

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Eduardo Yuji Yamamoto

A QUESTÃO DA COMUNIDADE NA ERA DA MUDIATIZAÇÃO:  
CRÍTICA E ONTOLOGIA

RIO DE JANEIRO, RJ  
2013

Eduardo Yuji Yamamoto

A QUESTÃO DA COMUNIDADE NA ERA DA MUDIATIZAÇÃO:  
CRÍTICA E ONTOLOGIA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) para defesa, como requisito à obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Orientador: Prof. Dr. Muniz Sodré de Araújo Cabral

RIO DE JANEIRO, RJ  
2014

Eduardo Yuji Yamamoto

A QUESTÃO DA COMUNIDADE NA ERA DA MUDIATIZAÇÃO:  
CRÍTICA E ONTOLOGIA

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) para defesa, como requisito à obtenção do título de Doutor em Comunicação.

Aprovada em 11 de dezembro de 2013.

Muniz Sodré de Araújo Cabral (orientador)  
Professor doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Raquel Paiva de Araújo Soares  
Professora doutora da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Márcio Tavares D'Amaral  
Professor doutor da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

Erick Felinto de Oliveira  
Professor doutor da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Daniel Christino  
Professor doutor da Universidade Federal de Goiás (UFG)

Para Antônio Fernandes (*in memoriam*)

## AGRADECIMENTOS

Aos meus familiares: Luiz e Isabel pelo apoio incondicional em meus projetos de vida, e Monica pelo companheirismo e incentivo.

A meu orientador Muniz Sodré pelos apontamentos sempre certos e por me despertar do sono dogmático da comunicação.

À professora Raquel Paiva, pioneira dos estudos filosóficos de comunidade e comunicação comunitária no Brasil.

Ao professor Márcio Tavares D'Amara que faz do pensamento um exercício de vitalidade.

Ao professor Maurício Lisovsky pela hospitalidade carioca.

Aos secretários Tiago, Marlene, Jorgina e Adma sempre muito prestativos e competentes.

Aos professores Paulo Vaz, Liv Sovik, Henrique Antoun, Giuseppe Cocco, Suzy dos Santos e Marcos Dantas.

Aos amigos do LECC e da UFRJ: Priscila Vieira, Pablo Laignier, Marcelo Gabbay, João Paulo Malerba, Zilda Martins, Gabriela Nóra Pacheco, Lilian Saback, Marcelo Carvalho, Daniel Fonseca, Lena Benzecry, Tiago Menezes, Lia Carreira, Tarcísio Bezerra, Camila Calado, Guilherme Curi. Agradeço a todos pela amizade.

À Capes.

“A recusa em enfrentar, assimilar e explorar a realidade exterior à escala paroquiana é, num certo sentido, um desejo humano universal, enquanto simples medo do desconhecido. O sentimento de comunidade formado pelo compartilhar de impulsos tem o papel especial de reforçar o medo diante do desconhecido, convertendo a claustrofobia num princípio ético.”  
– Richard Sennett

**LISTA DE TABELAS**

Tabela 01 – Perspectiva substancialista x perspectiva dessubstancialista	22
Tabela 02 – Representação esquemática das mais importantes observações e diferenças das categorias Comunidade e Sociedade por Ferdinand Tönnies.	49-50
Tabela 03 – Liberais e Comunitaristas	57
Tabela 04 – Perspectivas epistemológicas: Braga x Marcondes Filho	169

## RESUMO

O objetivo deste estudo é repensar o conceito de comunidade no atual contexto das tecnologias de informação e comunicação. Essas tecnologias trouxeram uma condição sociotécnica inédita: abolição das distâncias físicas, emergência de um solo informacional para comunicação, aumento das possibilidades de encontro e interação humana, descentramento identitário etc. O tradicional conceito de comunidade, fundado na substância comum (território, sangue, tradições etc.) e nas formas convencionais de sociabilidade (laço fraternal, tutelar, autopreservativo, consensual), está aquém dessa nova condição. Isso porque, se por um lado ele negligencia a desmaterialização territorial (posição teórica das correntes do localismo), por outro, quando a considera (por exemplo, intersubjetivamente), é a partir de um essencialismo inquisidor. Questionar a comunidade na era midiaticizada, mais do que criticar seu aspecto essencialista, torna-se um exercício de busca por sua ontologia fundadora (*Mitsein*) capaz de acolher não apenas essas formas substanciais, mas o seu caráter dessubstancializador (sociável) revelado por um significado arcaico (a *communitas*). O escopo pleno do fenômeno comunitário (dissociação e associação, abertura e fechamento), apresentado por sua ontologia fundadora, nos conduz, neste caso, a uma investigação acerca de sua natureza e composição, de modo a possibilitar uma estrutura cognitiva apta a compreendê-la em toda a sua extensão, isto é, para além de um lugar de ancoragem do processo subjetivador, logo, da aceitação das diferenças (vinculação originária). Como pressuposto do despontar desse horizonte originário da comunidade, portanto, está implicado uma reorientação comunicacional: o cuidado para com o vínculo, o processo da vinculação humana, obscurecido pela hegemonia dos estudos de mídia e linguagem.

## PALAVRAS-CHAVES:

Vinculação; Dessubstancialização; Experiência Comunitária; *Communitas*.



## **ABSTRACT**

The aim of this study is to rethink the concept of community in the current context of information and communication technologies. These technologies have brought unprecedented socio-technical condition: abolition of physical distances, the emergence of a soil informational for communication, increase the possibilities of the human encounter, decentering of identity etc. The traditional concept of community, founded on common substance (territory, blood, traditions etc.) and on conventional forms of sociability (fraternal, guardianship, self-preservative and consensual bond), is behind this new condition. This is because, on one hand it neglects the dematerialization territorial (theoretical position of the current localism), on the other hand, when considered (e.g. intersubjectively), is from an inquisitive essentialism. Questioning the community in mediated era, rather than criticize his essentialist aspect, it becomes an exercise in pursuit of its ontology founder (Mitsein) able to accommodate not only these substantial forms, but his character dis-substantiated (sociable) revealed for meaning archaic (the *communitas*). The full scope of the phenomenon Community (dissociation and association, opening and closing), presented by its ontology founder, leads, in this case, an investigation regarding its nature and composition, to enable a cognitive structure able to understand it throughout its length, i.e., beyond this place of subjectivity, thus, accepting differences (original binding). As assumption of the dawn of this originating community horizon is therefore implied a reorientation of communication: the care for the bond, the process of human bonding, obscured by the hegemony of media and language studies.

## **KEYWORDS:**

Linking; Desubstantialization; Experience Community; *Communitas*.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	14
<b>Problema de pesquisa</b>	18
<b>Objetivo</b>	21
<b>Justificativa</b>	22
<b>Metodologia</b>	25
<b>Hipótese</b>	30
<b>Divisão e conteúdo dos capítulos</b>	32
<b>1ª PARTE: CRÍTICA DA COMUNIDADE</b>	37
<b>CAPÍTULO 1 – O COMUM E A COMUNIDADE</b>	38
Contexto histórico e ontológico de <i>Gemeinschaft und Gesellschaft</i> / Tönnies; Weber; Durkheim e Simmel / Segurança ontológica (Giddens).	
<b>1.1 – Os pressupostos conceituais da <i>Gemeinschaft</i></b>	46
<i>Gemeinschaft</i> e teoria da comunidade / Vontades humanas, vontades comuns e as duas vontades ( <i>Wesenwille</i> e <i>Kürwille</i> ) / Evidências de um essencialismo em Tönnies (a precedência do indivíduo; a transcendência da comunidade e o fraternalismo).	
<b>1.2 – O problema da vinculação na <i>Gemeinschaft</i></b>	56
Comunitarismo / Vinculação enquanto relação com o diferente / A “correção” do desvio interpretativo da <i>Gemeinschaft</i> ( <i>Tóde ti e enteléquia</i> - Aristóteles).	
<b>1.3 – O (in)comum da <i>Gemeinschaft</i></b>	64
Os dois pilares do essencialismo comunitário: insegurança ontológica e a fantasia do comum / Repolitização do espaço público / O comum como tecido dissensual (Rancière).	
<b>CAPÍTULO 2 – A BIOPOLÍTICA DA COMUNIDADE</b>	74
Favela, o habitat do <i>homo sacer</i> / Que dispositivo jurídico ou político permite a morte sem punição? / O alvo do poder: a vida.	
<b>2.1 – A biopolítica</b>	75
Da soberania ao biopoder, mudança na concepção de vida (Foucault) / Biopoder = disciplina + biopolítica / A vida nua / A politização da vida (hegemonia de <i>bios</i> sobre <i>zoé</i> ) / Agamben = Foucault + Arendt / A vida como multiplicidade e dispersão.	

## 2.2 – Comunidade/favela 81

Vida nua no Brasil: o caso da favela / A invenção da favela: Morro da Favella (BA – RJ) / Governo territorial e discursivo: a favela como tecnologia de poder / O discurso da segurança como argumento da intervenção: favela = foco de doenças infecto-contagiosas e depósito de bandidos potenciais / Comunidade como eufemismo social / *Weapons of the weak* (Scott) / Desessencializar é preciso.

## 2.3 – Retorno à vida 98

A política contra a totalização / Vida como potência ou imanência absoluta (Deleuze) / Vida loka (Racionais MC's).

## CAPÍTULO 3 – COMUNIDADE E COMUNICAÇÃO 103

A associação semântica *Gemeinschaft* – comunidade / Elucidação e obscurecimento de problemas pela *Gemeinschaft* na Comunicação / Apresentação das matrizes cognitivas da comunidade / Dois pressupostos intocados: o sujeito sociológico (Hall) e a segurança ontológica (Giddens) / Recuperação da impessoalidade originária da comunidade e da comunicação (vinculação).

### 3.1 – Genealogia da comunidade na Comunicação 108

A matriz tipológica e positivista: *Gemeinschaft* – *Gesellschaft* / A matriz marxista: comunidade como classe social / Comunidade como campo de intervenção e ênfase local / Teoria da Modernização / As duas concepções de comunidade na Comunicação / A matriz dicotômica comunicacional: apocalípticos vs. integrados / Comunicação Popular, Alternativa e Comunitária (Dorneles, Peruzzo e Paiva) / Comunidades virtuais (Rheingold) e Cibercultura / Críticas ao uso comunicacional da comunidade (Palácios, Farré e Sodré) / Revisão crítico-ontológica da comunidade e da comunicação.

### 3.2 - Sobre o vínculo: objeto comunicacional? 130

A questão da abertura (transformação) da linguagem / Três projetos epistemológicos brasileiros: Braga, Marcondes Filho, Sodré / Sodré: comunicação = troca simbólica; sentido (pós-estruturalista) / A tríade do pensamento vincutivo: Comunidade, vinculação e sujeito / Sujeito comunicacional = “ser tecnicamente relacional” / Três ponderações: 1) Comunidade ≠ comunidade; 2) comunidade impessoal = experiência comunitária; 3) vínculo como unidade mínima da comunicação / Comunicação como ciência dos vínculos: ou por uma comunicação menos antropocêntrica e doméstica (Baitello Júnior).

### 3.3 – A tirania da comunicação intimista 144

Comunidades de personalidade coletiva / Ideologia da intimidade (Sennett) / Incivilidades (midiática, comunicativa e comunicacional) / Restabelecimento da impessoalidade / Cidade e civilidade / *Philia* / a capacidade “expressiva” da criança / Comunidade impessoal e vínculo originário enquanto garantia de permanência da impessoalidade nos espaços públicos.

<b>Excurso – José Luiz Braga</b>	156
<b>Excurso – Ciro Marcondes Filho</b>	163
<b>2ª PARTE: ONTOLOGIA DA COMUNIDADE</b>	170
<b>CAPÍTULO 4 – O SER DA COMUNIDADE</b>	171
Comunidade substancialista ( <i>Gemeinschaft</i> , neocomunitarismo, ética da comunicação) vs. comunidade dessubstancialista ( <i>communitas</i> ) / <i>Communitas</i> , desocultação da dívida originária (o impróprio da comunidade) / Pressuposto ontológico da comunidade substancialista: a primazia do indivíduo / O que significa dessubstancializar?	
<b>4.1 – Dessubstancialização</b>	174
O ser, o ente e a dívida originária / Substância, <i>substantia</i> e <i>ousia</i> (ουσια) / <i>Physis</i> (φύσις): desvelamento e ocultação / Comunidade como princípio originário de reunião ou vinculação dos entes humanos: <i>logos</i> (λογος) inter-humano / <i>Sein</i> vs. <i>Mitsein</i> .	
<b>4.2 – Modernidade e esquecimento</b>	183
O paradigma imunitário, o Cogito e o indivíduo autossuficiente / <i>Inmunização</i> : neutralização ou abandono do <i>munus</i> / A negação da vida: sacrifício do <i>cum</i> / <i>Inmunização</i> : dispositivo biopolítico.	
<b>4.3 – Breve história da comunidade dessubstancialista</b>	188
Cinco lampejos: Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger e Bataille / Comunidade e sua ambiguidade semântico-estrutural / <i>Gewesenheit</i> : coexistência semântica / Dois Rousseaus (o comunitarista e o incrédulo dos começos históricos) / Dois Kants (o iluminista e o crítico do comunitarismo das vontades) / Dois Heideggers (o nazista e o precursor de <i>Mitsein</i> ).	
<b>4.4 – Questão orientadora</b>	198
Redescritores de Heidegger: Bataille, Nancy e Espósito / <i>Mitsein</i> = Comunidade / Comunidade ↔ <i>Mitdasein</i> / Questão orientadora: o que são os entes (comunidades) enquanto tais?	
<b>CAPÍTULO 5 – COMUNIZAR</b>	208
Por que Comunidade ( <i>Mitsein</i> )? / Assunção da dívida, assunção da vida: o cuidado de si / A primazia da comunidade na constituição de uma ontologia comunitária / A Comunidade enquanto transcendental sem sujeito / O paradigma comunitário.	
<b>5.1 – Comunidade, uma outra imagem do pensamento</b>	216
A imagem dogmática (Descartes, Kant e Husserl) / Nova imagem do pensamento: “criar conceitos e traçar um plano” (Deleuze) / A contribuição de Sartre: a consciência constituinte (impessoal) / A contribuição de Simondon: o mundo das singularidades pré-	

individuais / Campo da pura diferença = Imanência Absoluta = Comunidade.

**5.2 – De que é feito a Comunidade?** 227

Duração vs. número (Bergson) / O método intuitivo / As propriedades da duração (virtualidade e diferenciação) / Da duração à multiplicidade / Da composição do transcendental deleuzeano: multiplicidades, singularidades, devires e *hecceidades* / Devir-animal, devir-comunidade / A estrutura genética das entificações comunitárias.

**5.3 – Estrutura das entificações comunitárias** 245

A “estrutura dupla do acontecimento” (Deleuze) / Dualidades (corpo-incorpóreos) / 4 paradoxos do sentido / Condições mínimas para uma estrutura em geral: a) série significante e série significada; b) singularidades e relações diferenciais; c) elemento paradoxal / Virtual e atual, diferenciação e diferença.

**5.4 – Comunicar** 256

Coextensão: “estrutura dupla do acontecimento” e “estrutura das entificações comunitárias” / acontecimento → Acontecimento = comunidade → *Mitsein* / Efetuação e contra-efetuação / Nova política da comunidade.

**Excursão: um caso exemplar (Viva o povo brasileiro – João Ubaldo Ribeiro)** 264

**CAPÍTULO 6 – COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA** 269

*Mitsein* (ontologia e ética) / Experiência e conhecimento (Heidegger e Bataille) / Maneiras contemporâneas de pensar a comunidade: diversidade, experiência comunitária, nova política da comunidade.

**6.1 – Comunicação como criação de espacialidades** 271

Diversidade vs. multiculturalismo / Saber ético-político: o cuidado de si e do outro / Experiência comunitária / Espacialidades múltiplas no espaço comum homogêneo: vinculação e acontecimentos.

**6.2 – Outros instrumentos narrativos** 274

Entes comunitários (homem, tecnologia e animal) / Saber operar o acontecimento comunitário / Subsídios conceituais para o delineamento do fenômeno.

**6.3 – 17 de junho de 2013** 276

O que é? Ou o que se passou? / Aplicação das categorias conceituais / Pensar uma nova política da comunidade nas manifestações recentes / *Black Blocs* como blocos de devir: unidade ou multiplicidade? / Pensar a golpes de marteladas: reavivamento das singularidades.

**6.4 – Conclusão** 280

Experiência comunitária ou abstração liberal? Um novo totalitarismo?

**REFERÊNCIAS** 283

**GLOSSÁRIO** 291

## INTRODUÇÃO

“...nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’”  
– Friedrich Nietzsche.

É cada vez maior o número de pessoas que utilizam *websites* de relacionamento<sup>1</sup> como ferramenta de sociabilidade. Esse fato despertou o interesse de muitos pesquisadores das áreas das Ciências Humanas e Sociais pelo fenômeno comunitário. Contudo, à medida que se observa um aumento significativo de produções acadêmicas brasileiras sobre as chamadas comunidades virtuais, percebe-se também a sua precariedade conceitual<sup>2</sup>. Fala-se de comunidade, mas o que é comunidade nos dias de hoje? Um grupo de pessoas que partilham coisas em comum? Um território, uma língua, uma raça, até uma existência? Um grupo de pessoas que possuem afinidades ou interesses em comum? Um grupo de oração, um partido político ou uma fila de ônibus, por exemplo? Podem ser consideradas comunidades estas formas superficiais de amizade pela internet, tal como no *Orkut* ou no *Facebook*? Ainda: para que algo seja da comunidade deve estar vinculada, necessariamente, à ideia de grupos estigmatizados, marginalizados cultural e economicamente (como as favelas cariocas ou as

---

<sup>1</sup> Também conhecidos como redes sociais (*social network*) ou redes sociotécnicas, estes *websites* de relacionamento são ambientes informacionais onde o usuário pode manter uma atividade social, independentemente da restrição espaço-temporal, tais como encontrar amigos, divulgar eventos, compartilhar arquivos digitais, associar-se a um grupo (comunidade virtual) segundo os propósitos do mesmo (*rending topics*) etc. Os *websites* de relacionamento mais conhecidos no Brasil são o *Orkut* e o *Facebook*. Segundo documento enviado à Securities and Exchange Commission (SEC), comissão que regula o mercado de capitais nos EUA, a rede social *Facebook*, criada em 2004, alcançou em março de 2012 cerca de 901 milhões de usuários ativos (pessoas cadastradas que utilizam o serviço ao menos uma vez no mês). No Brasil, o crescimento foi de 180% no último ano, chegando a 45 milhões de usuários em março. “De acordo com o relatório, a rede registra, a cada dia, 3,2 bilhões de comentários e “likes” (uso do botão “Curtir”) e promove 125 bilhões de conexões – ou amizades – entre usuários. Esses cadastrados publicam diariamente no Facebook 300 milhões de fotos, ampliando sua hegemonia como maior repositório de imagens do planeta. Está, portanto, à frente de serviços especializados em fotos, como Flickr, Yahoo e Google Photos, antigo Picasa”. **Veja.com**. Disponível em: <<http://veja.abril.com.br/blog/vida-em-rede/facebook/facebook-tem-900-milhoes-de-usuarios-5-sao-brasileiros/>>. Acesso em 06 jul. 2012. Esses números fazem do Brasil o 2ª país com mais usuários do *Facebook*, perdendo apenas para os Estados Unidos, com 157 milhões. Em outro relatório (Ibope Nielsen Online), até agosto de 2011, o *Orkut* registrou cerca de 29 milhões de usuários. O *Twitter* aparece logo em seguida com 14,2 milhões de usuário. **G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/tecnologia/noticia/2011/09/facebook-ultrapassa-orkut-em-usuarios-unicos-no-brasil-diz-ibope.html>>. Acesso em 06 jul. 2012.

<sup>2</sup> Esta observação não é tributária de nenhum discurso empírico, mas de um procedimento dedutivo que tem como base as experiências de pesquisa do próprio pesquisador, além de outros pressupostos, como aquele observado por Muniz Sodré sobre a tendência recente dos estudos comunicacionais: “É bem possível que uma parte razoável dos futuros estudos e discussões em torno da comunicação venha a se pautar uma linha marcadamente ‘epistemológica’, isto é, de crítica interna de seus princípios, hipóteses e resultados, na medida em que os pesquisadores deste campo se preocupem mais com a precariedade teórica de suas análises”. Cf. SODRÉ, Muniz. Sobre a epistême comunicacional. **Revista Matrizes**, São Paulo, v. 01, n. 01, p. 16, 2007.

minorias étnicas)? Não se reconhecerão também, sob esse nome, os moradores de condomínios ostensivamente vigiados e os grandes grupos financeiros? Essas questões, recorrentes nos círculos acadêmicos, e em muitos outros espaços (inclusive no senso comum), indicam uma crise do conceito de comunidade.

No campo comunicacional brasileiro, especialmente nos setores da comunicação comunitária e da cibercultura, apesar de suas particularidades internas, trabalha-se com a ideia generalista da objetivação de um comum proveniente ora de atributos naturais, ora de eventos acidentais ora, simplesmente, de uma manifestação espontânea da vontade coletiva.

No caso da comunicação comunitária, parece consensual o uso do termo para se referir ao conjunto de elementos presente nos espaços marginalizados da cidade. Assim, seu qualificativo comunicacional estende-se aos aparelhos técnicos de comunicação utilizados por essas pessoas para darem visibilidade às suas demandas: precária situação material, reivindicação de assistência social básica (saúde, alimentação, saneamento), divulgação dos serviços ou da arte que ali se produzem etc.

Já no caso da cibercultura, a expressão da vontade comum comparece ao problema das solidariedades digitais, interessadas tanto na economia colaborativa entre os diferentes grupos, quanto na afirmação identitária e nas trocas e negociações intersubjetivas. Aqui, se por um lado a comunidade se desvincula do entrave territorial; por outro se dispersa numa infinidade de formas associativas (sejam elas “naturais” ou “racionais”, como distinguiria Ferdinand Tönnies) de modo que, no conjunto comunicacional, evidencia-se certa incapacidade do conceito em indicar tanto sua especificidade ontológica (o ser da comunidade), quanto estabelecer um fenômeno específico (sua entificação).

Foi com esse cenário de fundo que propomos a pesquisa “A questão da comunidade na era da midiatização”, visando não apenas delimitar a atual semântica da comunidade, mas estabelecer, no limite de uma crítica e uma ontologia, um conceito estrito e abrangente de comunidade. Quer dizer, com um epicentro sólido (uma ontologia consistente), e, ao mesmo tempo, capaz de sustentar uma multiplicidade de fenômenos no domínio comunicacional.

O título, de antemão, deixa claro que tão importante quanto descrever um conceito adequado de comunidade é interrogar-se sobre a sua essência (dimensão crítica da pesquisa). Para uma melhor operacionalidade dos termos e compreensão do estudo, uma diferenciação lexical se faz necessária neste momento: falamos de “essência da comunidade” para nos referirmos ao ser da comunidade (objeto de uma ontologia); “essencialismo comunitário”, por outro lado, designa o conjunto ôntico da comunidade fundada numa substância comum.

Assim, perguntas como: existiria um ser da comunidade? Existiria uma instância de acolhimento de suas aparições ônticas? É pertinente pensar uma “ontologia regional”<sup>3</sup> da comunidade, um conceito (*eidos*) específico para o campo (contexto) comunicacional?; são tão importantes quanto o questionamento acerca de um essencialismo que é intrínseco às suas efetuações históricas. De fato, a manifestação de um essencialismo comunitário constitui, hoje, um problema civilizacional urgente e inadiável: ele é responsável pelo preconceito e a violência contra o diferente; está no cerne do declínio da diversidade pública e da participação política das minorias; além disso, quanto mais as pessoas tornam-se livres das constrictões identitárias (territoriais e culturais), mais sentem a necessidade de uma autoridade externa a elas pronta a conferir segurança psíquica.

É verdade que essa recente ausência de rígidas delimitações substanciais deve-se à crise de representação que recai sobre nossa época chamada, muito vagamente, de pós-modernidade. Nesse cenário, vetorizado pelo Capital e suas exigências para livre circulação no globo (homogeneização cultural e financeira, dissolução das fronteiras e enfraquecimento dos Estados nacionais), emergem os dispositivos técnicos de comunicação, sobretudo a mídia, como instância de produção de novas representações. O pressuposto de uma centralidade midiática nos processos atuais de síntese social consolida-se como tese forte capaz, inclusive, de sustentar epistemologicamente um campo científico. Tal pressuposto confere à mídia um papel de destaque na organização e administração político-social, como também na estruturação econômica e na produção de novas formas socioculturais. São essas reelaborações, aliás, que lhe tem rendido o *status* de antropotécnica do sentido, em vista de sua influência nos processos de descentramento das identidades, tal como observou Stuart Hall.

Quanto mais a vida social se torna mediada pelo mercado global de estilos, lugares e imagens, pelas viagens internacionais, pelas imagens da mídia e pelos sistemas de comunicação globalmente interligados, mais as identidades se tornam desvinculadas – desalojadas – de tempos, lugares, histórias e tradições específicos e parecem ‘flutuar livremente’ (HALL, 2006, p. 75).

---

<sup>3</sup> Para Husserl, toda ciência necessita da explicitação de seus conceitos fundamentais. Assim, a tarefa da ontologia regional (fenomenológica) é (como o próprio nome diz) distinguir a região do ser onde o objeto é tematizado. Ele chama de “região” “toda a suprema unidade genérica pertencente a um concreto” (HUSSERL, 2006, p. 55). A extração eidética desta região decorreria por meio de “um complexo de disciplinas ontológicas correspondentes a cada um dos componentes genéricos da região” (IBID., p. 44).



Essa reelaboração generalizada do mundo pela comunicação, com reflexos importantes na economia, na política e na cultura, Muniz Sodré atribuiu o nome de “mídiatização”.

Por mídiatização, entenda-se [...] o funcionamento articulado das tradicionais instituições sociais com a mídia. A mídiatização não nos diz o que é a comunicação e, no entanto, ela é o objeto por excelência de um pensamento da comunicação social na contemporaneidade, precisamente por sustentar a hipótese de uma mutação sociocultural centrada no funcionamento atual das tecnologias da comunicação. (SODRÉ, 2007, p. 17).

