira dimensão da individualidade.

O que quer dizer, mais uma vez, essa coincidência entre “gêneros de conhecimento” e “dimensões da individualidade”?

Quer dizer que os gêneros de conhecimento são mais que gêneros de conhecimento, são **modos de existência**. São maneiras de viver. Mas por que são maneiras de viver? (...) É aí que se vai encontrar como que um último problema. (...) Eis exatamente o problema: cada indivíduo tem as três dimensões (da individualidade) ao mesmo tempo e, no entanto, há indivíduos que não sairão jamais do primeiro gênero de conhecimento. Eles não chegarão a se elevar ao segundo ou ao terceiro (p. 249, grifo do autor).

Nesse ponto, o problema da produção do comum apresenta-se como propriamente humano e podemos discernir, com clareza, de que modo ele se coloca como um problema especificamente para os homens: como desafios cognitivo-afetivos e ético-políticos; porque não está absolutamente dado que os homens possam sair do primeiro gênero de conhecimento e conquistar outros modos de existência mais potentes, e, no entanto, está dado que eles possuem, como quaisquer outros corpos singulares, as três dimensões da individualidade simultaneamente. Sendo assim, o problema da produção do comum para os homens coloca-se, fundamentalmente, como desafios cognitivo-afetivos e ético-políticos, o que é o mesmo que dizer que são precisamente essas dimensões (intelectuais e coletivas) as que franqueiam aos homens a possibilidade de expandir sua potência de agir e de pensar.

Essa via spinoziana - que vincula a ética à ontologia, a liberdade ao conhecimento do que existe necessariamente - define o lugar único ocupado por sua filosofia política na história do pensamento ocidental, uma via de pensamento que não opõe o direito civil ao direito natural (via caracteristicamente hobbesiana), mas entende o direito civil como expansão do direito natural: no estado de natureza o homem é mais impotente do que no estado civil, pois a cidade representa exatamente **o que resulta do**

esforço de composição entre os corpos, do esforço de produção do comum, tornando-se, no mesmo ato, **a condição dessa produção**.

Mas, antes de deslizarmos das dimensões cognitivo-afetivas para as dimensões ético-políticas do problema da produção do comum, tomaremos um atalho aberto por algumas possibilidades de se pensar a **saúde** e o **trabalho em saúde** nessa perspectiva.

A saúde

Considerando as dimensões ontológica e cognitivo-afetiva em sua inseparabilidade, já temos uma primeira possibilidade de se pensar a saúde: (1) numa **perspectiva axiológica**, a saúde enquanto **valor** (afeto) indica o estado das relações internas e externas dos corpos que corresponderia à mais plena realização de seus graus de potência (de suas essências singulares) ou, ainda, que corresponderia ao **crescimento do ser** ou, em termos ético-políticos, à expansão de seus direitos. Sabendo-se, pelo que foi exposto, o que promove a passagem a um maior grau de potência dos corpos, comprehende-se a **centralidade da problemática da produção do comum na produção de saúde**. A saúde, enquanto estado das relações internas e externas dos corpos que corresponderia à passagem a um maior grau de potência, isto é, a um maior “esforço para perseverar na existência” (a um aumento da força do *conatus*), seria o resultado da produção de comum enquanto problema e solução colocados pela vida.

Essa concepção de saúde já foi desenvolvida em outro trabalho (Teixeira, 2004), no qual foi bastante discutida essa centralidade da problemática da produção do comum na produção de saúde. Aqui destaco o quanto tomar a questão da saúde pela perspectiva do *conatus* (isto é, pela perspectiva segundo a qual todo corpo *resiste* à sua destruição por causas externas mais fortes) torna o problema ainda mais interessante! Como já vimos, toda coisa existente pode ser destruída por outra mais forte, de tal forma que se pode dizer que “[...] a experiência do obstáculo e do limite é a experiência primeira - e continuada - de toda existência” (Bove, 1996, p. 12). Nesse sentido, a importância central da noção de *conatus* (esforço) no pensamento spinozano indica exatamente um

