

A EXPERIÊNCIA COMUM

María Mercedes Rodriguez
UFSC - CAPES

RESUMO: O que sustenta a ideia de comunidade? É uma propriedade substancial dos membros que a integram? Ou é um vazio, uma ausência, uma falta? Como dizer “nós” sem apelar a discursos essencialistas que fazem da comunidade um corpo fechado e unitário constituído em oposição a um “outro”? A partir destas questões, o ensaio propõe indagar o problema da comunidade, em relação às noções de subjetividade, identidade, corpo e experiência. Num primeiro momento, expõe algumas considerações de Giorgio Agamben acerca do papel dos dispositivos nos processos de subjetivação, e problematiza certos enunciados dicotômicos subjacentes em seu pensamento. Num segundo momento, recorre ao pensamento de dois autores que, desde diferentes óticas, questionam todo substrato ontológico tanto do “ser” quanto dos sujeitos coletivos: Jean Luc Nancy e Judith Butler. Por último, retoma o conceito de “comunidade” elaborado por Roberto Esposito e o relaciona com a experiência interior de Bataille.

PALAVRAS-CHAVE: Comunidade; Subjetividade; Experiência.

IN-COMMON EXPERIENCE

ABSTRACT: What sustains the idea of community? Is it a substantial property of its members? Or is it an emptiness, an absence, a lack? How to say “we” without appealing to essentialist discourses that make the community a closed and unitary body constituted in opposition to an “other”? Based on these questions, the essay proposes to investigate the problem of community, in relation to the notions of subjectivity, identity, body and experience. At first, the essay exposes some Giorgio Agamben’s considerations about the role of Apparatus in the subjectivation processes, and problematizes certain dichotomous enunciations underlying his thought. In a second moment, the investigation uses the thoughts of two authors who, from different perspectives, question all ontological substrate both of “being” and of collective subjects: Jean Luc Nancy and Judith Butler. Finally, the essay takes up the concept of “community” developed by Roberto Esposito and relates it to Bataille’s inner experience.

KEYWORDS: Community; Subjectivity; Experience.

María Mercedes Rodriguez é doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina.

A EXPERIÊNCIA COMUM

María Mercedes Rodriguez

1) CORPOS, DISPOSITIVOS E PROCESSOS DE SUBJETIVAÇÃO

No ensaio *O que é um dispositivo?* Giorgio Agamben propõe “fazer uma divisão do existente em dois grandes grupos ou classes: de um lado, os seres vivos (ou as substâncias), e, de outro lado, os dispositivos em que estes são incessantemente capturados”.¹ A partir desta divisão, o autor sustenta que um dispositivo é

qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões, e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e -por que não- a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos.²

Segundo esta visão, na contemporaneidade pode-se perceber uma grande propagação e acumulação de dispositivos que modelam e direcionam praticamente todos os instantes da vida cotidiana. Esse controle e disciplinamento se dá, precisamente, nos corpos. Assim, um objeto qualquer - uma caneta, um telefone, um cigarro - pode ser considerado um dispositivo na medida em que seus usos condicionam certos hábitos corporais que, a sua vez, estabelecem determinadas subjetividades. Portanto, para Agamben, os dispositivos “devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito”.³ É no confronto com a esfera dos dispositivos que, a partir dos seres vivos, surgem os sujeitos.

Nesse sentido, segundo Agamben, “sujeito” é o que resulta da relação corpo a corpo entre os vivos e os dispositivos. Se os processos de subjetivação se relacionam invariavelmente aos mecanismos de sujeição a determinados dispositivos, os corpos que emergem, ao se concretizarem a partir dessa relação, são também corpos controlados, disciplinados e modelados.

¹ AGAMBEN, Giorgio. *O que é um dispositivo? In: O que é contemporâneo e outros ensaios?* Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009, p.40.

² *Ibidem*, p. 40-41.

³ *Ibidem*, p. 38.

O problema desta redução dicotômica é que os dispositivos parecem se colocar como um sistema de forças exteriores que modelam e determinam o sujeito completamente. Essa concepção leva implícita uma idéia de poder apenas como coercitivo onde o sujeito é meramente uma instância que se deixa capturar, o resultado passivo de um encontro assimétrico, vertical e aparentemente irreversível entre os dispositivos e os seres viventes.

Isso se torna ainda mais problemática no que concerne à linguagem, “o mais antigo de todos os dispositivos”. A linguagem nunca é uma força direta ou uma ordem com um efeito imediato (como parece ser uma característica do dispositivo em Agamben), mas uma mediação de diversas forças. A linguagem é ao mesmo tempo dispositivo e contradispositivo, o que problematiza sua utilidade unilateral. Esse seria o caso, por exemplo, da linguagem artística ou poética que cita ou evoca formalmente um dispositivo para subvertê-lo, retórica e performativamente.

Portanto, conceber os dispositivos como uma série de mecanismos de subjetivação que imprimem sua forma numa substância inerte, deixa pouco margem para pensar as possibilidades de subversão a esse sistema.

Essa lógica tem o perigo de cristalizar uma essência ou uma suposta origem comum. A suposição de uma substância prévia aos processos de subjetivação, participa de uma lógica dialética de perda e recuperação de uma essência onde o destino se prefigura como uma necessidade de restituição e restauração de uma origem perdida.