Pensar a comunidade no contexto da mídiatização implica observar os modos tradicionais de sociabilidade ressignificados pelas emergentes tecnologias de comunicação, modos esses, vale dizer, de aproximação ou atração entre seres humanos, de estar juntos num mesmo território (físico ou virtual), modos de comunhão, de partilha, até mesmo, de violência, extermínio e exclusão do outro.

Mas, para pensar as formas mídiatizadas de sociabilidade, é preciso, antes, pensar a sociabilidade ela mesma, a relação Eu-Tu que precede as mediações técnicas (mídiatização) ou que delas prescindem. É somente a partir da observação desses dois momentos que se pode avaliar uma possível mudança no modo tradicional de relacionamento com o outro.

O pressuposto do qual partimos, todavia, é de que a sociabilidade mantém certa independência com relação à linguagem e ao uso instrumental de próteses comunicativas <sup>4</sup>. Efetivamente, não se pode ignorar a influência que tal infraestrutura exerce sobre as relações humanas (por exemplo, estimulando encontros interpessoais, facilitando o acesso ao outro, multiplicando os contatos para além da imposição espacial etc.), porém, essas relações possuem autonomia, podendo (ou não) ser condicionadas pela técnica. Isso porque a sociabilidade diz respeito a uma dimensão humana e não técnica. Trata-se de uma questão pouco explorada pelos estudos sociais e culturais, não obstante, demasiadamente comunicacional – é a dimensão do vínculo <sup>5</sup>, da abertura do ser e acolhimento do outro. Para Sodré (2002, p. 223), essa questão é de grande interesse para a Comunicação, constituindo o

<sup>4</sup> Como veremos no capítulo 3 essa hipótese tem sido pressuposto básico para reflexões ontológicas, epistemológicas e metodológicas da Comunicação, sendo sustentada por pensadores brasileiros dedicados à questão comunicacional tais como Muniz Sodré, José Luiz Braga, Ciro Marcondes Filho, Norval Baitello Jr. etc.

<sup>5</sup> Essa suposta insuficiência teórica e conceitual do vínculo pode estar relacionada ao fato de se tratar de uma questão controversa, pouco científica e, além de tudo, secundária às Ciências Sociais, interessadas nos homens juntos (*socius*) e não como, de fato, acontece a união. Este ponto será mais bem detalhado no capítulo 1 (O problema da vinculação na *Gemeinschaft*).

seu cerne ou núcleo teórico objetivo<sup>6</sup>. Acerca da presente inquirição ontológica da comunidade está implícita esta problemática comunicacional: a superação de seu significado substancialista ou essencialista depende de uma rigorosa ampliação do conceito de vínculo, ampliação essa que abrangeria não apenas o contato com o familiarmente próximo, mas com o estranho, o diferente.

### O problema da pesquisa

Nosso objeto pode ser definido como a procura de uma ontologia fundamental da comunidade. Ou seja, uma estrutura originária, e portanto acolhedora, dos diferentes modos de ser da comunidade – seja aquele imaginado por Tönnies (*Gemeinschaft*), seja aquele performado na multidão.

Embora o passo decisivo para a desocultação dessa ontologia seja a descoberta de um significado arcaico (a *communitas*, como veremos a seguir), três fatores são aqui fundamentais enquanto condicionantes de nossa problemática. São eles: 1) a ação do tempo na deterioração do conceito; 2) a desmaterialização do mundo pela tecnologia; 3) a reivindicação de uma perspectiva não-essencialista da comunidade por parte de alguns pensadores pós-estruturalistas<sup>7</sup>.

1) A crise de representação que se abate de uma maneira generalizada sobre o mundo, segundo André Parente (2004), é obra do tempo. Não do tempo pós-moderno, em particular, mas do tempo ele mesmo<sup>8</sup>. Nas Ciências Humanas e Sociais, o tempo tem produzido

---

<sup>6</sup> Em entrevista, Sodré afirma a circunscrição deste problema comunicacional no âmbito das Ciências Sociais: “A sociologia pode tentar abordar, mas a comunidade não é simplesmente agregação, a junção de pessoas. É o laço atrativo. E esse laço é atrativo, é a obrigação simbólica originária, que faz nascendo uma dívida simbólica com o grupo social [...] Isso eu chamo de vínculo social”. Cf. SODRÉ, Muniz. Objeto da comunicação é a vinculação social. *PCLA*, São Bernardo do Campo, Ano 03, v. 03, n. 01, out. 2001. Disponível em <<http://www2.metodista.br/unesco/PCLA/revista9/entrevista%209-1.htm>>. Acesso em 16 fev. 2013.

<sup>7</sup> Pós-estruturalismo não é uma escola teórica, mas, como defende Michael Peters, um “movimento de pensamento” formado por um conjunto de pressupostos e questionamentos que não negam o estruturalismo, porém, acrescenta a ele algumas problemáticas como a questão da origem da estrutura (essência) e do próprio sujeito: “Devemos interpretar o pós-estruturalismo, pois, como uma resposta especificamente filosófica ao status pretensamente científico do estruturalismo e à sua pretensão a se transformar em uma espécie de megaparadigma para as ciências sociais. O pós-estruturalismo deve ser visto como um movimento que, sob a inspiração de Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger e outros, buscou descentrar as ‘estruturas’, a sistematicidade e a pretensão científica do estruturalismo, criticando a metafísica que lhe estava subjacente e estendendo-o em uma série de diferentes direções, preservando, ao mesmo tempo, os elementos centrais da crítica que o estruturalismo fazia ao sujeito humanista” (PETERS, 2000, p. 10).

<sup>8</sup> Para André Parente, o tempo é o operador de toda crise de representação, dissolvendo os limites representacionais anteriormente atribuídos, defasando conceitos, valores, fundamentos etc.: “Se a modernidade nasce da crise de representação é precisamente porque surge com ela, em primeiro plano, a questão da produção do novo. O novo é o que escapa à representação do mundo, como dado e como cópia. O novo significa a emergência da imaginação no mundo da razão, e conseqüentemente num mundo que se liberou dos modelos disciplinares da verdade. Tanto na filosofia como na ciência e na arte o tempo é o operador que põe em crise a verdade e o mundo, a significação e a comunicação. A razão é muito simples: ao tempo da verdade (verdades

constantes desafios às teorias e conceitos que, durante muito tempo, serviram de base, como lugar comum, dessas ciências<sup>9</sup>.

Para Octavio Ianni, uma nova ordem epistemológica deve sempre acompanhar as oscilações do mundo, as incidências do tempo sobre os sistemas teóricos e conceituais – um movimento natural do pensamento.

Se as ciências sociais nascem e desenvolvem-se como formas de auto-consciência científica da realidade social, pode-se imaginar que elas podem ser seriamente desafiadas quando essa realidade já não é mais a mesma. O contraponto de pensamento e pensado, ou de lógico e histórico, pode alterar-se um pouco, ou muito, quando um dos termos modifica-se; e mais ainda quando ele se transfigura (IANNI, 1992, p. 171).

A comunidade, enquanto conceito oriundo das Ciências Sociais do século XIX, não escapou à deterioração do tempo. Na base de sua defasagem conceitual estão os recentes incrementos tecnológicos (evolução quantitativa e qualitativa dos sistemas de informação e comunicação) que geraram espaços virtuais de relacionamento social.

2) Nos últimos anos, consolidou-se o que era uma simples tendência, a virtualização do mundo, manifesta tanto na desmaterialização de objetos e lugares – concebidos agora como pura informação (dados, esquemas, diagramas, números etc.) –, quanto na própria noção de sujeito cuja identidade variaria conforme sua disposição situacional (HALL, 2003).

Essa mudança de perspectiva pode ser atribuída ao advento das tecnologias de comunicação e das redes cibernéticas que, sob o impulso de um capitalismo flexível – parafraseando Marx –, aboliu o espaço em função do tempo para uma melhor circulação de mercadorias (matéria-prima e mão de obra), dinheiro e meios de produção. Disso decorreu uma condição sociotécnica de desobrigação dos lugares físicos para a produção social do mundo capitalista. A ideia de comunidade, nesse caso, deixou de designar apenas os pequenos grupos sociais (famílias, clãs, vilas medievais), de comunhão numa substância territorial comum (sangue, etnia, costumes e tradições), fundando-se também num solo semiótico-informacional. Aí se fazem presentes aquelas relações orgânicas, tradicionalistas, mas também as novas formas associativas (sobretudo laborativas), marcadas pela efemeridade (fracos laços sociais). Como afirma Sodré: “Numa ordem social organicamente constituída

---

eternas) se substitui a verdade do tempo como produção de simulacros, ou seja, do novo como processo” (PARENTE In. PARENTE, 2004, p. 19).

<sup>9</sup> É nesse sentido que Robert Nisbet (1966) questiona-se sobre a possibilidade de ainda fazer uso profícuo das antíteses clássicas que forneceram à sociologia a sua estrutura básica: comunidade — sociedade; autoridade — poder; status — classe; sacro — profano. Isso porque, agora, as sociedades são urbanas, democráticas, industriais, burocráticas, formais, seculares e tecnológicas.

por informação (mídia em tempo real, computadores, satélites, ambientes virtuais etc.), o espaço é a própria informação, portanto um novo ‘solo’ para um novo *bios*” (SODRÈ, 2002, p. 195).

Neste reordenamento, a comunidade enquanto território físico e substancial passa a coexistir com a comunidade enquanto potência de realização subjetiva, tal como observaram Stuart Hall (2006) e Benedict Anderson (2008)<sup>10</sup>, isto é, como possibilidade de superação das circunstâncias do local (o dado) numa unidade globalizada transcendente (comunidades transnacionais, transculturais etc.).

3) A partir dos anos 80 do século XX, surge na Europa (em especial na França e na Itália) uma geração de pensadores preocupados com a questão da comunidade. Providos de uma crítica às suas efetuações históricas (nazismo, comunismo, comunitarismo), esses pensadores criam um fórum de reflexões sobre a possibilidade atual de um pensamento comunitário: essa palavra (comunidade) ainda guarda algum potencial transformador? Como pensá-la como alternativa tanto às experiências comunais anteriores, quanto ao individualismo contemporâneo despolitizador? Ou seja: como pensar a comunidade sem incorrer nas formas de indiferença ou violência que exclui o outro, o diferente? Para pensadores como Jean-Luc Nancy, Maurice Blanchot, Giorgio Agamben e Roberto Esposito, tal comunidade somente é possível numa chave de leitura ética, oposta ao essencialismo comunitário. Embora, num primeiro momento, essa condição pareça insuperável (pensar um comum sem essência, um comum sem comum), entre eles há o entendimento de que não é uma substância comum o que acumula os homens entre si, mas justamente o oposto: o “nada-em-comum”. Por essa expressão, deve-se entender o “nada” como o fundo (comum) sobre o qual os homens constroem sua existência, seus projetos existenciais, seus mitos comunitários (*arché* e *telos*), as narrativas de si com o seu entorno.

Para os pensadores de inspiração heideggeriana (Nancy, Esposito, Agamben), esse fundo comum está associado a expressões como “vazio originário”, abismo indiferenciado, *potentia* absoluta (*activa* e *passiva*). Aos outros que preferem o caminho da filosofia da diferença (Deleuze e Guattari), esse fundo assume as feições da multiplicidade genética e do caos (imanência absoluta), lugar da singularidade, de precedência de todo “ser” individuado (consciência, subjetividade e pensamento); zona neutra, impessoal.

---

<sup>10</sup> Segundo Anderson (2008), além dos avanços da ciência e a descoberta de outros continentes (além do europeu), contribuiu para o surgimento da noção de comunidade (base dos nacionalismos), um “capitalismo editorial”, veiculador de mitos sobre a origem das nações.

## Objetivo

A partir da apresentação da referida ontologia fundamental da comunidade (*Mitsein*), passamos à investigação de sua natureza, composição e possível estruturação enquanto dispositivo capaz de descrever o fenômeno comunitário em sua totalidade processual.

Essa inteligibilidade, buscada por meio de sua estruturação, constitui uma maneira não hierarquizada de acolher os diferentes modos de ser da comunidade, conforme esses (enquanto manifestação ôntica) vão se defasando com relação ao ser. Como dissemos, a atual crise de representação que recai sobre o conceito de comunidade, obriga-nos a repensá-lo segundo o ímpeto de uma “desocultação” heideggeriana: liberação da potência semântica que dormita em seu horizonte originário.

A diferença introduzida por *Mitsein* é o reconhecimento da abertura, enquanto componente fundamental da ontologia da comunidade, ampliando a sua concepção para além da ritualização da substância comum.

Desse retorno, portanto, duas perspectivas podem ser depreendidas da referida ontologia: a substancialista e a dessubstancialista. Enquanto a primeira corresponderia à matriz das entificações comunitárias fundadas na substância comum, ou seja, as comunidades tradicionais, os pequenos grupos étnicos e as formações humanas modelizadas segundo as clássicas unidades centralizadoras das forças políticas da modernidade (partidos políticos, sindicatos, movimentos sociais institucionalizados etc.), objetos privilegiados das Ciências Sociais; a segunda acolheria as entificações residuais do processo substancializador: as minorias não representativas, as singularidades encobertas pelo signo totalizador, as diferenças não integradas no paradigma, os agentes críticos e inoperantes, as experiências de esvaziamento subjetivo (êxtases).

Essas duas perspectivas são decorrentes da própria estrutura originária (*Mitsein* = *mit* + *Sein*), onde *Sein* corresponderia à dimensão substancialista do ente comunitário (individual ou coletivo) e *mit* a sua dissolução (abertura, experimentação do novo, criação de novas comunidades) recolhendo a totalidade de sua extensão existencial. A importância de um componente intermediário da estrutura, o traço que liga *mit* a *Sein*, ou que articula essas duas dimensões, como veremos, faz-se aqui imprescindível na medida em que põe toda a estrutura em movimento (abertura ↔ fechamento). Esse traço é o vínculo originário (núcleo teórico da comunicação) cuja presença se dá como experiência comunitária.

De uma maneira breve e simples, a tabela abaixo relaciona as duas perspectivas (ou matrizes ontológicas) da comunidade que delinearão todo o presente estudo. A intenção aqui

não é tipologizar as formas sociais existentes, nem servir como ferramenta analítica para um possível estudo comparativo, mas clarificar o conjunto de conceitos e expressões conceituais que compõe a referida estrutura ontológica.

PERSPECTIVA SUBSTANCIALISTA	PERSPECTIVA DESSUBSTANCIALISTA
Figura: Gemeinschaft (F. Tönnies) Fechamento	Figura: Communitas (R. Esposito) Abertura
Substância comum (próprio)	Nada-em-comum (impróprio)
Precedência: sujeito ou indivíduo	Precedência: comunidade ou coletivo
Unidade elementar: átomos. Composição: substância fechada, acabada, completa – molaridade.	Unidade elementar: partículas, moléculas. Composição: mistura, singularidade, composição inacabada – molecularidade.
<i>Sein / Ser</i>	<i>Mit-sein / Ser-Com</i>
Coletividade de indivíduos (indivíduo como sujeito da comunidade)	O impessoal, o neutro, o pré-individual. (comunidade como sujeito)
Transcendência (Estado, partido político)	Imanência (bando, matilha)
Coisa ou atributo: território, língua, sangue, classe	Movimento, Processo, Fluxo, Devir
Oposição à sociedade capitalista	Oposição ao Indivíduo (Sujeito, Eu, Ego)
Categoria sociológica ou antropológica	Categoria fenomenológico-existencial
Estrutura (replicação do mesmo) Profundidade do “corpo”	Acontecimento (introdução da diferença) Superfície do “corpo”
Expressão política ( <i>potentia activa</i> )	Expressão im-política ( <i>potentia passiva</i> )
A conquista do próprio do ser	A conquista do im-próprio do ser
Relação com o poder: revolução	Relação com o poder: resistência
Movimento: dialética (teleologia)	Movimento: eterno retorno (diferencial)

Tabela 1: perspectiva substancialista x perspectiva dessubstancialista

## Justificativa

De que modo o desvelamento da ontologia originária da comunidade poderia afetar os estudos comunicacionais? Uma resposta óbvia logo sugeriria: fornecendo novos instrumentos analíticos ou narrativos, ampliando os objetos do campo, investigando a amplitude do fenômeno comunitário (essencialização e dessubstancialização) impulsionado pelos aparelhos de comunicação. Uma tal resposta não estaria incorreta, mas o enclausuramento do fenômeno comunitário na esfera técnica – como se tem percebido enquanto tendência do campo – pode dirimir o potencial desvelador dessa ontologia.

É bem verdade que uma parte considerável desses fenômenos atravessa os meios de comunicação. Como dissemos, não se pode ignorar a influência da atual infraestrutura técnica

sobre as vinculações humanas, mas essas são anteriores aos dispositivos e até mesmo independentes deles. Quando se fala de comunicação, ou propriamente do comunicacional, na verdade, fala-se de uma infinidade de formas de vinculação com o outro, seja ele igual ou diferente de mim; daí a sua fundamentação na abertura, no vínculo originário <sup>11</sup>.

O ponto em que a noção de vínculo coincide com a comunidade é onde hoje tem-se colocado a grande questão comunicacional: a abertura do ente comunitário, o acolhimento do outro, a dessubjetivação.

Nesses termos, não seria absurdo tomar a comunidade, em sua amplitude ontológica, enquanto objeto comunicacional. Isso porque a investigação da abertura ou dessubjetivação (experiência comunitária), tanto quanto dos processos de delimitação da substância comum, de fechamentos identitários, além da criação de novas comunidades, estariam todos sob o domínio da vinculação originária (com o mesmo ou com o diferente, com o familiar ou com o estranho), podendo, portanto, ser realizados em âmbito comunicacional sem prejuízo epistemológico.

Por mais controvertido que seja, tal objeto está muito longe de ser uma novidade no campo. Se acompanharmos a extensa produção comunicacional de Sodré, podemos perceber uma constante preocupação com o vínculo e a comunidade atrelados a problemas diversos, tais como: em sua crítica epistemológica à pressuposição da abertura em todo processo comunicativo <sup>12</sup>; na denúncia dos dispositivos de poder (os conglomerados multimidiáticos) que negam a potência biopolítica da vinculação social, imputando formas de *in-munizá-la* <sup>13</sup>; na apresentação do vínculo/comunidade enquanto conceito fundamental, ainda que por um outro nome (“cultura, sob o ponto de vista ortoestrutural” <sup>14</sup>) etc.

Situando à cena atual, é difícil não enxergar a centralidade do vínculo na comunicação humana, a importância dos jogos dessubjetivadores (da “sedução da verdade”) nos estudos de linguagem (análise de discurso e de conteúdo) e igualmente naqueles que avaliam os efeitos

---

<sup>11</sup> As vinculações com o mesmo ou com o diferente constituem aberturas. Como veremos no capítulo 3, para alguns pensadores brasileiros da Comunicação (José Luiz Braga, Ciro Marcondes Filho e Muniz Sodré), a abertura ao outro (a escuta) constitui uma dimensão importante do comunicacional.

<sup>12</sup> Sodré (2002, p. 234-235) sugere, nesse caso, a divisão do campo em: veiculação (estudos de mídia e linguagem), vinculação (estudos comunitários) e cognição (epistemologia).

<sup>13</sup> Essa perspectiva se apresenta em sua produção teórica dos anos de 1980 e 90, quando o autor fala do “código tecnocultural” que exclui a ambivalência da comunicação humana (olho-no-olho), o “movimento ambivalente e agonístico de relacionamento do homem com o real” (SODRÉ, 1984, p.112).

<sup>14</sup> Na obra “A verdade seduzida”, por exemplo, pode-se percebê-las em seu conceito alternativo de cultura, distanciando-se da verve estruturalista da época (predominante nas Ciências Sociais e na Comunicação): “Cultura implica, portanto, um esvaziamento da unidade individual, no que faz circular os termos polares da troca, no que reintroduz o acaso e o Destino, no ato simbólico que extermina as grandes categorias da coerência ideológica, no que constitui morte do sentido e da verdade universais, no que faz aparecerem as singularidades, num ato de delimitação e de atração – em resumo, no movimento do jogo” (ID., 2005, p. 135).

da mídia sobre a sociedade – questões essas que trazem, em alguma medida, uma dimensão comunitária (a esfera dos valores <sup>15</sup>).

Da mesma forma, é difícil não pensar na premência de uma redescrição da comunidade em vista dos atuais conflitos sobre a apropriação do comum que atravessam o campo: liberdade na rede; uso dos *creatives commons*; colonização da linguagem; lutas micropolíticas nos espaços periféricos da cidade etc. Questões essas a que se têm chamado contemporaneamente de biopolítica ou bio-lutas, cujas singularidades têm escapado às lentes de muitos analistas.

Sendo protagonizadas por formas sociais efêmeras, fugazes e frágeis, essas são, muito frequentemente, acusadas de apolíticas (até mesmo de conservadoras) por aqueles que se apoiam no retrógrado substancialismo. Um ponto de vista que ignora a inscrição de uma nova modalidade de política voltada à dessubstancialização das formas absolutistas da modernidade como o Estado e os partidos políticos, bem como seus dispositivos de representação (mídia hegemônica) e de controle (jurídico, administrativo, urbanístico), os quais desaconselham o contato íntimo, os encontros explosivos, o tête-à-tête da relação; enfim, que diminuem aquilo que Nietzsche chamou de “expansão da vida”, e que tantos pensadores (Blanchot, Foucault, Deleuze, Negri e Agamben) lançaram suas esperanças, como algo que poderia efetivamente pôr em risco um governo biopolítico.

A redescrição do conceito de comunidade na Comunicação – na verdade uma ampliação semântica conforme seu significado originário – viria a dar visibilidade a essa demanda política, considerando o potencial aglutinador, mobilizador, logo, transformador, que esta palavra, ainda, preserva. <sup>16</sup> Nesse caso, viria a fornecer novos instrumentos narrativos.

Mas uma interseção midiática, como sempre, é possível. E aqui os meios de comunicação podem fazer uma diferença na medida em que interfiram na abertura, funcionem como “espaçadores” <sup>17</sup> de indivíduos e comunidades substancialistas. Em outras palavras, na medida em que criem situações ou condições técnicas <sup>18</sup> de mudança de si e do mundo.

<sup>15</sup> Cf. *Communitas, ethike*. In SODRÉ, Muniz. **Antropológica do espelho**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 169-220.

<sup>16</sup> A função do referido dispositivo compreensivo (estrutura das entificações comunitárias) é justamente assegurar essa modalidade comunitária não-essencialista, na medida em que sua ontologia se estrutura de maneira a se verificar (e preservar) os diferentes modos de ser da comunidade.

<sup>17</sup> A expressão é de Jacques Rancière e designa o conjunto de artifícios empregados para instauração do sentido; fazer “passar palavras de um registro a outro”: das palavras às coisas e das coisas às palavras. (RANCIÈRE In DIAS; NEVES, 2010, p. 431).

<sup>18</sup> Sobre isso é revelador a chamada “teoria da materialidade da comunicação” que tem como representantes pensadores como Friedrich Kittler, Hans Ulrich Gumbrecht e Ludwig Pfeiffer.



Sem a pretensão de esgotar suas possibilidades, mas apenas como sugestão de caminhos investigativos do fenômeno comunitário, apontamos dois âmbitos seminais:

1) Uma frente de investigação que se preocuparia com o acolhimento do outro e com a reinvenção de si mediante o uso de próteses tecnológicas de comunicação;

2) Uma outra que se preocuparia com a produção de dispositivos de abertura, estabelecendo como problemática norteadora a proposição de práticas de intervenção no mundo.

Se a primeira tem como foco as etnografias do ciberespaço, a observação dos fenômenos associativos contemporâneos (frágeis, efêmeros e fugazes) e das experiências estéticas mediadas tecnicamente, dedicando-se, portanto, à análise de materiais discursivos e extradiscursivos cuja produção tem-se avolumado nos últimos anos (literatura, música, ficções seriadas, filmes etc.); a segunda se voltaria à confecção destes materiais, uma intervenção comunicacional semelhante às práticas artísticas<sup>19</sup>.

## **Metodologia**

Para um melhor entendimento desta técnica denominada redescritão, convém o detalhamento do método que subjaz o presente estudo, onde ela ocupa uma posição central. Assim, define-se como hermenêutica redescritiva o conjunto das operações e procedimentos cognitivos aqui adotado, a fim de conceber um conceito de comunidade segundo um novo contorno.

A opção pela hermenêutica se deve à preferência de uma singular interpretação do conceito em relação à sua objetividade. Essa escolha pareceu adequada para a reconstrução de um horizonte de sentido “histórico-cultural” capaz de acolher as formas originárias de comunidade, isto é, a multiplicidade periclitante das associações humanas, livres das constrições personalistas que hoje têm presidido o espaço público (homogeneidade, individualismo, convenções e automatismos).

Para Sodré, há algo de misterioso neste mundo tecno-capitalista, produto de uma semiose hegemônica ocidental, que a hermenêutica procuraria revelar via “Comunica o Social”, isto  , a diferença, o resto civilizacional, a sobra indesejada e não integrada no paradigma.

---

<sup>19</sup> “A fun o constitutiva das práticas artísticas implica que sua fun o central não consiste em contar histórias, mas em criar dispositivos nos quais a história possa se fazer” (GUATTARI apud SÁNCHEZ In NEGRI, 2000, p. 13).

À parte dos aspectos técnicos ou culturalmente integrados, o conceito de uma ‘comunicação social’ também permanece como possibilidade hermenêutica (entendida tanto como teoria da interpretação quanto como prática de reconstrução do sentido histórico-cultural) de se desenvolver a reflexão sobre a diferença ontológica (heideggeriana), isto é, a diferença entre ser (o modo de aparecimento original do que existe) e ente (o existente) (SODRÉ, 1996, p. 37).

A hermenêutica, neste caso, elevaria a “Comunicação Social” a um patamar superior de inteligência, diferenciando-se de outras Ciências Sociais, já que rememorar “aspectos não historicamente explicitados”, encetando “diálogos com a sua proveniência, com o passado, tentando apontar linhas de fuga para o pensamento metafísico” (SODRÉ, 1996, p. 38).