reconhecimento do caráter primacial da **resistência** na experiência de tudo que existe: se esforçar por continuar existindo contra tudo que concorre para tirar sua existência. Resistência, contudo, que não é passiva, mas **resistência-ativa** (Bove, 1996), já que o **esforço** se atualiza em estratégias que visam não apenas conservar a existência, mas ampliar a força de existir. Resistimos à “usura das partes exteriores” e à morte, não apenas sobrevivendo, mas produzindo vida. Resistimos à decomposição, produzindo novas composições. Mais precisamente, vivemos num jogo contínuo de proporções balanceadas entre composições e decomposições, cujo objetivo é acertar nas doses. Eis a “estratégia do *conatus*” (Bove, 1996), que pode ser dita uma espécie de estratégia generalizada de “redução de danos”, incrementada pela ideia de que essa “redução” traduz apenas um resultado mais favorável no jogo de proporcionalidades entre composições e decomposições - o que pode nos levar a ressignificar (e, eventualmente, a renomear) a “redução de danos” como uma “arte das doses”. Por esse motivo, considero que a estratégia da redução de danos na saúde, quando tomada nessa perspectiva ampliada, pode ser muito mais do que uma estratégia para o enfrentamento de algumas condições específicas, mas coloca-se, virtualmente, como outro paradigma para se pensar o conjunto das práticas de saúde, o conjunto das **práticas de cuidado com a vida**. Trata-se, sem dúvida, de outra filosofia de cuidado, cuja principal virtude, do ponto de vista aqui adotado, é se apresentar como uma **prática de cuidado aliada das estratégias da vida**.

Essa possibilidade de uma prática de cuidado com a vida aliada das estratégias da vida produz uma espécie de dobra, que deixa bem explícito como o trabalho humano pode participar da produção vital. Questão oportuna para se retomar a continuidade acima apontada entre a produção social e a produção vital e abrir uma segunda possibilidade de se pensar a saúde: (2) numa **perspectiva factícia** a produção de saúde também se expressa enquanto produção social, ou seja, a saúde também resulta de nossa ação inventiva e laboriosa, a qual não poderia ter outra orientação a não ser a da produção do comum.

A saúde (ou a Grande Saúde, como, às vezes, é preferível nomeá-la para marcar sua diferença com concepções correntes), enquanto estado das relações internas e externas dos corpos correlato à passagem a um maior grau de potência, isto é, a um maior “esforço para perseverar na existência” ou, ainda, a um maior poder de afetar e ser afetado e, assim, estabelecer relações de composição com outros corpos, corresponde, em última instância, por tudo que vimos até aqui, à possibilidade de produzir comum e ao que resultaria da produção de comum, sendo este um problema posto pela vida, ou seja, que obedece a um imperativo vital. E, como já foi dito, não muda nada se a produção de saúde for tomada como produção social, se a saúde também for pensada como resultado do trabalho humano: essa ação igualmente se assenta no comum que produz.

Com efeito, essa dimensão do problema da produção do comum merece ser destacada, ainda que apenas para se falar, rapidamente, sobre algumas das razões de sua importância. Se o trabalho pode ser definido como **atividade ontocriativa humana** (atividade de invenção de si e do mundo) é justamente porque em poucas dimensões da vida contemporânea a produção do comum assumiu uma importância tão grande quanto na **dimensão do trabalho**.

A dimensão do trabalho

Essa dimensão da produção do comum devolve-nos, de certa forma, ao plano em que o problema do comum foi introduzido no início deste ensaio: o plano dos recursos (naturais e produtivos) compartilhados (*commons*), plano em que a ecologia e a economia, a espécie e a sociedade, após o desvio pela ontologia spinoziana, podem se integrar numa bioeconomia e numa biopolítica (Lazzarato, 2008).

Aqui, as principais referências são Negri (2001) e Hardt e Negri (2004; 2009), cuja singularidade das posições no debate sobre o *commons* é justamente a de considerar a **produção do comum como imanente à organização do trabalho contemporâneo**. Para esses e outros autores (Lazzarato e Negri, 2001; Zarifian, 2007; Virno, 2013), a produção do comum é um atributo central do trabalho pós-fordista, entendido fundamentalmente como **trabalho imaterial**, trabalho produtor de bens imateriais como conhecimentos, afetos, relações, formas de comunicação,

formas de vida. Portanto, trabalho cognitivo-afetivo e biopolítico, do qual o **trabalho em saúde** pode ser considerado um caso exemplar.

