

COMUNIDADE, SOCIEDADE E SUBJETIVIDADE: SOBRE OS FINS E OS MEIOS EM POLÍTICA

COMMUNITY, SOCIETY AND SUBJECTIVITY: ABOUT THE ENDS AND THE MEANS IN POLITICS

COMUNIDAD, SOCIEDAD Y SUBJETIVIDAD: SOBRE LOS FINES Y LOS MEDIOS EN POLÍTICA

Guilherme Augusto Souza Prado

- Professor do curso de Psicologia da Universidade Federal do Delta do Parnaíba. Doutor em Psicologia pela Universidade Federal Fluminense.
- Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-9318-8580>.
- Email: guispra@gmail.com.

Leonardo Pinto de Almeida

- Professor do Instituto de Linguagens da Universidade Federal de Mato Grosso. Doutor em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.
- Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-7004-6755>.
- Email: leonardo.p.almeida@gmail.com.

RESUMO

Este ensaio teórico propõe complexificar o debate a respeito da distinção entre as noções de sociedade e comunidade, fundamentada na imanência das formações jurídicas ao ordenamento social. Nosso objetivo é analisar como a escrita, enquanto índice de alteridade, constitui uma comunidade desobrada, que não se organiza em torno da obra e das propriedades do indivíduo, em contraposição a comunidades baseadas em identidade e na pertença, segundo as teorias de Esposito e Nancy. Logo, em vez de tomar o indivíduo como fundamento da sociabilidade, recorre-se à alteridade e à impropriedade da escrita como base para um outro tipo de comunidade. Concluimos que a escrita opera como ação política capaz de estabelecer um comum centrado não na identidade, mas ausência de referenciação, na diferença e na distância própria ao diferir que é incompatível com o sistema jurídico-social que ordena uma suposta igualdade horizontal entre sujeitos.

Palavras-chave: sociedade, comunidade, política.

ABSTRACT

This theoretical essay proposes a distinction between the notions of society and community, grounded in the immanence of juridical formations to the social order. Our objective is to analyze how writing, as an index of otherness, constitutes an unworked community (*désœuvrée*)—one that does not organize itself around the work and properties of the individual—in contrast to communities based on identity and belonging, as theorized by Esposito and Nancy. Consequently, instead of positing the individual as the foundation of sociability, we turn to otherness and the impropriety of writing as the basis for another kind of community. We conclude that writing operates as a political action capable of establishing a common ground centered not on identity, but on the absence of referentiality, on difference, and on the distance inherent to the act of differing. This conception proves incompatible with the juridical-social system, which institutes a supposed horizontal equality among subjects.

Keywords: society, community, politics.

RESUMEN

Este ensayo teórico propone una distinción entre las nociones de sociedad y comunidad, fundamentada en la immanencia de las formaciones jurídicas al orden social. Buscamos analizar cómo la escritura, en tanto índice de alteridad, constituye una comunidad inoperante que no se organiza en torno a las propiedades del individuo, en contraposición a las comunidades basadas en la identidad y la pertenencia, según Esposito y Nancy. Por lo tanto, en lugar de tomar al individuo como fundamento de la sociabilidad, se recurre a la alteridad y a la impropiedad de la escritura como base para otro tipo de comunidad. Concluimos que la escritura opera como una acción política capaz de establecer un común centrado no en la identidad, sino en la ausencia de referencialidad, en la diferencia y en la distancia propia del diferir, lo cual resulta incompatible con el sistema jurídico-social que ordena una supuesta igualdad horizontal entre sujetos.

Palabras clave: sociedad, comunidad, política.

INTRODUÇÃO

Enquanto ensaio teórico, este texto amplia e complexifica o debate a respeito das noções de sociedade e comunidade e da distinção entre ambas a partir do diálogo com autores ligados à filosofia da diferença, como Esposito e Nancy. Nossa contribuição teórica propõe radicalizar essa distinção, posicionando-a como um operador conceitual para se pensar uma política do comum alicerçada na alteridade e na impropriedade (Bispo, 2023).

No artigo, objetivamos traçar um panorama acerca do problema da comunidade, definida por Esposito (2003) a partir da lei da comunhão do dom e do dever naquilo em que ela contrasta com a sociedade. Assentada sobre as bases de um irrealizável humanismo, a sociedade tem, como fundamento, a imanência sociedade-sujeito na qual produz sujeitos e fomenta a construção da forma jurídica da horizontalidade para ligar seus membros por traços de pertença e de identidade. Para pensarmos os desdobramentos desta distinção, apoiamo-nos especialmente nos escritos de Esposito (2003; 2005), Nancy (2001), Agamben (1993) e Blanchot (1997) acerca do problema da comunidade.

Esposito (2003) define os modos comunitários por relações cálidas e voluntárias de naturalidade e de organicidade. Em contraposição, a forma jurídico-social instala um artifício de horizontalidade assentada na fé na comunicabilidade, enquanto capacidade de instauração e de transmissão, de controle e de racionalidade que almejam o consenso a fim de regular e de coibir todo excesso autoritário. A comunicabilidade e o consenso delimitam a política do possível neste esquema, traduzida no vínculo do indivíduo ao sistema jurídico que conforma e regulamenta os laços da sociedade.

No seio da sociedade que se perfaz desde as políticas do possível¹, temos a formação dos contornos de um indivíduo absoluto que entra em relação com os demais na exterioridade mediada pela horizontalidade, pela imanência e pelas

¹ Dada a distinção entre potencialidades e possibilidades em Zourabichvili (2000), uma política do possível corresponde à definição das formas de relação legítimas e legítimáveis, aceitáveis e coerentes, dentro de certo campo social normativo regulador dos papéis e das sujeições realizáveis, operando sobre um conjunto de significações, de consciências, de preferências e de atos realizáveis. Deste possível que se realiza, se distingue uma abertura aos possíveis que se criam.

normas que determinam sua inscrição e sua circulação sociais. Sob este ponto de vista, a sociedade é definida como fruto da degradação dos laços de intimidade da comunidade.

Se não é um elo perdido ou uma forma mitológica intangível, a questão da comunidade não é nostalgia, mas diferenciação. Ela não é nosso passado, mas um futuro possível que aponta para outro horizonte, o da comunidade desobrada nos termos de Jean-Luc Nancy (2001). Esta comunidade desobrada se perfaz não sobre um comum definido, como propriedade identitária ou de pertença, mas como impropriedade que propicia uma abertura ao outro, uma abertura ao diferir. Tal impropriedade, que institui o registro comum e sem fundamento ou traço identitário da comunidade desobrada, é diametralmente oposta à comunidade humana, base da sociabilidade humanista, composta de indivíduos absolutos, inscritos na produção e na hierarquização da realidade, cujas propriedades são realizadas imanentemente à sociedade e às suas normas. Contexto no qual, no ímpeto de efetuar e fortalecer sua essência, o sujeito, a comunidade humana abre brechas para toda sorte de totalitarismos (expressão da soberania despótica ou individualista) baseado na ideia reguladora de que tudo pode ser modelado pelo ou à luz do sujeito individual e suas propriedades definidoras e decisivas nos laços sociais (Safatle, 2015).

Por isso, o diferir – a diferença singular, irreduzível ao binômio da sua atualização num estado de coisas e do caos indiferenciado – se define como potência e limite do político. A radicalidade e a precariedade do diferir, como ação política, desmontam os laços identitários que condicionam a captura, a exclusão, o controle e a reutilização da diferença em prol de toda política de identificação e de propriedade (Esposito, 2010).

A COMUNIDADE QUE PRECEDE A SOCIEDADE

Esposito (2003) retoma a leitura sociológica tradicional da comunidade definida em termos de identidade e de pertença, de um comum da homogeneidade, partilhado em comunidade como aquilo que é próprio, dela e de seus membros. Aqui, o comum

é o traço homogêneo sobre ou em torno do qual fundamenta a comunidade. Segundo este raciocínio, a lei de pertencimento à comunidade é determinada pela posse de certos traços ou de atributos identitários, os quais definem o que é próprio à comunidade. Com isto, a pertença está condicionada aos traços da identidade e à subscrição à comunidade, dependendo da identificação de propriedades individuais e comunitárias.