Numa época de saturação semântica e repetição de ideias, como os dias de hoje parecem sugerir, a hermenêutica recuperaria uma região “não explicitada” da história de um conceito (como o de comunidade) fazendo dela uma linha de fuga diante da totalização metafísica (a entificação do ser substancial). Trata-se de uma olta renovada às determinações primordiais a partir da qual propomos a restauração de um significado arcaico (a *communitas*) capaz de reformar as fronteiras instituídas inevitavelmente pela linguagem. Portanto, a essa hermenêutica, acrescentamos a técnica redescritiva (neopragmática) para a recomposição dos limites semânticos obsoletos.

As fontes dessa técnica remontam a Richard Rorty e a um momento chave da filosofia, a “virada linguística”<sup>20</sup>, que formalizou um modo peculiar de pensar o ser cognoscível, isto é, como linguagem.

Entenderei por filosofia linguística o ponto de vista de que os problemas filosóficos podem ser resolvidos (ou dissolvidos) **reformando a linguagem** ou compreendendo melhor a que usamos no presente. Esta perspectiva é considerada por muitos de seus defensores o descobrimento filosófico mais importante de nosso tempo e, desde logo, de qualquer época (RORTY, 1997, p. 3, grifo nosso).

Essa técnica redescritiva de Rorty (uma “reforma linguística”) assemelha-se à proposta empirista (conceituadora ou nominalista) de Gilles Deleuze destinada à produção de palavras capazes de capturar as novas formas sociais (políticas, artísticas e subjetivas) que despontam, na multiplicidade humana, do jogo das diferenças. Nesse empirismo, Deleuze (2006) enseja uma atividade “perspectivista”<sup>21</sup>, criacionista, voltada à abertura de caminhos e linhas de

<sup>20</sup> A virada linguística foi um importante movimento filosófico do século XX que, em linhas gerais, propôs pensar as questões filosóficas – tal como a própria questão do ser (cognoscível) – enquanto problemas de linguagem. Uma das frases mais célebres desse movimento, e que também o resume bem, é de autoria de Ludwig Wittgenstein, fonte inspiradora do pensamento de Rorty. Seu aforismo 5.6 sentencia “Os limites de minha linguagem significam os limites de meu mundo” (WITTGENSTEIN, 2008, p. 245).

<sup>21</sup> Perspectivismo – compreendido aqui conforme Leibniz, Nietzsche e Deleuze – distingue-se da simples perspectiva, na medida em que se incumbe da tarefa de observar a mudança de um ponto de vista a outro (quais

fuga, cuja intenção é ampliar não só o horizonte do pensamento, mas da vida em geral. Isso se procederia através da “cristalização” de um jogo de forças semânticas e posterior redefinição de suas “fronteiras”. Deve-se, todavia, compreender bem essas duas palavras. Cristalizar não significa fixar, solidificar, petrificar, mas “dar consistência” a essa relação em que interagem elementos múltiplos, ou seja, reunir num plano expressivo (“plano de imanência”) as intensidades, os movimentos e as velocidades infinitas do virtual. Fronteira, por sua vez, não quer dizer, simplesmente, separar, hierarquizar, mas conferir porosidade às definições, articular o dentro e o fora e, nessa articulação, fazer emergir aquilo que se passou (e não aquilo que é definitivamente), que alcançou certa consistência naquele instante de reunião, como um golpe cognitivo que revela sua extensão ou presença momentânea.

A presença que se faz notar aqui é a de um insistente (*communitas*), um significado que foi e continua sendo (*Gewesenheit*). Sua apresentação em fenômenos contemporâneos que, segundo Deleuze, rompe o “bom senso” (o “bom caminho” preestabelecido pela autoridade acadêmica e praticado em seu senso comum) e os esquadrinhamentos funcionais de conceitos talhados em outras épocas, é decorrente de uma ampliação semântica no observador. Como o presente estudo se encarregará de demonstrar, tal ampliação consiste em integrar à ontologia da comunidade esse insistente, o que resultará numa inesperada significação e prática “comunitárias”.

Desde há tempos, a noção de “próprio” tem sido o fundamento da comunidade. É precisamente daí que provém a sua perspectiva substancialista: “próprio” é aquilo (elementos, atributos, valores etc.) que é inerente àqueles que formam uma comunidade, sendo a comunidade nada menos que a objetivação mesma do comum-próprio. Essa noção é contestada por Roberto Esposito (2007) que identifica no comum, etimologicamente, não aquilo que é próprio aos que dele participam, mas, do contrário, aquilo que é “impróprio” a todos. A comunidade que Esposito faz emergir dessa interpretação da comunidade (enquanto impropriedade) denominar-se-á *communitas*.

O primeiro significado que os dicionários registram do substantivo *communitas*, e do correspondente adjetivo *communis*, é, de fato, o que adquire sentido por oposição a ‘próprio’. Em todas as línguas neolatinas, e não só nelas, ‘comum’ (*commun*, *comune*, *common*, *kommun*) é o que não é próprio, que começa ali onde o próprio termina: *Quod commune cum alio est desinit esse proprium*. É o que concerne a mais de um, a muitos ou a todos, e que, portanto, é “público” em contraposição a ‘privado’, ou “geral” (mas também “coletivo”) em contraste com “particular”. A este primeiro significado canônico, que já encontramos no *koinos* grego – e também

---

as condições dessa transição, as razões desse movimento) e não apenas em apresentá-los. Para Deleuze (1991, p. 37), trata-se “não de uma variação da verdade de acordo com um sujeito, mas da condição sob a qual a verdade de uma variação aparece ao sujeito”.

transferido ao *gemein* gótico e a seus derivados *Gemeinde*, *Gemeinschaft*, *Vergemeinschaftung* – se agrega outro menos pacífico, porque transporta em seu interior a complexidade semântica maior do termo do qual provém: *munus* (*arc. Moinus, moenus*), composto pela raiz *mei-* e o sufixo *-nes*, que indica uma caracterização ‘social’ (ESPOSITO, 2007, p. 25-26).

Uma dívida originária pode ser depreendida da interpretação de Esposito: em qualquer comunidade, o indivíduo deve abrir mão de si, de sua propriedade ou individualidade para nela viver; em casos mais extremos, o indivíduo deve se entregar não só às regras e exigências da comunidade, mas por inteiro, dar sua vida a ela (por exemplo, nas convocações de guerra). Como observa o autor, essa prática “donativa” está presente na própria palavra *communitas* (*cummunus*), constituída pelos radicais *cum* + *munus*.

Sobre este último radical (*munus*), Esposito descobre três significados possíveis, não homogêneos entre si: *onus*, *officium* e *donum*. Mas lhe chama atenção o significado desse último: afinal, como um dom (*donum*) pode ser obrigatório?

Se para os dois primeiros a acepção de ‘dever’ é imediatamente evidente – daí derivam ‘obrigação’, ‘função’, ‘cargo’, ‘emprego’, ‘posto’ – para o terceiro parece a primeira vista mais problemático. Em que sentido um dom haveria de ser um dever? Não se configura, pelo contrário, como algo espontâneo e, portanto, eminentemente facultativo? (ESPOSITO, 2007, p. 26).

“*Donum*”, na verdade, quer dizer dom, mas um dom em particular, que se distingue de outros dons por seu caráter obrigatório. Para Esposito, o *donum*, de *munus*, é a doação unilateral, incondicional (“é o dom que se dá porque se deve dar e não se pode não dar” [ESPOSITO, 2007, p. 28]).

É precisamente esse significado de *donum*, encontrado em *munus*, que permite o autor iniciar sua redescrção da comunidade, a qual se completará na formulação da *communitas*.

[...] *munus* indica só o dom que se dá, não o que se recebe. Projeta-se por completo no ato transitivo de dar. Não implica de nenhum modo a estabilidade de uma posse – e muito menos a dinâmica aquisitiva de uma ganância – mas perda, subtração, cesão: é uma prenda ou um tributo que se paga obrigatoriamente (ESPOSITO, 2007, p. 28).

Ao *munus*<sup>22</sup>, acresce-se ainda o radical *cum*, indicador de uma cisão ou abertura do ente, pois pressupõe um outro (uma presença) além de mim. Como notou Jean-Luc Nancy

<sup>22</sup> *Munus* ainda pode ser subdividido em *Mei* (que significa “intercâmbio”) + *Nes*, sem perder seu aspecto dialógico.

(2000), o *cum* é o traço que atravessa o indivíduo e o impele à relação <sup>23</sup>. Com isso, a atividade hermenêutica de Esposito finalmente se completa. *Communitas* representa um conjunto de indivíduos faltantes, esvaziados, endividados originariamente, que não possui outro destino senão a sua completude no outro (*Mitdasein*).

O sentido antigo, e presumidamente originário, de *communis*, devia ser ‘quem compartilha uma carga (um cargo, um encargo)’. Portanto, *communitas* é o conjunto de pessoas que une não uma ‘propriedade’, mas justamente um dever e uma dívida. Conjunto de pessoas unidas não por um ‘mais’, mas por um ‘menos’, uma falta, um limite que se configura como um tributo ou, inclusive, uma modalidade de carência para quem está ‘afetado’, a diferença daquele que está ‘isento’ ou ‘eximido’ (ESPOSITO, 2007, p. 29-30).

É nesse sentido que a comunidade de Esposito irá se diferenciar da concepção tradicional, fundada na substância comum: na *communitas*, os indivíduos não são plenos e autônomos (tal como sugere a noção de sujeito/indivíduo), dotados de uma vontade primordial constituidora da comunidade. Ao contrário, são produtos da comunidade, não estão isentos uns dos outros, mas, desde sempre, relacionados por um *munus*. A partir da revisão do comum da comunidade, como impróprio, Esposito chega a *communitas* como reunião de indivíduos plenamente impróprios, ou seja, vazios de propriedade, seres assujeitados.

Não é o próprio, mas o impróprio – ou mais drasticamente o outro – o que caracteriza o comum. Um esvaziamento parcial ou integral da propriedade em seu contrário. Uma desapropriação que investe e descentra o sujeito proprietário e o força a sair de si mesmo. A alterar-se. Na comunidade os sujeitos não encontram um princípio de identificação, nem tampouco um recinto asséptico em cujo interior se estabelece uma comunicação transparente ou, ainda menos, um conteúdo a comunicar. Não encontram senão esse vazio, essa distância, esse estranhamento que os faz ausentes de si mesmos (ESPOSITO, 2007, p. 31).

Nesse gesto interpretativo, Esposito recoloca a questão da comunidade segundo uma outra ontologia fundadora: a abertura, o acolhimento, a vinculação. Numa palavra: *Mitsein*. Sua presença, como afirma o autor, se dá a partir da experiência da desapropriação subjetiva, descentramento do sujeito ou reinvenção de si. Essa forma expressiva da *communitas* amplia o conceito de comunidade que passa a abranger outras manifestações, porém com uma diferença significativa. Se nessa a força relacional é dessubjetivadora, ou seja, um chamado que vem de fora para dentro e extrai o si do indivíduo ou sujeito; nas formas associativas convencionais, o movimento é de dentro para fora, projeção da vontade individual

---

<sup>23</sup> Para Nancy, o ser é, necessariamente, ser-com. “O **com** do estar é a não constância do ser, seu espaçamento: o ‘**com**’ é a pré-posição da posição em geral” (NANCY, 2000, p. 6, grifo do autor).

(subjetivação) que nada faz além de reforçar, seja no indivíduo ou no grupo, o seu caráter narcisista ou etnocêntrico.

## Hipótese

Nossa investigação parte da premissa de que a questão ontológica da comunidade é um problema da Comunicação, isto é, passível de resolução distinta no campo, desde que se a redefina numa base mais ampla (conforme Sodré, como vínculo humano) e que, ainda, se saiba diferenciar a vinculação com o mesmo da vinculação com o diferente.

Retomemos os fatos que compõe nosso horizonte crítico da comunidade: a intolerância (ou indiferença) para com o outro (indivíduo, cultura, comunidade); a incomunicação humana (ou incivilidade comunicativa); o esvaziamento dos espaços públicos contemporâneos; a conformidade dos grupos à gestão biopolítica (administração governamental da vida e das singularidades). Ora, qual sociabilidade (ou comunicação) está aí implícita? É a vinculação do mesmo com o mesmo, um tipo de relação que acolhe somente os iguais a mim ou aqueles que pensam como eu, que atua no reforço mútuo da identidade e da individualidade. Desde o século XIX essa tem sido a base do pensamento da comunidade: produto ou projeção de uma substância comum emanada de um sujeito, ou de um conjunto deles, com o objetivo de realizar os seus anseios pessoais.

Portanto, para romper essa base subjetiva da comunidade (paradigma substancialista ou subjetivista), fundada na primazia do sujeito/indivíduo, no pressuposto de uma unidade originária (ser) faz-se necessário abandonar esse modelo restritivo de vinculação e pensar num vínculo originário que compreenderia não apenas o acolhimento do mesmo, mas também o vínculo com o diferente.

A descoberta da *communitas*, enquanto abertura ao outro qualquer (seja ele igual ou diferente de mim), permitiu-nos uma dupla ampliação: no âmbito da comunicação (vínculo originário) e da comunidade (neutra ou impessoal). De fato, com a *communitas* alcançávamos não apenas uma abertura na estrutura “intimista” e autossuficiente (*in-munizada*) do ente comunitário (individual ou coletivo), mas o seu desenvolvimento nos conduziria a um paradigma da comunidade para a comunidade (*Mitsein*, ser-com), isto é, um modo de pensar a comunidade a partir de uma instância coletiva, revogando o sujeito/indivíduo enquanto fato primário da gênese comunitária e, dessa maneira, evitando, os problemas relacionados ao essencialismo ou substancialismo.

As tentativas de dar uma nova origem ontológica à comunidade comparecem já na 1ª parte da pesquisa (crítica da comunidade) quando observamos no princípio comunal de Kenneth Schmitz a possibilidade de rompimento com a precedência do indivíduo na formulação comunitária (sua transcendentalização). A perspectiva ensejada por esse autor se aproximava de nosso projeto: conferir um fundamento comunitário (coletivo) à comunidade, afastar-se de uma base subjetiva, consensual (homogênea), a qual atribuímos a responsabilidade pela constituição da comunidade enquanto um grande Indivíduo (vontade comum transcendentalizada) que exclui as diferenças e as singularidades humanas, ou que as percebem apenas como degradações do ser.

Kenneth, entretanto, não leva o seu princípio comunal ao campo ontológico da comunidade, pois se mantém preso ao indivíduo aristotélico<sup>24</sup>. A primeira ruptura advém com Esposito que, pelo *donum* da *communitas* – subtração dos entes comunitários (incluindo o próprio indivíduo aristotélico) pela imposição obrigatória do *munus* –, chega ao nada enquanto fundo comum de todo indivíduo ou sujeito, revelando um lugar originário do ser.

A influência de Heidegger sobre Esposito, entretanto, o conduzirá a um beco sem saída: se esse lugar originário chamado comunidade constitui um nada, um vazio ou abismo indiferenciado (*Mitsein*)<sup>25</sup>, como pensá-la nestes termos (enquanto nada)? Como investigar o vazio e, mais ainda, como materializar essa reflexão (demasiadamente abstrata) ao nosso campo de interesse, a Comunicação?

Foram essas questões, aparentemente intransponíveis, que fizeram com que nos aproximássemos do bergsonismo de Gilles Deleuze. O “método intuitivo” descrito por esse autor apresenta o não-ser (ou, em nosso caso, o nada originário) como um “falso problema” propondo, em contrapartida, o mundo das multiplicidades como figura originária (campo da imanência absoluta). Mais do que isso, Deleuze nos oferece um modo de estruturalizar esse campo, a partir do que ele chama de uma “dupla estrutura do acontecimento”. Segue-se, a partir daí, a correlação entre os conceitos deleuzeanos (singularidade, devir, *hecceidade* etc.) e os componentes de nossa estrutura das entificações comunitárias.

Nossa pretensão em desocultar a estrutura originária da comunidade e, nesse caminho, investigar a sua natureza, composição e possível estruturação (incluindo aqui as diferenças

<sup>24</sup> O que rege o seu “princípio comunal” é uma potência de comunidade no interior do próprio indivíduo (tal como a árvore que está contida na semente). Esse princípio, embora seja fundamental para a constituição de uma imagem da comunidade como sujeito próprio (e não um conjunto de sujeitos), dando também notoriedade à vinculação, mantém a comunidade presa ao Homem, ou seja, a uma figura subjetiva (unificadora). Essa prisão humana não é equivocada, mas é necessário descrevê-la como instância pré-individual (heterogênea, indeterminada), afastando-se de qualquer referência essencialista (como veremos na 2ª parte desse trabalho).

<sup>25</sup> É por essa razão que em Esposito – mas também em Nancy (herdeiros de certa filosofia heideggeriana) – “ser-em-comum” corresponde também ao “nada-em-comum”.

ontológicas prescritas pelo *cum* ou *mit*) cumpre-se, dessa maneira, com a apresentação da comunidade enquanto dinâmica existencial assentada num pressuposto ético e político: substancialização (efetuação de uma substância comum, consistência alcançada num encontro), dessubstancialização (abertura ou liberação da substância comum mediante o pagamento da dívida originária ao solo de sua procedência) e contra-efetuação (produção de novas comunidades).

Da suposição da problemática da comunidade enquanto objeto comunicacional, chegamos a um conjunto de formulações hipotéticas para o âmbito da Comunicação: a) redefinição da própria comunicação enquanto “vínculo originário”, que preexiste e ultrapassa o ente comunitário; b) ampliação do “sujeito da comunicação”, ente que se encontra desde sempre vinculado uns aos outros (*Mitdasein*); c) redescritção da “Comunidade” como exterioridade que impele o ente comunitário à experiência social; d) apresentação da “experiência comunicacional” que é, imediatamente, uma experiência comunitária, quer dizer, feita unicamente no coletivo, na diversidade, na multidão.

### **Divisão e conteúdo dos capítulos**

O trabalho divide-se em duas partes: 1ª) Crítica da comunidade e; 2ª) Ontologia da comunidade. A primeira, que corresponde à argumentação crítica da perspectiva substancialista, centra-se nos casos de fechamento e ritualização identitária, nas práticas de exclusão das diferenças. São apresentadas aqui as bases do pensamento essencialista da comunidade e suas interpretações (conservadoras) na Europa e na América, com destaque ao Brasil, onde o termo comunidade aparece como artifício discursivo (eufemístico) para contornar a imputação negativa da favela.

A primeira parte termina com uma crítica às pesquisas comunicacionais que utilizam (por herança da tradição sociológica) o significado substancialista da comunidade e o indicativo de uma linha de fuga desse pensamento, caminho que se desbravará pela proposta dessubstancialista. Essa proposta, entretanto, será trabalhada com mais rigor na segunda parte, quando fundamentamos, ontologicamente, a estrutura originária da comunidade (*Mitsein*) acolhedora de seus diferentes modos de ser (substancialista e dessubstancialista).

O capítulo 1 (O comum e a comunidade) começa com a apresentação da obra *Gemeinschaft und Gesellschaft*, de Ferdinand Tönnies, e a repercussão de seu conceito de comunidade (*Gemeinschaft*) para as Ciências Humanas e Sociais do século XX. Reservar um capítulo para essa obra é dar a merecida importância a um pensador e a um trabalho que



influenciaram toda uma geração de sociólogos (de Max Weber a Georg Simmel, passando por Émile Durkheim com quem Tönnies debateu, com veemência, seu conceito de comunidade). São apresentados aqui: o contexto da obra, os pressupostos teórico-conceituais da *Gemeinschaft*, além de sua interpretação essencialista por parte de uma tradição política conservadora. Tal interpretação, entretanto, será reavaliada segundo um princípio comunal (Aristóteles) que repõe a questão do vínculo no universo das Ciências Humanas e Sociais. Alguns dos argumentos apresentados, bem como as próprias falas de Tönnies, foram extraídos do livro organizado por Orlando Miranda, “Para ler Ferdinand Tönnies” (1995). Esse livro teve o mérito de reunir, numa única publicação, comentários críticos dos principais estudiosos de Tönnies, dados biográficos, além da tradução de dois terços de sua obra-prima, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, ainda hoje sem uma tradução integral para o português.

Se no capítulo 1 as reflexões sobre o essencialismo comunitário tem como referência a Europa (*Gemeinschaft*) e os Estados Unidos (multiculturalismo, comunitarismo), o capítulo 2 (Biopolítica da comunidade) enfatiza o Brasil e sua versão essencialista de comunidade. O termo, surgido para fazer frente à imputação negativa da favela (imposta pelos agentes do Governo e pela sociedade civil organizada), acaba delimitando um campo semântico articulador de temas como o localismo, a afetividade exacerbada e a cultura popular autêntica (como o samba). A hipótese que norteia esse capítulo é de que o termo comunidade, além de não romper com o estigma negativo construído historicamente <sup>26</sup>, acaba obscurecendo a diversidade das formas de vida e de contra-poder. Isso porque a delimitação temática e o agenciamento do termo na consciência pública impedem a irrupção da multiplicidade humana presente nos grupos ali delimitados. Não se trata aqui de buscar uma nova palavra capaz de romper o estigma negativo da favela, mas de dar visibilidade (no sentido de tornar “público”) às diversas formas de resistências e experiências de insubmissão que passam ao largo dessa categoria sociológica e de outras, igualmente vagas, como a cultura popular. Essas formas diversas de resistências constituem a expressão de micropoderes em variação contínua, multiplicidades de ações que atravessam, desafiam e ultrapassam o escopo semântico tradicional da comunidade.

O capítulo 3 (Comunidade e comunicação) dedica-se a uma reflexão crítica sobre o tecnicismo teórico da comunicação e da hegemonia dos estudos de mídia e linguagem, os quais relegam a questão do vínculo e da experiência comunitária a um problema de segunda ordem. Realiza-se aqui uma breve historicização do campo e a constatação do conceito de

---

<sup>26</sup> No máximo o “favelado” pode alcançar o status de “socializável”, ou seja, passível de ser reintegrado à cidade.

comunidade como referência importante para seus estudos seminais. Pode-se mesmo dizer que o setor denominado Comunicação Popular, Alternativa (PERUZZO, 2009a, 2009b) ou Comunitária (PAIVA, 1998) emerge, concomitantemente, ao próprio campo, conferindo a ele prestígio e legitimidade social <sup>27</sup>. Mas a noção de comunidade aqui ainda é substancialista fundada tanto no espaço físico (comunicação comunitária), quanto na cultura ou na subjetividade comum (cibercultura).

Ensaia-se aqui, a ampliação desse conceito de comunidade pela ótica comunicacional de Sodr e e de outros epistemólogos da comunicação que investirão na abertura radical da linguagem.   que a comunicação, afora o seu aspecto técnico e discursivo (conteudístico),  , antes de tudo, sociabilidade (abertura ao outro diferente) e vincula o (sentido) –   precisamente isso que se quer recuperar nos estudos comunicacionais de hoje, demasiadamente seduzidos pela promessa tecnológica e convencidos de sua reden o.

O capítulo seguinte (O ser da comunidade) irá levar a cabo a nossa investiga o ontológica. Retoma-se aqui a ideia da *communitas*, mas para destacar o solo “ontológico” de onde ela emerge. Esse solo   a filosofia de Heidegger, figura onipresente no pensamento de Esposito, e que fornece os principais subsídios filosóficos para pensarmos na possibilidade de uma ontologia para a comunidade num momento em que a metafísica (platônico-aristotélica) perde seu vigor. Se a busca pelo ser da comunidade parece um projeto fadado ao fracasso (dada a abissalidade do ser enquanto ser), em contrapartida, abre-se a possibilidade de pens lo como revela o histórica (*Gewesenheit*), no caso aqui, como *communitas*, *Gemeinschaft*, comunitarismo,  tica da comunica o etc.

  a partir de Heidegger, portanto, que se pode definir a *communitas* enquanto um sentido histórico-hermenêutico da comunidade (“um sentido do ser da comunidade” e não “o ser da comunidade”). Na *communitas*, o outro (o desconhecido) surge como parte importante da existência individual e a Comunidade como “alteridade absoluta”. Isso porque se considera

---

<sup>27</sup> O aparecimento do problema da comunica o na América do Sul, segundo Sodr e (2002, p. 248), vem permeado por disputas políticas (externas   sua configura o epistemológica) que enfatizam o protagonismo dos atores sociais (movimentos populares) no desenvolvimento da na o: “O problema da comunica o representou, em muitos aspectos, um pretexto para o aparecimento, embora tímido, de um novo tipo de pensamento participativo, bastante diverso das preocupa es europeias e norte-americanas com o assunto”.

o *Mitsein*<sup>28</sup> como princípio ontológico (originário), estrutura que antecede inclusive ao *Dasein*, e que se aplica tanto à relação Eu-Tu, quanto à relação externa a este sistema<sup>29</sup>.

Após a desocultação da ontologia da comunidade (*Mitsein*), segue-se, no capítulo 5 (Comunizar), a especulação acerca de sua natureza e composição. Comparece aqui o empirismo de Deleuze que nos inspira à sistematização da referida estrutura ontológica. Chegamos, enfim, à estrutura das entificações comunitárias, um modelo de acolhimento das efetuações comunitárias (substancialização) atravessada, entretanto, por diferentes modos de ser da comunidade (dentre os quais, a dessubstancialização, a abertura).

Aqui se especula ainda a possibilidade de renovação política das reflexões sobre a comunidade em torno da ideia da contra-efetuação (produção de novas comunidades). Essa possibilidade advém como resposta à interpretação demasiadamente existencial (logo, individualista) da referida estrutura. Com a contra-efetuação, a abertura (dessubjetivação, dessubstancialização) deixa de ser experiência “ressentida”, assumindo certa “dignidade” (“devemos querer o acontecimento” diz Deleuze); isto é, passa a ser uma oportunidade para a autossuperação de si (transfiguração dos valores) e modificação do mundo.

Por fim, no capítulo 6 (Comunicação e experiência comunitária), conduzimos a reflexão ontológica da comunidade ao âmbito midiático-comunicacional. Antes disso, um tópico ético-político é aberto para pensarmos no reavivamento da diversidade pública a partir do entendimento – advindo da vinculação originária (a *philia*) – da comunicação enquanto criação de espacialidades.

