

Elementos para uma cartografia da grupalidade

Peter Pál Pelbart^I

I Doutor em Filosofia, pela Universidade de São Paulo. Mestre pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Graduado em Filosofia pela Universidade Paris IV (Sorbonne). Professor no Departamento de Filosofia e no Núcleo de Estudos da Subjetividade de Pós-Graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP. Trabalha com Filosofia Contemporânea, atuando principalmente nos seguintes temas: Deleuze, Foucault, tempo, loucura, subjetividade, biopolítica. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. E-mail: ppelbart@uol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1880-0113>. Lattes iD: <http://lattes.cnpq.br/8980044191583358>. São Paulo, Brasil.

Indivíduo, potência

Cada indivíduo poderia ser definido por um grau de potência singular e, por conseguinte, por um certo poder de afetar e de ser afetado. Deleuze gosta de dar o exemplo do carrapato, que busca o lugar mais alto da árvore, depois se deixa cair quando passa algum mamífero, e se enfia debaixo da pele do animal, chupando o seu sangue. A luz, o cheiro, o sangue – eis os três elementos que afetam o carrapato. Ele pode ficar um tempo longuíssimo na espera jejuante em meio à floresta imensa e silenciosa, depois ploft, o festim de sangue, e depois quiçá a morte. Então o que é um carrapato? Ora, ele deve ser definido pelos seus afectos. Como fazer a cartografia de seus afectos? Como mapear “etologicamente” os afectos de uma pessoa? É óbvio que os afectos de que é capaz um burocrata e um dançarino não são os mesmos. O poder de ser afetado de um burocrata, basta ler Kafka para ter uma ideia claríssima. E a capacidade de ser afetado e de afetar de um artista, qual é? Será que a de um dançarino é a mesma que a de um ator? Será que a de um acrobata é a mesma que a do jejuador? De novo Kafka, vejamos aqueles pequenos contos sobre artistas, em *O Artista da Fome*, por exemplo.

Então somos um grau de potência, definido por nosso poder de afetar e de ser afetado, e não sabemos o quanto podemos afetar e ser afetados, é sempre uma questão de experimentação. Não sabemos ainda o que pode o corpo, diz Espinosa. Vamos aprendendo a selecionar o que convém com o nosso corpo, o que não convém, o que com ele se compõe, o que tende a decompô-lo, o que aumenta sua força de existir, o que a diminui, o que aumenta sua potência de agir, o que a diminui, e, por conseguinte, o que resulta em alegria, ou tristeza. Vamos aprendendo a selecionar nossos encontros, e a compor, é uma grande arte. A tristeza é toda paixão que implica uma diminuição de nossa potência de agir; a alegria, toda paixão que aumenta nossa potência de agir. Isso abre para um problema ético importante: como é que aqueles que detêm o poder fazem questão de nos afetar de tristeza? As paixões tristes como necessárias ao exercício do poder. Inspirar paixões tristes – é a relação necessária que impõe o sacerdote, o déspota, inspirar tristeza em seus sujeitos. A tristeza não é algo vago, é o afecto enquanto ele implica a diminuição da potência de agir. Existir é, portanto, variar em nossa potência de agir, entre esses dois pólos, essas subidas e descidas, elevações e quedas.

Então, como preencher o poder de afetar e ser afetado que nos corresponde? Por exemplo, podemos apenas ser afetados pelas coisas que nos rodeiam, nos encontros que temos ao sabor do acaso, podemos ficar à mercê deles, passi-

vamente, e portanto ter apenas paixões. E esses encontros podem apenas ser maus encontros, que nos dêem paixões tristes, ódio, inveja, ressentimento, humilhação, e isso diminui nossa força de existir e nos separa de nossa potência de agir. Ora, poucos filósofos combateram tão 2 ardentemente o culto das paixões tristes, mas não por razões morais, e sim por razões, digamos, éticas. O que Espinosa quer dizer é que as paixões não são um problema, elas existem e são inevitáveis, não são boas nem ruins, são necessárias no encontro dos corpos e nos encontros das idéias. O que, sim, numa certa medida, é evitável são as paixões tristes, que nos escravizam na impotência. Em outros termos, apenas por meio das paixões alegres nós nos aproximamos daquele ponto de conversão em que podemos deixar de apenas padecer, para podermos agir; deixar de ter apenas paixões, para podermos ter ações, para podermos desdobrar nossa potência de agir, nosso poder de afetar, nosso poder de sermos a causa direta das nossas ações, e não de obedecermos sempre a causas externas, padecendo delas, estando sempre à mercê delas.