Como afirma Negri (2001, p. 26): “O trabalhador, hoje, não precisa mais de ferramentas de trabalho (ou seja, de capital fixo) que sejam postas a sua disposição pelo capital. O mais importante capital fixo, aquele que determina os diferenciais de produtividade, doravante está no cérebro das pessoas que trabalham: é a máquina-ferramenta que cada um de nós traz em si”. Na mesma obra, o autor prossegue:

O trabalho se constrói, portanto, a partir das ferramentas que foram encarnadas, mas essa encarnação compreende a vida. Através da apropriação da ferramenta é a própria vida que é posta em produção. E pôr a vida em produção significa essencialmente pôr em produção os elementos de comunicação da vida. Uma vida individual não poderia ser produtiva. A vida individual se torna produtiva - e intensamente produtiva - porque entra em comunicação com outros corpos, com outras ferramentas encarnadas. Mas se tudo isso é verdade, então a linguagem, na qualidade de forma fundamental de cooperação e produção, se torna central nesse processo. Ocorre que a linguagem, como o cérebro, está ligada a um corpo e o corpo não se exprime simplesmente por formas ou pseudo-racionais ou ainda por imagens: exprime-se também através das potências, das potências de viver, a que chamamos afetos. A vida afetiva se torna, portanto, uma das expressões da ferramenta de trabalho encarnada dentro do corpo (p. 28).

Nessa densa e sintética passagem, Negri nos mostra como a encarnação da máquina-ferramenta (uma vez que os diferenciais de produtividade estão, cada vez mais, nos cérebros) faz da vida a principal força produtiva, mas destacando dois pontos fundamentais: (1) a vida (individual) só se torna realmente produtiva quando “entra em comunicação”, quando é “vida (em) comum” (Pelbart, 2003); (2) a vida afetiva integra o processo produtivo, uma vez que a linguagem, tanto quanto os “cérebros em rede”, está sempre ligada aos corpos e, portanto, se expressa não apenas como imagens, afecções, “signos escalares”, mas também como “signos vetoriais”, afetos, potência de vida. Em suma, ressalta esse autor, “[...]

é a vitalidade cognitiva e afetiva que é solicitada e posta a trabalhar. O que se requer de cada um é sua força de invenção, e a força-invenção dos cérebros em rede se torna tendencialmente, na economia atual, a principal fonte do valor” (p. 24).

Não há espaço, nesse momento, para se fazer nem mesmo uma breve recuperação histórica do processo pelo qual o trabalho imaterial hegemonizou-se no estágio atual das forças produtivas (um aprofundamento que julgo recomendável e que pode ser realizado com auxílio das obras e dos autores acima citados como referências para o tema). Partimos da evidência de que a produção de riqueza imaterial (conhecimentos, afetos, relações, formas de vida) tornou-se a principal força motriz e fonte de valor do capitalismo contemporâneo. Trata-se de um tipo de valor inteiramente diferente daquele relacionado aos bens materiais, pois estes, pelo desgaste, pela “usura das partes exteriores”, perdem valor conforme circulam, enquanto o valor dos bens imateriais, cujo consumo não é subtrativo, aumenta quanto mais são usados, aumenta com a sua circulação, com a sua **comunicação**. São **valores-afetos**, que indicam passagens na variação da potência de vida, que correspondem à produção de modos de existência, de formas de vida. Sua produção

[...] depende da desmedida dos suplementos de vida que são fruto da mistura de tempo de trabalho e tempo livre. A principal fonte de valor reside, portanto, na combinação social do saber-fazer do trabalho vivo, e não mais da combinação (assalariada) de capital fixo e trabalho de execução repetitivo e despersonalizado. [...] **Trabalhar, nesse contexto, significa produzir “suplementos” de vida**, ou seja, produzir subjetividade: significação e conhecimento, relação e julgamento, cultura e natureza. [Nesse sentido o] trabalhador não é apenas aquele que está dentro da relação salarial, mas também se encontra difuso no conjunto das redes sociais, nos territórios metropolitanos, nas atividades de produção e reprodução (Cocco, 2011, grifo do autor).