Propõe-se, então, um fórum de estudos comunicacionais interessados na observação da experiência comunitária (como acontecimento que permite a reinvenção de si), além da necessidade de um paradigma ético-estético-político integrado à *epistème* comunicacional. No contexto da midiatização, tal paradigma atenderia a exigência de renovação do pensamento político contemporâneo em vista do desgaste das formas clássicas de representação democrática. A reinvenção dessas mesmas formas, dada pelo componente comunicacional (o vínculo), não descarta a presença da mídia e dos aparatos técnicos para elaboração de uma situação de abertura.

---

<sup>28</sup> Tais reflexões advêm de uma interpretação do §25 de “Ser e tempo” (que corresponde ao 4º capítulo da 1ª parte “O ser no mundo como ser-com e ser-si mesmo. O ‘impessoal’”). Desse parágrafo advém a referência de que *Mitdasein* precede como estrutura de *Dasein*. Cf. HEIDEGGER, 2011, p. 169-188. É tal argumento que Emmanuel Lèvinas (mas também Nancy) utilizará para definir a ética (e não a ontologia) como filosofia primeira. A ética, dizem eles, pode dar respostas às demandas atuais de convivência.

<sup>29</sup> Lèvinas (1988) denomina *Outrem* uma espécie de “terceira pessoa” sempre presente em toda relação Eu-Tu, alteridade absoluta que impede qualquer estabilidade de um sistema dialógico.

Para finalizar, descrevemos alguns fatos midiáticos em que se observa a experiência comunitária e a contra-efetuação da comunidade. As manifestações que agitaram as principais capitais do país em junho de 2013, em especial nas cidades de São Paulo e Rio de Janeiro, serão analisadas à luz dos conceitos aqui desenvolvidos e da estrutura das entificações comunitárias. Elementos supostamente novos como o apartidarismo político de certos movimentos e a violência de outros (como nos *Black Blocs*) ganham uma nova significação para além das alcunhas midiáticas do conservadorismo, da baderna e do vandalismo.

1ª PARTE  
CRÍTICA DA COMUNIDADE

## CAPÍTULO 1 – O COMUM E A COMUNIDADE

“O pensamento ou desejo da comunidade poderia então, perfeitamente, ser não mais do que a invenção tardia que tentou responder à dura realidade da experiência moderna”  
– Jean-Luc Nancy.

No âmbito das Ciências Humanas e Sociais, nenhuma outra obra teve tanta influência para os estudos de comunidade quanto *Gemeinschaft und Gesellschaft*<sup>30</sup>, de Ferdinand Tönnies. A obra, considerada por muitos um clássico da Sociologia<sup>31</sup>, é leitura obrigatória para aqueles que pretendem um revisionismo do conceito de comunidade (tradução, em nossa língua, da *Gemeinschaft*)<sup>32</sup>.

Para o historiador Robert Nisbet, o termo comunidade teve um alcance tão vasto no século XIX, consolidando-se como ideia-chave da Sociologia, mas também emprestando seu significado a uma infinidade de outras ciências.

Não há dúvida de que a redescoberta da comunidade constitui o dado mais notável na evolução do pensamento sociológico do século XIX. Seus efeitos ultrapassaram a área da teoria social, estendendo-se à Filosofia, à História, à Teologia e a outras disciplinas, a tal ponto que a matéria se transformou num dos temas predominantes das obras especulativas do século. Dificilmente haverá outra ideia que represente um divisor de águas tão nítido entre o pensamento social do século XIX e o da era precedente, que foi a Idade da Razão (NISBET, 1966, p. 47).

Como observa Nisbet, a ideia de comunidade, trazida por Tönnies pela *Gemeinschaft*, substituía a figura racional do contrato enquanto “modelo de tudo o que era bom e defensável no seio da sociedade” (NISBET, 1966, p. 47). De fato, em muitas áreas do pensamento, o termo não apenas designava a imagem do que deveria ser uma boa sociedade, como encontrava uma base (racional) explicativa para uma diversidade de formas sociais existentes, tais como o Estado, a Igreja, o sindicato, o movimento revolucionário, a profissão e a cooperativa, entendidas como formas voluntaristas de associação. Se no século XIX, “assistimos ao definhamento do contrato diante da redescoberta do simbolismo da

<sup>30</sup> Cf. TÖNNIES, Ferdinand. Comunidade e sociedade: textos selecionados. In MIRANDA, Orlando de (org.) **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995, p. 229-352.

<sup>31</sup> Para Valerio Merlo, a referida obra é uma referência para os estudos de Sociologia Pura e Comparada. Vale ressaltar também a observação de Pertti Töttö: “O autor mereceu um lugar na história da sociologia graças aos dois conceitos presentes no título do livro” (TÖTTÖ In MIRANDA, 1995, p. 41-42).

<sup>32</sup> *Gemeinschaft* é definida, segundo Tönnies (OP CIT, p. 231), como relação ou associação humana resultante de “uma vida real e orgânica”. Trata-se de uma formação social proveniente da atividade projetiva (subjéctiva) de indivíduos que, nela, expressam uma vontade de união específica (*Wesenwille*): “[...] tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto [...] será entendido como a vida em comunidade [...] Na comunidade, há uma ligação desde o nascimento, uma ligação entre os membros tanto no bem-estar quanto no infortúnio”. Esta definição (ampla e superficial) será desenvolvida mais adiante, aparecendo aqui apenas a título de apresentação. Seu aprofundamento acontece ainda no decorrer desse 1º capítulo, já que, por ora, o objetivo é apresentar o panorama geral (histórico e ontológico) em que tal conceito encontra-se inserido.

comunidade” (NISBET, 1966, p. 47), isso pode ser atribuído a dois fatores (ontológicos) importantes, um de natureza cognitiva e outro emocional.

Começamos pelo fator cognitivo. A obra original, intitulada “*Gemeinschaft und Gesellschaft (Theoren der Kultur-Philosophie)*”, de 1881, e precedida pela primeira revisão “*Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Kommunismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen*”, datada de 1887, com alteração do subtítulo, não tiveram grande repercussão. O mesmo não ocorreu na edição seguinte, em 1912, alavancando o nome de Tönnies entre os grandes pensadores alemães do século XX. Apesar de muitos atribuírem a popularidade dessa segunda edição a um suposto conteúdo que se ajustava ao ideário nazista – fato veementemente negado pelo próprio Tönnies<sup>33</sup> – nessa obra pode-se perceber um novo referencial teórico, assomado a uma crítica ao racionalismo e à cultura burguesa utilitarista, fato celebrado por muitos pensadores da época. Uma teoria da comunidade, ainda mais abrangente que a teoria social contratualista, era o que, de fato, necessitava o período, polarizado entre a escola histórica do direito e o jusnaturalismo (direito natural). Conforme observa Valerio Merlo: “A teoria da sociedade fundada no contrato, maturada no seio do jusnaturalismo, deve ser integrada a uma teoria da comunidade, a qual surge da premissa da ‘perfeita unidade das vontades humanas como estado originário e natural’” (MIRANDA, 1995, p. 127).

Com a teoria da comunidade (*Gemeinschaft*), Tönnies conseguia ajustar a exigência historicista (legitimação das formas sociais medievais, vale dizer, residuais em plena modernidade) à jusnaturalista (fundamentação psicológica da vida social, conforme sua “teoria das vontades” como se verá a seguir). Além disso, demarcava o tempo atual (século XIX) como ponto em que se resolveria o destino da *Gemeinschaft*, ameaçada pela hegemonia de um modo de vida mecânico e artificial (capitalista) nascido, todavia, do interior da própria *Gemeinschaft*. É deste ponto de vista que a teoria da comunidade constituía-se como teoria acoplável (complementar), tanto mais abrangente que as teorias contratuais, pois partia dessas (sobretudo Hobbes e Rousseau), mas para explicitar o que as englobava, o que estava aquém dos contratos sociais, isto é, os indivíduos em seu estado de natureza e os modos de vida e relação pré-contratuais.

---

<sup>33</sup> Para Orlando Miranda (In MIRANDA, p. 16), percebe-se um “[...] estranho percurso de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, que, ignorada em sua primeira edição (1887), tornou-se um *best seller* na segunda (1912), servindo a propósitos inteiramente estranhos à ela. É só na década de 20 que penetra efetivamente o imaginário científico, mas por curto espaço de tempo. O nazismo em ascensão retomaria, de modo deformado, o conceito de comunidade (*Volksgemeinschaft*). E, nesse debate, o próprio Tönnies, octogenário, sucumbe”.

Para Nisbet, a teoria da comunidade ajustou-se ao referido período contratualista, ganhando muitos adeptos, sobretudo entre os socialistas e os conservadores<sup>34</sup>.

[...] de 1500 a 1800, toda a secular teoria do direito natural estava preocupada quase que exclusivamente em elaborar uma teoria social. Por trás da imagem racionalista da sociedade que prevalecia nesse período, havia sempre a imagem precedente de indivíduos livres por natureza, que se haviam vinculado racionalmente num modo específico e limitado de associação. **O homem era o elemento primário, as relações sociais o elemento secundário.** As instituições nada mais eram senão as projeções de sentimentos fixos e adormecidos, inatos ao ser humano. A volição, o consentimento e o contrato são os pontos-chave da visão jusnaturalista da sociedade (NISBET, 1966, p. 48, grifo nosso).

A teoria social adviria, finalmente, com a recém-nascida Sociologia. Mas, se tal ciência encontrava no direito natural o fundamento explicativo para a existência legítima e instigante de um amontoado de práticas culturais, línguas e etnias, as quais se elevavam sobre a paisagem urbana, é na transição entre a Idade Média e a Modernidade (mais precisamente nos modos de vida dicotômicos daí provenientes) que importantes pensadores formularão seus principais problemas e métodos de pesquisa, não obstante, a maioria em torno da perda gradativa da comunidade. Na compreensão de autores como Tönnies, Weber, Durkheim e Simmel (ou pelo menos na visão crítica de alguns desses), o desenraizamento de um contingente populacional provocado pela industrialização e a urbanização acelerada, deveria ser compensado com a institucionalização de formas sociais comunitárias (*Gemeinschaft*). Sob esse aspecto, é notável a observação de Töttö sobre a gênese sociológica – para ele, é na dicotomia comunidade vs. sociedade onde se pode encontrar o núcleo ou a ideia teórica básica dessa ciência: “Falando em termos historiográficos, a sociologia foi a teoria da sociedade moderna. Desde o início, os sociólogos tentaram conceber a natureza das modernas relações sociais em comparação com as pré-modernas” (In MIRANDA, 1995, p. 42).

Essa dicotomia foi acompanhada das inúmeras reflexões sobre as consequências da passagem da Idade Média para a Modernidade e as mudanças estruturais nos modos de organização social e psíquica (ansiedade, medo, insegurança) dela decorrente. É nesse contexto, por exemplo, que Max Weber irá conceber suas principais ideias, tais como a racionalização ou desencantamento do mundo (moderno), além da coexistência de diferentes formas (residuais) de capitalismo – e não apenas um, como queria Marx. Para Merlo, o

---

<sup>34</sup> Para Nisbet, a “redescoberta da comunidade” no referido período, auge da expansão capitalista industrial, instalou entre os sociólogos conservadores contrários ao discurso da modernidade o desejo de restauração de “algo” que ficou perdido em meio a este processo, sendo responsável por conflitos nos mais diferentes domínios para a apropriação do comum. Segundo ele, “a redescoberta da comunidade tradicional e de suas virtudes constitui um dos pontos centrais dos trabalhos de todos os conservadores” (NISBET, 1966, p. 51).



conjunto de problemas dessa transição e o modelo dicotômico tönnesiano serão preciosos para Weber, não apenas para a fundamentação de sua concepção sociológica (teoria da ação social), mas, principalmente, para a concepção de seu método de investigação.

A influência de Tönnies na sociologia alemã é inegavelmente mais vasta e profunda; os traços de seu pensamento se espalham um pouco por toda a parte (Vierkandt, Scheler, A. Weber, Mannheim etc.). É, porém, sobretudo na obra de Max Weber que as intuições de Tönnies recebem seu mais claro e fecundo desenvolvimento. Deve ser considerado como um desenvolvimento de uma intuição tönnesiana o conceito weberiano de tipo-ideal (mesmo se Tönnies preferisse falar de tipo-normal); explicitamente retomada de Tönnies é a distinção weberiana entre comunidade e associação; a própria teoria da racionalização – como observou Habermas – pode ser expressa em termos tönnesianos, como tendência para a substituição do agir comunitário para o agir societário (MERLO In MIRANDA, 1995, p. 128).

É revelador o fato do próprio Weber utilizar a *Gemeinschaft* como constructo para sua “teoria da ação social”<sup>35</sup> (segundo o qual, os fatos sociais, objetos da sociologia weberiana, são interpretados a partir de seu significado, daquilo que os determina) apropriando de Tönnies o seu principal conceito: “Chamamos de comunidade a uma relação social na medida em que a orientação da ação social, na média ou no tipo ideal, baseia-se em um sentido de solidariedade: o **resultado de ligações emocionais ou tradicionais dos participantes**” (WEBER, 1987, p. 77, grifo nosso)<sup>36</sup>.

Mas, se em Weber, Tönnies encontra um disseminador de suas ideias e conceitos, em Durkheim ele descobrirá um grande adversário. Ao investigar as leis sociais que regem os pequenos grupos sociais (*communauté*), Durkheim postulará duas formas de solidariedade social: a “orgânica” e a “mecânica”. Curiosamente, estes dois nomes foram proposto por Tönnies como atributo regulador de seus dois tipos “ideais” (*Gemeinschaft* e *Gesellschaft*), com a diferença que o pensador francês inverte o significado de ambos. A oposição entre os dois autores se evidenciaria já na resenha crítica escrita por Durkheim sobre “*Gemeinschaft und Gesellschaft*” (publicada na *Revue Philosophique*, em 1889)<sup>37</sup>, mas continuaria por alguns anos. Em 1893, Durkheim publica sua tese de doutorado, “Da divisão do trabalho

<sup>35</sup> Weber distingue quatro formas de ação social: 1) ação social racional com relação a fins; 2) ação social racional com relação a valores; 3) ação social afetiva e; 4) ação social tradicional. Cf. WEBER, Max. **Economia e Sociedade**. Brasília: UnB, 1991, p. 37-138 (Vol. 1, Parte 1, Cap. 2: As categorias sociológicas fundamentais da gestão econômica).

<sup>36</sup> Weber, entretanto, vai além de Tönnies, afirmando que tal conceito é “deliberadamente vago e consequentemente inclui um grupo muito heterogêneo de fenômenos” (WEBER, 1987, p. 79). Não sem motivo, Weber vem sendo constantemente recuperado pelos recentes estudos sobre comunidades virtuais.

<sup>37</sup> Cf. DURKHEIM, Émile. Une analyse de Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* Abhandlung des Kommunismus und des Socialismus als empirischer Kulturformen. In **Revue Philosophique**, Paris, n° 27, p. 416-422, 1889.

social”, propondo argumentos contundentes contra os tipos de Tönnies. Nos textos de 1889 e 1893, observa-se, pelo menos, quatro pontos de divergência entre Durkheim e Tönnies:

1) Em relação ao método sociológico (Dedução vs. Indução): Tönnies parte de um modelo matemático de ciência, mais especificamente o galilaico, em que o empirismo (a prova empírica) dá lugar ao pensamento das certezas abstratas (onde as construções matemáticas são válidas no mundo observável)<sup>38</sup>. Para Töttö (In MIRANDA, 1995, p. 49), esse pressuposto deve ser levado em consideração para se compreender “o que Tönnies quer dizer com seu conceito de sociologia pura”; ou seja, “trata-se de decompor o fenômeno das relações sociais em seus elementos e apresentar conceitualmente esses elementos, independentemente de que sua forma pura ocorra ou não na realidade”. Provém daí o estabelecimento do “tipo-normal”, a análise tipológica das formações sociais e os estudos sociais comparativos.

A natureza dos conceitos de Tönnies será compreendida de modo totalmente equivocado, se lermos o termo *Gemeinschaft* como uma descrição de alguma antiga vida rústica, como faz a maior parte de seus críticos [...] Em vez de refutá-lo repetidamente por sua pretensa falsidade histórica ou reacionarismo político, deveríamos avaliar sua fecundidade como instrumento teórico para análise sociológica (TÖTTÖ In MIRANDA, 1995, p. 59).

Para Durkheim, ao contrário, a Sociologia deve se preocupar com a descrição empírica dos fatos sociais. É somente a partir da observação do real, do mundo concreto e empírico – e não de sua abstração – que se pode chegar às leis gerais que regulam a vida em sociedade. O embate científico entre Tönnies e Durkheim reproduz outro debate, mais antigo, entre Platão (a participação do mundo empírico no campo das Ideias) e Aristóteles (classificação dos objetos observáveis).

2) Epistemologia sociológica: em suas observações empíricas, Durkheim postula que a vida em sociedade é praticamente impossível sem uma “consciência coletiva”, de onde partiriam os valores morais e os sentimentos comuns de uma sociedade ou um grupo específico. O autor atribui à constituição da consciência coletiva a soma das consciências individuais, as quais produzem uma consciência comum que irá agir externamente e coercitivamente sobre cada indivíduo. Essa consciência social, portanto, exterior e coercitiva, é também objetiva, sendo a função da Sociologia, justamente, a descrição de tal estrutura. A

---

<sup>38</sup> Tal como Galileu (e antes dele, Roger Bacon, no século XIII), Tönnies parte da pressuposição de que o livro da natureza esteja escrito numa linguagem matemática.

intenção de Durkheim é clara: fundar uma ciência sociológica <sup>39</sup>. O êxito dessa ciência, no entanto, dependeria de sua autonomia em relação a outras ciências como a Psicologia. É exatamente este o ponto em que Tönnies se diverge de Durkheim:

Diferentemente de Durkheim, Tönnies não está preocupado em estabelecer os limites rígidos entre a psicologia e a sociologia; ao contrário, está interessado em evidenciar a dimensão psicossocial e confere à sociologia a tarefa de estudar as diversas modalidades nas quais os homens entram em relação entre si, associam-se, cooperam, procurando, antes de mais nada, evidenciar o papel do sentimento e da afetividade (portanto, não apenas o da razão), na vida social (MERLO, In MIRANDA, 1995, p. 125).

3) Comunidade e indivíduo: seguindo a tradição sistêmico-funcionalista, Durkheim afirma ser o indivíduo uma produção social. Essa observação pode ser constatada em “Da divisão do trabalho social”: a complexificação da sociedade (especialmente no mundo do trabalho) aumenta o grau de autonomia dos indivíduos em relação ao seu grupo de origem e exige formas mais especializadas de coesão social (normas jurídicas, deontologias e solidariedades profissionais). Para Tönnies, em contrapartida, a comunidade é o resultado de uma união voluntária entre indivíduos, argumento anteriormente apresentado na filiação de Tönnies à escola do direito natural <sup>40</sup>.

Se Durkheim atribui ao social uma existência quase independente, externa aos indivíduos, e confere à sociedade um poder de constrição moral nos contornos entre os próprios indivíduos, o que Tönnies sugere é uma explicação voluntarista da estrutura social: “Cheguei à conclusão de que tudo o que é social deriva da vontade humana, da intenção de relacionar-se uns com os outros, de um querer comum (MERLO In MIRANDA, 1995, p. 125).

4) Solidariedade orgânica vs. solidariedade mecânica: a concepção social de Tönnies baseia-se na figura do organismo vivo, cuja associação entre suas partes constituintes

---

<sup>39</sup> A institucionalização de uma ciência sociológica constituía a preocupação de Tönnies e Durkheim. Os autores, entretanto, divergiam no modo de sua fundação como notou Jacques Coenen-Huther (In MIRANDA, 1995, p. 196): “Tönnies pertence a uma geração de sociólogos que procura ao mesmo tempo fazer reconhecer a autonomia da sociologia e precisar seu domínio de investigação. A sociologia tenta, ineptamente, adquirir direito de cidadania; ela deve convencer – e convencer-se – quanto à especificidade do social, oferecendo uma ótica nova para o estudo do comportamento humano. A solução é procurada tanto na perspectiva durkheimiana, sublinhando o conjunto societal produtor de fatos sociais, exteriores e constrangedores em relação aos fatos psíquicos, quanto na perspectiva de uma ação social, conceituando o social como uma propriedade emergente das relações interindividuais”.

<sup>40</sup> Esta diferença de posições entre indivíduo e comunidade é de suma importância e será decisiva mais adiante, quando partirmos para uma reflexão sobre a pertinência de um pensamento da comunidade para os dias atuais. Não seria a comunidade uma produção social (um discurso da modernidade)? A concepção jusnaturalista de Tönnies não redundaria em essencialismos comunitários (nacionalismos, xenofobismos e fundamentalismos religiosos)? A comunidade durkheimiana não seria algo indispensável aos dias atuais para a singularização do indivíduo, portanto, fonte de novas formas de subjetivação?

acontece organicamente, naturalmente. Neste tipo de associação, a solidariedade é espontânea ou inconsciente. Mas há também um outro tipo de associação, diz Tönnies, dada por interesses comerciais, profissionais, políticos etc. A solidariedade, neste caso, não é natural, mas é mediada pela razão. É uma solidariedade artificial (ou mecânica). Da mesma forma, Durkheim, considera dois tipos diferenciados de uma mesma solidariedade social, porém, emanados, cada um, de uma estrutura que é inerente a cada grupo (uma estrutura mais simples e outra mais complexa, ou melhor, com funções mais especializadas). Ou seja, em Durkheim, o que importa é o constrangimento que a consciência social produz sobre o indivíduo. No caso de uma formação social simples (uma tribo indígena, um clã, uma família), essa consciência social recai com mais força, exigindo um esforço muito grande para manutenção da tradição e dos costumes, logo, dando pouca liberdade para formulação de uma identidade individual; portanto, o indivíduo age mecanicamente (ou seja, age como uma máquina, não há margem de escolha para ele). Já numa formação social complexa, como na sociedade urbano-industrial europeia, a liberdade individual é maior, mas também se exige dele uma maior organicidade com os outros para manutenção do sistema, a vinculação com o outro acontece racionalmente pela via do trabalho especializado (a figura aqui é o corpo humano que trabalha de forma sistêmica e integrada; daí a expressão solidariedade orgânica – orgânica advém de órgãos especializados e integrados). Joan Aldous resume assim as comunidades durkheimianas:

Ao nomear a integração que existia nas sociedades altamente urbanizadas como ‘orgânica’, Durkheim não apenas podia usar a analogia do organismo, como também expressava a convicção de que a vida em grupo era, ali, tão natural quanto em sociedades pré-comerciais. Essas comunidades, assim igualizadas, ele as caracterizava como possuindo uma solidariedade mecânica. (ALDOUS In MIRANDA, 1995, p. 112).

Como se percebe, a influência da *Gemeinschaft und Gesellschaft* é vasta podendo tanto inspirar métodos sociológicos de investigação (como foi o caso de Weber), como produzir debates em torno de questões mais elementares da Sociologia (caso de Durkheim). Há ainda outros casos, menos importantes para nossas pretensões, envolvendo o suposto obscurecimento dos trabalhos de Tönnies, como a publicização negativa de sua obra por Georg Lukács e Ralf Dahrendorf (o primeiro acusando Tönnies de “irracional” e o segundo de “inimigo do progresso”<sup>41</sup>). O que não se pode negar, todavia, é o poder do “simbolismo da

---

<sup>41</sup> Para uma leitura mais aprofundada sobre estas duas frentes de batalhas contra Tönnies, ver o texto de Töttö (In MIRANDA, 1995, p. 45-46): “Em *Die Zerstörung der Vernunft*, Georg Lukács vai mais longe. Associa a dicotomia tönnesiana a uma corrente de pensamento alemão que chama de ‘irracionalismo’ e que responsabiliza

comunidade”, como lembrou Nisbet, e da influência das ideias do Tönnies num momento de suposta carência teórica.

Contudo, ao sucesso da *Gemeinschaft*, podemos atribuir ainda outro fator – em nosso entendimento ainda mais importante – que é o fator emocional. Nos autores citados acima, nota-se uma acentuada preocupação com as drásticas transformações em curso e as incertezas daí provenientes, transformações essas que nem os contratos ou os pressupostos racionais poderiam suprimir (daí Nisbet falar num “definhamento do contrato”). Este fenômeno, de natureza emocional e não cognitiva, foi denominado por Anthony Giddens como “segurança ontológica”, referindo-se “à crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade de sua auto-identidade e na constância dos ambientes de ação social e material circundantes” (GIDDENS, 1991, p. 95).

Essa insegurança, o medo da perda de si, explica a necessidade generalizada de se construir fronteiras (psíquicas, territoriais) ou zonas de conforto onde o perturbado espírito europeu pudesse descansar, ter segurança ou estabilidade, em meio ao excesso de contato de um contingente que passava a habitar as cidades, às incertezas geradas pela então sociedade urbano-industrial <sup>42</sup>. Nesse sentido, a *Gemeinschaft* foi, sem dúvida, esse lugar.

Tal preocupação, como foi dito, não era exclusividade de Tönnies, mas de tantos outros sociólogos da época, acometidos pela forte sensação de desenraizamento. Georg Simmel, por exemplo, em “A metrópole e a vida mental” descreveu alguns dos mecanismos utilizados pela psique humana para dar segurança à individualidade, buscando, assim, formas de estabilização do Eu diante da saturação de estímulos nervosos provindos da vida urbana. Tais mecanismos vão desde uma atitude “blasé”, de indiferença para com os outros, os contatos superficiais e o afastamento de vínculos afetivos, até as tentativas de neutralizar todo tipo de relação a partir do dinheiro <sup>43</sup>.

---

pela ascensão do nazismo [...] Também do outro lado do *front* político, entre os liberais, Tönnies foi classificado como um inimigo do ‘progresso’. No livro *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland*, Ralf Dahrendorf trata Tönnies como exemplo modelar do irracionalismo alemão e pessimismo cultural. A dicotomia de Tönnies é [...] historicamente indutora de erro, sociologicamente desinformada e politicamente iliberal”.

<sup>42</sup> Para Mitzman (apud MERLO In MIRANDA, 1995, p. 129), devem ser considerados determinantes para o desenvolvimento do pensamento de Tönnies os seguintes fatores: a) suas experiências intelectuais e, de modo particular, seu aprofundamento da filosofia de Hobbes; b) suas reações aos acontecimentos políticos de seu próprio tempo e à política anti-socialista de Bismark; c) o ambiente de origem (zona rural); d) sua posição no mundo acadêmico.