A fim de subverter a definição da comunidade sobre a identidade e a pertença do que lhe é próprio, o italiano recorre à etimologia latina de comunidade: *cummunitas* vem da associação de *cum* e *munia* (*munus*). Definição que ressalta a partilha do ofício, das dádivas ou dos dons, e, segundo a qual cada comunidade condiz às formas de partilha dos dons e do trabalho. Destarte, mediante a partilha dos dons e do trabalho, a comunidade liga seus membros através da qualidade, o dom (o *munus*), que implica uma tarefa ou um dever perante o vínculo que estabelece, mantém e caracteriza a comunidade, o *cum*. Esta ligação entre *cum* e *munia* é decorrente da lei da comunidade, a qual, não raro, é definida de acordo com os aspectos míticos da palavra fundadora, que circula dentro da comunidade, e que funciona como uma espécie de mando de mestria.

Logo, como modo de articulação dos vínculos e da lei que regem a comunidade, Esposito (2003) identifica dois modelos míticos de comunidade, como modelo ancestral que dá origem a toda forma posterior de comunidade e de sociedade. A comunidade do trabalho organizado, regida pela lei e por uma comunidade ideal, é sustentada pelos laços fusionais da amizade e do amor. Ambas se assentam no comum como aquilo que instala formas cálidas de proximidade e de relações voluntárias o que faria os laços comunitários mais fortes que os laços legais do direito que definem as relações sociais.

Atento a tal relação, tradicionalmente definida na leitura sociológica, de ancestralidade da comunidade em relação à sociedade, Nancy (2001) e Esposito (2003) – encontram em Rousseau o primeiro pensador da comunidade. Mais especificamente, com ele, aparece a consciência da ruptura em relação a uma comunidade perdida como questão para a sociedade. A comunidade perdida seria definida pela naturalidade e pela organicidade, enquanto nossa sociedade, pela artificialidade e pela instituição do direito.

No lugar dos laços cálidos e da lei da comunidade, a sociedade interpõe o direito como instância de regulação das relações entre seus membros. A partir do direito, as relações sociais são organizadas na horizontalidade estabelecida sobre uma linguagem necessariamente consensual que – pelo menos em tese – impede ou regula os excessos autoritários. O social surge, como proteção aos supostos e eventuais abusos de autoridade possíveis e condicionados na órbita da comunidade. Por isso, a sociedade é assentada no caráter recíproco e consensual de igualdade e de reconhecimento.

De fato, a sociedade surge como associação consensual de indivíduos que se reconhecem nos laços de igualdade perante as normas sociais. Em consonância a isto, a consideração do sujeito, como indivíduo no seio da sociedade, implica a compreensão do indivíduo autorreferido, como interioridade a si mesmo, e que entra em relação com os outros a partir de certa exterioridade. O social liga e vincula os indivíduos à lógica do acordo, do consenso que define o espaço público. Deste modo, o consenso e a comunicação estão na base de uma política do possível moderna onde o possível, considerado possibilidade ou dado realizável, articula fundamentalmente o indivíduo ao sistema do direito e a seu papel próprio em na sociedade (Zourabichvili, 2000).

Pelo menos em tese, por um lado, a legalidade do social aplaca a dor da violência e da morte, frutos do excesso de poder que circularia nos meios e nos laços não regulados na exterioridade jurídico-social que define e limita as individualidades e suas relações exteriores, atuando como um híbrido entre a esfera pública e a privada.

Por outro lado, a dor da violência e a iminência da morte permeiam os laços comunitários e ressurgem, como ameaça real ou imaginária, quando reaparece o tema da comunidade. Destarte, a sociedade aponta para a perda ou a degradação de uma – cálida ou cruel – intimidade comunitária, de tal maneira que a comunidade é aquilo que a sociedade destrói em sua própria instituição. É assim que teria nascido o solitário, aquele que no interior da sociedade desejaria ser cidadão de uma comunidade livre e soberana, precisamente aquela comunidade que a sociedade arruinou.

Seguindo esta linha de raciocínio é que Esposito (2003) remete a Rousseau para pautar a comunidade simultaneamente como necessária e impedida². Necessária à fundação dos laços de ligação cálidos de proximidade que dão margem e conteúdo à aderência e às relações voluntárias que constituem a pertença e a permanência em um sistema social de leis que atua cálida e cruel com seus membros. Impedida à medida em que a horizontalidade, base de direito de todas as relações sociais, mina toda relação de fundação e de instituição de leis que servem aos laços comunitários. A horizontalidade, que funda e regula as relações sociais, mina a lógica do dom e da palavra fundadora, que fundamentam a comunidade, sua lei e os laços comunitários que a instituem e sustentam.

Assim, ao mesmo tempo em que a comunidade aparece na base de fundação de toda sociedade, ela é irrealizável. Estas linhas constituem o paradoxo da comunidade sintetizado por Esposito (2003).

Em realidade, a irrealizável comunidade se define longe e alheia a nós, nos termos de ruptura da subjetividade identitária individual. Os laços comunitários perfazem a distância e a lonjura irredutível que enaltece, de maneira cálida e cruel a carência infinita, a dívida e o defeito irremediável. Lugar no qual a horizontalidade jurídico-social surge como entremeio de regulação e de compensação entre o público e o privado destas identidades individuais.

Deste modo é que Esposito (2005) destaca o acoplamento progressivo da sociedade política ao paradigma da *civitas*, da cidade dos diversos interesses, mediante os quais os sujeitos se relacionam externamente num suposto jogo horizontal caucionado pela mediação jurídico-social. Ali, o Estado acaba determinado pelas separações, não só entre indivíduos e seus distintos interesses, mas pela separação simbólica do político e do social, no sentido em que não há síntese a priori entre ambos.

2 Sinteticamente, o italiano refaz o raciocínio de Rousseau (1999) de que a sociedade perverte o homem, o bom selvagem, com a educação do Emílio. Esta ideia critica o leviatã de Hobbes e a identificação do colossal corpo do Leviatã aos indivíduos naturalmente conflitivos para afirmar em tom humanístico que a servidão é o contrário da comunidade. Deste modo, a crítica rousseauiana recai sobre o individualismo hobbesiano, que enxerga apenas que o indivíduo só preza por seu bem e pelas vidas individuais, fazendo fenecer o bem comum. A fim de afirmar a comunidade, Rousseau (1999) parte da tese de que a debilidade do homem é o que nos faz sociáveis. Assim, nossas misérias comuns é que levam nossos corações à humanidade, pois é de nossa imperfeição que nasce nossa frágil felicidade. Entretanto, uma vez que não havendo divisão entre governantes e governados, a democracia rousseauiana é assumidamente impraticável e inexistente. Caso exista não será outra coisa que a realização de seu oposto, como uma comunidade necessária e impossível, tal qual entende Esposito (2003).

Em contrapartida, o que une os elementos de uma comunidade não é uma propriedade presente em ou a todos, mas uma relação de dívida e dever. O dom, assim como as dívidas decorrentes da precariedade, não seriam propriedade daquele que o possui, seriam comuns e não próprios, referido à comunidade. Não podemos perder de vista que a associação entre *cum* e *munus* implica duas coisas: dom e dívida. Portanto, a comunidade não é definida por um mais, mas por um menos, uma falta – como na tese rousseauiana que encontra a origem e a razão dos vínculos comunitários na precariedade humana (Esposito, 2003) e não na propriedade.

Para entender a ausência da propriedade – isto é, a ausência do que é propriamente comum e une os elementos da comunidade – há de se ter em vista que o dever que une os membros de uma comunidade lhes expropria a subjetividade (sua mais elementar propriedade) de modo que eles não são considerados donos de si. Portanto, para Esposito (2003) – assim como se pode depreender desde Agamben (1993) – o comum que está no cerne da comunidade não é o próprio, mas o impróprio, o outro.