Deleuze insiste no seguinte: ninguém sabe de antemão de que afectos é capaz, não sabemos ainda o que pode um corpo ou uma alma, é uma questão de experimentação, mas também de prudência. É essa a interpretação etológica de Deleuze: a ética seria um estudo das composições, da composição entre relações, da composição entre poderes. A questão é saber se as relações podem compor-se para formar uma nova relação mais “estendida”, ou se os poderes podem se compor de modo a constituir um poder mais intenso, uma potência mais “intensa”. Trata-se então, diz Deleuze, das “sociabilidades e comunidades. Como indivíduos se compõem para formar um indivíduo superior, ao infinito? Como um ser pode tomar um outro no seu mundo, mas conservando ou respeitando as relações e o mundo próprios?” (1981, p.164).

A partir daí, pode-se pensar a constituição de um “corpo” múltiplo com suas relações específicas de velocidade e de lentidão. Pensar um corpo grupal como essa variação contínua entre seus elementos heterogêneos, como afetação recíproca entre potências singulares, numa certa composição de velocidade e lentidão. Mas como pensar a consistência do “conjunto”? Deleuze e Guattari invocam com frequência um “plano de consistência”, um “plano de composição”, um “plano de imanência”. Num plano de composição, trata-se de acompanhar as conexões variáveis, as relações de velocidade e lentidão, a matéria anônima e impalpável dissolvendo formas e pessoas, estratos e sujeitos, liberando movimentos, extraindo partículas e afectos. É um plano de proliferação, de povoamento e de contágio. Num plano de composição o que está em jogo é a consistência com a qual ele reúne elementos heterogêneos, disparatados. Como diz a conclusão praticamente ininteligível de *Mil*

Platôs, o que se inscreve num plano de composição são os acontecimentos, as transformações incorporais, as essências nômades, as variações intensivas, os devires, os espaços lisos – é sempre um corpo sem órgãos.

O comum

Seria preciso agora pensar a questão do comum, tão importante quando se considera um grupo, uma sociedade, um conjunto humano. Uma constatação trivial é evocada com insistência por vários autores contemporâneos, entre eles Toni Negri, Giorgio Agamben, Paolo Virno, Jean-Luc Nancy, ou mesmo Maurice Blanchot. A saber, a de que vivemos hoje uma crise do “comum”. As formas que antes pareciam garantir aos homens um contorno comum, e asseguravam alguma consistência ao laço social, perderam sua pregnância e entraram definitivamente em colapso, desde a esfera dita pública, até os modos de associação consagrados, comunitários, nacionais, ideológicos, partidários, sindicais. Perambulamos em meio a espectros do comum: a mídia, a encenação política, os consensos econômicos consagrados, mas igualmente as recaídas étnicas ou religiosas, a invocação civilizatória calcada no pânico, a militarização da existência para defender a “vida” supostamente “comum”, ou, mais precisamente, para defender uma forma de vida dita “comum”. No entanto, sabemos bem que essa “vida” ou “forma de vida” não é realmente “comum”, que quando compartilhamos esses consensos, essas guerras, esses pânico, esses circos políticos, esses modos caducos de agremiação, ou mesmo esta linguagem que fala em nosso nome, somos vítimas ou cúmplices de um seqüestro.

Se de fato há hoje um seqüestro do comum, uma expropriação do comum, ou uma manipulação do comum, sob formas consensuais, unitárias, espetacularizadas, totalizadas, transcendentalizadas, é preciso reconhecer que, ao mesmo tempo e paradoxalmente, tais figurações do “comum” começam a aparecer finalmente naquilo que são, puro espectro. Num outro contexto, Deleuze lembra que, a partir sobretudo da Segunda Guerra Mundial, os clichês começaram a aparecer naquilo que são, meros clichês, os clichês da relação, os clichês do amor, os clichês do povo, os clichês da política ou da revolução, os clichês daquilo que nos liga ao mundo – e é quando eles assim, esvaziados de sua pregnância, se revelaram como clichês, isto é, imagens prontas, pré-fabricadas, esquemas reconhecíveis, meros decalques do empírico, somente então pôde o pensamento liberar-se deles para encontrar aquilo que é “real”, na sua força de afetação, com conseqüências estéticas e políticas a determinar.