<sup>43</sup> A dicotomia de Tönnies é seguida também por Simmel, por exemplo, na comparação entre uma criança da cidade (blasé) e da zona rural: “Surge assim a incapacidade de reagir a novas sensações com a energia apropriada. Isto constitui aquela atitude *blasé* que, na verdade, toda criança metropolitana demonstra quando comparada com crianças de meios mais tranquilos e menos sujeitos a mudanças” (SIMMEL In VELHO, 1973, p. 16).

O ódio apaixonado de homens como Ruskin e Nietzsche pela metrópole é compreensível nestes termos. Suas naturezas descobriram o valor da vida a sós na existência fora de esquemas, que não pode ser definida com precisão para todos igualmente. Da mesma fonte desse ódio à metrópole brotou o ódio que tinham a economia do dinheiro e ao intelectualismo da existência moderna. Os mesmos fatores que assim redundaram na exatidão e precisão minuciosa da forma de vida redundaram também em uma estrutura da mais alta impessoalidade; por outro lado, promoveram uma subjetividade altamente pessoal (SIMMEL In VELHO, 1973, p. 15).

Diante do forte apelo das cidades, não deixa de ser curioso a aparição de um outro tipo de fechamento ao lado do “intelectualismo” ou da atitude blasé criticada por Simmel, como produto da insegurança ontológica, qual seja, a valorização de formas sociais solidárias e altruístas manifesta na evidente preocupação com a possível perda de um si essencialmente bom (a dissolução da vontade essencial, *Wesenwille*).

Nessas circunstâncias, num período de introspecção, pouco espaço haveria para a vinculação com o diferente, o estranho ou o de fora. Como veremos mais adiante, tal vinculação é o que toda tradição sociológica evitou – mesmo Durkheim que, em seu elogio à diferenciação individual pela via dos agregados laborais, buscava justamente na solidariedade social (seja mecânica ou orgânica) conter as ameaças externas, prejudiciais ao funcionamento sistêmico. Não obstante, atualmente, a segurança ontológica retorna sob a face abominável dos nacionalismos, das irmandades xenofóbicas e dos fundamentalismos religiosos. Postula-se que, se na época de Tönnies a *Gemeinschaft* foi apropriada indevidamente pelo nazismo, há razões para crer que esse desvio interpretativo não foi tão radical. Pois, como apresentaremos na sequência sobre as bases fundantes da *Gemeinschaft*, essa se constitui a partir da pressuposição de uma essência comunitária (uma vontade ou substância comum) – a constituição de um todo maior (as entidades sociais) por todos menores (indivíduo) – e se consolida na figura da fraternidade, da associação de iguais e da prática solidária e altruísta para a preservação de uma unidade (Eu) em perigo. Esse risco, sendo real, legitimou, em contrapartida, instituições sociais e formas de pensamento protecionistas (psicologização do social). A perspectiva do voluntarismo como base da expressão associativa, nesse caso, não é nada diferente de uma estrutura relacional que exige a reciprocidade, negando toda sorte de frustrações e não admitindo a anulação das expectativas de quem as vislumbra, já que isso, segundo Tönnies, não configurariam o que ele considera como “o social”.

### 1.1 – Os pressupostos conceituais da *Gemeinschaft*

A *Gemeinschaft* é um conceito que integra a teoria da comunidade de Tönnies. Ela aparece ao longo da obra, mas sempre de maneira dispersa, marcando um campo semântico opositivo à *Gesellschaft* (sociedade).

[...] tudo aquilo que é partilhado, íntimo, vivido exclusivamente em conjunto [...] será entendido como a vida em comunidade. A sociedade é a vida pública – é o próprio mundo. Na comunidade, há uma ligação desde o nascimento, uma ligação entre os membros tanto no bem-estar quanto no infortúnio. Já na sociedade, entra-se como quem chega a uma terra estranha (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 231-232).

Como dissemos, a polarização *Gemeinschaft* x *Gesellschaft*, correspondente em nossa língua à polarização Comunidade x Sociedade, constitui a forma metodológica encontrada por Tönnies para auxiliar a observação empírica de diferentes formações sociais. Não se trata da descrição de dois objetos empíricos (realmente existentes) ou de um estudo historiográfico sobre duas realidades desiguais (uma antiga e outra atual, uma subdesenvolvida e outra desenvolvida), mas de um parâmetro mediante o qual as diferentes formações humanas devem ser cotejadas. Daí a necessidade de um eixo polar e fortemente assimétrico (ideal), em cujo intervalo se encontraria o mundo empírico<sup>44</sup>. É com essa compreensão que se deve ler a obra de Tönnies, sobretudo suas dicotomias frequentemente repetitivas e redundantes – campo vs. cidade; natureza vs. razão; profundidade vs. superficialidade; orgânico vs. mecânico, real vs. artificial; verdadeiro vs. falso etc.

Existem comunidades de língua, costumes e crenças, sociedades científicas, de viagens ou negócios. Particularmente significativas são as sociedades comerciais. Embora possa haver uma certa intimidade e até um espírito comunitário entre sócios, dificilmente poderíamos postular a existência de uma comunidade comercial. A expressão ‘comunidade de acionistas’ seria inconcebível. Entretanto, pode-se falar em propriedade comunal [*Gemeinschaft*] para campos, florestas e pastos. A comunhão [*Gemeinschaft*] de bens entre marido e mulher não pode ser chamada de sociedade de bens. E dessa forma vai se estabelecendo inúmeras distinções entre os termos [...] todo o elogio à vida rural destaca a comunidade como mais forte e mais viva entre os homens; é a forma de vida mais comum, verdadeira e duradoura. A sociedade é somente passageira e aparente. Pode-se, em certa medida, compreender a comunidade como um organismo vivo, e a sociedade como um agregado mecânico e artificial (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 232).

Deixemos um pouco de lado a dicotomia para fixarmo-nos na noção de *Gemeinschaft*. Este conceito integra a teoria da comunidade de Tönnies cuja matriz é uma teoria psicologista: a teoria da vontade humana. Como observou Merlo (In MIRANDA, 1995, p. 126), à época de Tönnies, fazia sucesso na Alemanha uma corrente teórica denominada

<sup>44</sup> Vimos, anteriormente, que Tönnies segue o método dedutivo de ciência.

“*Völkerpsychologie*” que “atribuía aos sentimentos, às ideias, ao ‘espírito do povo’, um papel essencial na determinação do curso da história”. Tönnies sofreu tal influência, incluindo Wilhelm Wundt entre os pensadores mais importantes de sua formação intelectual <sup>45</sup>.

É com tal influência que Tönnies desenvolverá sua sociologia. Diferentemente dos contratualistas que explicavam as relações sociais (ou seja, como os homens se associam e cooperam entre si) apenas pela via da razão, Tönnies se interessará pelo papel que o sentimento e a afetividade ocupam na constituição de tais relações. Para ele, a Sociologia edificava-se subsidiada por uma teoria da vontade humana <sup>46</sup>.

Nesse caminho, Tönnies encontrará não só Weber, que persegue o significado da ação social (suas causas ou motivações), como também Rousseau, que objetiva chegar à “verdadeira” natureza moral no Homem <sup>47</sup>. Ao buscar o significado da ação social humana na vontade ou na natureza moral, Tönnies acaba conferindo ao social (às relações sociais) uma fundação subjetiva (psicologização do social). Esse fundamento subjetivo é a própria vontade humana que, associada positivamente, conduz às vontades comuns, as quais se manifestam segundo sua dupla natureza (*Wesenwille* e *Kürwille*):

O conceito de vontade humana, cuja interpretação exata é essencial ao tema deste tratado [*Gemeinschaft und Gesellschaft*], deve ser compreendido em um duplo sentido. Posto que toda ação humana caracteriza-se por atos mentais que envolvem o pensamento, diferencio a vontade que contém o pensamento, entendida como ideal e natural, e que denomino *Wesenwille*. E o pensamento que abrange a vontade, compreendida como ideal ou artificial, e que chamarei *Kürwille*. Cada uma representa um todo coerente capaz de unificar, por distintos que sejam, uma multiplicidade de sentimentos, instintos e desejos (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 273).

É importante lembrar que a vontade comum (*Wesenwille* ou *Kürwille*) constitui a condição epistemológica da sociologia tönnesiana. Tal sociologia alcança sua autonomia na medida em que, a partir da projeção subjetiva, individual, encontra uma substância comum (a

<sup>45</sup> Miranda (In MIRANDA, 1995, p 26) cita ainda a influência de Friedrich Paulsen e sua noção de vontade enquanto representação psicológica: “[...] toda natureza psíquica representa uma vontade”.

<sup>46</sup> Thomas Hobbes é outro autor influente no pensamento de Tönnies. Como observa Bellebaun, de 1878 a 1881, Tönnies se dedicou a uma pesquisa minuciosa da obra de Hobbes, donde, provavelmente, originou sua noção voluntarista. Mas Tönnies não seguiu à risca o pensamento hobbesiano: não lhe serve, por exemplo, nem a explicação puramente racional para as relações sociais, nem a hipótese de um estado de natureza humana egoísta. Tanto a tese aristotélica (animal social) quanto a hobbesiana (animal egoísta) são válidas para Tönnies que vê as descrições de sociedade pré-contratuais de Hobbes, o retrato da sociedade moderna.

<sup>47</sup> Rousseau é outra matriz importante do pensamento de Tönnies, sobretudo no que se refere à concepção do Homem naturalmente bom, ou seja, que possui uma essência moral verdadeira, mas que será, gradualmente, deturpada pela sociedade má (egoísta e interesseira).



vontade social) que se objetiva nas entidades sociais <sup>48</sup>; essas, em contrapartida, não agem coercitivamente (como em Durkheim), mas positivamente, como modo de afirmar a segurança ontológica desejada.

De fato, logo nas primeiras linhas de sua obra, Tönnies afirma:

As vontades humanas mantêm entre si múltiplas relações. Cada relação é uma ação recíproca, exercida por um lado e suportada ou recebida pelo outro. Essas ações apresentam-se de tal modo que tendem quer à preservação quer a destruição da vontade ou do ser oposto: são negativas ou positivas. **Esta teoria vai considerar como objeto da investigação somente as relações reciprocamente positivas [...]** O grupo formado por esse tipo positivo de relação, concebido enquanto objeto ou ser que age de forma unitária interna e externamente é denominado associação [*Verbindung*] (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 231, grifo nosso).

Em linhas gerais, pode-se definir a teoria da comunidade de Tönnies (e, correlativamente, sua teoria social) da seguinte maneira: as vontades humanas, quando positivas, afirmam as vontades comuns. Essas, por sua vez, expressam-se de dois modos distintos (*Wesenville* e *Kürwille*) que se objetivam nas diferentes formações sociais (família, clã, comuna, sindicatos, partidos políticos etc.). Como se percebe, o ponto mais importante da teoria de Tönnies é a ideia de vontade. Aliás, na segunda parte da obra, ele irá detalhar o caráter intrínseco de cada uma destas vontades: a *Wesenville* divide-se em vontades vegetativa, mental e animal, expressando-se no prazer, no hábito e na memória. A *Kürwille*, como forma de vontade isolada e autônoma, sugerindo a reflexão e o raciocínio; na *Wesenville*, os pensamentos com relação a meios e fins se misturam, enquanto na *Kürwille* eles são claramente distintos. A *Wesenville* é a expressão da unidade orgânica do Homem, ao passo que a *Kürwille* é a expressão de uma unidade mecânica, racional. A *Wesenville* advém primariamente ao Homem, mas, num segundo momento (que coincide com a Era moderna), declina diante da autonomia e hegemonia da *Kürwille* e suas determinações. O quadro abaixo reproduz as principais dicotomias tönnesianas:

Formas de Associação		
	Comunidade	Sociedade
1. Modo de união Motivação	<i>Wesenville</i> Afetiva	<i>Kürwille</i> Objetiva
2. Modelo de relação	União na separação	Separação na união
3. Circulo vital	Família-aldeia-cidade	Metrópole-nação-Estado-Mundo

<sup>48</sup> Segundo Merlo (In MIRANDA, 1995, p. 125): “As entidades sociais representam substancialmente a objetivação da vontade comum dos indivíduos”.

4. Normas e controle	União-hábito/costume-religião	Convenção-lei-opinião pública
5. Padrão de intensidade	Relações locais-interação	Relações supralocais-complexidade
6. Forma de unidade	Orgânica	Mecânica

Tabela 02 – Representação esquemática das mais importantes observações e diferenças das categorias Comunidade e Sociedade por Ferdinand Tönnies (BELLEBAUN In MIRANDA, 1995, p. 79).

Com a teoria da comunidade, o direito à livre associação pela vontade individual torna-se um direito comum<sup>49</sup>. Cada indivíduo pode reivindicar seu pertencimento a uma comunidade de iguais, seja para realização mútua de uma vontade comum, seja para preservação de si, de seus semelhantes e da própria entidade superior que as une (tradições, culturas, língua etc.). O jusnaturalismo, nesse caso, fornece os subsídios legais para a institucionalização das mais diversas associações humanas e a fundação de um *socius* pela relação psicológica afirmativa (afetiva ou racional), como observou Merlo:

Para Tönnies, o objeto de estudo da sociologia são as entidades sociais, as quais compreendem as relações sociais, a coletividade social e as corporações sociais. Os seres humanos têm entre si relações naturais, relações psicológicas e relações sociais. Uma relação psicológica pode ser positiva ou negativa: os indivíduos podem se sentir atraídos ou distanciar-se uns dos outros; mas somente de uma relação psicológica afirmativa nasce uma relação social. Esta, para ser definida como tal, deve ter três características; deve ser pacífica, relativamente estável, interiorizada (MERLO In MIRANDA, 1995, p. 124).

Cabe, entretanto, o questionamento de uma afirmação de fundo: o que motiva uma relação psicológica positiva? Consequentemente, o que motivaria sua repulsa, o distanciamento ou, como diz Merlo “uma relação psicológica negativa”? Logo, o que estaria subentendido neste princípio de atração entre os seres humanos? Para Tönnies, tanto a *Wesenswille* quanto a *Kürwille* constituem duas formas de união dadas, respectivamente, por caridade (doação desinteressada) e por interesse; mas, independentemente para quem se dirige o ato donativo (para o outro ou para si mesmo), sua motivação encontra-se na própria intencionalidade, no produto resultante dessa relação, isto é, na estrutura “pacífica, relativamente estável, interiorizada”. Em outras palavras, a motivação, atendendo a um princípio ou vontade que lhe é própria (própria à psique individual), revela-se no ato de sua

<sup>49</sup> Na introdução da obra de Tönnies, Miranda adverte que “Comunidade e Sociedade, a despeito do título, foi concebido originalmente como um tratado sobre a legitimação, isto é, sobre as formas de direito. Seus dois primeiros livros, respectivamente sobre as teorias da vida social e das vontades, introduzem um terceiro (Os Fundamentos Sociológicos do Direito Natural). Entretanto, os primeiros livros, mercê de constituírem uma teoria completa da vida social, ganharam certa autonomia em relação ao terceiro, que, de um ponto de vista estrito, tornou-se mais descritivo e exemplificativo que os anteriores” (MIRANDA In MIRANDA, 1995, p. 21).

consecução, em seu acabamento, no momento em que conquista seu objeto – nesse caso, a segurança ontológica.

Considera-se, portanto, como um risco ao social (às relações psicológicas afirmativas), a possibilidade de sua frustração (por exemplo, uma doação unilateral, oposta ao contrato de reciprocidade), a ameaça estrangeira ou o perigo de se perder irremediavelmente no outro. Tönnies afastava essa possibilidade, a qual ele atribuía à hegemonia da *Gesellschaft*: “entra-se como quem chega a uma terra estranha” (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 232). Era contra isso, aliás, que ele via edificar as inúmeras associações, baseadas ou não no cálculo, não obstante, visando uma única finalidade: conter os riscos do imprevisível. Comunidade, nesse contexto, despontava como modelo ideal de associação humana. Nela, como afirmava o próprio Tönnies, o indivíduo poderia desfrutar de sua “intimidade”, manter a confiança nos demais sem a temeridade de se perder no outro <sup>50</sup>, pois esse, além de “familiar” – pois mantinha uma “ligação desde o nascimento” ou uma afinidade de pensamento (amizade) – era dotado de um senso de justiça superior (igualdade). Nesse círculo aconchegante, os imprevistos ou revezes eram quase inexistentes; mas, quando ocorriam, eram rapidamente sanados pelo coletivo ou, no caso do advento de um corpo estranho na comunidade, interiorizados segundo os códigos (familiares) do grupo.

Na comunidade, enfim, tudo o que se relacionava às qualidades morais positivas podia ser ali encontrada. Em algumas passagens do texto de Tönnies é marcante o conteúdo moralista que ele imputa às duas formações sociais idealizadas <sup>51</sup>. Porém, mais importante que o significado moral dessas formações é a imagem (ou representação) advinda de sua concepção comunitária: as associações determinadas pelo parentesco (laços sanguíneo), pela proximidade local (vizinhança) ou afinidade de “espírito” (amizade). Essa imagem da comunidade, como apresentaremos na sequência, sugere uma concepção essencialista da comunidade em Tönnies <sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Como observa Miranda (In MIRANDA, 1995, p. 65), “no tipo-comunidade não há ‘eu’ e ‘outro’ para se incorporarem mutuamente. No limite lógico, ‘eu’ e ‘outro’ constituem o ‘mesmo’, isto é, são idênticos (não há como escapar à definição de Hegel, para quem a identidade dá-se entre o ‘um e o mesmo’), e como tal constituem uma única unidade”.

<sup>51</sup> Alguns trechos da obra de Tönnies chegam mesmo a abusar do sentimentalismo: “[...] subsiste no interior dessas relações corporais-orgânicas uma instintiva e inocente afeição do forte perante os fracos, o desejo de ajudar e proteger intimamente relacionado ao prazer da posse e ao desfrute do próprio poder”. (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 238).

<sup>52</sup> Registra-se aqui também interpretações que afirmam o contrário, tal como a de Miranda, que refuta o rótulo de Tönnies como pensador essencialista, apresentando uma dimensão dialética em seu pensamento: “Em princípio, a vontade em Tönnies não é uma categoria subjetiva. Salvo em uma parte da *Wesenwille*, e que se refere à natureza biológica do homem (portanto, de origem material e não ‘subjetiva’), as vontades são socialmente constituídas e impressas, negando-se mesmo os instintos (que teriam referência social pela memória genética) [...] Na verdade, Tönnies refuta os essencialistas, não atribuindo qualquer peso às qualidades ou aos atributos

Assim, na obra de Tönnies, é possível identificar 3 figuras que, juntas, compõe uma noção essencialista de comunidade: 1) a precedência do indivíduo; 2) a transcendência da comunidade; 3) o fraternalismo.

1) A precedência do indivíduo: Tönnies inicia sua exposição teórica a partir de fundamentos que deverão sustentar sua teoria social. Como recurso demonstrativo, ele utiliza as ciências naturais para designar as leis do Universo (a propriedade das matérias) que governam o mundo, logo, as determinações sobre o Homem e a sociedade.

É orgânica toda a parte do real, concebida como associada e dependente de uma totalidade que lhe determina a natureza e os movimentos [...] para a observação e a teoria científica que nela se baseia, a totalidade deve ser limitada para ser efetiva, e cada 'todo' será considerado como composto de 'todos' os menores que tenham uma certa direção e velocidade de movimento por relação entre seus elementos [...] Em consequência, a matéria se decompõe em moléculas homogêneas, que se atraem com maior ou menor energia, e que, quando em estado de agregação, constituem os corpos. As moléculas decompõem-se em átomos energéticos dessemelhantes, e restará demonstrar em uma análise ulterior que tal dessemelhança deve-se às diferentes disposições que os complexos atômicos adotam em seu interior. Entretanto, a mecânica teórica pura pressupõe a existência de centros de força sem dimensão, como fontes de ações e reações reais, cujo conceito se aproxima do dos **átomos metafísicos**, por excluir do cálculo o movimento ou a tendência ao movimento das próprias (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 233, grifo nosso).

Um todo (átomo, molécula homogênea) que integra um todo maior (átomo metafísico) deve ter em comum um elemento mediador que dá aderência (associa, junta) aos “todos” menores. Este elemento é a substância comum que, em Tönnies, aparece como medida física (massa, peso): “Todas as massas reais são comparáveis pelo peso e expressas em quantidades de uma mesma substância determinada, na medida em que suas partes são concebidas como se estivessem em estado completo de agregação” (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 233).

Advém, logo em seguida, a influência jusnaturalista, dimensionando o indivíduo como mônada (Leibniz), unidade fechada e autossuficiente. O indivíduo, entendido como um todo, em sua constituição orgânica (natural), deve integrar um todo maior, tal como apresenta Tönnies em sua correlação entre formações orgânicas e inorgânicas. Assim, a analogia Homem = átomo finalmente se concretiza:

---

intrínsecos à individualidade humana, sem recair em um determinismo social. O que sobressai é a contradição entre a subjetividade objetivamente criada e expressa nas vontades e o meio, projetando-se ao nível do indivíduo como contradição de vontades, e no plano da coletividade como contradição de valores” (IBID., p. 153-155). Entretanto, como pretendemos apresentar aqui, há algumas evidências na construção teórico-conceitual de Tönnies que dão ambiguidade aos seus conceitos. Como observa Emmanuel Lèvinas, a determinação dialética retém as coisas dentro do sistema do Mesmo, enfatizando-a ainda mais em seu negativo (o outro do Mesmo).

Na verdade, ainda que sejam anomalias do ponto de vista da mecânica, existem, além dessas partículas associadas e associáveis de substâncias consideradas inorgânicas, corpos que na totalidade de seu ser aparecem como ‘todos’ naturais, e que possuem como totalidades, movimentos e ações em relação às suas partes; são os corpos orgânicos, entre os quais, nós, pela experiência, nos reconhecemos (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 233).

Entre o “todo” maior e o “todo” menor dos corpos orgânicos, Tönnies irá estipular a posição (hierárquica) do indivíduo na natureza (no universo dos corpos físicos), bem como a relação deste com a forma associativa. Aparece, assim, a segunda figura essencialista da comunidade, o elemento transcendental: “no caso do corpo orgânico, deparamo-nos com uma totalidade que não é um mero agregado das partes. As partes dependem e são condicionadas pela totalidade, que, como forma, é real e substancial” (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 234).

b) A transcendência da comunidade: as forças imanentes dos corpos, a energia dissipada em seu encontro caótico (choques atômicos e moleculares), é canalizada numa única direção sob o argumento da autoridade. Na história social humana, esse procedimento aparece esporadicamente sob a forma dos discursos comunitários (figuras mitológicas, cultura, totens e tabus, nacionalismos etc.). No texto de Tönnies, ele se consubstancializa em três tipos, conforme segue:

Uma força superior, exercida em benefício do subordinado ou de sua vontade, e, por isso, por ele aceita e afirmada, chamarei de dignidade ou autoridade. Podem-se distinguir três tipos: a da idade, a da força e a da sabedoria ou do espírito, que se conjugam na dignidade paterna, pelas atividades de proteção, assistência e liderança do pai em relação aos seus. O lado ameaçador de tal poder provoca o temor dos mais fracos, que, por si só, constituiria quase uma negação ou repúdio (exceto quando mesclado à admiração), mas o lado benfazejo e benéfico do mesmo poder induz a vontade de honrá-lo. E, na medida em que este for o lado preponderante, nasce dessa ligação o sentimento de veneração. Assim, a ternura e a veneração, e, em grau menor, a benevolência e o respeito, contrapõem-se e delimitam o caráter fundamental da comunidade nas diferentes determinações de poder (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 238).

A relação indivíduo (precedente) e comunidade (transcendente) compõe a figura base das formas sociais subjetivamente objetivadas pela vontade comum. Falta, contudo, a peça-chave deste sistema teórico que é a relação social propriamente dita, o liame entre o indivíduo e a comunidade. Ela aparece como modo de reciprocidade (interesseira ou não) para a preservação da segurança ontológica, elegendo a amizade a forma vinculativa máxima, isto é, mais próxima a uma relação humana orgânica (fraterna).

c) Fraternalismo: A forma mais elementar de união da vontade humana, segundo Tönnies, decorre de seu estado primitivo ou natural: “É um fato que as vontades humanas

estão, permanecem ou tornam-se vinculadas, na medida em que cada um responde a uma disposição física resultante de sua ascendência e sexo” (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 235). Desse estado primitivo, Tönnies tipifica três relações “naturais”:

Essa associação, considerada como uma afirmação imediata e recíproca, expressa-se de modo mais incisivo em três tipos de relações: 1. a relação entre mãe e filho; 2. a relação entre homem e mulher, enquanto casal, e que é preciso compreender em um sentido natural e biológico; 3. a relação entre irmãos e irmãs, isto é, entre aqueles que se reconhecem como sendo descendentes da mesma mãe (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 235).

Tönnies define a relação entre mãe e filho como a mais profunda e determinada pelo instinto e pelo prazer. Outra determinação biológica aparece na relação homem e mulher, contudo, Tönnies descarta o vínculo ou a atração a partir do jogo das paixões e do arrebatamento dos parceiros.

[...] as relações entre esposos [...], devem ser sustentadas pelo hábito da vida em comum, para serem estáveis e configurarem um acordo mútuo de afirmação recíproca. Paralelamente, acrescentam-se, é claro, outros fatores de consolidação já mencionados; em particular, a relação com os filhos (nesse sentido, como uma construção e posse comum) e, a partir daí, como economia comum, na relação geral com o lar e os bens (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 235).

É no terceiro tipo, entretanto, que a relação se aproxima mais do caráter social humano, subjetivo (afastando-se, portanto, do aspecto animal, biológico, instintivo). Como diz Tönnies, entre irmãos não há “uma feição tão original e instintiva, um reconhecimento íntimo tão natural” quanto nas relações anteriores (mãe e filho; homem e mulher). Porém, “[...] o amor fraternal, embora baseado no laço consanguíneo, pode ser descrito como a mais ‘humana’ das relações entre os homens” (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 236). É dos “irmãos” que se espera a proteção recíproca contra os agentes externos e o conforto psíquico em tempos difíceis.