Em ambos os pensadores, esta expropriação coincide com o caráter impolítico da comunidade, que assim como não atende a traços identitários, não cabe nos termos políticos tradicionais de Estado, de nação ou de partido. Para Esposito (2005, p. 24), o impolítico “é o político mesmo subtraído da sua própria plenitude mítico-operativa”, definido, portanto, em oposição à antipolítica e à despolitização³ e não ao político, com o qual se comunica fundamentalmente. Consideremos o político como entrave entre iguais que se dá no âmbito público do direito, acesso e exercício de cidadania como jogo que supõe a horizontalidade representativa (Arendt, 2005) e suas regras iminentes de formação e de ação dos sujeitos. Sua contraface, o impolítico, é a afirmação de toda realidade (mesmo a não colocada na cena da disputa pública) em termos políticos e da política como conflito não apenas entre partes representadas como entre o irrepresentado ou o irrepresentável com as representações do jogo da cena política. Como crítica à pretensão à totalização

3 Ao contrário, a antipolítica e a despolitização sinalizam a dissimulação dos interesses. Seu inconfesso interesse enquanto política de desinteresse é se manter e prevalecer no jogo político, se furtando das regras dele – algo bem próximo da expressão contemporânea do personagem do político profissional que se diz um não-político, ou o antipolítico.

do político, o impolítico é o ângulo de refração que indica os limites do alcance e a finitude constitutiva da política, dividindo o espaço com ela e moderando-a. Como o silêncio está para a voz, o impolítico é a pausa para a articulação da política mesma, que a permite e a mede.

Em consonância com tal caráter impolítico, podemos inferir juntamente a Agamben (1993) que a perda dos valores identitários que ocasional ou historicamente caracterizam esta ou aquela identidade, pode – na dissolvência das crenças e das tradições que articulam e sustentam as identidades – colocar as pessoas concretas enfim em sua dimensão de impropriedade. Logo, o impolítico indica a distância da diferença que inviabiliza qualquer comum que funcione como vinculação própria, capaz de unir os elementos de uma comunidade em torno de preceitos identitários.

Além disso, Esposito (2003) afirma que estamos incontornavelmente na lei, que aparece como exigência e condição originária, porque estamos na culpa. A culpa nada mais é que a consequência ou o desdobramento sensível da ruptura com uma propriedade. A impropriedade, que é a realidade do comum que institui a comunidade, mina o próprio que estaria no cerne dos laços comunitários assentados em torno de traços identitários, como aquilo que reúne os membros da comunidade a ela, mediante os requisitos da identidade e da pertença.

Porém, no laço social ou comunitário, nos encontramos no esquecimento e na perversão da lei e, por isso, a comunidade dada pelo italiano é simultaneamente necessária e impossível. Posto isso, nos cabe o porquê do caráter irrealizável da comunidade e no que ela se opõe à subjetividade identitária individual.

Se voltando para a filosofia política de Kant (2001), onde aparece a impossibilidade de pensar fora da comunidade, pois a sociabilidade não é somente o fim, mas a origem da humanidade, Esposito (2003) concebe que a comunidade é irrealizável. Segundo este esquema, a lei prescreve o que proíbe e proíbe o que prescreve. A lei prescreve e proíbe essencialmente a liberdade e a diferença, proíbe a liberdade de diferir. Neste âmbito, Kant (2009, p. 116) pondera que “assim, a história da natureza começa do bem, pois é uma obra de Deus; a história da liberdade começa do mal, pois é uma obra do homem”.

Na concepção kantiana, o sujeito é definido desde o conflito no cerne da sociedade, lugar no qual se pleiteia o problema da liberdade e da razão. Consequentemente, a condição política se vê condenada a uma eterna aporia. Deste modo, não só a sociedade como a política escapa ao âmbito da ética, pois não alcança uma ideia de bem. Sendo impossível voltar aos tempos de uma fraternidade imemorial de pastores nômades que reconhecem em Deus a soberania da inocência e da obediência divinas, a política se encontra privada de uma ideia de bem no esquema kantiano.

Ao passo em que o sujeito abandona a vivência do instinto – “esta voz de Deus a que todos os animais obedecem” (Kant, 2009, p. 111) – e passa aos domínios de um cidadão soberano com seus interesses, é que surgem no seio da racionalidade humana os problemas da liberdade e, consequentemente, da liberdade de diferir.

Logo, a política moderna preza fundamentalmente a redução da liberdade e não sua ampliação. Este esquema, presente já no contrato social de Hobbes (2003), pensa a sociedade como resolução de um estado natural conflituoso, através da criação de um vínculo contratual, assentado na legitimação de um poder soberano cuja prerrogativa é a exclusão do conflito do corpo social instituído sobre o medo do Estado, correlato do medo do outro. O medo de perder o que lhe é próprio institui a sociedade mediante um laço social de horizontalidade onde todos perdem um pouco de soberania.

No livro que trabalha especialmente o tema do impolítico, Esposito (2005, p. 32) parte da concepção teológica que regera nossa cultura antes da modernidade: uma vez que Deus impõe ao sujeito o exercício do poder – igualmente para santificar a este poder – o sujeito deve exercer o poder para obedecer a Deus e com isto compreender como o poder se torna a tradução política do bem.

Seguindo esta linha, a utopia moderna da conciliação dos interesses individuais redundaria na despolitização, dada na configuração da autonomia do econômico frente à igualdade jurídica – que assume papel de causa e efeito da política – e lhe restitui o caráter contraditório e, portanto, hiperpolítico, de tal despolitização.

Ao passo que a ruptura com a velha representação divina requer uma nova, a

do mercado, podemos afirmar sinteticamente que a despolitização – a qual implica a hiperpolitização, afinal – é a forma política dentro da qual se determina a autonomia do econômico e que, longe de se dar por um espontaneísmo natural, requer uma política capaz de instituir e de conservar as condições gerais dentro das quais pode funcionar.

Destarte, diferindo-o da despolitização, Esposito (2005, p. 31-9) define a essência do impolítico a partir de uma crítica da teologia política – como instância que sutura o bem ao poder – na sua dupla acepção católico-romana (ligada à representação) e hobbesiano-moderna (dependente da relação representante-representado).

Ora, o que o autor denomina teologia política não é senão uma espécie de curto-circuito lógico-histórico que insere uma terminologia política (o monoteísmo) dentro do léxico religioso, em favor de uma justificação teológica do estado de coisas da ordem existente ou, em outros termos, da representação teológica do poder. Esse é o cerne do catolicismo político que tem, como oposto, a deriva despolitizadora do moderno.

Geralmente se pensa o impolítico a partir do que ele não representa, ou seja, de sua oposição constitutiva ao representacional, uma vez que as modalidades representacionais ligam as decisões e as ações políticas às ideias políticas, permitindo o trânsito e a ligação entre o bem e o poder. Isto acontece porque, em certo sentido, a modernidade é caracterizada politicamente por duas noções, a primeira é a dissolução do necessário vínculo representativo entre o governante e Deus⁴ (dentro do esquema cristão católico, que salvaguarda o bem ligado ao divino) e, por conseguinte, pela manutenção das contradições e dos contrários. Na afirmação dos contrastes – desde os distintos interesses individuais – a modernidade política recai num excesso de política, que tende a recobrir em sua formalização todos os extratos da vida ao mesmo tempo em que perde sua substância e tem sua natureza

4 Foucault (2000), por sua vez, entende o moderno como a morte da representação, na abertura da história da relação entre representante e representado os quais, tornados imanentes, se tornam esvaziados de seu conteúdo substancial, inviabilizando a representação da ideia. Em decorrência disso, a inviabilidade desta alteridade transcendente – a da ideia política – que ocupara a um só tempo a *virtus* formativa e o *telos* último do político é o fio cortado na modernidade.

emancipada. Aspecto excessivo da política presente no leviatã de Hobbes (2003), oposto ao esquema de Maquiavel de eliminação das contradições na despolitização da sociedade em favor do soberano.