Ora, hoje, tanto a percepção do sequestro do comum como a revelação do caráter espectral desse comum transcendentalizado se dá em condições

muito específicas. A saber, precisamente num momento em que o comum, e não a sua imagem, está apto a aparecer na sua máxima força de afetação, e de maneira imanente, dado o novo contexto produtivo e biopolítico atual. Trocando em miúdos: diferentemente de algumas décadas atrás, em que o comum era definido, mas também vivido como aquele espaço abstrato, que conjugava as individualidades e se sobrepunha a elas, seja como espaço público, seja como política, hoje o comum é o espaço produtivo por excelência. O contexto contemporâneo trouxe à tona, de maneira inédita na história, pois no seu núcleo propriamente econômico e biopolítico, a prevalência do “comum”. O trabalho dito imaterial, a produção pós-fordista, o capitalismo cognitivo, todos eles são fruto da emergência do comum: eles todos requisitam faculdades vinculadas ao que nos é mais comum, a saber, a linguagem, e seu feixe correlato, a inteligência, os saberes, a cognição, a memória, a imaginação e, por conseguinte, a inventividade comum. Mas também requisitos subjetivos vinculados à linguagem, tais como a capacidade de comunicar, de relacionar-se, de associar, de cooperar, de compartilhar a memória, de forjar novas conexões e fazer proliferar as redes. Nesse contexto de um capitalismo em rede ou connexionista, que alguns até chamam de rizomático, pelo menos idealmente aquilo que é comum é posto para trabalhar em comum. Nem poderia ser diferente: afinal, o que seria uma linguagem privada? O que viria a ser uma conexão solipsista? Que sentido teria um saber exclusivamente auto-referido? Pôr em comum o que é comum, colocar para circular o que já é patrimônio de todos, fazer proliferar o que está em todos e por toda parte, seja isto a linguagem, a vida, a inventividade. Mas essa dinâmica assim descrita só parcialmente corresponde ao que de fato acontece, já que ela se faz acompanhar pela apropriação do comum, pela expropriação do comum, pela privatização do comum, pela vampirização do comum empreendida pelas diversas empresas, máfias, estados, instituições, com finalidades que o capitalismo não pode dissimular, mesmo em suas versões mais rizomáticas.

Sensorialidade alargada

Se a linguagem, que desde Heráclito era considerada o mais comum, tornou-se hoje o cerne da própria produção, como intelecto geral, como conjunto dos cérebros em cooperação, como intelectualidade de massa, é preciso dizer que o comum contemporâneo é mais amplo do que a mera linguagem, dado o contexto da sensorialidade alargada, da circulação ininterrupta de fluxos, da sinergia coletiva, da pluralidade afetiva e da subjetividade coletiva daí resultante. Esse comum passa hoje pelo bios social propriamente dito, pelo agenciamento vital, material e imaterial, biofísico e semiótico, que constitui hoje o núcleo da produção econômica, mas também da produção de vida

comum. Ou seja, é a potência de vida da multidão, no seu misto de inteligência coletiva, de afetação recíproca, de produção de laço, de capacidade de invenção de novos desejos e novas crenças, de novas associações e novas formas de cooperação, como diz Maurizio Lazzarato na esteira de Tarde (2001), que é cada vez mais a fonte primordial de riqueza do próprio capitalismo. Por isso mesmo este comum é o visado pelas capturas e seqüestros capitalísticos, mas é esse comum igualmente que os extrapola, fugindo-lhe por todos os lados e todos os poros.

Sendo assim, seríamos tentados a redefinir o comum a partir desse contexto preciso. Parafraseando Paolo Virno, seria o caso de postular o comum mais como premissa do que como promessa, mais como um reservatório compartilhado, feito de multiplicidade e singularidade, do que como uma unidade atual compartilhada, mais como uma virtualidade já real do que como uma unidade ideal perdida ou futura. Diríamos que o comum é um reservatório de singularidades em variação contínua, uma matéria anorgânica, um corpo sem órgãos, um ilimitado (*apeiron*) apto às individuações as mais diversas. Apesar de seu uso um tanto substancializado, em alguns casos o termo “multidão” tenta remeter a um tal conceito, na dinâmica que propõe entre o comum e o singular, a multiplicidade e a variação, a potência desmedida e o poder soberano que tenta contê-la, regulá-la ou modulá-la.