2) A SINGULAR PLURALIDADE DO SER

No livro *Ser singular plural*, Nancy analisa a comunidade desde uma perspectiva filosófica que rechaça qualquer tipo de pressuposto ontológico fundacional. Para isso, o autor propõe “deshacer todo cuanto se pretenda verdadero en relación con la naturaleza, con la esencia o el destino del ‘hombre’”⁴. Contra a longa e fortemente arraigada tendência da filosofia política moderna que se baseia numa metafísica da origem, Nancy assinala a necessidade de refazer a filosofia fundando-a no ser singular plural e na multiplicidade da origem. Isso implica a não suposição do ser como uma entidade prévia que preexiste ao “ser singular plural” e o entendimento de que a “essência” do ser é co-essência: “No el ser en primera instancia, luego una adición del con, sino el con en el seno del ser. Resulta necesario invertir el orden de la exposición filosófica, para la que, muy a menudo, el “con” siempre viene en segundo lugar”⁵.

⁴ NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Traducción de Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 46.

Assim, a filosofia “primeira” proposta por Nancy se baseia, não no ser como uma instância prévia fundadora, mas no “com”. Não se trata, por tanto, nem da suposição da lógica da filosofia política tradicional que se funda no sujeito para, em um segundo momento pensar a comunidade; nem da mera inversão dessa lógica: a suposição de um “nós” prévio e substancial, uma comunidade com características próprias, do qual os indivíduos derivam, e que se opõe necessariamente a outras comunidades igualmente substanciais, consideradas como o Outro. Do que se trata é de pensar a comunidade desprovida de substância, onde apenas prevaleçam o “com” e o vazio da relação. “El concepto de comunidad parece no tener ya por contenido sino su propio prefijo, el cum, el con desprovisto de sustancia y de conexión, desnudo de interioridad, de subjetividad y de personalidad”⁶.

A comunidade sem um fundamento ontológico se revela como um vazio no qual não existem os sujeitos prévios à relação que existe entre eles. De fato, como o próprio Nancy afirma, um sujeito único e isolado, nem sequer poderia se referir a si mesmo como sujeito. Se o ser é necessariamente ser singular plural, a filosofia política não pode partir do sujeito individual, fechado e separado, prévio ao contato e relacionamento com os outros. Pelo contrário, ela deve partir do “nós” (nos-otros). A preocupação central de Nancy se centra, então, em poder dizer “nós”, um “nós” que não surja como uma soma de individualidades pré-existentes, mas que, pelo contrário, contemple o ser singular plural onde o “plural” não seja apenas uma propriedade derivada mas co-essencial.

Assim, para Nancy o ser-com (Mitsein) não é um segundo momento no desenvolvimento e trânsito do ser, considerado como uma essência primordial. Pelo contrário, é essa co-essência que se revela como a pluralidade do ser nas suas origens. A alteridade se constitui como co-essencial e não como um segundo momento de alienação de uma entidade substancial previamente constituída. Desta forma, a lógica dialética de perda e recuperação de uma essência originária perde seus fundamentos:

La lógica dialéctica requiere un paso por la exterioridad como esencial en la interioridad misma: con todo, siempre es en la forma “interior” y subjetiva del “Yo” donde debe al fin encontrarse y plantearse la verdad de lo universal y de su comunidad. Lo que nos concierne es retener el momento de la exterioridad como válido en efecto de manera esencial, y tan esencial que no se remite ya a ningún “yo”, ni individual, ni colectivo.⁷

⁶ Ibidem, p. 52.

⁷ Ibidem, p. 46.

Ao questionar o estágio de uma origem plena, a filosofia de Nancy questiona o estágio de um destino comum (a ser recuperado) que a lógica da dialética hegeliana pressupõe. O que permanece é um entramado de tensões irreduzíveis, no qual a alteridade se revela como essencial e não como um momento de alienação necessário, mas que deve ser superado. Sem metafísica de origem e sem destino em comum o que permanece é a materialidade concreta dos processos históricos.

Assim, a retirada do político não é para Nancy um abandono da política, mas um abandono dos fundamentos últimos essencialistas nos quais se baseava a filosofia política moderna. “La retirada de lo político no significa su desaparición. Significa que desaparece la presuposición filosófica de todo lo político-filosófico, que siempre es una presuposición ontológica”.⁸

A preocupação de Nancy pela des-substancialização do comum se baseia num rechaço às políticas de identidade essencialistas e excludentes do “outro”, políticas que levam à intolerância, ao ódio e ao desejo de aniquilamento do elemento estranho que ameaça a integridade da comunidade identitária. A filosofia política de Nancy se configura de forma tal que a categoria do Outro (como o estranho que ao mesmo tempo se opõe e constitui a identidade) perde sustento e se dilui em um “nós” (nos-otros) cujo centro vazio leva o foco ao “com” da comunidade, às formas de relacionamento e do estar-junto.

Contudo, para que o “nós” de Nancy não se apresente apenas como um horizonte utópico inapreensível, é preciso contemplar no “com” da comunidade, a existência de dor, de conflitos e relações de poder. A suposição de um “nós” afastado da concretude política dos sistemas de poder corre o risco de se instalar como um nós universal hegemônico que apague as relações de poder predominantes.

Em Nancy, categorias como “‘pueblo’, ‘nación’, ‘iglesia’, ‘cultura’, por no decir nada de la confusa ‘etnia’ ni de las tortuosas ‘raíces’”,⁹ são concebidas apenas como categorias identitárias que apelam a noções de propriedade e pertença comum. Mas é possível eliminar todo substrato biológico, ontológicos ou mitológico e ainda assim construir comunidades políticas que, na ausência de fundamentos últimos que as sustentem, possam se constituir como projetos coletivos de resistência ao poder hegemônico? A ausência de fundamentos ontológicos primeiros, decreta automaticamente a “morte do sujeito”? Pode a ação política prescindir das categorias coletivas? Pode a filosofia

⁸ Ibidem, p. 53.