Assim, Esposito (2005, p. 31) pondera que a modernidade só consegue conceber a política como unidade funcional e autorreferencial, como um sistema “capaz de se autogovernar fora de qualquer finalidade exterior (o bem) ou de qualquer vínculo interior à lógica dos conteúdos (os ‘sujeitos’) que o habitam”. Imanência da política ao político, que produz sua própria noção de bem e os sujeitos individuais que o habitam. De fato, a coexistência das contradições – que está na base da *civitas* hobbesiana, criada sobre a cidade dos múltiplos interesses individuais – suplanta a versão de Maquiavel que lhe dá origem, da despolitização da sociedade em favor do soberano.

Diferentemente do esquema hobbesiano – mas de maneira complementar a ele na constituição moderna da política –, a soberania kantiana deve ser fundada sobre um princípio racional ou, como pondera Esposito (2003, p. 36), “como se e somente como se derivasse da vontade comum de um povo”. Indo além do utilitarismo que liga ao outro por interesse e necessidade, este esquema preza que o indivíduo está reunido em sua forma universal – assentado na espécie e/ou na ideia transcendental de sujeito (Kant, 2001), mas separados pelos conteúdos empíricos e interesses materiais. De modo que para realizar a comunidade seria preciso superar os interesses e as diferenças, que são o que constituem de fato nossa natureza individual, são insuperáveis, portanto.

SOCIEDADE, INDIVÍDUO E AS FORMAS COMUNITÁRIAS NA MODERNIDADE

A forma-Estado contemporânea é, ao mesmo tempo, teologizada e despolitizada. No tocante ao primeiro aspecto, o Estado liga o poder ao bem, enquanto ideia política, desde o qual determina as razões e o controle estatais. Já a despolitização é a contrapartida da produção política dos sujeitos individuais,

enquanto formação sócio-jurídica de interesses privados. Submetem a arena do público ao mercado, o qual, tornado instância autônoma, se torna detentor e articulador da noção do poder e do bem.

Neste contexto, Esposito (2005, p. 32) acrescenta que a modernidade política “não se esgota em um conjunto de procedimentos técnicos, mas compreende o momento ‘sem palavras’ da decisão”, incorporando sua dimensão essencialmente representativa, que é a ideia. Por isso, ela é a exemplar tentativa de manter juntos os dois polos - imanente e transcendente – que tecem toda a realidade: história e ideia, vida e autoridade, força e verdade, ou, em uma palavra: poder e bem. Poder que se expressa na imanência do sujeito que produz as três instâncias de ligação entre bem e poder: a comunidade, a si próprio enquanto figura possível no seio desta e o bem que a ambos se aplica transcendentemente através da ideia política. Trata-se, portanto, de uma concepção afirmativa e bipolar do poder como potência e como determinação do ser. Uma vez que o poder é o meio onde os dois polos se encontram, vemos surgir o dever do poder – cerne de toda ordenação jurídico-social da sociedade moderna.

Para a sociedade política moderna, por um lado, os homens são reunidos apenas sob um aspecto formal e abstrato, que os liga enquanto espécie e concidadãos, iguais em limitações e liberdades. Do mesmo modo, como os deveres e as implicações da ordenação jurídico-social moderna não são mais que formais e abstratos. Por outro, os sujeitos são irrevogavelmente separados por aquilo que os define enquanto conteúdo (como uma determinante interioridade a si mesmo), interesses e relações sociais (estabelecidas com os outros a partir de certa exterioridade). Embora sirva ao desígnio da sociedade, a comunidade não pode ser definida a partir deste espaço abstrato que conjuga e se sobrepõe às individualidades como o espaço público, social ou político por excelência.

Para Esposito (2003), o conteúdo sensível das individualidades permanece irrecuperável na esfera da universalidade. As distâncias capazes de definir as diferenças e interesses individuais não são subsumíveis a uma subjetividade transcendental conforme observamos a partir de Nancy (2001) e Kant (2001). A sociabilidade natural – o ímpeto de vínculo e de ligação voluntárias – é por sua

vez equilibrada e contradita pela insociabilidade natural – dada pelo conflito de interesses de particulares. Em decorrência disto, a comunidade não só não pode devir realidade, como não pode sequer se fazer conceito para nós. Por isso a comunidade permanece uma ideia abstrata ao ditar uma meta inalcançável, que jamais se realiza, conforme os termos com que Esposito (2003) confere a segunda definição da comunidade como irrealizável.

A liberdade e os interesses constituem são e são determinantes na subjetividade humana. Entretanto, a partir do momento em que se depreende que o sujeito nasce livre, se compreende que sua origem é o mal (cf. Kant, 2009). Daí, o sujeito se torna imediatamente culpado e a culpa, por sua vez, é alçada ao posto de condição transcendente de nossa comum humanidade. A culpa instaurada a partir da transgressão da lei da pertença identitária, é decorrente do caráter errático de nossa subjetividade.

Frente à culpa, contudo, se estabelece o imperativo categórico. Um imperativo que não pode ser cumprido, uma vez que prescreve somente seu caráter de dever como uma obrigação formal. Assim, o regime normativo se opõe à lei ao passo que impõe tão somente um modo de atuar, de forma que “nossa vontade possa se constituir como princípio de legislação para uma comunidade universal, mas não se dita de modo algum o que há de se fazer” (Esposito, 2003, p. 37).

Como definido junto ao conceito de biopoder em Foucault (2002), as leis modernas são as leis de instituição normativa, cuja força e pregnância se devem à captura do poder de normar intrínseco à vida. Nesta captura é que o imperativo se torna categórico. O caráter categórico do imperativo reside precisamente na ordem de implicação generalizada e totalizante da regulação. Ela atua extensivamente no plano social de modo que almeja e tende a cobrir toda sua superfície, de maneira a modular a formação e a constituição dos indivíduos, uma vez que a normalização atua melhor e mais incidentemente quando seus preceitos são internalizados.

Ao invés de leis que se estabelecem como absoluto frente aos indivíduos, as sociedades modernas atuam por normas, que se perfazem, permeando os interstícios que a lei não recobre. Elas atuam silenciosamente nos espaços microscópicos

de modo a cooptar e acoplar as identidades, e ao que escapa a elas, às formas de pertença. Esta tecnologia de captura normativa define o modo de regulação das sociedades modernas.

Nesta leitura da sociedade moderna, o indivíduo é tido, acima de tudo, como absoluto no qual toda diferença é absorvida e anulada e desde onde se pauta toda comunidade, necessariamente instituída como comunidade humana. Isto porque a comunidade humana só é realizada à medida de seu imanentismo, isto é, à medida em que nela, o sujeito tudo produz, inclusive a si mesmo, absorvendo tudo a sua identidade.

Esposito (2003) insiste que a comunidade aparece ligada à ordem do dom e implica por desdobramento a noção de obrigatoriedade. Assim, o sujeito é caracterizado pelo dom de produzir a si mesmo e ao mundo que habita, com seus meios e fins de sobrevivência, numa imanência absoluta. Apenas a partir de tal imanentismo é que se toma o indivíduo como certeza e origem de toda comunidade e de toda sociedade.

Já Nancy (2001) aponta que a comunidade produz o indivíduo como resíduo de sua dissolução. E mesmo não supondo uma espécie mítica de comunidade perdida que anteceda os laços sociais, entende o indivíduo como resultado abstrato de um processo de decomposição. Somente assim, o indivíduo pode ser colocado na origem do *socius*.

Este processo de decomposição tem como resultado o átomo, o indivíduo como elemento indivisível. Enquanto figura simetricamente correlativa à imanência é que o indivíduo se institui como um absoluto para-si, absolutamente solto, tomado então como origem e certeza e do *socius*. Portanto, “o que está ‘perdido’ de uma comunidade – a imanência e a intimidade de uma comunhão – só está perdido no sentido em que uma tal ‘perda’ é constitutiva da própria ‘comunidade’” (Nancy, 2001, p. 29). Logo, a comunidade humana é construída sobre a ausência do regime de comunhão e penetração na imanência e na intimidade pré-individuais e a-subjetivas.