[...] quanto maior e mais estreito for o vínculo do grupo, mais será compelido a lutar e atuar homogeneamente, particularmente em relação às ameaças externas. Consequentemente, o costume constrói uma vida mais confortável e compensadora. Ao mesmo tempo, dos irmãos pode-se esperar, no mais alto grau, uniformidade do ser [*Wesen*] e de forças (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 236).

Estas três relações serão, posteriormente, complementadas pela figura paterna cuja função aqui é dar unidade (organicidade) ao conjunto. No caso da relação mãe e filho, o pai constitui um elemento externo e posterior (porém, necessário); no caso da relação homem e

mulher, o pai surge após a chegada do filho; finalmente na relação entre irmãos, impõe-se aqui a figura de autoridade transcendente (tal como formulada por Freud em *Tótem e Tabu*).

Dito isso, Tönnies passa à definição da *Gemeinschaft*, a partir de 3 formas distintas de comunhão: sangue, lugar e espírito, as quais correspondem, respectivamente, ao parentesco, à vizinhança e à amizade.

A comunidade de sangue como unidade de ser ou existência [*Wesen*] tende a se desenvolver como comunidade de lugar, que tem sua expressão direta na habitação comum, que, por sua vez, desdobra-se na comunidade de espírito pela atividade e condução comum em uma mesma direção e sentido. Se a comunidade de lugar pode ser considerada como o conjunto coerente da vida biológica, a comunidade de pensamento expressa o conjunto coerente da vida mental. Em consequência, e em sua ligação com as outras, essa última espécie é a mais elevada forma de comunidade, por ser a mais especificamente humana (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 239).

Assim como Tönnies havia se reportado à relação entre irmãos, observa-se na comunidade de espírito ou de pensamento, a forma mais humana (subjéctiva) de comunidade. A amizade comparece como equivalente de irmandade, afinidade conquistada subjéctivamente (pelo pensamento ou intelecto) na comunhão de uma mesma substância comum, o espírito, que transcende não só o corpo biológico, como o próprio território geográfico.

A amizade distingue-se do parentesco e da vizinhança pela **semelhança** a partir das condições de trabalho ou **no modo de pensar**. Nasce, então, de preferência pela similitude de atividades, e, no entanto, deve ser alimentada por encontros fáceis e frequentes, que ocorrem com mais probabilidade em um ambiente urbano [...] Esse espírito benigno, portanto, não está ligado a um lugar fixo, mas está presente na consciência dos que o veneram, e os acompanha aonde quer que vão. Assim, aqueles que compartilham uma mesma profissão ou uma mesma condição, como aqueles que em verdade participam da mesma fé, reconhecem-se entre si, pois estão ligados pelos mesmos laços e trabalhando em uma mesma obra (TÖNNIES In MIRANDA, 1995, p. 240, grifo nosso).

A amizade é a forma social que resiste às relações frias da metrópole. Como observa Tönnies, no interior das sociedades urbano-industriais se abre um espaço de relações inclusivas, mantidas pela solidariedade e pelo altruísmo que nada mais são do que formas de reciprocidade para preservação de si (segurança ontológica) e da própria comunidade. Em contrapartida, como resultante da segregação social por “afinidade”, as diferenças (externas à comunidade) tornam-se mais visíveis. À medida que os “diferentes” se aproximam, a ameaça à unidade subjacente da comunidade torna-se constante, haja vista sua distância ou estranheza com relação à familiaridade dos amigos.

O amigo – este outro que pensa como eu, que comunga dos mesmos pensamentos e valores (é igual a mim, como um irmão), pois possui uma mesma natureza que a minha – é, geralmente, solicitado nos momentos de crise identitária, nos episódios em que a unidade (pessoal, familiar, matrimonial), por um breve instante, se abala. Em geral, sua atitude é de consolo e recuperação da unidade perdida. Não se deve esperar de um amigo-irmão a exposição de nossa ferida ou a sugestão de uma abertura ao ocaso que, todavia, se ofereceriam como possibilidades de uma completa destruição: de mim, da nossa amizade e da nossa comunidade.

## 1.2 – O problema da vinculação na *Gemeinschaft*

Arguto analista dos fenômenos sociais da contemporaneidade, Zygmunt Bauman (1998, 2003) atribui às correntes de pensamento que defendem o multiculturalismo, o reavivamento do essencialismo da *Gemeinschaft*. Obviamente, Bauman não credita ao movimento multicultural a concretização do pensamento tönnesiano, embora o liberalismo que a conduz encontre ali – tal como fez o nazismo e o comunismo há alguns anos atrás – um fundamento legítimo para sua atividade política.

Reportando às tendências teóricas que hoje se fazem presentes no âmbito da sociologia norte-americana, Bauman destaca o comunitarismo como uma expressão política problemática. Antes, porém, de desenvolvermos esse argumento, cabe aqui uma pequena pausa explicativa sobre o comunitarismo.

Trata-se de uma corrente de pensamento surgida nos anos de 1980 como resposta ao liberalismo teórico figurado, sobretudo, na pessoa de John Rawls. Com a crise do socialismo, o comunitarismo emerge como alternativa ao pensamento polarizado entre a direita ortodoxa e a esquerda radical, animando alguns debates sobre a ética e a política. Entre os vários autores que representam tal corrente (ver tabela abaixo), não há consenso sobre o caráter opositivo do comunitarismo em relação ao pensamento liberal. Isso porque o próprio comunitarismo inscreve-se no interior do movimento liberal, defendendo a reinserção de indivíduos desenraizados pelos processos econômicos (globalização). De todo modo, é possível observar oposições frontais entre as duas correntes (de certo modo, seguindo a orientação dicotômica Comunidade vs. Sociedade) tais como: Direito particular vs. Direito universal; Valores individuais vs. Valores absolutos; Contextualismo vs. Universalismo etc. Os debates comunitaristas, entretanto, não se concentram sobre a comunidade (ou seja, a



comunidade não constitui seu objeto de reflexão <sup>53</sup>), mas sobre a possibilidade de pensar uma justiça humana (numa base universal ou contextual), bem como os preceitos para uma vida livre (tendo por parâmetro o indivíduo ou a comunidade). A comunidade, portanto, surge apenas como referência para esse debate, sendo conceituada como partilha de valores comuns, neste caso, seguindo o entendimento convencional. É na comunidade, diz o comunitarismo, situada histórica e culturalmente, onde se pode encontrar os valores capazes de julgar as ações humanas e seu senso de justiça.

LIBERAIS	COMUNITARISTAS
John Rawls; Ronald Dworkin; Thomas Nagel; Thomas Scanlon.	Michael Sandel; Alasdair MacIntyre; Michael Walzer.

Tabela 03- Liberais e Comunitaristas (TAYLOR In ROSENBAUM, 1989, p. 160)

A problemática que Bauman levanta com relação ao comunitarismo não diz respeito à legitimação de um direito comunitário (o direito à diferença) ou a equidade material, um direito de cidadania plena aos desenraizados. Diz respeito à dificuldade de coexistência entre as comunidades. Pois, mesmo que essas reivindicações fossem acatadas, conforme suas expectativas, ainda assim sobraria um abismo imenso da convivência entre as diferentes culturas.

Comentando o apelo de Charles Taylor para aceitar a respeitar as diferenças entre culturas escolhidas comunitariamente, Fred Constant observou que seguir esse apelo é uma faca de dois gumes: reconhece-se o direito à **indiferença**, junto com o direito à diferença. Acrescente-se que, enquanto o direito à diferença é assegurado aos outros, são em geral aqueles que asseguram esse direito que usurpam para si o direito à indiferença – o direito de abster-se de julgar. Quando a tolerância mútua se junta à indiferença, as culturas comunitárias podem viver juntas, mas raramente conversam entre si, e se o fazem costumam usar o cano das armas como telefone. Num mundo de ‘multiculturalismo’, as culturas podem coexistir mas é difícil que se beneficiem de um vida compartilhada (BAUMAN, 2003, 121-122, grifo do autor).

A indiferença, diz Bauman, é a expressão máxima de uma sociedade individualista, centrada em si mesma e nos valores (comunitários) que a reforçam. Tal fenômeno levaria ao ostracismo social, a um sentimento etnocêntrico que, assomado a um consumismo exagerado

<sup>53</sup> Embora se considere o comunitarismo uma importante corrente teórica para os estudos sobre a comunidade, aqui nos limitaremos a um simples comentário. Isso porque a sua base conceitual (objeto de interesse do presente estudo) coincide com o sentido convencional da comunidade (valores comuns) que já estamos tratando na expressão da *Gemeinschaft*.

constrói sobre esse outro (diferente) a figura turística do “exótico” (quando não um “excluído”). Mas sua expressão máxima é a “guetificação”<sup>54</sup>.

É devido a esses mecanismos excludentes, que subjazem os atuais discursos culturais e comunitários, que Bauman prefere manter certa cautela com o compromisso comunitarista. Os riscos de uma totalização numa substância comum transcendente tem se tornado frequente no mundo globalizado, onde a possibilidade do contato aumenta, mas também suas formas de prevenção. Nesse cenário, observa Bauman, há uma fácil derrapagem da “multiculturalidade” para o “multicomunitarismo”.

Diferenças culturais profundas ou irrisórias, visíveis ou quase despercebidas, são usadas na frenética construção de muralhas defensivas e de plataformas de lançamento de mísseis. ‘Cultura’ vira sinônimo de fortaleza sitiada, e numa fortaleza sitiada os habitantes têm que manifestar diariamente sua lealdade inquebrantável e abster-se de quaisquer relações cordiais com estranhos. A ‘defesa da comunidade’ tem que ter precedência sobre todos os outros compromissos. Sentar-se à mesma mesa com ‘estranhos’, estar em sua companhia nos mesmos lugares, para não falar em enamorar-se ou casar fora dos limites da comunidade, são sinais de traição e razões para ostracismo e degredo. Comunidades assim construídas viram expedientes que objetivam principalmente a perpetuação da divisão, da separação e do isolamento (BAUMAN, 2003, p. 127).

Se na leitura de Bauman sobre os fenômenos comunitários nos Estado Unidos podemos perceber uma espécie de exílio forçado dos grupos sociais, uma situação de incomunicação e violência; na Europa dos últimos anos, o panorama não é muito diferente, como constata Stuart Hall. Para ele, um *revival* étnico tem se mostrado como forte tendência nos países onde a dissolução das soberanias nacionais fez-se acompanhada da integração regional nos campos econômicos e políticos. Países que recentemente saíram do regime comunista, tais como a antiga União Soviética e alguns países da Europa Oriental<sup>55</sup>, retomam ideais de pureza racial e ortodoxia religiosa.

Começando com a Revolução Iraniana, têm surgido em muitas sociedades até então seculares, movimentos islâmicos fundamentalistas, que buscam criar estados

<sup>54</sup> O gueto, para Bauman, é o equivalente norte-americano das favelas brasileiras (tratadas também como comunidade). Tanto lá como cá, a indiferença para com estes estranhos periféricos é semelhante: “a experiência do gueto dissolve a solidariedade e destrói a confiança mútua antes que estas tenham tido tempo de criar raízes. Um gueto não é um viveiro de sentimentos comunitários. É, ao contrário, um laboratório de desintegração social, de atomização e de anomia” (BAUMAN, 2003, p. 110-111).

<sup>55</sup> Para Hall, a ambição para criar novos e unificados estados-nação (comunidades étnicas) “[...] tem sido a força impulsionadora por detrás de movimentos separatistas nos estados bálticos da Estônia, Letônia e Lituânia, da desintegração da Iugoslávia e do movimento de independência de muitas antigas repúblicas soviéticas (da Geórgia, Ucrânia, Rússia e Armênia até o Curdistão, Uzbequistão e as repúblicas asiáticas islâmicas do antigo estado soviético). O mesmo processo, em grande parte, tem ocorrido nas ‘nações’ da Europa Central, que foram moldadas a partir da desintegração dos impérios astro-húngaro e otomano, no final da Primeira Guerra Mundial” (HALL, 2006, p. 93).

religiosos nos quais os princípios políticos de organização estejam alinhados com as doutrinas religiosas e com as leis do Corão. Na verdade, essa tendência é difícil de ser interpretada. Alguns analistas veem-na como uma reação ao caráter ‘forçado’ da modernização ocidental: certamente, o fundamentalismo iraniano foi uma resposta direta aos esforços do Xá nos anos 70 por adotar, de forma total, modelos e valores culturais ocidentais. Alguns interpretam-no como uma resposta ao fato de terem sido deixados fora da ‘globalização’. A reafirmação de ‘raízes’ culturais e o retorno à ortodoxia têm sido, desde há muito, uma das mais poderosas fontes de contra-identificação em muitas sociedades e regiões pós-coloniais e do Terceiro Mundo (podemos pensar, aqui, nos papéis do nacionalismo e da cultura nacional nos movimentos de independência indianos, africanos e asiáticos). Outros veem as raízes do fundamentalismo islâmico no fracasso dos estados islâmicos em estabelecer lideranças ‘modernizantes’ bem sucedidas e eficazes ou partidos modernos, seculares. Em condições de extrema pobreza e relativo subdesenvolvimento econômico (o fundamentalismo é mais forte nos estados islâmicos mais pobres da região), a restauração da fé islâmica é uma poderosa força política e ideológica mobilizadora e unificadora (HALL, 2006, p. 95).

Como se percebe nesses exemplos, o ambiente de conflito aberto pela globalização (guerra civil, pobreza crônica, discriminação e segregação racial) imputa ao indivíduo a tendência à centralização como forma de segurança ontológica. Sua flutuação identitária, nestes momentos de incerteza, é rapidamente cooptada pelo discurso culturalista e comunitário que oferecem uma orientação ou um sentido (*arché* e *télos*) ao indivíduo, funcionando como uma base onde ele pode cessar a deriva. O resultando, invariavelmente, é o fechamento e a impossibilidade de qualquer diálogo ou vinculação com as diferenças.

Em Bauman, e também em Hall, o problema da vinculação constitui o grande impasse da “pós-modernidade”. O fim das utopias e das grandes narrativas históricas, geradoras de esperanças, ao sucumbirem no século XX, acabaram revelando aquilo que Benedict Anderson, na esteira de Walter Benjamin, denominou como um desesperador “tempo vazio homogêneo” (ANDERSON, 2008, p. 54). Sobre esse “vazio” agora se erguem as inúmeras reconstruções comunitárias, todas igualmente válidas (não há o falso e o verdadeiro), com seus mitos de origem e seus desejos por reparação: a reconquista de um suposto paraíso perdido pela via do mercado, o retorno da luta de classes, a justiça cultural etc.

Nessas circunstâncias, nessa Babel contemporânea, propõe-se aqui recuperar algo de grande importância na *Gemeinschaft*: o processo vinculador.

De fato, na *Gemeinschaft*, a vinculação, a aproximação ou a atração entre os seres humanos parece decorrer de maneira simples, pacífica e espontânea. O que determina o movimento em direção ao outro não é nada diferente de um comum desejo pelo acordo (afetivo ou racional, tácito ou conquistado), pelo entendimento mútuo ou pelo consenso (*Verständnis*) daquilo que possui, por natureza ou por essência, uma mesma fonte ou origem (logo, um destino comum). Trata-se, portanto, de um vínculo que acontece por afinidade,

dado o caráter mesmo das coisas – não por acaso Tönnies concebe a família (mesma substância, mesmo sangue) como modelo ideal da *Gemeinschaft*.

Este pensamento, todavia, encerra uma sutil contradição: a atração pelo outro, motivada por uma vontade afirmativa (realização do próprio de si), adviria a partir de (ou com) alguém igual a mim? Certamente, a atração consiste na afirmação de si, expressa pela vontade. Porém, a afirmação de si não pode decorrer de um desejo fusional de plenitude ontológica, mas do desafio da indeterminação do Eu. Em outras palavras, a vontade afirmativa de si não é uma vontade pelo semelhante (a repetição do Mesmo:  $Eu = Tu$ ), mas uma vontade pelo diferente ( $Eu \neq Tu$ ) que, enquanto tal, nos desafia, coloca-se como obstáculo, faz-nos voltar para nós mesmos e, no limite, destrói todo destino, certeza ou síntese unificadora ou predeterminada, arrastando o Eu (indivíduo) a uma deriva sem precedentes. Pois a associação entre o Eu e o outro (sendo o outro igual a mim) resultaria em um Eu duplicado, não obstante, estagnado diante de uma mesma vontade (ou falta comum): com esse outro não pode haver nenhuma troca, nenhum comércio ou relação, já que tanto eu quanto ele oferecemos as mesmas coisas e dispomos das mesmas necessidades. A expressão de Maurice Blanchot, “*Même avec le Même*” (1983, p. 12), reproduz bem essa situação: esse outro, que é igual a mim, não possui nada (nenhum mistério, nenhum desafio) que possa me interessar, atrair ou mesmo fazer-me declinar sobre ele. A atração, enfim, não poderia advir de um indivíduo semelhante a mim (familiar), mas somente de um desconhecido, um estranho, um estrangeiro, até mesmo, um inimigo.

O ser procura não ser reconhecido, mas contestado: ele vai, para existir, em direção ao outro, que o contesta e, às vezes, o nega, a fim de que ele exista somente nessa privação, que o torna consciente (é a origem da sua consciência) da impossibilidade de ser ele mesmo, de insistir como *ipse* ou, se o queremos, como indivíduo separado (BLANCHOT, 1983, p. 17).

Na *Gemeinschaft*, portanto, a atração ou o vínculo (com o diferente) se ausenta completamente. Ou melhor, nela encontramos um estado de coisas (um grupo de indivíduos e uma consciência coletiva) inerte formalizado, cientificamente, como o social<sup>56</sup>. A ausência de

---

<sup>56</sup> Como vimos, o social é o resultado de vontades individuais sintetizadas numa vontade humana coletiva. O papel da Sociologia, segundo Tönnies, consiste justamente em analisar essa estrutura: “O que Durkheim denomina fato social para Tönnies deveria ser concebido como formas de vontade social, por exemplo, direito, costume, convenção. Devem sua existência à busca ou à confirmação da vontade humana. E **a sociologia interessa-se por homens unidos uns aos outros**, pelas hipóteses, condições e formas de constituição. **Somente um conjunto de homens é, em princípio, observável, o que caracterizaria de qualquer maneira uma vontade conjunta em determinada situação**” (BELLEBAUN In MIRANDA, 1995, p. 82). Sobre isso ver também a distinção entre “Filosofia Política” e “Pensamento da comunidade” estabelecida por Roberto Esposito: “**A filosofia política parte sempre dos indivíduos pré-constituídos – conservando-os como tais, ou**

uma reflexão sobre o vínculo se apresenta já na formulação sociológica que se interessará pelos homens juntos (a coletividade, a consciência social, as entidades sociais, a cultura etc.) e não como, de fato, acontece a união entre eles.

Fenômenos recentes como o *revival* étnico e as manifestações de um essencialismo comunitário (guetificação, nacionalismos, fundamentalismos religiosos) conforme diagnosticaram Bauman (2003) e Hall (2006), sugerem, portanto, a premência de uma reflexão sobre o problema contemporâneo do processo vinculador (dos homens entre si e das diferentes culturas ou comunidades). Trata-se, em outras palavras, de explicitar o princípio comunal implícito na *Gemeinschaft*.

Um primeiro passo para essa reflexão pode ser observado no texto de Kenneth L. Schmitz, intitulado “Comunidade, a unidade ilusória”<sup>57</sup>. Nele, o autor revê o “princípio comunal” de Aristóteles apontando o equívoco interpretativo da tradição jusnaturalista da comunidade que a entendeu como simples projeção de vontades individuais<sup>58</sup>. Para Schmitz, ler a comunidade segundo tal interpretação implica concebê-la como uma “coletividade de indivíduos” expressa, ora na figura de indivíduos ligados externamente (constituindo um grande Indivíduo: uma comuna, um partido político, o Estado), ora na figura de indivíduos ligados internamente (por uma subjetividade comum). É essa interpretação, assinala o autor, que possibilita a identificação da comunidade com um sujeito, sendo esse sujeito os próprios indivíduos (sujeito coletivo) quando, na verdade, a comunidade é o seu próprio sujeito, um agente impessoal.

A natureza e a realidade da comunidade não devem ser identificadas simplesmente com as relações interpessoais, porque o sujeito da comunidade não são os indivíduos que mantêm essas relações, e nem suas experiências mútuas. O sujeito da comunidade, o referente da palavra, é somente a própria comunidade; ou antes, estritamente falando, não há nenhum sujeito comum **da** comunidade, simplesmente porque a comunidade é, em si, um certo tipo de sujeito. Se a comunidade é ela mesma um tipo de sujeito, ainda assim não deve ser inflada em um grande **indivíduo**, colocado acima, abaixo ou junto à rede de indivíduos. Se a comunidade não é um conjunto de inter-relações, não é, também, um tipo especial de entidade: um *individuum publicum* (SCHMITZ In MIRANDA, 1995, p. 181, grifo do autor).

Como sugere o próprio título do texto de Schmitz, é uma ilusão conceber a comunidade como uma instância de união abstrata, ora absoluta (figurada no grande

---

**fundindo-os num indivíduo maior** ao que também ela pode denominar ‘comunidade’ – enquanto que o pensamento da comunidade parte sempre da relação do compartilhamento: ‘Em razão deste ser-no-mundo ‘com’, o mundo é já sempre aquele que compartilho com os outros” (ESPOSITO, 2007, p. 156, grifos nossos).

<sup>57</sup> Cf. SCHMITZ, Kenneth. Comunidade: a unidade ilusória. In MIRANDA, Orlando de (org.) **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995, p. 171-193.

<sup>58</sup> Este aspecto da sociologia pura de Tönnies levará Lukács a acusá-lo como “subjetivista irracional” já que sua metafísica, aparentemente, negligenciava o objetivismo e as determinações sócio-históricas.

Indivíduo), ora particular (figurada numa rede local intersubjetiva). Melhor seria concebê-la como um princípio associativo (comunal) aberto às diferenças, aos agenciamentos históricos evitando, assim, cair no essencialismo comunitário. É por essa razão que ele elege Aristóteles (e não qualquer outro metafísico) como personagem conceitual. Pois, dos textos do estagirita, Schmitz extrairá dois conceitos importantes – *enteléquia* (“ter um fim em si mesmo”<sup>59</sup>) e *tóde ti* (indivíduo) –, cuja articulação permitirá uma adequada conceituação da comunidade.

Não é necessário ser platônico (supostamente afirmando a realidade separada dos universais), nem kantiano (afirmando a subjetividade transcendental de certas formas universais, como as categorias), para sustentar o *apriorismo* da comunidade. O padrão Aristóteles contrasta com o padrão Platão e defende a primazia do indivíduo; mas o que é o indivíduo aristotélico? Aristóteles o chama de *tóde ti*, ‘esse algo de um certo tipo’ [...] Voltei a Aristóteles por duas razões. Primeiro, porque acho sua caracterização inicial do ser humano sempre frutuosa. Mas muito mais que isso, com sua ajuda, quero insistir que não é necessário conferir uma existência separada aos universais para defender uma certa prioridade da comunidade sobre o indivíduo, ou defender o tipo abrangente de universalidade que transcende o indivíduo na ordem concreta. Pois a comunalidade pertence ao homem individual como parte de sua constituição ontológica. Dentre as causas que fizeram surgir a comunidade, a comunalidade – isto é, o potencial de comunidade – é anterior à realidade da comunidade (SCHMITZ In MIRANDA, 1995, p. 183).

Schmitz reposiciona o indivíduo como posterior à comunidade. Já nesse ponto, o autor deixa clara a distância que o separa da concepção essencialista da comunidade, onde o indivíduo tem precedência sobre ela e dela participa enquanto portador natural de uma substância comum. Sendo um princípio, a comunidade é anterior ao próprio indivíduo, como pressuposto para realização de uma humanidade contida em cada homem individual (*enteléquia*), como sugere seu conceito de “comunalidade”.

As razões para esta inversão de posições (do indivíduo e da comunidade) são explicitadas no percurso lógico de Aristóteles: o indivíduo aristotélico (*tóde ti*) é ontologicamente incompleto; na verdade, ele encontra na comunidade o meio de sua realização (*enteléquia*)<sup>60</sup>. Além disso, o indivíduo não pode ser a causa mesma de sua existência precisando, portanto, de uma instância anterior para sua realização (individação)

<sup>59</sup> A palavra, encontrada nos textos da Metafísica de Aristóteles, é aqui traduzida como: “ter um fim em si mesmo”. *Enteléquia* (έντελέχεια) = *ente* (completo) + *telos* (finalidade, propósito) + *echein* (ter).

<sup>60</sup> Para Schmitz (In MIRANDA, 1995, p. 182), “o indivíduo é em si mesmo incompleto, e essas realidades comunais, sociais e políticas lhe oferecem uma completude”. Tal fato constitui a própria natureza do indivíduo e explica, segundo ele, a atração, a autoridade, o poder e a devoção que a comunidade exerce sobre os indivíduos. “O patriotismo é ainda uma virtude poderosa, e o nacionalismo uma causa que não hesita em pedir ao indivíduo que sacrifique a própria vida em seu favor. Há uma profunda – e como em todos os assuntos profundos – e perigosa sabedoria nessa atração”.

<sup>61</sup>. É precisamente isso que está implícito na expressão aristotélica *tóde ti*, “esse algo de um certo tipo”.

Segundo Aristóteles, a unidade ontológica primária é ‘isso (algo) de um certo tipo’ (*tóde ti*). Quando esse ‘tipo’ é a humanidade, a segunda parte da fórmula (*ti*) inclui o princípio comunal. Isso quer dizer: sendo animal e racional, o homem precisa da completude através da socialidade com os modelos de linguagem e ação. Assim, o princípio comunal, em sua colocação ontológica, não é nem um universal abstrato nem um particular abstrato; nem é simplesmente individual. É um modo distintivo de realidade que demanda um modo distintivo de pensamento e análise. O que existe enquanto humano, então, não é nem particular nem universal (já que estes são produtos da abstração), mas antes: **indivíduos-enquanto-comunais**. De forma que a pluralidade biológica dos seres humanos (a espécie) alcance, através de sua energia inerente, as pluralidades sociais dos grupos humanos (comunidade) (SCHMITZ In MIRANDA, 1995, p. 185, grifo do autor).