⁹ Ibidem, p. 62.

política conciliar a suposta “morte do sujeito” com as possibilidades de agência, de transformação política e, em última instância, da subversão e evitar cair nas armadilhas de uma linguagem que, na sua perda de referencialidade, se constitui como o discurso que reproduz e sustenta o status quo?

3) SUJEITO, AGÊNCIA E SUBVERSÃO

Uma das preocupações de Judith Butler, nas suas primeiras obras, gira em torno da questão de saber se a política feminista pode se sustentar sem uma noção de “sujeito” que funcione como um núcleo estabilizador da categoria “mulher”. Contra o argumento fundacional da política da identidade, que pressupõe uma subjetividade prévia que defina primeiro seus interesses políticos sobre os quais se origina e organiza a ação, a autora sustenta “que no es preciso que exista um agente detrás de la acción, sino que el agente se construye de manera variable en la acción y a través de ella”.¹⁰

Butler pensa o processo de subjetivação de forma diferente do que Agamben: não a partir de uma série de dispositivos que imprimem sua força sobre uma substância inerte e passiva, mas a partir de um gesto de imitação de atos corporais performativos que, na sua repetição, internalizam e reproduzem as normas sociais e criam a ilusão de uma identidade fixa e estável. A suposta origem das identidades de gênero aparece, no pensamento de Butler, como algo derivado: não a causa, mas o efeito da repetição constante de atos corporais performativos.

Colocar o acento na repetição de atos corporais, e não num suposto ato fundador de significação, permite a autora conceber a identidade como uma prática constante e não como uma essência imutável. Permite também abrir as possibilidades de transformação. Ao negar qualquer resquício de substancialidade no sujeito com gênero, Butler ressalta o caráter arbitrário do gênero em si, em que sexo e gênero já não permanecem unidos por uma lei de coerência heterossexual. A relação que o sujeito mantém com as normas não é meramente passiva, mas requer um ato, uma ação que, ao mesmo tempo que as sustenta e reproduz, as produz. A constituição da identidade é uma ação permanente que se sustenta no tempo.

Por causa da reiteração permanente de atos corporais performativos descontínuos, a identidade de gênero tem apenas uma aparência de substância. Essa descontinuidade dos atos revela a falta de uma base substancial que es-

¹⁰ BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de Mónica Mansour y Laura Menríquez. Barcelona: Paidós, 2007, p. 277-278.

tabilize a identidade de gênero e abre os interstícios pelos quais se torna possível uma potencial transformação:

En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así, pues, la “capacidad de acción” es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismo jerárquicos, entonces sólo puede ser posible una subversión de la identidad en el senso de la práctica de significación repetitiva.¹¹

Segundo Butler, a repetição paródica é especialmente potente para evidenciar que as políticas da identidade carecem de um fundamento natural originário e denunciar seu caráter ficcional. Nessa perspectiva, a atuação de gênero da travesti dramatiza a estrutura imitativa e contingente do gênero em si, problematizando (e subvertendo) as relações entre cópia e original e negando nele qualquer tipo de essência originária.

Como imitaciones que en efecto desplazan el significado del original, imitan el mito de la originalidad en si. En vez de una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género puede replantearse como una historia personal/cultural de significados ya asumidos, sujetos a un conjunto de prácticas imitativas que aluden lateralmente a otras imitaciones y que, de forma conjunta, crean la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción.¹²

O caráter ficcional das identidades de gênero pode ser dissimulado e apagado nas repetições performativas que reproduzem as relações hierárquicas entre os gêneros, porque elas contribuem para reforçar a noção ilusória de uma base substancial que regula, justifica e naturaliza ditas relações de poder. Ao mesmo tempo, esse caráter ficcional também pode ser exposto nas repetições performativas paródicas que desnudam e evidenciam o caráter ilusório desse suposto núcleo essencialista.

Do que se trata não é de que tipo de atuação expressa melhor a “verdade” do gênero, mas de como operam esses atos performativos nas relações de poder predominantes. A pergunta que se formula então é: que tipos de imitações podem ser consideradas politicamente subversivas e transformadoras e quais podem ser apropriadas “y volver a ponerse en circulación como ins-

¹¹ Ibidem, p. 282.

¹² Ibidem, p. 270.

trumentos de hegemonía cultural”.¹³ Mas isso pode ser respondido apenas em relação á realidade da hegemonia cultural/econômica e os tipos de repetições de gênero que ela exige.

Se, como sustenta Butler, a atuação de gênero é “una práctica significativa dentro de un campo cultural en el que hay una jerarquía de géneros y heterosexualidad obligatoria”,¹⁴ todo ato corporal subversivo se inscreve nesse marco de tensões, atravessadas por determinadas relações de poder. Nesse sentido, as identidades paródicas subversivas não podem constituir-se isoladamente. Se a transformação se dá através da repetição de atos corporais subversivos sustentados no tempo que produzem deslocamentos no campo social dos discursos hegemônicos, esses deslocamentos constantes não são (não podem ser) uma empreitada individual, mas coletiva.