O que se perde não é mais que o espectro, a fantasia ou a imagem fantasmática de uma intimidade ou de uma comunhão de laços cálidos e relações voluntárias que talvez jamais existira de fato. Em contrapartida, o que se ganha com tal imaginário comunitário mítico é uma suposta necessidade de fechamento assentada numa individualidade absoluta. Contiguamente, a crítica de Nancy (2001) recai sobre todo ser (seja ele sujeito, obra, Estado) ab-soluto, fechado, sem relação, perfeitamente solto e distinto no mundo e sua lógica essencial e intrínseca de rechaço e exclusão.

Desta forma, vemos surgir um paradoxo para a definição de indivíduo. Define-se como absoluto totalmente fechado em si (princípio da imanência absoluta), ou bem ele constitui um absoluto que existe simultaneamente em conflito e relação de imanência com a comunidade, não constituindo um absoluto a rigor. Problema de ordem transcendental que liga o sujeito à ideia de bem, por um lado e problema da imanência ao poder, por outro. De um modo ou de outro, o sujeito considerado como ser imanente por excelência, constitui uma dificuldade para o pensamento da comunidade. Por isso, Nancy (2001, p. 15) recorre ao que denomina comunidade humana, como elemento que capitaliza a operacionalização e a sistematização comunitária para ficar “profundamente submetida ao objetivo da comunidade humana”.

Nesta perspectiva, o sujeito se realiza enquanto sua própria essência ao mesmo tempo em que realiza sua comunidade. Assim, a comunidade humana constitui o pensamento acerca do humano que entra na imanência pura: produz a si mesmo e a seus elementos de maneira suficiente e não-relacional. Logo, conclui-se que a comunidade é indiferente ao paradigma jurídico-social horizontal de partição das liberdades e das obrigações dados sob a política de regulamentação das possibilidades e dos limites.

Portanto, se tomamos a comunidade humana como a forma embrionária ou rudimentar que condiciona e se articula à formação de um paradigma humanista de sociedade, nos deparamos com duas questões elementares. A fim de desenvolvê-las, nos valem da distinção entre *communitas* e *immunitas*, realizada por Esposito (2003).

Por um lado, o indivíduo da sociedade moderna não pode suportar a aleatoriedade e a gratuidade do dom implícita na ideia de *munus*, devendo se imunizar contra tal ideia. A *communitas* implica a junção de *cum* e *munus*, na qual a aleatoriedade do dom é relacionada, em contrapartida, ao dever e à obrigatoriedade de partilhar os dons nos afazeres da comunidade. Porém, se consideramos o sujeito como instância absolutamente imanente que produz a si mesma de maneira suficiente e não-relacional, ele tende a se esvair dos laços comunitários, de dom e dever de partilha, e se aproximar da reivindicação da imunidade frente a estes laços.

Esta imunização opera no contrapé e esvaziando os efeitos e os pressupostos da ideia de comunidade. Ela se constitui na isenção de toda dívida em relação ao outro (passível de surgir no jogo da partilha comunitária dos dons e das tarefas) e aos laços que se estabelecem com ou mediante o outro, forjando limites que o protegem do contágio desta relação. Por fim, vemos que tal imunidade constitutiva é instituída no objetivo de sabotar as leis de instauração e de associação comunitária.

Destarte, a operação fundadora da política do possível, baseada na lógica imunitária moderna, consiste em preencher o vazio do *munus* com uma outra espécie de vazio mais radical. A aleatoriedade que vem à tona com a distribuição fortuita dos dons explana o lado vazio do *cum*, evidenciando a dimensão perigosamente vazia que está no cerne da partilha dos dons no mundo. Este vazio é, contudo, sobreposto pela relação social de intercâmbio vertical que articula a obediência à proteção do indivíduo – como notadamente se vê nas primeiras conceituações do contrato social, especialmente em Hobbes, nos termos em que analisa Esposito (2003, 2005). Pois, ao tentar se esquivar do conflito e do sofrimento, a comunidade humana se constitui sobre o sacrifício dos próprios membros individuais tendo como bandeira sua própria sobrevivência. Por isso, seus membros “vivem em e da renúncia a conviver (...) A vida é sacrificada em prol de sua conservação. Na coincidência entre conservação e sacrifício da vida, a imunização moderna alcança o ápice de sua própria potência destrutiva” (Esposito, 2003, p. 43).

Logo, na imunização que perfaz a comunidade humana, são cometidas as maiores atrocidades em nome de um suposto bem comum ou causa maior – capaz de salvaguardar o sistema jurídico que sustenta a organização social. Uma vez

que se assenta a política sobre o possível, as finalidades políticas – que visam a instauração de possíveis – se tornam cada vez mais importantes no seio de cada ação e de cada organização social, de modo que no limite, se sacrifica a vida em função de se preservar das diferenças que comprometam a horizontalidade do sistema jurídico-social. Destarte, tendo o sujeito como fim – isto é, um tipo definido em termos identitários e de pertença específicos – é que se pode afinal afirmar que os fins justificam os meios em política.

Por outro lado, a comunidade é construída na separação, na hierarquização e na não-comunhão que acaba propiciando a leitura que dela se realiza como uma recapitulação e uma reutilização do divino. Seu regime de imanência depende de que o sujeito produza a si mesmo como indivíduo e como sujeito comunitário ao mesmo tempo em que produz a figura do sujeito da comunidade e a própria comunidade. Conclusão: comunidade humana produz e hierarquiza toda a realidade.

Eminentemente entremeado por sua produção (identitária, política e comunicativa, laboral), o sujeito é definido por aquilo que obra e pela comunidade que é constituída na produção de sua própria identidade. Por isso, podemos afirmar que a comunidade humana condiciona as produções identificatórias individuais e coletivas.

Entretanto, estas produções identitárias têm como propriedade comum o sujeito, enquanto certeza e origem individual de toda forma de comunhão e sociabilidade. Por conta disso, cada comunidade propicia e tolera inclusive projetos contrários a seu projeto comunitário em vigor desde que estejam submetidos ao desígnio de um humanismo fortalecido. A comunidade atua, portanto, na própria distinção de projetos concorrentes e no estabelecimento comunitário de instâncias dentro e fora, alheias à sua.

HUMANISMO E COMUNIDADE, IMPOLÍTICO E DIFERENÇA

Em Nancy (2001) o imanentismo faz-se sentir à medida mesma em que relaciona a esfera do humanismo à do comunismo. Deste modo, o sujeito é capaz

de comprometer qualquer instituição comunitária com sua capacidade de diferir, que tende a minar o que é próprio da pertença e da identidade comunitárias. Ao mesmo tempo, ele é condição de todo comunitarismo e de todo comunismo, os quais fortalecem uma figura de sujeito definida em termos identitários e de pertença para cada projeto político.

Portanto, a comunidade deve – ou deveria – efetuar e fortalecer sua essência, que é o homem, entendido sob a insígnia do sujeito. Seu totalitarismo – que para Nancy (2001) é antes um imanentismo – provém da ideia reguladora de que tudo é passível de ser modelado pelo sujeito. Em decorrência disto, a comunidade não é isenta de pretender um governo total, porque supõe que tudo é passível de modelagem humana.

Nas mesmas linhas, Rosset (1989) afirma que Rousseau, atado a seu sistema metafísico, centrado no indivíduo como absoluto, acaba dando margem a uma concepção política que conduz ao autoritarismo. Tal qual ocorrera em nosso século, o naturalismo moderno de Rousseau culpa e acusa as misturas, o artifício e a cultura, clamando num tom imperioso e alarmista a um retorno à natureza das origens e ao que é de direito (ou do que quer que seja considerado como tal).