Afinal, é muito difícil excluir alguém do que é verdadeiramente comum, do que deve ser necessariamente compartilhado, do que resulta da produção de todos e cada um. Por isso, nem de longe o trabalho produtor de riquezas imateriais poderia ser

reduzido ao emprego, já que os desempregados, os trabalhadores informais e clandestinos, sabidamente, produzem mais riquezas do que os empregados. De uma forma geral, é toda essa força de trabalho difusa, empregada ou não, que o capital, em sua revolução interna neoliberal, explora, apropriando-se privadamente da riqueza comum por ela produzida.

Por outro lado, temos uma situação paradoxal em que o trabalho tornou-se efetivamente “livre”, em que o trabalho emancipou-se da disciplina da fábrica, exatamente por ter se tornado imaterial, intelectual e afetivo. Nesse contexto, ainda que o capital tenha conseguido antecipar “[...] as formas de cooperação produtiva e a ‘potência’ política destas [...]”, ele não tem mais a capacidade de “[...] dominar unilateralmente a estrutura do processo de trabalho, através da divisão entre trabalho manual e trabalho intelectual” (Negri, 2001, p. 26-27).

Por isso parece-me tão adequado definir o trabalho como **atividade ontocriativa humana**: atividade de invenção de si e do mundo. Um trabalho que inventa relações, formas de vida, formas de subjetividade. Um trabalho, ademais, que convoca continuamente a subjetividade do trabalhador, sua capacidade de iniciativa, sua inventividade em ato. Zarifian (2007) fala num “trabalho de engajamento criativo”, em que os desafios éticos desse trabalho relacional colocariam o trabalhador, permanentemente, diante da tarefa de “iniciar um mundo”. Mas, consoante à ideia de que uma vida só se torna produtiva quando entra em comunicação com outras vidas, temos que esse trabalho que nos demanda permanentemente uma “iniciativa” demanda, por sua vez, a constituição de uma “comunidade de engajamento criativo”, que poderia se traduzir, na prática, na constituição de algum tipo de “rede de cérebros” para a troca de opiniões éticas. Percebe-se, com facilidade, como essa caracterização do trabalho contemporâneo se adéqua perfeitamente ao trabalho em saúde, sem precisar de nenhuma adaptação e, por isso, é possível afirmar, simetricamente, que o desafio de construção de redes na saúde é muito maior do que simplesmente garantir a “integração do sistema” ou a “coordenação do cuidado”. É também, por exemplo, o desafio de produzir redes colaborativas e sociais para troca

de opiniões éticas entre trabalhadores, gestores e usuários dos serviços de saúde.

Outro autor que também destaca as competências inventivas exigidas do trabalhador imaterial é Virno (2013), que compara sua atividade a do “artista executante”, falando em “trabalho virtuosístico”. Cocco (2011), apoiando-se nessas ideias de Virno, faz uma boa síntese:

O trabalho imaterial - comunicativo, cognitivo, afetivo - assume as formas da execução virtuosa cujo produto é totalmente relacional e inseparável do processo de sua produção. A partitura que os trabalhadores virtuosos executam é o intelecto geral: o nível de educação, saber, cooperação que caracteriza as redes e os territórios, em particular aqueles desenhados pelas redes metropolitanas.

De novo nos aproximamos de questões interessantíssimas, que abrem importantes perspectivas de análise do trabalho e das lutas políticas em saúde, mas iremos nos ater àqueles aspectos relacionados ao nosso tema principal da produção do comum. E um dos aspectos que fica muito evidente quando se examina o problema da produção do comum na dimensão do trabalho é sua dupla implicação: **o comum é, ao mesmo tempo, o produto e as condições de produção** (exatamente como foi referido acima a respeito do papel dos conhecimentos ou da cidade, entre tantos outros *commons*). O trabalho imaterial produz continuamente a relação, a cooperação, isto é, as condições nas quais o trabalho produz e se reproduz.