Como se vê, quando se concebe o comum como um fundo virtual, como vitalidade social pré-individual, como pura heterogeneidade não totalizável, ele nada tem a ver com unidade, medida, soberania, muito menos com as figuras midiáticas, políticas, imperiais que pretendem hipostasiá-lo, representá-lo ou expropriá-lo. Daí porque a resistência hoje passa por um êxodo em relação a essas instâncias que transcendentalizam o comum, e sobretudo pela experimentação imanente desse comum, pelas composições e recomposições que o perfazem, pelas redistribuições de afeto que essas composições e recomposições propiciam, pelos novos possíveis que a partir daí se abrem e se inventam.

Nostalgias da comunidade

Jean-Luc Nancy, em seu *La Communauté Desoeuvrée*¹, lembra que, segundo a tradição teórica ocidental, lá onde há sociedade, perdeu-se a comunidade. Quem diz sociedade já diz perda ou degradação de uma intimidade comu-

1 NANCY, Jean-Luc. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bougois, 1986; que acompanho de perto nesse comentário.

nitária, de tal maneira que a comunidade é aquilo que a sociedade destruiu. É assim que teria nascido o solitário, aquele que no interior da sociedade desejaria ser cidadão de uma comunidade livre e soberana, precisamente aquela que a sociedade arruinou. Rousseau, por exemplo, seria o primeiro pensador da comunidade, que tinha a “consciência de uma ruptura (talvez irreparável) dessa comunidade”. Ele foi seguido pelos românticos, por Hegel. Diz Nancy: “Até nós, a história terá sido pensada sob fundo de [uma] comunidade perdida – [uma comunidade] a reencontrar ou a reconstituir”. A comunidade perdida ou rompida pode ser exemplificada de várias formas, como a família natural, a cidade ateniense, a república romana, a primeira comunidade cristã, corporações, comunas ou fraternidades... Sempre referida a uma era perdida em que a comunidade se tecia em laços estreitos, harmoniosos, e dava de si mesma, pelas instituições, ritos, símbolos, a representação de sua unidade. “Distinta da sociedade (...) a comunidade não é apenas a comunicação íntima de seus membros entre si, mas também a comunhão orgânica dela mesma com sua própria essência.” Ela é constituída pelo compartilhamento de uma identidade, segundo o modelo da família e do amor.

O autor conclui que seria preciso desconfiar dessa consciência retrospectiva da perda da comunidade e de sua identidade, bem como do ideal prospectivo que essa nostalgia produz, uma vez que ela acompanha o Ocidente desde seu início. A cada momento de sua história ele se entrega a uma nostalgia de uma comunidade perdida, desaparecida, arcaica, deplorando a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade, de um convívio. O curioso é que a verdadeira consciência da perda da comunidade é cristã: a comunidade pela qual anseiam Rousseau, Schlegel, Hegel, Bakunin, Marx, Wagner ou Mallarmé se pensa como comunhão, no seio do corpo místico de Cristo. A comunidade seria o mito moderno da participação do homem na vida divina. O anseio de comunidade seria uma invenção tardia que visava responder à dura realidade da experiência moderna, da qual a divindade se retirava infinitamente (como o mostrou Hölderlin). A morte de Deus seria um modo de se referir à morte da comunidade, e traria embutida essa promessa de uma ressurreição possível, numa imanência comum entre o homem e Deus. Toda a consciência cristã, moderna, humanista da perda da comunidade vai nessa direção.

A comunidade nunca existiu

Ao que Nancy responde, simplesmente: “*La communauté n’a pas eu lieu*” (A comunidade nunca existiu). Nem nos índios guayaquí, nem no espírito de um

povo hegeliano, nem na cristandade. “A *Gesellschaft* (sociedade) não veio, com o Estado, a indústria, o capital, dissolver uma *Gemeinschaft* (comunidade) anterior.” Seria mais correto dizer que a “sociedade”, compreendida como associação dissociante das forças, das necessidades e dos signos, tomou o lugar de alguma coisa para a qual não temos um nome, nem conceito, e que mantinha uma comunicação muito mais ampla do que a do laço social (com os deuses, o cosmo, os animais, os mortos, os desconhecidos) e ao mesmo tempo uma segmentação muito mais definida, com efeitos mais duros (de solidão, inassistência, rejeição etc.). “A sociedade não se construiu sobre a ruína de uma comunidade (...) a comunidade, longe de ser o que a sociedade teria rompido ou perdido, é *o que nos acontece* – questão, espera, acontecimento, imperativo – a partir da sociedade. (...) Nada foi perdido, e por esta razão nada está perdido. Só nós estamos perdidos, nós sobre quem o ‘laço social’ (as relações, a comunicação), nossa invenção, recai pesadamente...”