Ao buscar desafortunadamente a espontaneidade e a inocência numa representação da natureza e censurando a ligação hobbesiana entre força e poder, a ideia rousseauniana de natureza acaba recaindo numa expressão da afetividade paranoica. Um dos componentes fundamentais da afetividade humana, a paranoia do sistema naturalista humanístico de Rousseau exprime a insatisfação e a racionalização que estão no cerne de toda comunidade humana se nos valemos da leitura de Rosset (1989, p. 29).

Com efeito, a insatisfação e a racionalização se encontram na base constituinte da sociedade moderna. Retomando Esposito (2003), podemos ver que elas ressoam nos dois modelos de comunidade identifica por ele na modernidade a partir da degradação de uma intimidade comunitária e comunicativa frente à qual o indivíduo absoluto se estabelece como cidadão livre de uma comunidade soberana. Tanto o modelo de fraternidade, assentado na divisão dos direitos e deveres quanto o da

soberania, apoiado na distribuição da força e da precariedade têm a tensão entre a insatisfação perante a relação com o mundo e o ímpeto de solução racionalizante como base.

Além disso, ambos têm como fundo uma suposta era de ouro ou uma comunidade perdida que deve ser reencontrada e reconstituída em seus vínculos estritos, harmoniosos e incorruptíveis. Igualmente, ambos são fundamentados na partição, na difusão e na impregnação de identidades sobre uma pluralidade de identificações possíveis com o corpo vivo da comunidade. Logo, tanto os modelos da fraternidade quanto os da soberania, e por vezes a junção de ambos, articulam projetos políticos passíveis de guinadas autoritárias de obediência vertical e totalitarismo.

Além disso, paralelamente, sob o signo da produtividade ordenada da sociedade, lei e comunidade humana se tornam um só, já que a lei prescreve a própria comunidade: a comunidade é necessária, assim como é necessário mantê-la como estado de coisas sob suas idiossincrasias e injustiças. Estas são sinalizadas e propagadas nas normas que operacionalizam a sociedade sobre a comunidade humana e na moral que ela propaga.

“A lei da comunidade não é outra que a comunidade da lei” (Esposito, 2003, p. 27). Todos os membros da comunidade devem comungar da lei comunitária constituinte – que não é outra coisa que o vínculo que ata o dom (*munus*) ao dever da partilha (*cum*). Não por acaso, a fundação da comunidade é muitas vezes localizada em um delito comum que inscreve a todos na obrigatoriedade com um vínculo cuja raiz se encontra nas profundezas de nossas origens ao mesmo tempo em que nos afasta daquilo que nunca tivemos: a própria comunidade, irrealizável, que se instala como parâmetro e origem transcendente.

Por isso, a comunidade aparece sob a forma de uma origem delituosa mítica em uma variedade de concepções que vão desde os mitos do pecado original e da fundação de Roma até Hobbes (2013) ou o *Totem e Tabu* de Freud (1912/1996), dentre outros que se inscrevem na tradição que toma a multiplicidade como origem assentada no conflito não de poder, mas conflito de multiplicidades entre

si – multiplicidade aleatoriamente distribuída dos dons. Não obstante, observando tal incidência é que Esposito (2003, p. 27) afirma por fim que tanto sujeito quanto comunidade carregam esta ferida interior que corrói e esvazia. Esta é a ferida do impossível que aparece sob a forma de traição da comunidade humana, da sociedade e de sua política do possível⁵.

À medida que se assenta sobre a impropriedade – enquanto realidade do diferir como o comum que institui a comunidade – e que comporta a ferida do impossível, a comunidade é marcada pela impossibilidade e pela estranheza. O estranhamento que vem da comunidade provém de seu cará ter impróprio, frágil e provisório. A comunidade é desértica. A sombra e a perspectiva da comunidade trai a comunidade humana e a sociedade que se constitui, por sua vez, com a culpa pelo diferir desde onde se instaura o imperativo de ordenamento e a aderência às normas regidas socialmente.

Frente à estranheza da comunidade nos cabe perguntar acerca das articulações do humanismo comunitário com a política que se institui a partir dele, fundamentada na figura do sujeito individual. O que vemos é uma hiperpolitização, caracterizada pela sustentação política ativa da autonomia da economia que coincide com a despolitização do campo político que passa a girar em torno do mercado. Ponto em que a comunidade humana, da pertença e dos laços identitários, se liga à política do possível da sociedade ordenada na horizontalidade jurídica que serve à gestão dos interesses particulares.

Tomando Esposito (2003; 2005) a rigor, vemos que a despolitização que caracteriza a política moderna, a partir da autonomia do econômico, gravita em torno de uma força política capaz de se instituir e de conservar as condições gerais de seu próprio funcionamento e se liga necessariamente à categorização da sociedade sobre a *immunitas*. Por isto, a imunização, atuando contra a aleatoriedade do dom, fundamenta a forma jurídico-social da horizontalidade que se põe a regular a sociedade a partir dos diversos interesses individuais que representam o sujeito na órbita do mercado.

5 É importante salientar que esta discussão sobre a comunidade é fundamentalmente ancorada nos escritos de Bataille (1993), que faz questão de apontar a traição que todo Estado incorre perante a revolução que o instaura. Tendo como referência primordial a Revolução Francesa é que ele entreve a instauração do Estado como traição do ideal comunal revolucionário. Assim, o problema da traição é que ela complica o próprio ideal comunista que define o homem, necessariamente definido, como produtor de sua própria essência em seu trabalho, em sua obra e seu obrar.

Não obstante, é imprescindível assinalar que o Estado agnóstico da tradição liberal-democrática é o Estado contíguo à autonomia da economia, a qual libera o indivíduo dos vínculos pessoais e hierárquicos da ordem pré-moderna e o confia ao domínio, em certa medida absoluto, do mercado. “Do mesmo modo como é a absoluta intercambiabilidade dos bens que funda o direito igualitário, na igualdade de possibilidades de adquirir bens materiais e simbólicos” (Esposito, 2005, p. 34).

Consequentemente, entende-se que na sociedade contemporânea a pertença se liga à alocação do sujeito como consumidor ao passo que a identidade é ligada e condicionada a seus interesses particulares que determinam sua pertença e inserção social. Este sistema que ata a impropriedade do diferir à formação dos interesses particulares é o que liga a comunidade humana à sociedade dos diversos interesses dada no cerne do Estado liberal-democrático. Uma vez que este é constituído a partir do investimento e da captura da deriva do diferir em prol de um renovado humanismo que incorre num totalitarismo hiperpolítico cujo centro e a base é a autonomia da economia.

Por outro lado, porém, há o impolítico, o qual atua como limite exterior do político, que conflui para a inflação – ocasionada ativamente no âmbito político – do papel do mercado. Neste aspecto, o impolítico coincide com certa dimensão do político. Uma vez que é a determinação impolítica do diferir que dá corpo aos sujeitos objetivados pelo poder e aos termos irrevogáveis e irreduzíveis que fundamentam de fato e de direito a política. Posto isto, podemos ponderar que o impolítico é o político observado desde seu limite exterior, é sua determinação e perfila seus termos, coincidentes com a realidade íntegra das relações entre os homens. Este é o cerne do realismo político, isto é, do pensamento não teológico sobre a política desde Maquiavel.

Ao impolítico recai a tarefa de salvaguardar a distância irreduzível, a imensurável contrapartida da democracia. Pois esta é tornada o âmbito mais geral das equivalências, fazendo equivaler em seu seio os fins, os meios, os valores, os sentidos, as ações, as obras e as pessoas, todas intercambiáveis (Nancy, 2008). O impolítico não é a fuga do político. Antes, é uma dimensão ao mesmo tempo exterior e íntima a ele, é o outro que fica fora do político. O impolítico não é um

valor que se contrapõe ao político, mas a negação do político levada a valor. Ainda que não se reduza a um simples desencantamento, o impolítico é erguido na crítica do encantamento da teologia e da teleologia, isto é, da ideia política. Não se reconhecendo no desenraizamento niilista moderno, o impolítico tampouco recai na utopia despolitizadora que caracteriza a política moderna desde a autonomia do econômico, como definimos anteriormente. O impolítico é a crítica do encantamento dos fins e da ideia política. É a celebração daquilo que não tem valor mensurável e de troca (Esposito, 2005, p. 35).