Uma questão que permeia o pensamento de Butler gira em torno às possibilidades de construção de um nós feminista (nos-otras) que possa sustentar um projeto político de resistência às (e dentro das) estruturas de poder existentes entre os gêneros. No artigo *Fundamentos Contingentes*, a autora afirma que a política feminista costuma recorrer à categoria de “mulher” para articular suas demandas. Segundo Butler, isso responde a uma necessidade da política representativa, a qual não pode abrir mão completamente das políticas de identidade. A autora concede que a luta pelos direitos das minorias, tanto no campo legislativo como nos movimentos sociais, requer a construção de um sujeito político artificialmente constituído. Contudo, suas preocupações teóricas, políticas e filosóficas a levam a problematizar essas questões em um esforço por pensar quem se inclui na categoria de “mulher” da luta feminista e, sobretudo, quem se exclui. Assim, com uma aguda visão crítica a autora se pergunta: “¿Mediante qué exclusiones se ha construido el sujeto feminista, y cómo han regresado esos dominios excluidos a acechar la “integridad” y la “unidad” del “nosotras” feminista?”¹⁵

O intuito de Butler por indagar as formas de construção das identidades nas estruturas de poder existentes, a levam a problematizar certas tendências dentro do feminismo que, na essencialização da sua categoria principal, se convertem também em discursos hegemônicos excludentes. Por exemplo, afirma, o “nós” feminista dos anos 80 foi criticado pelas mulheres negras que não sentiam a especificidade da sua luta contemplada na categoria. As sexua-

¹³ Ibidem, p. 271.

¹⁴ Ibidem, p. 271,

¹⁵ Idem, *Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del “postmodernismo”*. *Revista de estudios de género: La ventana*, v. 2, n. 13, p. 25, 2001.

lidades dissidentes também foram sistematicamente excluídas por uma parte do feminismo.

Portanto, para Butler, quando a categoria “mulher” se utiliza para descrever as supostas especificidades do sujeito feminino, o debate permanece ancorado no conteúdo descritivo dessa categoria e na busca por uma “verdade” oculta e essencial nela. Pelo contrário, Butler afirma que

las categorías de identidad no son nunca meramente descriptivas, sino siempre normativas, y como tales, son excluyentes. Eso no quiere decir que el término “mujeres” no debe ser utilizado, o que deberíamos anunciar la muerte de la categoría. Por el contrario, si el feminismo supone que “mujeres” designa un indesignable campo de diferencias, que no puede ser totalizado o resumido por una categoría descriptiva de identidad, entonces el término mismo se convierte en un sitio de apertura y resignificabilidad permanente.¹⁶

Uma vez reconhecido o fato de que toda política de identidade se baseia em uma operação de exclusão, do que se trata não é tanto de deixar de utilizar categorias políticas, mas de rastrear, nelas, não apenas os elementos excluídos ou barrados, mas também os mecanismos e processos pelos quais se apaga e naturaliza o próprio processo de exclusão.

Deconstruir el sujeto no es negar ni desechar el concepto; por el contrario la *deconstrucción* implica solamente que suspendemos todo compromiso con aquello a lo que el término, “sujeto”, se refiere y que consideremos las funciones lingüísticas a las que sirve en la consolidación y el ocultamiento de la autoridad.¹⁷

A desconstrução do sujeito do feminismo não implica necessariamente deixar de usar categorias coletivas -necessárias para a luta política- que visibilizem problemáticas comuns dentro das relações de poder vigentes, mas desvinculá-las de supostos substratos ontológicos. Assim, o “nós” feminista proposto por Butler é uma construção fantasmática permeável e em permanente transformação. As possibilidades de agência se baseiam precisamente nesta abertura para múltiplas significações subjacentes à categoria “porque si el término permite una resignificación, si su referente no está fijo, entonces las posibilidades de nuevas resignificaciones del término se hacen posibles”.¹⁸

Contra as teorias políticas filosóficas que se baseiam numa referencialidade da linguagem arguindo a existência de um sujeito prévio à ação, Butler

¹⁶ Ibidem, p. 33.

¹⁷ Ibidem, p. 32.

¹⁸ Ibidem, p. 34.

assinala que é precisamente nessa falta de referencialidade que se instala a possibilidade de permanente ressignificação e, ainda, que é na ausência de um sujeito substancial preestabelecido que se abrem os caminhos para uma agência transformadora:

La reconceptualización de la identidad como un efecto, es decir, como producida o generada, abre vías de “capacidad de acción” que son astutamente excluidas por las posiciones que afirman que las categorías de identidad son fundacionales y permanentes. Que una identidad sea un efecto significa que ni está fatalmente especificada ni es totalmente artificial y arbitraria.¹⁹

Assim, como sustenta Magdalena de Santo no artigo *Performances textuales em la obre temprana de Judith Butler*, o giro performativo proposto por Butler para problematizar a constituição da identidade permite abrir uma zona intermédia entre “el voluntarismo de corte subjetivo (que requiere una identidad previa) y um determinismo de corte sociológico (que requiere de leyes fijas)”.²⁰ Portanto, não se trata mais nem do sujeito autônomo, estável e com um núcleo essencialista, com plena capacidade para agir no mundo e se dar a si mesmo suas próprias leis, nem do sujeito absolutamente determinado pelas normas e discursos dominantes prevaletentes nas estruturas de poder, incapaz de realizar nenhuma ação transformadora.

Para Butler, negar um sujeito preestabelecido não significa deixar de utilizar o conceito, mas indagar acerca de seu processo de construção. Em última instância, não se trata, apenas, de negar qualquer tipo de fundamento último ontológico na constituição das identidades subjetivas, mas de rastrear nelas que tipo de fundamentos contingentes (e compartilhados nessa contingência, o que lhes dá uma aparência normativa, enquanto são meramente objetivos nesse momento histórico) operam no processo da sua construção.

4) A COMUNIDADE

No livro *Communitas, origen y destino de la comunidad*, o filósofo italiano Roberto Esposito analisa o conceito de comunidade sob uma ótica diferente das habituais concepções modernas que pensam a comunidade como um conjunto de indivíduos que compartilham determinadas características. Essas teorias se baseiam numa ideia fortemente essencialista de identidade, na qual

¹⁹ BUTLER, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós, 2007, p. 285.