Voltemos aos exemplos, agora nessas dimensões da vida contemporânea: o **comum** (a cidade, em sua dupla realidade física e virtual) é a fábrica do trabalho imaterial (metropolitano), seu espaço de produção por excelência. Assim é possível, por exemplo, entender o Movimento pelo Passe Livre - que foi o estopim das jornadas de manifestações políticas que eclodiram em todo país a partir de junho de 2013 - como uma luta pelo direito à cidade, como uma autêntica “luta pelo comum”, propondo uma “política do comum”! Como uma autêntica luta do “trabalhador metropolitano” contra os “cercamentos”, as “catracalizações”, as “privatizações” dos recursos produtivos comuns, no caso, representados pela possibilidade de mobilidade urbana. É nesse sentido que se pode perceber uma significativa mudança nas

lutas sociais relacionadas à questão dos serviços públicos, como os transportes ou a saúde, que não se restringem mais apenas às causas dos trabalhadores do serviço público, mas que defendem “[...] o caráter público - ou seja, comunitário e coletivo - de todos os serviços, dado que estes se constituíram na condição de produção, e, portanto, a condição da vida de todos. Os serviços devem, portanto, ser restituídos à vida, ao ‘biopolítico’” (Negri, 2011, p. 44).

Parece-me que é exatamente disso que se trata: restituir os serviços de saúde à vida! Que outro serviço mais poderia se constituir como “a condição de produção, e, portanto, a condição da vida de todos” do que os serviços de saúde? Entendo que se colocar contra toda forma de privatização dos **cuidados com vida** é colocar-se contra qualquer forma de desapropriação dessa “potência do comum” que é a saúde, que é produzir saúde; é, em última instância, colocar-se contra qualquer forma de *enclosure* desse *commons* por excelência que é a vida, contra qualquer forma de “apropriação” que implique em “[...] diminuir a capacidade das pessoas de gozar da riqueza, de desinflacionar o comum [...]”, quando nosso **problema da saúde** poderia ser inteiramente outro, um problema em que, ao contrário, “[...] a investida rumo à inflação, rumo a uma inflação de novos desejos, (seria o) fundamental” (Negri, 2011, p. 44)!

Esse tipo de produção biopolítica pode resultar da atividade de qualquer trabalhador, empregado ou não, que participe da produção social de saúde. Trabalho em que o comum é, ao mesmo tempo, o produto e as condições de produção (conhecimentos, afetos, comunicação, cooperação, potência, saúde). Trabalho, enfim, em que todas essas implicações biopolíticas fazem com que outra dimensão da produção do comum se sobressaia: a ético-política. Basta lembrar que toda estrutura de cooperação pode ser também uma estrutura de controle e de comando. A linguagem e as redes sociais, por exemplo, são condições para a produção de comum (de **comunicação**, de **comunidades**) e, por essa via, para que se amplie a potência da vida, tanto quanto são as estruturas pelas quais se distribuem as palavras de ordem e os mecanismos de controle e de assujeitamento. Por esse motivo, a dimensão do trabalho talvez seja aquela que melhor expresse o grande desafio ético-

político que se apresenta diante do problema aqui colocado: **que o comum deva se constituir como esfera pública**.

A dimensão ético-política

Assim, se o presente trabalho partiu do argumento central de que há um problema do comum que não pode ser reduzido ao público (estatal) como única alternativa ao privado, ao cabo, ele aponta como tarefa mais urgente, justamente, fazer com que esse comum se constitua como esfera pública, sem o que, como nos adverte Virno (2013, p. 24), ele “[...] multiplica demencialmente as formas da submissão”. O comum, que no pós-fordismo aparece como mero recurso produtivo (sob as formas da inteligência coletiva e de todas as figuras da cooperação), deve também se afirmar como princípio constituinte de uma esfera pública (não estatal). Para isso, é preciso que toda **comunidade seja política**. E que todas as formas contemporâneas de luta pelo comum, de produção de comum, sejam impregnadas por uma ética da ação política democrática.