A leitura de Schmitz sobre o princípio comunal de Aristóteles não infere nenhuma moral positiva (valores comunitários) ou qualquer destino institucional, estatal, do Homem, tanto menos a legalidade da afirmação ontológica de um grupo ou povo determinado, mas aponta a “socialidade”, a vinculação dos Homens entre si, uma vocação propriamente humana. Este é o ponto alto da interpretação de Schmitz: a comunidade não constitui um destino em si mesmo, mas um caminho para a singularização do Homem, o que, a nosso ver, é a realização da humanidade no indivíduo <sup>62</sup>. Enquanto potência de realização da humanidade no indivíduo, a comunalidade pode ser interpretada como uma força singularizante.

Tal interpretação possibilita também uma acurada reflexão sobre o problema da vinculação: a expressão “indivíduo-como-comunais”, destacada pelo autor, refere-se nada menos que o indivíduo enquanto abertura. Esse encaminhamento insinua-se na definição da comunidade como um princípio de realização da humanidade no homem (*tóde ti*), princípio esse que comporta muito mais a aventura humana numa errância vinculativa (dada a natureza faltante do indivíduo), do que um caminho previamente determinado por uma moral positiva ou a busca ressarcitiva de uma substância comum supostamente expropriada.

Desse modo, a interpretação de Schmitz mostra-se aqui pertinente já que apresenta uma maneira diferenciada de se compreender a comunidade, ampliando seu escopo semântico. Nessa ampliação (e essa é a intenção do texto de Schmitz), ele consegue distinguir entre comunidade e instituição social (sua entificação). Instituições ou entidades sociais são efetuações do princípio comunal no Homem – princípio esse, segundo Aristóteles, inerente a

<sup>61</sup> Vide lei da causalidade: tudo que é finito ou contingente possui uma causa além de si mesmo.

<sup>62</sup> A ideia de uma realização da humanidade no indivíduo será mais bem explorada no capítulo 5 quando a essa atividade associarmos o conceito deleuzeano de “vida”.

todos os organismos vivos. Comunidade, nesse caso, aparece como *energea* (comunalidade), uma humanidade virtual pronta para ser efetuada em cada indivíduo. Não se confunde com instituição ou entidade social que é apenas a sua realização histórico-material, determinação circunstancial de uma coletividade de indivíduos<sup>63</sup>. Os indivíduos tornam-se homens, ou seja, gozam de uma humanidade, uma participação na espécie humana, apenas quando se comunizam, diferenciam-se na comunidade. É nela, segundo Schmitz, que o indivíduo cumpriria seu destino histórico: viver, experimentar o mundo; ser Homem.

Outro ponto que vale enfatizar nessa interpretação é a crítica à transcendência comunitária expressa, segundo Schmitz, ora sob a forma de um universal (uma religião, um regime totalitário), ora sob uma particularidade (bairrismo, regionalismo). O princípio comunal, nesse caso, traça apenas o caminho da vinculação (exigência do ser humano), não estabelece os modos para fazê-lo (seus rituais e práticas) ou sequer os conteúdos, as causas (legítimas ou não) ou as recompensas advindas de sua destinação histórica. Essas, em geral, são obra dos discursos comunitários (religiosos, nacionalistas, democráticos, populistas etc.).

### 1.3 – O (in)comum da *Gemeinschaft*

A que se atribui a interpretação essencialista da comunidade? Primeiramente, ao contexto sócio-histórico em que tais leituras são produzidas. O sucesso editorial de *Gemeinschaft und Gesellschaft* no final do século XIX e começo do XX, portanto, no período áureo da industrialização e urbanização europeia, pode ser explicado pelo discurso valorativo das formas sociais remanescentes pré-modernas. A “descoberta da comunidade”, como diz Nisbet (1966), é a descoberta de um poderoso discurso sobre a perda irreparável da tradição, discurso esse produtor de um sentimento negativo que influenciará a produção científica de muitos pensadores da época. De fato, nas descrições da emergente *Gesellschaft* – flagrante em algumas figuras similares: a sociedade capitalista de Marx, a metrópole de Simmel, a sociedade industrial de Spencer ou a sociedade racionalista de Weber –, ouve-se um lamento de fundo, caro aos pensadores da época (sobretudo os socialistas), fazendo coro ao retorno de valores comunitários e a preservação de um si (do Homem) naturalmente bom.

---

<sup>63</sup> Cada efetuação histórica da comunidade numa instituição social cumpre uma espécie de destino comunal do Homem: “A tarefa ontológica da instituição, então, é realizar em um determinado modo o princípio comunal; de forma que a instituição seja necessária – não para assegurar a própria comunidade, como se esta fosse algo um tanto separado dos indivíduos – mas para assegurar o bem comum dos indivíduos” (SCHMITZ In MIRANDA, 1995, p. 187-188).



Deduzir a principal característica da *Gesellschaft* seria um exercício inútil se fosse apenas para comunicar o conceito aos leitores. Ela é muito semelhante à sociedade industrial de Spencer. E pode ser vista no reino do individualismo, no sentido em que esta palavra é geralmente entendida. O regime de status é, na *Gesellschaft*, substituído pelo regime de contratos [...] A propriedade, também individualizada, se torna móvel e o dinheiro aparece. É a era do comércio, da indústria, especialmente da indústria de alta escala, das grandes cidades, do livre intercâmbio e do cosmopolitismo. Em suma, vê-se que a sociedade que Tönnies pinta nesse momento é a sociedade capitalista dos socialistas; e, de fato, o autor frequentemente toma emprestadas as cores sombrias com as quais apresenta esse tipo de sociedade de Karl Marx e Lassalle (ALDOUS In MIRANDA, 1995, p. 116).

Pelo mesmo motivo (a insegurança ontológica), o tempo atual assiste novamente à emergência de um essencialismo, consequência dos deslocamentos do capital sobre o globo e da exigência de um espaço liso (homogêneo, sem fronteiras) onde ele possa circular livremente. Porém, nesses mesmos territórios semiotizados pela globalização, Hall observa dois processos contraditórios: o retorno à tradição (desejo de pureza), mas também a produção de novas identidades (Tradução).

A globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e ‘fechadas’ de uma cultura nacional. Ela tem um efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas; menos fixas, unificadas ou trans-históricas. Entretanto, seu efeito geral permanece contraditório. Algumas identidades gravitam ao redor daquilo que Robins chama de ‘Tradição’, tentando recuperar sua pureza anterior e recobrir as unidades e certezas que são sentidas como tendo sido perdidas. Outras aceitam que as identidades estão sujeitas ao plano da história, da política, da representação e da diferença e, assim, é improvável que elas sejam outra vez unitárias ou ‘puras’; e essas, conseqüentemente, gravitam ao redor daquilo que Robins (segundo Homi Bhabha) chama de ‘Tradução’ (HALL, 2006, p. 87).

Ora, é precisamente nessa possibilidade “tradutória”, característica importante dos espaços públicos, que o essencialismo comunitário parece perder força. Mais ainda: aí se indicia uma repolitização desses espaços tendo em seu cerne a ideia de vinculação. Se poucas chances existiam para uma reflexão sobre o vínculo, agora, no cenário da “pós-modernidade”, como diz Hall, pode-se problematizá-lo como crítica ao essencialismo comunitário e como reivindicação de novas formas sociais (modos de existência), decorrente da liberação identitária para novas subjetividades.

Isso porque o pensamento que elucidou o fim dos fundamentos e, assim, da Verdade absoluta, hoje celebra a destruição (ou libertação) de figuras tradicionais da Política clássica, tais como o “sujeito iluminista”<sup>64</sup> e, no caso mais específico da comunidade, o fraternalismo

---

<sup>64</sup> O termo “sujeito iluminista” provém da tipologia estabelecida por Hall (2006, p. 10-11): “O sujeito do Iluminismo estava baseado numa concepção de pessoa humana como um indivíduo totalmente centrado,

(a figura do amigo-irmão) como aliança adequada à política democrática. Como condição repolitizadora, tal destruição pressupõe a ampliação do sujeito moderno para o “sujeito pós-moderno”<sup>65</sup>, e a substituição da comunidade dos amigos-irmãos (fraternidade) pela comunidade dos amigos-estranhos (comunidade impessoal).

No que diz respeito ao conceito moderno de sujeito (iluminista e sociológico), observa-se que é precisamente sobre ele que repousa a impossibilidade de transformação dos sujeitos (de si e dos outros) e, portanto, do próprio mundo. Tal sujeito, sendo detentor de um núcleo, por mais instável que seja, mantém em si a preexistência de uma unidade, uma instância de controle (de unificação e organização), asseguradora de certa intransigência (até certa hegemonia) em relação aos outros sujeitos<sup>66</sup>. Essa noção é marcante em Tönnies, tanto no seu partidarismo político, quanto em sua pretensão de uma reforma moral sobre a *Gesellschaft*<sup>67</sup>. É essa atitude, aliás, que faz de Tönnies pertencente a uma linhagem essencialista da comunidade. Ao que se sabe, Tönnies nunca abdicou da noção de sujeito moderno e de sua capacidade para produzir mudanças na sociedade, a pretensão de nela inculcar valores comunitários (respeito às tradições, nostalgia, cooperativismo etc.) dando à *Gemeinschaft* uma dimensão dialética (ora reparativa, ora ressarcitiva)<sup>68</sup>.

Daí que, no âmbito político das associações humanas, não poderia ser outra a imagem democrática de Tönnies senão a comunidade dos amigos-irmãos, aqueles que comungam ideias e projetos políticos comuns, aqueles que, de tão próximos ou íntimos, assemelham-se a membros da mesma família. Como vimos, Tönnies (In MIRANDA, 1995, p. 240) descreve o

---

unificado dotado das capacidades de razão, de consciência e de ação, cujo ‘centro’ consistia num núcleo interior, que emergia pela primeira vez quando o sujeito nascia e com ele se desenvolvia, ainda que permanecendo essencialmente o mesmo – contínuo ou ‘idêntico’ a ele – ao longo da existência do indivíduo”.

<sup>65</sup> O sujeito pós-moderno, seguindo a tipologia de Hall, é “conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente”. A identidade, segundo ele, torna-se uma celebração móvel, isto é, “formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam [...] O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um ‘eu’ coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” (HALL, 2006, p. 12-13).

<sup>66</sup> Hall denomina o segundo tipo de sujeito, de “sujeito sociológico” (a este sucede o terceiro e último, o pós-moderno): “O sujeito [sociológico] ainda tem um núcleo ou essência interior que é o ‘eu real’, mas este é formado e modificado num diálogo contínuo com os mundos culturais ‘exteriores’ e as identidades que esses mundos oferecem” (IBID., p. 11).

<sup>67</sup> O caráter reformador de Tönnies constitui uma das marcas de seu socialismo *sui generis*, conforme nota biográfica de Orlando Miranda: “Pacifista convicto (de onde inclusive sua resistência às teses revolucionárias), sempre confiara na força moral e na solidariedade do povo e entre os povos, como elemento de resistência suficiente ao militarismo, e nessa direção escrevera diversos artigos antes do início do conflito [Primeira Guerra Mundial]” (In MIRANDA, 1995, p. 34-35).

<sup>68</sup> Esse fato, aliás, é bastante compreensível, já que a preocupação de Tönnies, eminentemente comunista, voltava-se muito mais para o modo de legitimação da *Gemeinschaft*, ou seja, a busca de um fundamento (algo como um direito natural) capaz de denunciar o sistema capitalista e, ao mesmo tempo, tornar legítima a institucionalização das formas sociais remanescentes colocadas à margem do empreendimento urbano-industrial do ocidente.

amigo como aquele que se destaca “pela semelhança no modo de pensar”, mas também que dá conforto aos que estão à deriva, servindo-lhes como porto seguro.

Essa noção de amizade política, entretanto, é rejeitada por Francisco Ortega (2009) para quem o amigo, enquanto alguém que é familiar a mim, constitui a figura mais antipolítica da Filosofia ocidental. Isso porque, tal “familiarismo”, além de alimentar práticas nepóticas, impede a concepção de (novas) alianças não institucionalizadas pelo poder. Ele reduz o outro (o estranho, o estrangeiro, o contingente) a algo que nos é próximo, pessoal ou íntimo (diminuindo seu perigo), anulando por completo qualquer possibilidade de mudança radical. Qualquer novidade que o outro traga, diz Ortega, será invariavelmente reduzida à monotonia da família. É precisamente isso o que faz a Democracia não avançar, isto é, não ser algo além do que um simples sistema representativo-partidário.

Em outras palavras, a amizade que se dá a partir da metáfora da comunidade dos irmãos (fraternalismo), ao invés de produzir novas formas de associação humana (em torno de uma infinidade de bens comuns que não param de surgir na contemporaneidade), produz formas protecionistas, institucionais – vale dizer, patrimoniais (*patermunis*) –, estando no cerne de “políticas nacionalistas, patrióticas, chauvinistas e etnocêntricas” (ORTEGA, 2009, p. 62).

A crítica de Ortega não se dirige às atuais práticas de nepotismo, mas a algo mais profundo, qual seja, ao sistema de representação que monopoliza a imagem (ou imaginário) do amigo pela figura do irmão, um monopólio que dura mais de dois mil anos. Como observa o autor, desde a Antiga Grécia, a amizade, enquanto aliança (política) democrática, advém como fraternalismo – “o amigo se apresenta como sendo o irmão, parente ou afim, como por exemplo, no *Lísis* platônico” (ORTEGA, 2009, p. 61). Entretanto, nos dias atuais, a legitimidade dessa imagem vem sendo responsável por grandes problemas sociais e urbanos, sobretudo de ordem civilizacional, tais como o bairrismo, o preconceito habitacional, as guerras entre gangues, os altos investimentos em segurança pública e privada, a violência contra “os de fora” etc. A dificuldade de se conviver com o outro, em aceitar o diferente, dizia Richard Sennett, é própria dessa formação “familiarista”. Sobre ela, Sennett não cria boas expectativas políticas ou civilizatórias, ao contrário, deduz o seu autoaniquilamento como destino.

A fraternidade se tornou empatia para um grupo selecionado de pessoas, aliada à rejeição daqueles que não estão dentro do círculo local. Esta rejeição cria exigências por autonomia em relação ao mundo exterior, por ser deixado em paz por ele, mais do que exigências para que o próprio mundo se transforme. No entanto, quanto mais intimidade, menor é a sociabilidade. Pois este processo de fraternidade por exclusão

dos ‘intrusos’ nunca acaba, uma vez que a imagem coletiva desse ‘nós mesmos’ nunca se solidifica. A fragmentação, a divisão interna, é a própria lógica dessa fraternidade, uma vez que as unidades de pessoas que realmente pertencem a ela vão se tornando cada vez menores. É uma versão de fraternidade que leva ao fratricídio (SENNETT, 1995, p. 325).

Para ir mais além de uma comunidade de amigos fundada na metáfora do irmão, forma política desgastada pelo sistema representacional partidário, Ortega propõe a “invenção de si”, processo que somente funcionaria na aliança com o estranho, com o rompimento do familiarismo e a introdução da diferença. A figura do amigo proposta por Ortega não é aquele que nos dá segurança ontológica, mas que nos abre uma fissura, que interrompe o nosso automatismo, que introduz a crítica ou aponta a contradição, enfim, que leva todo o sistema ao indeterminado e, portanto, exige uma constante reelaboração de si.

[...] não utilizarmos o amigo para fortalecer nossa identidade, nossas crenças, isto é, ‘o que somos’, mas a possibilidade de concebermos a amizade como um processo, no qual os indivíduos implicados trabalham na sua transformação, na sua intervenção. Diante de uma sociedade que instiga a saber quem somos, a descobrir a verdade sobre nós mesmos, e que nos impõe uma determinada subjetividade, esse cultivo da distância na amizade levaria a substituir a descoberta de si pela invenção de si, pela criação de infinitas formas de existência (ORTEGA, 2009, p. 114).

Disso depende a nova política, uma renovação capaz de superar as estratégias institucionais de controle e discriminação. Na opinião de Ortega (2009, p. 66), é preferível “um particularismo político que não postule uma fraternidade universal, mas que seja tolerante com a diferença [...] a uma ideologia fraternalista que desemboca em estratégias de desumanização do outro”<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> É preciso certa cautela no tocante à interpretação da comunidade cristã enquanto “ideologia fraternalista” voltada à “desumanização do outro”. Segundo o estudo genealógico do conceito de comunidade realizado por Roberto Esposito (2007), é possível identificar duas interpretações de comunidade (*koinonia*) na ótica cristã: uma substancialista (essencialista e inquisitória) e outra dessubstancialista (ética). A primeira imputa a ideia de “apropriação” da substância comum, assumindo um caráter militar. A segunda interpretação, entretanto, afirma o caráter de uma doação incondicional (*donum*), a abertura ao outro, notabilizando uma dimensão expropriativa, dessubjetivadora do sujeito. Tal dimensão se expressa nas cartas de Paulo, na comunhão (ou participação) do sujeito em um comum (*Corpus Christi*): “Somos irmãos, *koinonoi*, mas em Cristo, ou seja, numa alteridade que subtrai nossa subjetividade, nossa propriedade subjetiva, para cravar nela o ponto ‘vazio de sujeito’ de onde viemos e para onde nos chama [...] Esta inflexão doadora da ‘participação’ devolve à *koinonia* cristã todo o drama expropriativo do antigo *munus* [*donum*]: não se participa da glória do Ressuscitado, mas do sofrimento e do sangue da Cruz [...] Se perde qualquer possibilidade de apropriação: ‘tomar parte’ significa tanto menos ‘tomar’; pelo contrário, é perder algo, reduzir-se, compartilhar a sorte do servo, não do senhor. Sua morte” (IBID., p. 36-37). Obviamente, a crítica de Ortega – e mais adiante de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1996, p. 31-61) – tem como referência a primeira interpretação da *koinonia* cristã.

Um segundo fator a que se pode atribuir o essencialismo comunitário é a “fantasia” em torno do comum <sup>70</sup>, ou seja, a ação oportuna de Governos, partidos políticos, instituições sociais e demais agremiações culturais, cujas lideranças esforçam-se para tornar visível a todos o comum que os constitui. Em muitas culturas, esse comum é celebrado (ritualizado) em datas festivas cuja função é demarcar (e, desse modo, reiterar) o seu mito fundador.

A emergência do comum, nesse caso, corresponde à aparição, no plano do visível, de algo que antes não existia nesse plano, mas que passa a existir como pertencente (desde sempre) ou próprio (natural) daquele grupo. Nessa aparição, o comum emerge como substrato que delimita o escopo de um poder transcendente, não obstante, legitimado pelo próprio comum.

Ora, é justamente sobre o comum que versa todo o discurso cultural e comunitário. Em geral, nos momentos de crise ou debilidade ontológica, esses discursos apelam para uma substância comum (um território, uma língua, um costume, uma crença, uma origem e um destino) como forma de territorialização (sedentarização) identitária. Esse comum, na verdade, não existe, ou melhor, nem sempre existiu; existe apenas como construção discursiva cuja efetividade depende de uma contraparte material, isto é, de sua apresentação ou visibilidade numa substância.

Como vimos, na transição dos séculos XIX e XX, um clima de mudança generalizada assolou a Europa; ali se fez presente um sentimento negativo de perda exigindo, por isso, uma reterritorialização compensatória. O discurso da reparação comunitária, entretanto, cairia num abstração vazia caso não encontrasse evidências materiais onde pudesse incidir ou fazer corresponder. Para isso, vieram a contento as lembranças da infância no campo e a migração para as cidades, as experiências da desagregação da família, do desemprego e da exploração no trabalho, da fome, do racismo, da violência urbana etc., elementos que serviram como evidências empíricas ou objetivas sobre as quais o discurso comunitário conferia sentido, na interligação desses fatos. Em outros casos, essas evidências estendiam-se a perder de vista, como na Alemanha pós-Primeira Guerra Mundial: uma economia fraca e um Estado debilitado, miséria e más condições de vida, além da popularização de um discurso sobre as origens arianas e a possibilidade de seu retorno glorioso. É precisamente nesse contexto que o

---

<sup>70</sup> A palavra provém, novamente, de Hall; ela é utilizada aqui para designar o modo como se constrói o comum, ou seja, a partir da exclusão das diferenças em prol de uma suposta unidade: “A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia” (HALL, 2006, p. 13).

livro de Tönnies ganha um sentido, muito diferente daquele imaginado pelo autor, influenciando toda uma geração de leitores <sup>71</sup>.

Sem dúvida, o apelo ao comum é o cerne da questão da comunidade. O problema, todavia, é tentar defini-lo fora da órbita essencialista e, mais ainda, tomá-lo como epicentro de uma nova política.

Um olhar diferenciado, nesse sentido, provém de Antonio Lafuentes e Alberto Corsín Jiménez. Os autores partem da relação estrutural entre o comum e a comunidade <sup>72</sup>, inferindo nessa relação o sentimento comum de perda (real ou imaginada, material ou subjetiva) como algo inerente a toda comunidade.

Nossas comunidades são formadas por pessoas que se sentem ameaçadas e que sentem falta de algo que de repente, desde que lhes foi arrebatado, consideram crucial. Falamos, então, de comunidades de estranhos, emergentes e em luta. O que têm em comum, o que forçou sua coesão, tem essa dupla natureza: de um lado, a todos lhes aperta o sapato no mesmo lugar e, de outro, decidiram lutar contra o que consideram uma agressão. Falamos então de comunidades de atingidos que tentam ser de empoderados e, até, em caso extremo, de afetos (LAFUENTES; CORSÍN JIMÉNEZ, 2011, p.13).

Comunidade de “atingidos”, como sugere o título do texto de Lafuentes e Corsín Jiménez, é o que todas as comunidades são. Isto quer dizer que não se conhece nenhuma comunidade que não tenha sofrida uma suposta “agressão” (expropriação), nem almejado algo que lhes foi, em tese, usurpado. Como observam os autores, nos últimos anos, tem ocorrido uma grande incidência de manifestações sociais em torno do comum, ou melhor, de bens comuns. Essas manifestações (leia-se formações comunitárias) são diretamente proporcionais ao número de bens comuns reivindicados.

Os bens comuns são atuais, vitais e extremamente sofisticados, preenchidos de sabedoria por todos os lados, tecnologia e política. Agora queremos acrescentar a eles outra característica substantiva: **estão em movimento, não param de crescer e encolher**. Nada é mais fácil do que explicar como todos os dias nascem aos borbotões punhados de bens comuns. Ninguém ligava para o fato de que temos um genoma, mas o dia em que se tornou acessível às nossas tecnologias – e não só às nossas palavras e emoções – compreendemos que se abria um novo mundo para os negócios, o conhecimento e, claro, a política. Porque, entre outras coisas, podia ser privatizado e ameaçar a velha (ou talvez novíssima) convicção de que a herança biológica era patrimônio da humanidade (LAFUENTES; CORSÍN JIMÉNEZ, 2011, p. 12, grifo nosso).

<sup>71</sup> Conforme aponta Marcondes Filho (1992, p. 156): “No primeiro quartel do século XX, a ideologia do retorno à comunidade volta sob o regime fascista alemão, propondo igualmente a reação contra a expansão industrial capitalista (‘como obra de judeus’) e a criação de um regime econômico, onde fossem favorecidas as ligações individuais e emocionais”.

<sup>72</sup> Segundo Lafuentes e Corsín Jiménez (2011, p. 12-13) “A relação entre comum e comunidade é estrutural, a tal ponto que não existe o comum sem comunidade, nem comunidade sem o comum”.

Cabem aqui algumas questões: como nasce um bem comum? Se os bens comuns não param de crescer, então poderíamos supor um número tão infinito de comunidades quanto de indivíduos? Para responder a essas questões é preciso, primeiramente, abandonar o ponto de vista essencialista que, de antemão, já outorga, a um conjunto de indivíduos, o direito de posse sobre certos bens, como se existisse uma relação natural entre os indivíduos e os objetos que esses julgam seres próprios, como suas extensões. Em segundo lugar, adota-se uma concepção genealógica – ao estilo de Nietzsche e Foucault <sup>73</sup> – sobre a gênese de tais bens, ou seja, observando uma cisão (ou um conflito) na origem desses bens. Segundo os autores:

O bem comum é uma **construção** abstrata, caridosa e teledirigida, exceto quando podemos discuti-lo ou, mais precisamente, quando tem sentido para mim, quando minha conduta lhe dá sentido, quando posso reagir a sua proclamação, advento ou concessão. Contraefetuar a AIDS foi desenhar uma estratégia para enfrentar todos os determinismos iniciais que a acompanhavam, porque é verdade que no início a AIDS se fez eficaz como uma condenação à morte contra os *gays*, o que felizmente provocou uma rebelião, uma contraefetuação, que converteu os afetados em protagonistas de sua cura. As comunidades de atingidos se visibilizam em um processo de contraefetuar o ditame, o instituído, o consensual e, finalmente o que é imposto. Contraefetuar, então, é um gesto que se compadece com ações do tipo trazer à tona, por em relevo, dar um passo para frente ou colocar holofotes. Práticas que participam da ideia-chave do que queremos dizer: tornar visível algo, mostrando o contexto de onde sai (LAFUENTES; CORSÍN JIMÉNEZ, 2011, p. 20, grifo dos autores).

Contraefetuar, neste caso, é tornar visível uma parte outrora invisível do real; é partilhar um sensível, como diria Rancière ou, como dizem os pragmatistas, quebrar a crosta de convenções. É instituir uma divisão na unidade e, nessa divisão, divisões sucessivas, infinitas e incessantes.

Em cada contraefetuação, em cada uma dessas divisões, abre-se um mundo novo, fazendo surgir um comum e, desse modo, uma nova comunidade. Vale aqui o princípio comunal apresentado por Schmitz, dirigido ao interior da própria comunidade efetuada, como celebração móvel de rearticulação e rearranjo de novas relações (entre significados e corpos, palavras e coisas), logo, de múltiplas alianças.