Se é tarefa da política manter esta abertura ao imensurável, à parte insubmissa a um equivalente geral, ao incalculável não-partilhável que excede ao âmbito estrito do jogo político, podemos afirmar que é desde o impolítico – enquanto abertura ao que não se subsume à ideia política – que se desenha a tarefa política. A política deve manter-se aberta ao impolítico, ao inegociável irreduzível às leis de troca. Ela deve caucionar a abertura e o acesso e não assumir seus conteúdos. Pois o incalculável da política atende pelo nome da arte e do amor, da amizade e do conhecimento que não se confunde com a macropolítica institucional-democrática-representativa (Nancy, 2008).

Na linha desta abertura da política ao impolítico, ou melhor da rachadura que o impolítico crava nas malhas da política é que o impolítico é definido como o silêncio que envolve ao poder, a colher de luz que brilha desde as malhas noturnas da história do poder, do poder como história. Pois esta sanciona a subordinação do possível ao poder. No seio dos processos históricos é que o possível é traduzido em realidade (e em poder). Tradução envolvida pelo impolítico que se opõe ao Uno considerado coextensivo ao real no cerne de uma caracterização teológica do poder. Por isso, na crítica e na esquivas ao Uno que define a política do possível, o impolítico se une ao impossível que caracteriza a comunidade junto à sua estranheza (Esposito, 2003, 2005).

A unidade que leva a cabo a política do possível se alimenta da mesma fonte que a teologia política. Ambas estão no seio do que La Boétie (1999) considera o enigma da servidão voluntária, que reside na insolubilidade das relações de poder que determinam os sujeitos individuais e, por distensão, seus interesses, liberdades,

deveres e direitos. Num ponto em que se aproxima das teses de Foucault (2002) de que não há escapatória ao poder, Esposito (2005, p. 40) inflexiona que “não existe uma real alternativa ao poder, não há sujeito de antipoder, pelo básico motivo de que o sujeito já é constitutivamente poder. Isto significa que o poder é naturalmente inerente ao sujeito” uma vez que o sujeito é o verbo do poder, por este usado para atuar sobre e no mundo.

Assim, de Kafka a Simone Weil, o único modo de conter o poder é reduzir o sujeito. Não o sujeito singular, dado na concretude de sua vivência irreduzível e imensurável, mas o sujeito enquanto arauto da subjetividade abstrata – como aparece enquanto condição do conhecimento desde a *Crítica da razão pura* de Kant (2011). Neste contexto é que Esposito (2005, p. 40) correlaciona as características do sujeito às da massa, que hoje não constitui senão a multiplicação e a intensificação dos impulsos apropriadores de indivíduos condenados ao consumo ilimitado.

Entretanto, a autorredução ou auto-dissolução do sujeito não implica uma despotencialização ou debilitação, mas um desenvolvimento distinto e se dá de maneira solidária à esfera da paixão, do padecimento e da paciência, para não usar passividade – o amor e a arte que constituem o elemento incalculável, o impolítico da política, segundo Nancy (2008). Nesta perspectiva, Esposito (2005, p. 42) recorre ainda a Bataille (1993), desde onde se depreende o impolítico como autodissolução como identidade diferencial. Na crítica ao limite que identifica e separa os sujeitos e os interesses individuais, o francês propõe o *partage*, como aquilo que põe em relação diferenciando (a codivisão).

Colocando o diferir como o comum que rompe com a simetria entre político e impolítico, entre vida e morte, entre imanência e transcendência, Bataille (1993) coloca a ruptura como a característica fundamental da comunidade do impossível. Servindo de ponto de partida ou de referência para Nancy (2001), Blanchot (2002) e Esposito (2003), o toque de pedra nietzschiano da formulação de Bataille consiste em definir o impolítico na subtração a toda finalidade, a todo objetivo ou ideia que propicie uma política teleológica. Nos termos de Esposito (2005), esta é definida como teologia política contra a qual insurge o impolítico que, desvinculado da lógica simétrica

da oposição binária e do sistema político centrado no Uno e na comunhão dos possíveis, rechaça a um só tempo a transcendência e a imanência absoluta do fundamento teológico.

Desde Nancy (2001), o irrepresentável da experiência extrema da comunidade é ausência de obra. A comunidade desobrada proposta preza pelo desfazimento de todo fechamento e individualidade absolutos. Para definir esta comunidade desobrada, o autor francês toma a inoperância, o desobramento que é o limite da comunidade, não como falta, carência ou problema. Antes, encontra-o como o impolítico irreduzível à representação que está na fonte das ações políticas mais importantes e fecundas.

Relacionando a política à metafísica, Nancy (2001) traça um paralelo entre a unificação em torno da fixação da identidade e do primado necessário da consciência que caracteriza fundamentalmente o sujeito em sua busca de um elemento fixo e comum que salvguarde o campo político, sua produção e atividade. Neste intuito é que ele propõe uma comunidade desobrada, uma comunidade inoperante em suas estruturas basais de identificação, engendramento e formatação de modos de ser e estar no mundo.

Esta comunidade desativada, desmobilizada e desorientada em seus pressupostos básicos aponta para o diferir, o inacabamento e a incompletude na inviabilidade de fixação de identidades. Sua proposta frente a esta comunidade abandonada à qual se subtrai toda essência e todo essencialismo dos parâmetros comuns de identificação, é uma comunidade em que a vida se desenrola em comum sem apreensões identificatórias (como aqueles ligados à identificação ao território, ao gênero, à raça, à religião, aos distintos modos de funcionamento psíquico, etc.). Ao cotejar estas proposições com as de Esposito (2003), vemos que o *munus*, o dom, não repercute em identidade, estabilidade ou posse alguma. O dom não se liga à dinâmica aquisitiva do ganho, mas da perda, da subtração e do que se cede. O dom é recebido como uma espécie de penhor ou tributo ao qual se deve retribuir de forma obrigatória no cerne da comunidade.

Portanto, se os membros da comunidade são definidos pela partição desigual dos dons, o que é comum na comunidade é o impróprio, é o outro. Tal desapropriação arranca a subjetividade do que é considerado próprio, pois na comunidade não há mais propriedade em si mesma, não há subjetividade própria. A subjetividade se altera na escrita que traz à tona o outro no seio do mesmo. A escrita faz emergir o contato com o outro. Deste modo, não havendo identificação entre os membros da comunidade, o que eles compartilham, o que partilham é a ausência e a distância que marca fundamentalmente a relação entre os membros da comunidade.

Na distância imensurável e irreduzível que perfaz cada sujeito, a comunidade desobrada é articulada sobre a ausência de fundamento identitário e na violência que permeiam a definição e a distribuição cruel dos dons. Por isso, a lei comunitária surge como ponto de inflexão e sutura entre o dever (*cum*) e o dom (*munus*) e a legitimação do *cum*, que aparece como convocação, é a tarefa política mais primordial e elementar.

Assim, tornar possível a vocação, sempre por estabelecer, de todo ser singular, de todo ser em sua diferença fundamental, em seu dom se impõe como tarefa primeira de uma política comunitária. Entretanto, Esposito (2005) salienta que a vocação não condiz ao latim *vocatio*, que significa a ação de chamar, o chamado de Deus ouvido no interior ou da consciência – daí a calamitosa associação de vocação com trabalho. Antes, a vocação responde a uma chamada criadora, que não chega de parte alguma, mas que chama a existência ao que, todavia, não existe. Ela é uma singular voz polifônica, uma apelação que tem o desacordo como condição fundamental e não se confunde um conjunto de vozes em harmonia e concordância.