A grande questão é: como? Como o **comum** pode constituir-se em **comunidade política**? Não se trata de pretender responder essa questão nas últimas linhas deste texto, mas de encerrá-lo com um estímulo à imaginação política, selecionando alguns fragmentos de Hardt e Negri em que fazem uma análise sintética das estruturas jurídicas do Estado republicano, destacando a importância de construir-se um quadro jurídico que permita que a “multidão” (as “singularidades cooperantes”) tenha(m) o controle do comum:

É preciso identificar a forma pela qual o comum se constrói politicamente no mundo contemporâneo. Como as singularidades cooperantes podem exercer o controle sobre o comum e como esse controle pode encontrar uma representação jurídica? Nós teremos que confrontar com os quadros jurídicos que os regimes neoliberais estabeleceram e aos quais se opõem os movimentos da multidão. É sobre esses quadros jurídicos que se apoia o projeto de privatização dos bens públicos (seja a água, o ar, a terra ou todos os sistemas de gestão do vivo, assim como os sistemas de cuidados e aposentadoria, que se tornaram todos estatais na época do Estado-

providência) e, sobretudo, dos serviços públicos (telecomunicações e outras infraestruturas de rede, serviços postais, transportes públicos, fornecimento de energia, educação). É preciso lembrar que esses bens e esses serviços públicos, colocados entre as mãos do Estado-nação, constituíam a própria base da soberania moderna. Como poderíamos nos opor à privatização dos bens e serviços comuns sem cair na velha oposição entre o público e o privado? (Hardt; Negri, 2004, p. 243)

Ao procurar elaborar uma concepção jurídica do comum que se oponha tanto ao público quanto ao privado, nós não iremos, de forma alguma, nos ater à tradição e às experiências constituintes do jacobinismo e do socialismo, tal como elas se desenvolveram nos séculos XIX e XX. O conceito moderno de Estado disciplinar e patrimonial (que se desenvolveu no seio do absolutismo monárquico) se traduziu inteiramente nas formas e estruturas jurídicas do Estado republicano, tanto nas suas versões jacobinas quanto socialistas. As noções de bens públicos e de serviços públicos se desenvolveram, portanto, sob a influência de uma doutrina jurídica que faz do domínio público o patrimônio do Estado e do interesse geral, um atributo da soberania. A emergência do conceito de comum - (...) como atividade produtiva das singularidades que compõem a multidão - rompe a continuidade da soberania do Estado moderno e atinge o coração do biopoder, desmistificando seu assento sagrado. (p. 244-245)

Nós devemos começar a imaginar uma estratégia e um quadro jurídico alternativos: uma concepção do privado que exprima a singularidade das subjetividades sociais (e não a propriedade privada) e uma concepção do público fundada sobre o comum (e não sobre o controle estatal) - isto é, uma teoria jurídica pós-liberal e pós-socialista. (p. 241)

O amor

A presente contribuição, portanto, encerra-se com a abertura de novos problemas. Problemas que apontam para desafios político-jurídicos, tanto quanto para desafios micropolíticos, que se inscrevem na produção cotidiana de modos de vida mais potentes

e democráticos, através do trabalho cooperativo nas redes sociais. Problemas que, eventualmente, permitam a emergência de novas sensibilidades, novas percepções que desnaturalizem as lógicas privatistas e tornem um escândalo qualquer tentativa de apropriação exclusiva (de expropriação coletiva) do que é comum. Novas sensibilidades e percepções que tornem patente o poder constituinte desse comum e de que as lutas que se orientam nessa direção são autênticas expressões políticas do amor. Assim como há uma contínua expressão política do amor que se dá no trabalho metropolitano, na produção social cooperativa. Para Hardt e Negri (2009), essas experiências de trabalho e luta política nos conduzem a um “conceito político de amor”, reconhecido na produção do comum e na produção da vida social.

E ainda podemos perceber essa expressão política do amor nas microproduções cotidianas do comum que estão disseminadas pela paisagem metropolitana, testemunhando uma possível resistência ou emergência de uma **sensibilidade ao comum**, de uma sensibilidade que não poderia tomar como natural a privatização da saúde: a pista extra que se abre, espontaneamente, ao simples som da sirene, em qualquer via engarrafada das grandes metrópoles para dar passagem a uma ambulância ou outro veículo de emergência. O comum produzindo-se necessariamente lá onde a vida exige: passe livre para a vida no cenário da (i)mobilidade urbana.