²⁰ DE SANTO, Magdalena. *Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler*. In: BUTLER, Judith. *Las identidades del sujeto opaco*. La Plata: UNLP. FAHCE, 2015, p. 33.

os sujeitos possuem certas propriedades que os incluem numa determinada comunidade. Sob esta perspectiva, um grupo de indivíduos pode pertencer a um determinado coletivo pelo fato de carregar certos atributos que os definiriam positivamente, sempre em oposição a outras identidades contrapostas. Essa propriedade do sujeito da comunidade é, então, um agregado, um predicado que define o sujeito, um ponto de referência comum que estabiliza a multiplicidade de individualidades. Estas teorias concebem a comunidade como um pleno, uma totalidade que se constitui a partir da soma dos indivíduos que a compõem e que expressam um sentimento de pertença étnica, territorial ou espiritual:

Se concibe a la comunidad como una cualidad que se agrega a su naturaleza de sujetos, haciéndolos también sujetos de comunidad. Más sujetos. Sujetos de una entidad mayor, superior o inclusive mejor, que la simple identidad individual, pero que tiene origen en ésta y, en definitiva, le es especular.²¹

Esposito assinala a natureza paradoxal destas concepções que pensam o comum precisamente desde seu mais evidente oposto, em que os indivíduos “tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común”.²²

Outra característica dessas teorias é que esses atributos, por serem considerados uma espécie de valor positivo que se agrega à identidade fixa dos indivíduos, podem ser tanto adquiridos como perdidos. Nesse sentido, a origem comum que une uma determinada comunidade é o que determina seu futuro, como um destino prescrito que deve ser reconquistado. Em oposição a essa dialética de uma origem perdida e um destino a prefigurar, Esposito se resiste a pensar o comum a partir do que é próprio a um determinado grupo de indivíduos e analisa o termo comunidade sob uma nova luz.

Para ele, o que define a comunidade não é uma coisa pública, uma propriedade ou uma substância, mas uma falta, um dever ou uma dívida em comum. Uma comunidade seria então: “Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido””.²³

²¹ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 23.

²² Ibidem, p. 25.

²³ Ibidem, p. 29.

A base desta argumentação está na raiz etimológica da palavra “comunidade”. Segundo Esposito, o munus do termo latino *communitas* oscila entre três significados que se articulam em torno ao conceito de “dever”: *onus*, *officium* e *donum* (a partir dos quais derivam os termos “obrigação” “função” e “dom”). Este dom é, segundo Esposito, um dom particular que se distingue pelo seu caráter obrigatório: “una vez que alguien ha aceptado el munus está obligado (*onus*) a retribuirlo, ya sea en términos de bienes, o en términos de servicios (*officium*)”.²⁴ O munus, então, indica o dom que se dá, não o que se recebe, e é uma obrigação que tem se contraído com o outro e requer uma adequada desobrigação. Não é um plus que se lhe agrega ao indivíduo, mas uma subtração, uma perda que descentra o sujeito e o deixa fora de si: alterado. “Lo que prevalece en el munus es, en suma, una reciprocidad o mutualidad (*munus- mutuus*) del dar que determina entre el uno y el otro un compromiso”.²⁵

A comunidade é assim para Esposito, não um corpo social formado por indivíduos, mas a exposição que interrompe o fechamento do indivíduo “y lo vuelca hacia el exterior, un vértigo, una síncope, un espasmo en la continuidad del sujeto”.²⁶ Portanto, o dom “no implica de ningún modo la estabilidad de una posesión - y mucho menos la dinámica adquisitiva de una ganancia -, sino pérdida, sustracción, cesión”.²⁷ Ele é um vazio, uma falta constitutiva que demanda um intercâmbio, uma dívida contraída que requer uma devida gratidão.

O que une aos sujeitos da comunidade é, então, um dever que, por assim dizer, os coloca fora de si, descentrando-os. Um dever que implica uma abertura aos outros e uma necessidade exposição e doação.

Naturalmente, esa exposición - o consagración: *munus de si* - no es indolora para el sujeto que la experimenta. Empujándolo a tomar contacto con lo que no es, con su ‘nada’, ésta constituye la más extrema de sus posibilidades, pero también la más riesgosa de las amenazas²⁸.

Essa ameaça é determinada pela perda dos limites que dão identidade e forma ao indivíduo e constituem o sujeito da comunidade. Essa perda, ao mesmo tempo que se constitui como a única possibilidade da comunidade, abre o

²⁴ Ibidem, p. 27.

²⁵ Ibidem, p. 28.

²⁶ Ibidem, p. 32.

²⁷ Ibidem, p. 28.

²⁸ Ibidem, p. 32.

indivíduo e o expõe na maior das suas vulnerabilidades: o risco de morte.

Desta forma, para Esposito, a morte se constitui como o fundo escuro da comunidade. O nada in-originário do qual procedemos, “la grieta, el trauma, la laguna de la que provenimos: no el Origen sino su ausencia, su retirada. El munus originario que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal”.²⁹

Vemos assim como, desde esta perspectiva, a comunidade põe em risco a continuidade mesma do sujeito autônomo moderno. Se a tradição filosófica moderna, que se iniciou com o Cogito cartesiano, sempre supôs um sujeito autônomo e auto-fundacional, cercado pelos limites da sua própria individualidade, o projeto político da Modernidade se baseia na fixação desses limites que ao mesmo tempo protegem e isolam.