Neste sentido, é a morte que nos faz falar entre nós – eu e tu. Voz singular da multidão que não se confunde com a voz da maioria eleitoral. Voz polifônica de onde emerge o silêncio impolítico que envolve a política. No esquema de Nancy (2008), tal voz impolítica é que cauciona a práxis política como convocação em um duplo sentido: uma vocação que conta sempre com outra, convoca a outra vocação não para se reunir forçosamente, mas para se realizar; e uma vocação só pode ter lugar ao surgir no comum das vocações, por isso a política é a instância da convocação, o *cum* entre as vocações é o ponto vazio que as permite estarem ao mesmo tempo juntas e separadas.

Ora, a legitimação do *cum* que se dá como convocação impolítica distingue e distancia o impolítico do declínio da ação política. Baseado nisso é que Esposito (2005) recorre a Arendt para salientar a não coincidência da atitude apolítica com a antipolítica (que incorpora a radicalidade política). Por conseguinte, a prática política não é senão a degradação da ideia (política) a ela pressuposta. Indubitavelmente, a política não se resume e não se confunde – em definitivo – com os atos e ações dos políticos profissionais. Exercendo-a de maneira inábil, inócua e corrupta, estes apenas perseguem os fins de meios turvos, fazendo da política a negação da justiça e da dignidade.

Neste sentido, Marciel (2014) salienta que a comunidade trata menos de afirmar o acordo ou consenso – onde se desenrola o jogo econômico-político-representativo – que legitima o *cum* como convocação. Com isso, pretende-se suspender os traços identitários que sustentam a política do acordo e do consenso – laços imunitários, que imunizam os diferentes sujeitos mediante a sociedade, naquilo que tende a suprimir a inegável distância e diferença entre eles – para enfim retraçar o político.

Em suma: a suspensão do político se presta não apenas ao retrocesso ou à retirada, mas para retrará-lo ao passo que a legitimação do *cum* e a valorização do impolítico não levam, em absoluto, à desvalorização da atividade política.

Aludindo a um complexo jogo de palavras e de referências na língua francesa, Marciel (2014) articula os apontamentos de Nancy aos derridianos para concluir que neles a tarefa da política aparece como uma espécie duplo vínculo: só há *approche* do político como *reproche du politique*. Mas esta reprovação do político não se resume ao negativo da censura ou mesmo à reconvenção, mas a um deslocamento, um desvio fundamental que permite se reaproximar do político através do impolítico. Pois o impolítico define a tarefa e o fundamento – aquilo que não está submetido aos valores de troca e intercâmbio – da atividade política. Destarte, a reprovação (*reproche*) do político por parte do impolítico pretende forçar e reforçar o retraçar (*retrait*) do político.

Seguindo esta linha, a raiz latina do francês *reprocher é repropriare*, que significa colocar ante os olhos, tornar a mostrar algo, chamar a atenção, fazer que se note algo e para tanto, há de se mantê-lo à certa distância. Assim, retraçar ou ressituar a política implica inclusive restringir o conceito de política, o que é uma forma de *reproche*, de afastamento (Lacoue-Labarthe; P.; Nancy, J.-L., 1997).

Frente à tendência democrático-socialista de fazer com que a política passe de uma instância separada à impregnação de todas as esferas da existência se erige a crítica e a limitação impolítica que propõe retirar-se da política para retraçá-la. Por fim, podemos concluir que retraçar a política requer uma reaproximação que se dá somente mediante um distanciamento, um reproche impolítico desde o qual se retraça a política.

CONCLUSÃO

Por fim, observamos que o que é comum à comunidade desobrada não é senão a própria impropriedade. Sem fundamento prévio, a comunidade não cumpre um destino ou um projeto, antes dá-se como uma doação que acontece em sua impropriedade essencial. Por isso, a comunidade é impolítica: não cabe nos termos políticos tradicionais de Estado, nação ou partido. Esta impropriedade compensa a ausência de um comum capaz de unificar a comunidade em uma realidade social. Com isso, podemos afirmar por fim que a comunidade é irrealizável em termos de consenso ou acordo de distintos interesses.

No desacordo que a caracteriza fundamentalmente, a comunidade se encontra desinvestida do poder de coerção em favor da liberdade do diferir, garantida pela ausência de referente chave de identificação e de pertença e pela distância que permite tomar a diferença como irredutível diferir.

Para Nancy (2001), tal qual os demais elementos do mundo, a comunidade não é feita apenas de átomos, não se resume aos indivíduos, não se restringe à imanência do indivíduo a ele mesmo ou sequer da comunidade humana a ela mesma. É imprescindível um declive ou uma declinação do indivíduo na comunidade.

Declinação que se dá longe da identidade, da correspondência e da imanência entre sujeito e comunidade humana, no comum definido na impropriedade do diferir e na afirmação das distâncias irreduzíveis.

Por isso, a afirmação do impolítico e a legitimação do *cum*, do dever de partilha comunitário (Esposito, 2005), têm como efeito coibir os autoritarismos e os excessos muito bem justificados e, em alguma medida, desejados, para instaurar ou para manter certo modo de vida supostamente considerado comum na instituição jurídico-democrática da sociedade dos interesses particulares voltada para a autonomia do econômico. Enquanto a sociedade e a comunidade humana se assentam na identidade, na pertença e no estabelecimento de códigos de transferência e de correspondência, a comunidade abre espaço para o inacabamento e a insuficiência próprios à experiência e à própria atividade política.

Com isso, chegamos por fim a uma ideia curiosa. Se a comunidade é o contrário da sociedade, não é porque seria o espaço de uma intimidade que a sociedade destruiu, mas quase o contrário, porque ela é uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não para de tapar e de esconjurar. Distância impolítica que ganha voz apenas com legitimação do *cum*, com a partilha dos dons afirmada na irreduzibilidade dos processos de diferir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGAMBEN, G. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

AGAMBEN, G. **Homo Sacer I: o poder soberano e a vida nua**. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

ARENDT, H. **A Condição Humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

BATAILLE, G. **Teoria da Religião**. São Paulo: Ática, 1993.

BISPO, M. Contribuições Teóricas, Práticas, Metodológicas e Didáticas em Artigos Científicos. **Revista De Administração Contemporânea**, 27(1), 2023.

BLANCHOT, M. **A parte do fogo**. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

- BLANCHOT, M. **La comunidad inconfesable**. Madrid: Arena, 2002.
- BLANCHOT, M. **A Conversa Infinita** v. 1: A Palavra Plural. São Paulo: Escuta, 2011.
- ESPOSITO, R. Mito. *En: Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996. p. 95-113.
- ESPOSITO, R. **Communitas: origen y destino de la comunidad**. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- ESPOSITO, R. **Categorías de lo impolítico**. Buenos Aires: Kata, 2005.
- FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FOUCAULT, M. **Em Defesa da Sociedade**: Curso dado no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FREUD, S. Totem e Tabu. *In: SALOMÃO, J. (Org.). Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1912/1996.
- HOBBS, T. **Leviatã**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. Cadernos de filosofia alemã, no. 13. São Paulo, 2009.
- LA BOÉTIE, E. **Discurso da servidão voluntária ou o contra um**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LACQUE-LABARTHE, P. & NANCY, J.-L. **Retreating the Political**. London: Routledge, 1997.
- MARCIEL, C. R. El reproche de lo político. *In: RAMPÉREZ, F; LÉVÊQUE, J.-C.; CASTILLA, J. M. Márgenes de Jean-Luc Nancy*. Madrid: Arena, 2014.
- NANCY, J.-L. **La comunidade desobrada**. Madrid: Arena, 2001.
- NANCY, J.-L. **La verdad de la democracia**. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- NANCY, J.-L. & BAILLY, J.-C. **La Comparution**: politiques à venir. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1991.
- PENNA, A. G. **Introdução à Psicologia Política**. Rio de Janeiro, Imago, 1995.

ROSSET, C. **A antinatureza**: elementos para uma filosofia trágica. São Paulo: Espaço e Tempo, 1989.

ROUSSEAU, J.-J. **Emílio ou Da Educação**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

SAFATLE, V. **Circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo, fim do indivíduo**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.