Nesses cenários multidimensionais da produção do comum dois desafios me parecem principais: por um lado, precisamos expandir essa sensibilidade ao comum na saúde, colocando a luta por uma saúde pública gratuita e universal na mesma perspectiva em que se coloca a luta pelo passe livre nos transportes metropolitanos, para que esse movimento se atualize como uma das principais formas contemporâneas de luta pelo comum, de produção de comum; por outro lado, é preciso lembrar que a multidão que se expressa e se constitui no trabalho e nas lutas contemporânea, também se encontra num processo de “devir-príncipe”: num processo de “[...] aprender a arte de se autogovernar, de inventar formas democráticas de organização social duradouras” (Hardt; Negri, 2009, p. 8).

Referências

BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Vrin, 1996.

BOYLE, J. The second enclosure movement and the construction of the public domain. *Law and Contemporary Problems*, Durham, v. 66, n. 1-2, p. 33-74, 2003.

COCCO, G. As biolutas e a constituição do comum. *Le Monde Diplomatique Brasil*, São Paulo, 2 maio 2011. Disponível em: <<http://www.diplomatique.org.br/artigo.php?id=939>> Acesso em: 7 abr. 2015.

COMMONS sense: why it still pays to study medieval English landholding and Sahelian nomadism. *The Economist*, London, July 31, 2008. Disponível em: <<http://www.economist.com/node/11848182>>. Acesso em: 7 abr. 2015.

DELEUZE, G. Spinoza e as três “éticas”. In: *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34, 1997.

DELEUZE, G. *Bergsonismo*. São Paulo: Editora 34, 1999.

DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*: Vincennes, 1978-1981. Fortaleza: EdUECE, 2009.

FEDERICI, S. Feminism and the politics of the commons. *The Commoner*, [S.l.], 24 jan. 2011. Disponível em: <<http://www.commoner.org.uk/wp-content/uploads/2011/01/federici-feminism-and-the-politics-of-commons.pdf>>. Acesso em: 7 abr. 2015.

HARDIN, G. The tragedy of the commons. *Science*, Washington, DC, v. 162, n. 3859, p. 1243-1248, 1968.

HARDT, M. *Gilles Deleuze*: um aprendizado em filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Multitudes*: guerre et démocratie à l'âge de l'empire. Paris: La Découverte, 2004.

HARDT, M.; NEGRI, A. *Commonwealth*. Cambridge: Belknap Press, 2009.

HELFERICH, S. Os commons: uma estrutura e um caleidoscópio de práticas sociais por um outro mundo possível. In: TARIN, B.; BELISÁRIO, A. (org.). *Copyfight*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2012. p. 45-50.

HESS, C.; OSTROM, E. *Understanding knowledge as a commons*: from theory to practice. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2007.

LAZZARATO, M. Biopolítica/bioeconomia. In: PASSOS, I. C. F. (org.) *Poder, normalização e violência*: incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

LAZZARATO, M.; NEGRI, A. *Trabalho imaterial*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

NEGRI, A. *Exílio*: seguido de valor e afeto. São Paulo: Iluminuras, 2001.

OSTROM, E. *Governing the commons*: the evolution of institutions for collective action. New York: Cambridge University Press, 1990.

PELBART, P. P. *Vida capital*: ensaios de biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

SPINOZA, B. Ética. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TEIXEIRA, R. R. A grande saúde: uma introdução à medicina do corpo sem órgãos. *Interface*, Botucatu, v. 8, n. 14, p. 35-72, 2004. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/icse/v8n14/v8n14a03.pdf>>. Acesso em: 7 abr. 2015.

VIRNO, P. *Gramática da multidão*: por uma análise das formas de vida contemporâneas. São Paulo: Annablume, 2013.

ZARIFIAN, P. Contrôle des engagements & productivité sociale. In: BOUTANG, Y. M. (Coord.). *Politiques des multitudes*: démocratie, intelligence collective & puissance de la vie à l'heure du capitalisme cognitif. Paris: Éditions Amsterdam, 2007.

Recebido: 21/06/2014
Aprovado: 12/08/2014