Segundo Esposito, foi Hobbes quem detectou melhor que ninguém o risco intrínseco que a comunidade tem para o sujeito, e deu origem a uma longa tradição política que procurou estabelecer os fundamentos de um ordem social que resguarde os limites individuais. No *Leviatã*, Hobbes constrói seu mito político a partir de uma antropologia individualista correspondente a um contexto em que os vínculos sociais, políticos e religiosos tornaram-se conflituosos.³⁰ Partindo da observação do estado em que se encontravam as sociedades europeias na sua época, Hobbes imagina um hipotético Estado de Natureza em que os indivíduos estão governados pelos seus interesses egoístas, pelo seu desejo de conquista e pela ambição de poder. Isto é, pressupõe como elemento central de seu sistema aquilo que ele quer conjurar, e outorga um caráter natural e universal àquilo que forma parte de um processo histórico e cultural. O homem é o lobo do homem. A naturalização destas paixões leva à conclusão de que os vínculos humanos são essencialmente conflituosos e podem levar a uma guerra de todos contra todos se não forem devidamente regulados.

No Estado de Natureza, a proximidade e o contato com o outro é uma ameaça permanente e constitui um risco de vida potencial. Portanto, para Hobbes, o que verdadeiramente têm em comum os indivíduos é o fato de que todos podem matar ou morrer nas mãos dos outros. São seres expostos à morte, unidos e equiparados em sua fragilidade corporal, semelhantes em sua extrema vulnerabilidade. Nesta guerra de todos contra todos, o medo de

²⁹ Ibidem, p. 34.

³⁰ KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise, uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

sofrer uma morte violenta é uma emoção constante e é a base a partir da qual se fundará o pacto social. Assim, segundo Esposito, “Desde el momento en que el origen común amenaza tragar como un vórtice a todos aquellos a los que atrae, la única posibilidad de salvación es romper con él”.³¹ Romper com a dimensão originária da vida comum, com a morte como a mais extrema e próxima das suas possibilidades, implica instituir “otro origen artificial, que coincide com la figura, jurídicamente privatista y lógicamente privativa, del contrato”.³²

Se o direito natural (*jus naturale*) é a liberdade que cada ser vivo tem para procurar os meios apropriados para sua sobrevivência - ainda se eles afetam ou prejudicam aos outros -, as leis da natureza (*lex naturalis*) são os preceitos que determinam o que deve ser feito ou evitado para conservar a vida. Não são leis absolutas, impostas desde fora por uma autoridade transcendente, mas prescrições da própria razão. Assim, o pacto social é um acordo racional que não se funda em nenhum princípio transcendental e carece de pressupostos teológicos ou morais. Não se trata, como na República de Platão, de organizar a polis em torno à ideia de Bem Absoluto, mas de garantir a paz e a sobrevivência individual.

Para isso, é absolutamente imprescindível que cada indivíduo desista de seu direito natural de se defender e auto-governar. Se todo ser vivo busca instintivamente a conservação da própria vida e goza de uma liberdade individual ilimitada, isso se converte rapidamente em um risco para todos. Assim, para Hobbes, o temor à morte é o que inclina aos indivíduos a buscar a paz e a ordem social, e a razão é a que determina as normas adequadas que devem seguir-se para satisfazer esse desejo de auto-conservação.

Em virtude do medo, os cidadãos cedem seu direito natural de se governar a si mesmos e aceitam instaurar um juiz capaz de dirimir os conflitos internos. A sobrevivência individual só pode ser garantida se todos os indivíduos se submetem a um poder soberano cuja função principal é organizar a sociedade e estabelecer a paz. Desta forma, o paradigmático Leviatã resguarda e estabelece os limites que garantem a supervivência individual e a ordem social. Todavia, a proteção de Estado tem um preço alto: como contraprestação, os indivíduos lhe devem obediência e estão obrigados a lhe defender no campo de batalha caso fosse necessário. Isto é, os cidadãos devem lealdade em tempos de guerra a quem os protege em tempos de paz. Por meio de um ato

³¹ ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, op cit., p.42.

³² *Ibidem*, p. 42.

voluntário e fazendo uso de suas faculdades racionais, os indivíduos aceitam instituir um poder soberano ao qual se submetem completamente. Neste par conceitual proteção-obediência se estabelece a relação vertical entre o soberano e os súditos e se socavam os vínculos comunitários horizontais.

O projeto político moderno inaugurado por Hobbes tem um efeito imunizante, já que aspira a «la abolición de toda relación social extraña al intercambio vertical protección-obediencia».³³ Desta forma, o contrato social implica o sacrifício da comunidade porque se funda na ausência de dom, na ausência do munus: “el individuo moderno, que asigna un precio específico a cada prestación, ya no puede sostener la gratitud que sostiene el don”.³⁴

À luz destas ideias surge uma nova oposição que quita a ênfase no clássico binômio público-privado da filosofia política. Agora, então, é possível entrever um novo par conceitual que contrapõe os termos *communitas* e *immunitas*. Se *communis* é quem está obrigado a retribuir um dom através do desempenho de uma função ou um serviço, *immunis*, pelo contrário, é quem está isento da obrigação do dom e, por esse motivo, permanece imune. O “imune” é aquele que se exonera do vínculo, que se isenta da relação e se protege do contágio, do risco implícito no contato “com” o outro. Assim, para Esposito, o paradoxo que atravessa as sociedades modernas é que a imunização, que resguarda o indivíduo, enfraquece seus vínculos vitais: em prol da supervivência individual, o que se sacrifica é o “com” do *communitas*, o vínculo. Sob esta perspectiva, o paradigma da imunidade implica o sacrifício da comunidade. A imunização ao mesmo tempo que conserva e protege o organismo individual, o isola e o clausura diminuindo sua potência de vida.