Ou seja, a comunidade perdida não passa de um fantasma. Ou aquilo que supostamente se perdeu da “comunidade”, aquela comunhão, unidade, co-pertinência, é essa perda que é precisamente constitutiva da comunidade. Em outros termos, e da maneira mais paradoxal, a comunidade só é pensável enquanto negação da fusão, da homogeneidade, da identidade consigo mesma. A comunidade tem por condição precisamente a heterogeneidade, a pluralidade, a distância. Daí a condenação categórica do desejo de fusão comunal, pois implica sempre a morte ou o suicídio, de que o nazismo seria um exemplo extremo. O desejo de fusão unitária pressupõe a pureza unitária, e sempre se pode levar mais longe as exclusões sucessivas daqueles que não respondem a essa pureza, até desembocar no suicídio coletivo. Aliás, por um certo tempo, o próprio termo comunidade, dado o sequestro de que foi objeto por parte dos nazistas, com seu elogio da “comunidade do povo”, desencadeava um reflexo de hostilidade na esquerda alemã. Foram precisos vários anos para que o termo fosse desvinculado do nazismo e reconectado com a palavra comunismo (NANCY, 2001, p.26). Em todo caso, a imolação, por meio ou em nome da comunidade, fazia a morte ser reabsorvida pela comunidade, com o que a morte tornava-se plena de sentido, de valores, de fins, de história. É a negatividade reabsorvida (a morte de cada um e de todos reabsorvida na vida do infinito). Mas a obra de morte, insiste Nancy, não pode fundar uma comunidade. Muito pelo contrário: é unicamente a impossibilidade de fazer obra da morte que poderia fundar a comunidade.

Ao desejo fusional, que da morte faz obra, contrapõe-se uma outra visão de comunidade, na contramão de toda nostalgia, de toda metafísica comunal. Segundo o autor não surgiu ainda uma tal figura de comunidade. Talvez isso

queira dizer que aprendemos devagar que não se trata de modelar uma essência comunitária, mas antes de pensar a exigência insistente e insólita de comunidade, para além dos totalitarismos que se insinuam de todo lado, dos projetos técnico-econômicos que substituíram os projetos comunitários-comunistas-humanistas. Nesse sentido a exigência de comunidade ainda nos seria desconhecida, é uma tarefa, mesmo com as inquietudes pueris, por vezes confusas, de ideologias comunais ou conviviais. Por que essa exigência de comunidade nos seria desconhecida? Pois a comunidade, na contramão do sonho fusional, é feita de interrupção, fragmentação, suspense, é feita dos seres singulares e seus encontros. Daí porque a própria ideia de laço social que se insinua na reflexão sobre a comunidade é artificiosa, pois elide precisamente esse entre. Comunidade como o compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.

Chegamos assim 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 o espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Em outras palavras, como diz Blanchot em seu livro *La Communauté Inavouable* (1986), na comunidade já não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, e ele é sempre irreduzível, sempre em dissimetria, ele *introduz* a dissimetria. Por um lado, então, o infinito da alteridade encarnada pelo Outro devasta a inteireza do sujeito, fazendo ruir sua identidade centrada e isolada, abrindo-o para uma exterioridade irrevogável, num inacabamento constitutivo. Por outro lado, essa dissimetria impede que todos se reabsorvam numa totalidade que constituiria uma individualidade ampliada, como costuma acontecer quando, por exemplo, os monges se despojam de tudo para fazer parte de uma comunidade, mas a partir desse despojamento tornam-se possuidores de tudo, assim como no kibutz, ou nas formas reais ou utópicas de comunismo. Em contrapartida, está isso que já mal ousaremos chamar de comunidade, pois não é uma comunidade de iguais, e que seria antes uma ausência de comunidade, no sentido de que é uma ausência de reciprocidade, de fusão, de unidade, de comunhão, de posse. Essa comunidade negativa, como a chamou Georges Bataille, comunidade dos que não têm comunidade, assume a impossibilidade de sua própria coincidência consigo mesma. Pois ela é fundada, como diria ele, sobre o absoluto da separação que tem necessidade de afirmar-se para se romper até tornar-se relação, relação paradoxal, insensata. Insensatez que está numa recusa que talvez Bartleby dramatize da maneira mais extrema: a recusa de fazer obra. É ali onde a comunidade serve para... nada. É ali, talvez, que ela começa a tornar-se so-

berana. Ousemos levar esse pensamento ao seu extremo, com todo o risco que ele comporta, já que não se trata aqui de transmitir uma doutrina, mas experimentar um feixe de ideias.