Esta longa tradição política imunizante se fundamenta no medo ao outro e faz com que os indivíduos modernos se apresentem como “exentos, exonerados, dispensados de ese contacto que amenaza su identidad exponiéndolos al posible conflicto con su vecino. Al contagio de la relación”.³⁵ Aqui surge o paradoxo mais interessante que se expõe em *Communitas*. Porque se a comunidade traz consigo um risco inerente de morte, a imunidade implica uma negação rotunda da vida. Se as muralhas que nós erguemos para nos proteger dos perigos externos, são, ao mesmo tempo, as que nos encerram dentro de nossos próprios limites, isolando-nos e diminuindo nossa potência vital, como operar uma abertura para os outros sem que isso implique a própria dissolu-

³³ Ibidem, p. 42.

³⁴ Ibidem, p. 40.

³⁵ Ibidem, p. 40.

ção como sujeitos? “¿Cómo hacer mella en la inmunización de la vida sin traducirla en obra de muerte? ¿Cómo derribar las murallas del individuo salvando el don singular que encierra?”³⁶

5) CORPO E EXPERIÊNCIA

Como uma possível alternativa, Esposito observa a brecha que se abre ao introduzir o conceito de Bataille de experiência. Vinculada com o non-savoir, a “experiência interior” batailleana se assimila a algo que vai além das possibilidades habituais da vida e se encontra

en el punto en que la vida se retrae, o se interrumpe, como por una síncope que la atraviesa y descentra en un máximo de intensidad y a la vez de imposibilidad. Como si la experiencia, pese a su declarada interioridad, empujara la vida hacia su afuera, hacia el borde del abismo en el que la vida misma se asoma a su propia negación, vinculándose con lo que la quiebra y la aniquila.³⁷

A experiência é, então, o que puxa o sujeito para fora dos seus próprios limites e nesse ponto se assimila à comunidade. Abertura, desgarramento, descentramento e exteriorização é o que caracteriza tanto uma como a outra e ambas implicam uma destituição e deslocamento da subjetividade, o desmanchar dos limites que separam um indivíduo do outro. É precisamente nesse ponto que se manifestam com maior força suas relações com a morte:

el hombre viene al mundo recortando su propia identidad en la continuidad del no ser del que surge. En otras palabras, su vida coincide con los límites que lo separan de lo otros, haciendo de él ese ser específico que es. Por lo tanto él está obligado a defender esos límites para asegurarse su supervivencia. Incluso, en razón de que identifica esos límites a la circunstancia de ser en vez de no ser, lo aterroriza la posibilidad de perderlos. Este instinto de conservación, sin embargo, no agota su experiencia: por el contrario, constituye su vector menos intenso, en tanto sólo biológico, al cual se entrelaza una pulsión absolutamente opuesta que, sin anular a la primera, se le opone sordamente. De este modo se da la paradójica situación de que el individuo desea lo que teme -justamente perder los límites que lo hacen ser- movido por una invencible nostalgia por su estado precedente, y sucesivo, de no-ser-individual. De aquí una situación de perenne contradicción entre deseo y vida. La vida en último análisis no es sino deseo (de comunidad), pero el deseo (de comunidad) se configura necesariamente como negación de vida.³⁸

O indivíduo moderno, que seguindo o projeto político imunitário conse-

³⁶ Ibidem, p. 49.

³⁷ Ibidem, p. 190.

³⁸ Ibidem, p. 195.

guiu se isolar e se proteger do contágio dos outros, pode garantir a estabilidade da sua vida biológica, mas ao mesmo tempo nega o potencial dessa vida, dirigindo-se a um caminho de vazio, solidão e auto-destruição. Desta maneira, como adverte Esposito, se Hobbes é o mais consequente

sostenedor de la inmunización tendiente a garantizar la supervivencia individual, si con este fin -en nombre del miedo a la muerte- él no vaciló en teorizar la destrucción de toda comunidad existente que no coincida con el Estado, incluso de la idea misma de comunidad humana; pues bien, Bataille constituye su más drástico opositor: contra la obsesión de una *conservatio vitae* llevada al extremo de sacrificar a ella todo otro bien, Bataille identifica la culminación de la vida en un exceso que constantemente la acerca al borde de la línea de la muerte.³⁹

Bataille identifica alguns momentos de nossa vida cotidiana - o riso, o sexo, o sangue - nos quais nossa existência parece se desbordar, chegando ao seu ápice e ao seu precipício. A esta lista, talvez, podemos somar a experiência artística, com tudo o que ela tem de convulsiva para os sujeitos que, num necessário encontro com os outros, não podem deixar de se abrirem, se exporem, e se oferecerem nela. Nesta abertura se encontra o lugar da comunidade porque não é suficiente o desdobramento de só um dos seus membros. Para que a comunicação (e com ela, a comunidade) seja possível, é necessário que o outro também se exponha e se assome a seu próprio nada.

Nesse ponto paroxístico, o corporal e o subjetivo ficam expostos no extremo da festa, do jogo, e do riso, mas também na doença, na dor e no vazio da morte. Assim, o que abre e fere o sujeito é paradoxalmente o que o coloca fora de si, fora dos próprios limites, e o expõe ao encontro com o outro numa experiência profundamente vital

La herida que nos inflingimos -o de la que emergemos- al tiempo que nos 'alteramos' relacionándonos no sólo con el otro, sino con el otro del otro, presa él también del mismo irresistible impulso expropiativo. Este encuentro, esta chance, este contagio, más intenso que cualquier cordón inmunitario, es la comunidad -de aquellos que, evidentemente, sólo la tienen perdiéndola y perdiéndose en su mismo deflujo.⁴⁰

Essa ferida desestabiliza o rígido sistema de oposições binárias próprio-impróprio, dentro-fora, privado-público e desmancha o particular do sujeito numa plural singularidade. Se o medo é o afeto que funda o paradigma mo-

³⁹ Ibidem, p. 200.

⁴⁰ Ibidem, p. 48.

dermo da imunização, nesse desborde excessivo se funda a comunidade; uma comunidade afundada na mais extrema de suas possibilidades, o fundo escuro de um vazio, de uma ausência violenta, de uma falta, de uma falha e do nada.

Nesse encontro se produz uma desterritorialização do sujeito, um deslocamento que o coloca sempre um pouco além do seus próprios limites. Jorge Larrosa Bondía no seu artigo *Notas sobre a experiência e o saber da experiência*, chama a esses sujeitos de “sujeitos da experiência” e os caracteriza precisamente por sua receptividade, sua disponibilidade e sua abertura.

Do ponto de vista da experiência, o importante não é nem a posição (nossa maneira de pormos), nem a o-posição (nossa maneira de opormos), nem a im-posição (nossa maneira de impormos), nem a pro-posição (nossa maneira de propormos), mas a ex-posição, nossa maneira de expormos, com tudo o que isso tem de vulnerabilidade e de risco. Por isso é incapaz de experiência aquele que se põe, ou se opõe, ou se impõe, ou se propõe, mas não se expõe. É incapaz de experiência aquele a quem nada lhe passa, a quem nada lhe acontece, a quem nada lhe sucede, a quem nada o toca, nada lhe chega, nada o afeta, a quem nada o ameaça, a quem nada ocorre (BONDIA, 2002, p. 25).⁴¹

Se como afirma Peixoto no livro *Singularidade e Subjetivação*, os regimes de poder se interessam em apagar as potencialidades expressivas do corpo para produzir corpos unitários, as reflexões e o trabalho de desconstrução das corporalidades hegemônicas se torna uma questão política central. Desde o teatro, a dança ou a performance é possível pensar e criar corporalidades poéticas a partir das quais possam se gerar lacunas e brechas nesses corpos fechados, “silenciados, coagidos e esvaziados”. Trata-se de construir territórios fronteiriços e possíveis aberturas aos outros, desde onde se possa conceber uma nova ideia de comunidade a partir de uma experiência artística compartilhada.

Assim, se o projeto de civilização ocidental se baseia na criação de corpos saturados esvaziados e silenciados que possam ser controlados facilmente para garantir a reprodução do próprio sistema, a desconstrução desses corpos, tanto no plano filosófico como artístico, se torna uma questão que transcende o meramente estético e tem alcances profundamente éticos e políticos. Emancipar os corpos dos seus modos habituais de movimento implica desativar certos dispositivos corporais rígidos e preestabelecidos. A partir daí

⁴¹ BONDÍA, Jorge Larrosa. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. *Revista Brasileira de Educação*. Conferência proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas em julho de 2001. Tradução de João Wanderley Geraldi. Campinas, Brasil. 2002, p. 25.

é possível pensar outras corporalidades habitadas e atravessadas por desejos e intensidades, subjetividades abertas e em permanente transformação, nas quais os limites entre o interior e o exterior se desfazem. Desde este ponto de vista, como aponta Peixoto, “a abertura do corpo não é nem uma metonímia, nem uma metáfora. Trata-se realmente do espaço interior que se revela ao reverter-se para o exterior, transformando este último em espaço do corpo”.⁴²

Portanto, paradoxalmente, só através dessa abertura, que parece desgarrar os próprios limites da individuação, é possível experimentar um verdadeiro intercâmbio com os outros, intercâmbio que se revela absoluta e profundamente vital. Se a vida é esse desgarrar-se, esse expor-se e oferecer-se permanentemente aos outros, seu oposto, o fechamento dentro dos próprios limites em busca de uma almejada e falsa auto-preservação, se apresenta como a máscara mais enganosa da solidão e da morte, deste modo positivadas.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? *In: O que é contemporâneo e outros ensaios?* Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

BONDÍA, Jorge Larrosa. “Notas sobre a experiência e o saber da experiência”. *Revista Brasileira de Educação*. Conferência proferida no I Seminário Internacional de Educação de Campinas em julho de 2001. Tradução de João Wanderley Geraldi. Campinas, Brasil. 2002.

BUTLER, Judith. *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de Mónica Mansour y Laura Menríquez. Barcelona: Paidós, 2007.

BUTLER, Judith. Fundamentos contingentes. El feminismo y la cuestión del “postmodernismo”. *Revista de estudios de género: La ventana*, v. 2, n. 13, p. 25, 2001.

DE SANTO, Magdalena. Performances textuales en la obra temprana de Judith Butler. *In: BUTLER, Judith. Las identidades del sujeto opaco*. La Plata: UNLP. FAHCE, 2015

⁴² PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. *Singularidades e Subjetivação*. Ensaio sobre clínica e cultura. Rio de Janeiro: 7 Letras/Editora PUC-Rio, 2008, p. 145.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Traducción de Carlos Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise, uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1999.

NANCY, Jean-Luc. *Ser singular plural*. Traducción de Antonio Tudela Sancho. Madrid: Arena Libros, 2006.

PEIXOTO JUNIOR, Carlos Augusto. *Singularidades e Subjetivação. Ensaio sobre clínica e cultura*. Rio de Janeiro: 7 Letras/Editora PUC-Rio, 2008.