Maio de 68 e o desejo de comunidade

Seria preciso retornar agora ao tema da comunidade, tendo por pano de fundo essa ideia nada convencional, pois contraria nossa tradição produtivista e comunicacional, tanto de soberania quanto de comunidade. Poderíamos acompanhar o belo comentário feito por Maurice Blanchot sobre o maio de 68, logo na sequência de suas observações a respeito da obra de Bataille sobre a comunidade impossível, a comunidade ausente, a comunidade negativa, a comunidade dos que não têm comunidade.

Depois de uma descrição da atmosfera do maio de 68, que inclui a comunicação explosiva, a efervescência, a liberdade de fala, o prazer de estar junto, uma certa inocência, a ausência de projeto, Blanchot se refere à recusa de tomar o poder ao qual se delegaria alguma coisa – é como se fosse uma declaração de impotência. Como uma presença que, para não se limitar, aceita não fazer nada, aceita estar lá, e depois ausentar-se, dispersar-se. Ao descrever o caráter incomum desse “povo” que se recusa a durar, a perseverar, que ignora as estruturas que poderiam dar-lhe estabilidade, nesse misto de presença e ausência, ele escreve: “É nisso que ele é temível para os detentores de um poder que não o reconhece: não se deixando agarrar, sendo tanto a dissolução do fato social quanto a indócil obstinação em reinventá-lo numa soberania que a lei não pode circunscrever, já que ela a recusa” (1986, p.57)... É essa potência impotente, sociedade associal, associação sempre pronta a se dissociar, dispersão sempre iminente de uma “presença que ocupa momentaneamente todo o espaço e no entanto sem lugar (utopia), uma espécie de messianismo não anunciando nada além de sua autonomia e sua *inoperância*” (Ibidem, p. 57), o afrouxamento sorrateiro do liame social, mas ao mesmo tempo a inclinação àquilo que se mostra tão impossível quanto inevitável – a comunidade.

Blanchot, nesse ponto, diferencia a comunidade tradicional, a da terra, do sangue, da raça, da comunidade eletiva. E cita Bataille: “Se esse mundo não fosse constantemente percorrido pelos movimentos convulsivos dos seres que se buscam um ao outro (...) ele teria a aparência de uma derrição oferecida àqueles que ele faz nascer”. Mas o que é esse movimento convulsivo dos seres que se buscam um ao outro? Seria o amor, como quando se diz comunidade dos amantes? Ou o desejo, conforme o assinala Negri, ao dizer: “O desejo de

comunidade é o espectro e a alma do poder constituinte – desejo de uma comunidade tão real quanto ausente, trama e modo de um movimento cuja determinação essencial é a exigência de ser, repetida, premente, surgida de uma ausência” (2002, p.38)? Ou se trata de um movimento que não suporta nenhum nome, nem amor nem desejo, mas que atrai os seres para jogá-los uns em direção aos outros, segundo seus corpos ou segundo seu coração e seu pensamento, arrebatando-os à sociedade ordinária? (BLANCHOT, op. cit., p. 79). Há algo de inconfessável nessa estranheza, que, não podendo ser comum, é não obstante o que funda uma comunidade, sempre provisória e sempre já desertada. Alguma coisa entre a obra e a inoperância...

Talvez seja o que tenha interessado a Jean-Luc Nancy: requalificar uma região que já nenhum projeto comunista ou comunitário carregava. Repensar a comunidade em termos distintos daqueles que, na sua origem cristã, religiosa, a tinham qualificado (a saber, como comunhão), repensá-la em termos da instância do “comum”, com todo o enigma aí embutido e a dificuldade de compreender esse comum, “seu caráter não dado, não disponível e, nesse sentido, o menos ‘comum’ do mundo” (op. cit., p. 38). Repensar o segredo do comum que não seja um segredo comum (Ibidem, p. 41). O desafio obrigou o autor a um deslocamento, a saber, falar mais em estar-em-comum, estar-com, para evitar a ressonância excessivamente plena que foi ganhando o termo comunidade, cheia de substância e interioridade, ainda cristã (comunidade espiritual, fraterna, comunal) ou mais amplamente religiosa (comunidade judaica, *‘umma*) ou étnica, com todos os riscos fascizantes da pulsão comunitarista. Mesmo a comunidade inoperante, como a havia chamado Nancy em seus comentários a partir de Bataille, com sua recusa dos Estados-nação, partidos, assembleias, povos, companhias ou fraternidades, deixava intocado esse domínio do comum, e o desejo (e a angústia) do ser-comum que os fundamentalismos instrumentalizam crescentemente.

O socialismo das distâncias

Que esse tema seja mais do que uma obsessão individual de um autor, atesta-o sua presença recorrente entre pensadores dos anos 1960-70. Em curso ministrado no Collège de France em 1976-77, por exemplo, Roland Barthes gira em torno da questão *Comment vivre-ensemble* (Como viver junto). Ele parte daquilo que considera ser seu “fantasma”, mas que, visivelmente, não é apenas um fantasma individual, e sim o de uma geração. Por fantasma Barthes entende a persistência de desejos, o assédio de imagens que insistem num autor, por vezes ao longo de toda uma vida, e que se cristalizam numa palavra. O fantasma que Barthes confessa ser o seu, fantasma de vida, de

regime, de gênero de vida, é o “viver-junto”. Não o viver-a-dois conjugal, nem o viver-em-muitos segundo uma coerção coletivista. Algo como uma “solidão interrompida de maneira regrada”, um “pôr em comum distâncias”, “a utopia de um socialismo das distâncias” (BARTHES, 2002), na esteira do “pathos da distância” evocado por Nietzsche.

Barthes refere-se com mais precisão a seu “fantasma”, ao evocar a leitura de uma descrição de Lacarrière sobre conventos situados no monte Athos. Monges com uma vida em comum e, ao mesmo tempo, cada um seguindo seu ritmo próprio. “Idiorritmia” (idios: próprio, rithmos: ritmo). Nem o cenobitismo, forma excessiva da integração, nem o eremitismo, forma excessiva da solidão negativa. A idiorritmia como forma mediana, idílica, utópica.

O fantasma do viver-junto (ou sua contrapartida: o viver-só) está muito presente em toda a literatura. Por exemplo o viver-junto em *A Montanha Mágica*, de Thomas Mann, ao mesmo tempo fascinante e claustrofóbico, ou o viver-só no *Robinson Crusoé*, de Daniel Defoe. Ou a biografia de alguns pensadores, como é o caso de Espinosa, que no final da vida se retira para Voorburg, perto de Haia, onde aluga um quarto e de vez em quando desce para conversar com seus hospedeiros – verdadeiro anacoreta, comenta Barthes, ao chamar a atenção para o desejo de criar uma estrutura de vida que não seja um aparelho de vida. Em todo caso é um modo de fugir ao poder, negá-lo ou recusá-lo (anachorein, em grego: retirar-se para trás). Hoje poderia ser traduzido em termos de fatasma de distanciamento, atos de arrebatamento em relação à gregriedade, e que recebe vez por outra uma ressonância política inusitada.

O comum e a singularidade qualquer

É o caso de Giorgio Agamben, com seu livro intitulado *A Comunidade que Vem*. Ali ele recorda a bela frase de Heráclito: “Para os despertados um mundo único e comum é, mas aos que estão no leito cada um se revira para o seu próprio” (1990). O comum era o logos. A expropriação do comum numa sociedade do espetáculo é a expropriação da linguagem. Quando toda a linguagem é seqüestrada por um regime democrático-espetacular, e a linguagem se autonomiza numa esfera separada, de modo tal que ela já não revela nada e ninguém se enraiza nela, quando a comunicatividade, aquilo que garantia o comum, fica exposta ao máximo e entrava a própria comunicação (AGAMBEN, 2002, p.95), atingimos um ponto extremo do nihilismo. Como desligar-se dessa comunicatividade totalitária e vacuizada? Como desafiar aquelas instâncias que expropriaram o comum, e que

o transcendentalizaram? É onde Agamben evoca uma resistência vinda, não como antes, de uma classe, um partido, um sindicato, um grupo, uma minoria, mas de uma singularidade qualquer, do qualquer um, como aquele que desafia um tanque na praça Tienanmen, que já não se define por sua pertinência a uma identidade específica, seja de um grupo político, seja de um movimento social. É o que o Estado não pode tolerar, a singularidade qualquer que o recusa sem constituir uma réplica espelhada do próprio Estado na figura de uma formação identitária reconhecível. A singularidade qualquer, que não reivindica uma identidade, que não faz valer um liame social, que constitui uma multiplicidade inconstante, como diria Cantor. Singularidades que declinam toda identidade e toda condição de pertinência, mas manifestam seu ser comum – é a condição, dizia Agamben vários anos atrás, de toda política futura. Bento Prado Jr., referindo-se a Deleuze, utilizou uma expressão adequada a essa figura que emerge dos vários textos mencionados: o solitário solidário.

* * *

A propósito do *Bartleby*, de Melville, aquele escriturário que a tudo responde que “preferiria não”, Deleuze comenta: a particularidade desse homem é que ele não tem particularidade nenhuma, é o homem qualquer, o homem sem essência, o homem que se recusa a fixar-se em alguma personalidade estável. Diferentemente do burocrata servil (que compõe a massa nazista, por exemplo), no homem comum tal como ele aparece aqui se expressa algo mais do que um anonimato inexpressivo: o apelo por uma nova comunidade. Não aquela comunidade baseada na hierarquia, no paternalismo, na compaixão, como o seu patrão gostaria de lhe oferecer, mas uma sociedade de irmãos, a “comunidade dos celibatários”. Deleuze detecta entre os americanos, antes mesmo da independência, essa vocação de constituir uma sociedade de irmãos, uma federação de homens e bens, uma comunidade de indivíduos anarquistas no seio da imigração universal. A filosofia pragmatista americana, em consonância com a literatura americana que Deleuze tanto valoriza, lutará não só contra as particularidades que opõem o homem ao homem, e alimentam uma desconfiança irremediável de um contra o outro, mas também contra o seu oposto, o Universal ou o Todo, a fusão das almas em nome do grande amor ou da caridade, a alma coletiva em nome da qual falaram os inquisidores, como na famosa passagem de Dostoievski, e por vezes os revolucionários. Deleuze pergunta, então: o que resta às almas quando não se aferram mais a particularidades, o que as impede então de fundir-se num todo? Resta-lhes precisamente sua “originalidade”, quer dizer um som que cada uma emite quando põe o pé na estrada, quando leva a vida sem

buscar a salvação, quando empreende sua viagem encarnada sem objetivo particular, e então encontra o outro viajante, a quem reconhece pelo som. Lawrence dizia ser este o novo messianismo ou o aporte *democrático* da literatura americana: contra a moral européia da salvação e da caridade, uma moral da vida em que a alma só se realiza pondo o pé na estrada, exposta a todos os contatos, sem jamais tentar salvar outras almas, desviando-se daquelas que emitem um som demasiado autoritário ou gemente demais, formando com seus iguais acordos e acordes, mesmo fugidios. A comunidade dos celibatários é a do homem qualquer e de suas singularidades que se cruzam: nem individualismo, nem comunialismo.

Neste percurso ziguezagueante, percorremos a comunidade dos celibatários, a comunidade dos sem comunidade, a comunidade negativa, a comunidade ausente, a comunidade inoperante, a comunidade impossível, a comunidade de jogo, a comunidade que vem, a comunidade da singularidade qualquer – nomes diversos para uma figura não fusional, não unitária, não totalizável, não filialista de comunidade, e que pode ser transposta para pensar o grupo, levando-se sempre em conta as especificidades. Para tanto, seria preciso retomar nosso início, a respeito das afetações recíprocas, para repensar a questão da grupalidade de maneira mais múltipla, acentrada, calcada sobretudo no jogo entre as singularidades e o comum, e na potência ampliada da composição – sempre levando em conta o plano de consistência.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *La communauté qui vient*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Moyens sans fin: notes sur la politique*. Paris: Payot, 2002.

BARTHES, Roland. *Comment vivre-ensemble: cours et séminaires au Collège de France*. Paris: Seuil Imec, 2002.

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1986.

DELEUZE, Gilles. *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris: Minuit, 1981.

LAZZARATO, Maurizio. *Puissances de l'invention. La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond, 2001.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.

_____ *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bougois, 1986.

NEGRI, Antonio. *O poder constituinte: ensaio sobre as alternativas da modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

A revista Concinnitas agradece ao autor por ceder gentilmente este artigo, originalmente conferido como palestra em 2010 e publicado em Desarquivo.org.

Recebido em 20 de março de 2022 e aceito em 05 de maio de 2022.

Este é um artigo publicado em acesso aberto sob uma licença Creative Commons