Há, nessa contraefetuação, uma atitude demasiadamente política. Instituir divisões no comum é, nas palavras de Rancière (1996, 2010), devolver a dimensão política, dissensual, da comunidade – dimensão essa que o poder hegemônico não faz nada além de saturá-lo, reforçando seus contornos e as relações atribuídas, ritualizando seus limites e seus mitos

---

<sup>73</sup> Embora não haja qualquer referência à genealogia de Nietzsche e Foucault no texto dos autores, é marcante a semelhança desse método com a proposição dos autores sobre a “origem” dos bens comuns.

fundadores. Em contraposição a essa saturação, diz Rancière, aparece a política cuja função é lembrar-nos do tecido conflitivo e tensional que funda o comum, algo que ele entrevê na apresentação pública da parte dos sem-parte ou da “parcela dos sem-parcela”.

A política existe quando a ordem natural da dominação é interrompida pela instituição de uma **parcela dos sem-parcela**. Essa instituição é o todo da política enquanto forma específica de vínculo. Ela define o comum da comunidade como comunidade política, quer dizer, dividida, baseada num dano que escapa à aritmética das trocas e das reparações. Fora dessa instituição, não há política. Há apenas ordem da dominação ou desordem da revolta. (RANCIÈRE, 1996, p. 26-27, grifo nosso).

A política propriamente dita, segundo Rancière, provém sempre como resistência ao campo instituído do visível <sup>74</sup>, mantido por uma “comunidade policial que tende a saturar a relação dos corpos e das significações, das partes dos lugares e dos destinos”. A essa comunidade policial, Rancière reivindica uma “comunidade política que reabre os intervalos separando os nomes de sujeitos e os seus modos de manifestação dos corpos sociais e das suas propriedades” (RANCIÈRE In DIAS; NEVES, 2010, p. 423).

É tal comunidade política que Lafuentes e Corsin Jiménez têm em mente ao discorrerem sobre o “crescimento” de bens comuns nos últimos anos. Eles acenam, e de certo modo compartilham, a vinda de uma nova forma de politização da cena pública, agora investida pela tecnologia informacional capaz não só de direcionar os holofotes a esses bens comuns emergentes, mas, mais importante ainda, facilitar os deslocamentos dos corpos, produzir mais encontros e redescrções.

A distribuição dos corpos em comunidade é reposta em questão cada vez que corpos afirmam uma capacidade e ocupam um lugar diferente daqueles que lhes são normalmente atribuídos, quando os condutores dos transportes subterrâneos se transformam em manifestantes nas ruas, quando os executantes de uma instituição estatal ou uma empresa industrial se consideram capazes de pensar não só no seu trabalho e no seu salário, mas no papel do funcionamento da primeira ou da segunda, quando sem-papéis se afirmam não só desejosos de trabalhar onde não estão à espera deles, mas capazes de argumentar o seu direito de estar aí e de expor o seu corpo a uma greve de fome, etc. (RANCIÈRE In DIAS; NEVES, 2010, p. 434).

Esse deslocamento incessante de corpos e significações é, certamente, obra de nosso tempo. Ele parece abrir novamente no horizonte o brilho que o espírito europeu do século XIX cobriu, por amor ao passado, adiando o prazer de seu esplendor na espera da revelação apoteótica da verdade fundadora. A questão, agora, é saber estar à altura dessa nova aurora e

---

<sup>74</sup> Vale aqui retomar a relação entre política e estética em Rancière. Para ele, a política é sempre posterior à estética, entendida na acepção kantiana, ou seja, correspondente às relações sedimentadas do sentido, “como um sistema de formas a priori determinando o que se dá a sentir” (RANCIÈRE, 2005, p. 16).



fazer jus ao sentido verdadeiramente político da comunidade. Sentido esse que põe em cena, como questão chave, o comum da comunidade, mas agora redescrito a partir de um ponto de vista não essencialista.

## CAPÍTULO 2 – A BIOPOLÍTICA DA COMUNIDADE

“É soberano aquele que decide em que armadilha quer cair” – Peter Slöterdijk

Um fato que pode ter passado despercebido em 2011 foi o assassinato do ex-líder comunitário Marivaldo dos Prazeres, 48 anos, morto em uma emboscada no Morro dos Macacos, Vila Isabel, zona norte do Rio de Janeiro. O homicídio, ocorrido na casa que pertencia a um traficante antes da ocupação pela Unidade de Polícia Pacificadora (UPP), foi tratado oficialmente pela Secretaria de Segurança Pública do Rio como “um fato isolado e fruto de uma rixa entre moradores”<sup>75</sup>. Casos como esse, em geral, deixam impunes seus executores, mesmo quando ganham destaque no noticiário nacional. A impressão que se tem é de que assassinatos, torturas e violações dos direitos de moradores de morros e favelas em todo o Brasil são justificáveis devido ao próprio local em que acontecem<sup>76</sup>. É como se nesses lugares preexistisse algo que autorizaria essas ações, constituindo-os como espaços de exceção ao ordenamento jurídico (que prescreveria tais atos como crime), onde a violência e a execução não apenas são permitidas, mas até mesmo esperadas, não por qualquer desavença ou gosto pessoal, mas por necessidade vital da sociedade como um todo.

Parece absurdo, mas a criação de um espaço de exceção constitui uma medida legítima às inconveniências sociais. Seu fundamento é a preservação da vida da sociedade, a eliminação das patologias ou amputação de suas partes irreversíveis. Matar vidas para salvar vidas (tanatopolítica). Por mais incoerente que seja essa lógica, é ela que melhor explica a situação anteriormente descrita, além de outras semelhantes como, por exemplo, a do indivíduo – o pobre, o morador de rua, o catador de lixo, o jovem infrator<sup>77</sup> – que entra num ordenamento, mas apenas para dele ser excluído, sob a alegação de ser uma ameaça potencial. Embora privados dos direitos que lhes garantem integridade social (cidadania), tais indivíduos não são totalmente banidos da lei, mas postos em seu limiar. Nessa situação eles estão dentro

<sup>75</sup> **O Estado de São Paulo**. Disponível em: < <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,policia-investiga-morte-em-favela-ocupada-por-upp-no-rj,751772,0.htm>>. Acesso em 23 jul. 2012.

<sup>76</sup> De acordo com Paulo Sérgio Pinheiro, no Brasil, os pobres vivem em um sistema de exceção que se manteve praticamente intocado nos períodos que vão de 1945 a 1947 e de 1964 a 1985 (transição democrática). Na favela, em especial, esses pobres estão à mercê da violência e do arbitrário policial: suspeitos são julgados culpados e executados sumariamente, cadáveres são deslocados de outros lugares da cidade para as favelas, já que predomina na opinião pública a ideia de um espaço sem lei. Cf. PINHEIRO, Paulo Sergio. *Survivre dans les favelas de São Paulo*. **Revue Esprit**. Paris, n. 202, jun. 1994. Disponível em: < <http://www.esprit.presse.fr/archive/review/article.php?code=11073&folder=0>>. Acesso em 23 jul. 2012.

<sup>77</sup> Na época em que o presente estudo foi realizado, o Programa Fantástico (TV Globo) exibiu a reportagem: “Jovens denunciam superlotação e até tortura em unidades de internação”. Na matéria, o repórter observou: “O Brasil é réu na Corte Interamericana de Direitos Humanos por não garantir a integridade dos adolescentes sob a tutela”. Disponível em: < <http://fantastico.globo.com/Jornalismo/FANT/0,,MUL1681423-15605,00.html>>. Acesso em 24 jul. 2012.

da lei (quer dizer, podem ser subjugados por um poder), mas também fora dela (podendo ser mortos por qualquer um sem que isso se configure um crime, já que a lei não os cobrem).

Quem melhor observou essa lógica paradoxal do ordenamento jurídico foi o filósofo italiano Giorgio Agamben. Em sua obra “Homo sacer: o poder soberano e a vida nua”, o autor descreve tal mecanismo: “Aquele que foi banido não é, na verdade, simplesmente posto fora da lei e indiferente a esta, mas é abandonado por ela, ou seja, exposto e colocado em risco no limiar em que vida e direito, externo e interno, se confundem” (AGAMBEN, 2002, p. 36).

As bases que fundamentam esse ordenamento jurídico compõem uma investigação mais ampla de Agamben sobre a evidência de um poder soberano nas ações biopolíticas contemporâneas. Assim, se a pergunta que subjaz suas reflexões pode ser traduzida como: que dispositivos jurídicos ou políticos permitem a morte ou a violação dos direitos humanos? – ou ainda: que argumento autorizaria o campo de concentração nazista (e de lugares artificiais que reproduzem essa lógica)? – a resposta deve orientar-se pela inquirição sobre as origens do poder soberano, poder esse, segundo Foucault, que faz morrer ou deixa viver.

É precisamente a compreensão de tal poder, sua estrutura e funcionamento, que explicaria a situação das favelas enquanto reprodução do paradigma do campo de concentração (lugar de exceção), onde a morte acontece impunemente e onde se dá um controle sobre a vida (entendida aqui não apenas em seu aspecto biológico)<sup>78</sup>. É objetivo deste capítulo, portanto, descrever a emergência desse poder no ocidente, sua objetivação contemporânea como governo da vida, as estratégias de governo (“invenção” da favela), além das formas de resistência a esse poder. Nesta descrição, destaca-se a emergência do contradiscurso da comunidade (uma tentativa de imputação de qualidades positivas num espaço semântico deteriorado) e a urgência de uma reinterpretação desessencializadora (procedimento capaz de politizar a vida sem, contudo, totalizá-la numa representação)<sup>79</sup>.

A elucidação da tese agambeniana – a de que a forma de governo atual gera um estado permanente de exceção, demandando um cuidado excessivo sobre a vida (logo, um campo de concentração duradouro) – retoma as formulações de Foucault acerca da biopolítica como evento importante da Modernidade.

## 2.1 – A biopolítica

<sup>78</sup> Mais adiante trataremos de ampliar esta definição enquanto potência de realização da multiplicidade.

<sup>79</sup> Ao final, lançar-se-á a perspectiva de comunidade como forma de combate ao biopoder. Comunidade é a vida em comum, entendendo por comum não uma essência (raça, território, cultura), mas o estímulo recíproco à potência de realização absoluta da vida.

Segundo Foucault (2008, p. 489-494), entre o final do século XVI e início do XVII, ocorre no mundo ocidental uma mudança na forma de governar. De uma “arte de governo” da Idade Média, baseada no virtuosismo do governante (sabedoria, senso de justiça e respeito a Deus) e na sua capacidade de prudência, reflexão e escolha dos melhores conselheiros, passa-se a um governo cuja racionalidade dirige-se ao campo de aplicação do próprio Estado. Foucault, então, fala de uma “razão de Estado”, uma nova matriz de racionalidade que nada tem a ver com a razão maquiavélica do Príncipe ou com a defesa da soberania do território, mas com a proteção da vida aí existente (a população).

Essa mudança, segundo ele, é correlata ao ocaso imperial (desaparecimento de Roma) e a emergência de uma percepção que havia sido ofuscada pelo sonho unificador de todas as soberanias locais no império dos últimos dias, isto é, o tempo indefinido em que os Estados são impelidos a lutarem entre si para garantirem sua própria sobrevivência. Assim, mais importante do que assegurar a legitimidade do soberano perante os súditos torna-se necessário a produção de conhecimentos econômicos e administrativos, além do desenvolvimento de tecnologias políticas capazes de alavancar e fortalecer o Estado, garantindo, ao mesmo tempo, uma estabilidade interna. Dois grandes conjuntos de saber e tecnologia política advêm a essa necessidade: a diplomacia (promoção de alianças e organização de um aparelho armado que assegurariam um equilíbrio no cenário europeu, conforme os princípios diretores do tratado de Vestefália) e a polícia (entendida de maneira bem diferente de hoje, isto é, como um conjunto de meios capazes de fazer crescer, a partir de dentro, o Estado). O comércio e a circulação monetária interestadual, diz Foucault, deveriam ser colocados na junção dessas duas tecnologias, como instrumento comum. Pois é da riqueza advinda do comércio que depende o aumento populacional, logo, a mão de obra, a produtividade, a exportação e a aquisição de exércitos cada vez mais numerosos e equipados.

O par população-riqueza evidencia-se, nessa passagem, como um importante objeto da razão governamental; dele se ocupará a então emergente Economia Política, cujo saber será incorporado à administração do Estado: formas eficientes de fiscalização, problemas de escassez de alimento, despovoamento, ociosidade, mendicância, vagabundagem etc. Para tal saber, a ideia de população aparece (pela primeira vez) como um problema sumamente político, entendida como objeto da gestão política global da vida dos indivíduos (biopolítica) e sujeita a intervenções concertadas (leis, campanhas, educação etc.).

Esse conjunto de práticas de gerenciamento sobre a população, Foucault denominou “governamentalidade”, anunciando um novo programa de pesquisa que se desdobraria em três eixos interdependentes:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.

2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.

3 – o resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado (FOUCAULT, 2006, p. 291-292).

Interessa observar nesse programa da governamentalidade a emergência de um poder biopolítico (governo da vida) que se destacará do conjunto ganhando, inclusive, certa autonomia no pensamento de Foucault. Tal poder, segundo ele, se ocupará não apenas com a gestão da população, mas com o controle das estratégias que os indivíduos, na sua liberdade, podem ter em relação a si mesmos e em relação aos outros. Foucault, então, chamará “biopoder” a confluência de um poder que se dá em dois níveis: no âmbito do indivíduo (anátomo-política) e da população (biopolítica). O primeiro, identificado no século XVII e presente em instituições como a escola, o hospital e a fábrica, tem como objetivos, por um lado, a disciplina, o adestramento e a docilização do corpo e, por outro, a otimização de suas forças e integração em sistemas de controle – é o poder capilar a que ele se referia em obras conhecidas como “Vigiar e punir”. O segundo, identificado no século XVIII, irá centrar-se no corpo coletivo (a espécie), em seus processos biológicos tais como a proliferação humana, as migrações, o nascimento e a morte, a qualidade da saúde, a longevidade etc. – é o poder biopolítico objetivado sobre a população, a massa vivente atravessada pela vida.

Como observa Foucault, o biopoder emerge em decorrência da inoperância do poder soberano em relação às exigências dos novos tempos, sobretudo, frente à explosão demográfica e à industrialização. Baseado numa lógica de extração, subtração e extorsão (seja da riqueza e dos serviços, seja da própria vida), o poder soberano sucumbiria se ignorasse esses ajustes funcionais do capitalismo. O fato marcante, enfatizado por Foucault nesse ajustamento, foi a mudança na própria concepção da vida (dos súditos) a qual tais poderes tinham direito. De um poder negativo sobre ela, próprio ao poder soberano (o direito de fazer morrer e deixar viver), passa-se a um poder positivo, incitando, estimulando a vida, não obstante, controlando e vigiando a sua força produtiva. Na esfera da biopolítica, a vida passa a ser investida pelo poder, sendo ela gestada muito mais do que ameaçada de morte. Contrariando a lógica soberana, faz sentido agora o direito de fazer viver e deixar morrer.

É sobre essa vida em nome da qual o poder pensa ter direito – vida que se diz proteger e sobre a qual exerce efetivamente o poder (a vida nua) – que Agamben iniciará a exposição de sua tese sobre a evidência de um poder biopolítico e soberano nos dias de hoje. Diferentemente de Foucault que defendia uma ruptura do poder soberano pelo biopolítico, Agamben vê uma continuidade entre os dois poderes e, mais ainda, tanto uma antiguidade da biopolítica quanto uma atualidade do poder soberano. Assim, diz Agamben, embora Foucault tivesse acertadamente apontado o evento decisivo da política moderna (a inscrição da vida natural nos cálculos do poder do Estado <sup>80</sup>), ele ignorou a sua extensão histórica e a estrutura política originária que produz o cruzamento, no presente, entre o poder soberano e a biopoder. Tal estrutura é a vida nua, argumento decisivo para existência de todo poder e chave de leitura para a compreensão da política de exceção contemporânea e do paradigma biopolítico moderno (o campo de concentração).

O entendimento do conceito de vida nua, segundo Agamben (2002, p. 09), demanda o retorno à Grécia antiga, à época em que os gregos distinguiam a vida como um simples fato (*zoé*), comum a todos os seres (animais, Homens e deuses), da vida investida de valor (*bios*), a forma de vida ou a maneira particular de viver de cada indivíduo ou grupo <sup>81</sup>. Para Agamben, o poder sempre se fundou sobre a separação entre o fato da vida e as formas de vida (*zoé* e *bíos*), na medida em que criava uma esfera sociopolítica (*bios*), mas apenas para justificar o banimento daqueles colocados fora dela, criando algo como uma vida desprotegida, uma “vida nua”. Essa, por sua vez, não se refere a um âmbito original ainda intocado pela codificação política (*zoé*), mas a uma região vaga, elaborada artificialmente pelas estruturas de poder, que autorizaria a eliminação das formas de vida que não se submetessem à sua ordem.

Historicamente, a vida nua aparece sob a indispensabilidade do poder soberano, sob o argumento de que a vida pode ser eliminada a qualquer momento (estado de urgência) e que, portanto, deve ser mantida sob sua proteção (jurisdição). Ela é, conforme Agamben, o fundamento oculto da soberania e do biopoder.

A estrutura que legitima tal poder e, por conseguinte, a instauração de um estado de urgência (ou de exceção), Agamben foi buscar numa enigmática figura do direito romano arcaico, o *homo sacer* ou homem sacro – ser, ao mesmo tempo, matável e insacrificável. O

<sup>80</sup> “Por milênios, o homem permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (FOUCAULT apud AGAMBEN, 2002, p. 125).

<sup>81</sup> É tal esfera que Platão se refere no *Filebo*, ao mencionar os três gêneros de vida, e Aristóteles, na *Ethica nicomachea*, quando distingue a vida contemplativa do filósofo (*bíos theoreticós*), da vida de prazer (*bíos nepolauticós*) e da vida política (*bíos politicós*).

*homo sacer* é a exposição máxima da vida nua; a um só tempo objeto de exclusão e inclusão do ordenamento jurídico pelo poder soberano, posto que sua vida é excluída da comunidade por ser insacrificável, mas é nela incluída por ser matável.

Reveladora tanto da estrutura originária do poder biopolítico e soberano quanto de sua legitimidade do estado de exceção, diz Agamben, é o conceito de *sacratio*: o que excede o âmbito do direito do Homem, todavia, sem ultrapassar para a esfera do direito divino. Tal estrutura divide a sociedade em dois pólos, o soberano e o homem sacro; por um lado, a morte impune (como direito do soberano), por outro, a exclusão do sacrifício (não fazendo parte da comunidade, não participa de seus rituais).

Nos dois limites extremos do ordenamento, soberano e *homo sacer* apresentam duas figuras simétricas, que têm a mesma estrutura e são correlatas, no sentido de que o soberano é aquele em relação ao qual todos os homens são potencialmente *homines sacri* e *homo sacer* é aquele em relação ao qual todos os homens agem como soberanos (AGAMBEN, 2002, p. 92).

Isso significa que, para existência do poder, deve-se pressupor, como condição de seu exercício, a vida nua, a possibilidade de uma vida desprotegida e, portanto, o indivíduo sobre o qual recai pesadamente tal infortúnio (o *homo sacer*). Para Agamben, todo cidadão livre, ao nascer, é investido de tal fórmula “e parece assim definir o próprio modelo do poder político em geral. Não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário” (AGAMBEN, 2002, p. 96).

É nesse horizonte que Agamben introduz a ideia de uma “politização da vida”, ou seja, a completa subsunção da *zoe* à *bios*, extensão totalizadora da política aos “âmbitos vitais aparentemente neutros” (LOWITH apud AGAMBEN, 2002, p. 126). De acordo com ele, a política contemporânea não pode ser analisada senão pela ampliação da vida nua, compreendida como estrutura norteadora dos fenômenos políticos contemporâneos tais como a democracia de massa e os regimes totalitários.

Aqui Agamben lança mão das contribuições de Hannah Arendt, cujas pesquisas sobre a estrutura dos Estados totalitários no segundo pós-guerra, embora não mencionassem a palavra biopolítica, descreviam com clareza a natureza do poder soberano, o domínio totalizador sobre a vida. Como ele observou, o projeto de pesquisa de Arendt sobre os campos de concentração (que permaneceu sem continuidade), colocava como objetivo último do totalitarismo a dominação completa do homem. “Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é [potência de superação], este fim [extermínio] não pode ser atingido senão nas condições extremas de

um inferno construído pelo homem” (ARENDDT, 1994, p. 240 apud AGAMBEN, 2002, p. 127).

Para Agamben, a crítica de Arendt acerca da vitória da vida biológica (*zoé*) sobre a política – consubstanciada na hegemonia do animal *laborans*, no triunfo da saciedade do corpo sobre a felicidade pública (o evento mais importante da política moderna, segundo Arendt)<sup>82</sup> – deixava escapar o fato de que é precisamente a “radical transformação da política em espaço da vida nua” (a politização da vida biológica) que legitimará e tornará necessário o totalitarismo: “Somente porque em nosso tempo a política se tornou integralmente biopolítica, ela [política] pôde constituir-se em uma proporção antes desconhecida como política totalitária” (AGAMBEN, 2002, p. 126).

Desse modo, Agamben articula aquilo que, a seu ver, perfazem as duas mais importantes contribuições do pensamento político do século XX: por um lado, Arendt e a evidência do animal *laborans* (vida) na cena política moderna, o primado da vida natural (biológica) sobre a política; por outro, Foucault e a “descoberta” da biopolítica moderna como governo da vida. A articulação destes dois autores traz uma constatação aterradora: quando a vida é absorvida pela política (politização da vida), a luta pela liberdade produz, paradoxalmente, o cerceamento da própria liberdade, uma vez que a vida aí implicada não possui outro destino senão a vida nua. Para Agamben, o nazismo (biopolítica do totalitarismo moderno) e a democracia (forma política da sociedade do consumo e do hedonismo de massa) constituem duas formas de governos que se apoiam sobre o mesmo conceito de vida (vida nua). Pelo menos desse ponto de vista, Agamben não percebe nenhuma interrupção entre esses dois regimes.

A contiguidade entre democracia de massa e Estados totalitários não tem a forma de uma improvisa reviravolta: antes de emergir impetuosamente à luz do nosso século [século XX], o rio da biopolítica, que arrasta consigo a vida do *homo sacer*, corre de modo subterrâneo, mas contínuo. É como se, a partir de um certo ponto, todo evento político decisivo tivesse sempre uma dupla face: os espaços, as liberdades e os direitos que os indivíduos adquirem no seu conflito com os poderes centrais simultaneamente preparam, **a cada vez**, uma tácita porém crescente inscrição de suas vidas na ordem estatal, oferecendo assim uma nova e mais temível instância ao

---

<sup>82</sup> Em “A condição humana” (2002), Arendt afirma que o declínio do homem público (e da política como um todo) está relacionado com a vitória da “vida” sobre a política, de *zoé* sobre *bíos*. Por “vida”, a autora se refere à condição animal, biológica, do Homem, cuja felicidade está na saciedade imediata do corpo, no conforto e no consumo de objetos fúteis e de rápida obsolescência produzidos pela sociedade industrial, sonho acalentado pelo animal *laborans*. Em oposição a esse anseio está a felicidade política, a transcendência da vida biológica e orgânica, portanto, um compromisso (estritamente humano) com a liberdade. Observa-se, nesse caso, que Arendt opõe vida biológica à liberdade, sendo a política essa luta permanente do Homem para sair desse estado natural, atingindo sua condição humana. Daí o evento fundamental da modernidade ser, para Arendt, a consagração de *zoé* sobre *bíos*.



poder soberano do qual desejariam liberar-se. (AGAMBEN, 2002, p. 127, grifo do autor).

A politização da vida, nesse caso, implicando a absorção de *zoé* ao jogo político da *bios*, reduz a vida – enquanto potência que se autoriza a si mesma (que recusa qualquer autoridade, modelo, valor ou referência que não ela mesma) – ao caráter arbitrário do poder. Tal redução é a mesma criticada por Deleuze (seguindo a trilha de Nietzsche) ao observar que toda forma de resistência (conquista da liberdade ou dos direitos) significava não a libertação da vida, mas a sua inscrição, cada vez mais profunda, nesse sistema de ordenamentos e dispositivos formais. Um paradoxo comum às lutas em favor das diferenças, em que cada batalha (jurídica, política) vencida implica sua institucionalização, ou seja, sua interiorização no sistema, sua cooptação aos procedimentos rituais ou protocolares que tendem a sacrificar aquilo que são, diferentes, enfraquecendo sua força originária, instituinte. Mais do que um governo que possibilita a expressão da vida em sua potência própria, a democracia constitui a captura de todos ao jogo do poder institucional.

Como veremos na sequência, quando indagaremos sobre a possibilidade da comunidade de ser algo além de uma simples eufemização da favela, a libertação desse jogo pode estar justamente naquilo que James Scott definiu como “*weapons of the weak*”, formas de resistências cotidianas marcadas pelo seu aspecto efêmero e irreverente, múltiplo e intensivo, posto em atividade numa variação contínua.

## **2.2 – Comunidade/favela**

Mas em que medida as reflexões teóricas acima apresentadas (sobre a vida nua e a politização da vida) nos ajuda a pensar o contexto brasileiro e, mais especificamente, a questão da comunidade? Haveria algo na tese agambeniana capaz de clarificar um aspecto de nossa realidade social e política e, igualmente, reforçar a crítica anteriormente observada sobre o essencialismo comunitário?

Ora, iniciamos essas reflexões para situar, no quadro do pensamento histórico-político ocidental, a modalidade de poder que faz da favela brasileira um espaço de exceção ao ordenamento jurídico, onde a vida nua se encontra em sua máxima exposição e, desse modo, à completa sujeição ao Estado. A peculiaridade desse poder, como vimos, é o princípio que a legitima, ou seja, a proteção da vida, a segurança ou o cuidado com a população, argumento decisivo capaz de autorizar a ação arbitrária nesses espaços pelas forças policiais, sanitaristas

ou urbanísticas do Estado, prendendo e executando pessoas, violando seus direitos, extorquindo, expropriando e destruindo bens e propriedades<sup>83</sup>.

Esse início, entretanto, ao isolar a estrutura de poder (biopolítico-soberano) que reproduz, legalmente no Brasil, o estado de urgência ou exceção (favela), revela a necessidade de um aprofundamento situacional, quer dizer, a descrição das estratégias brasileiras de governo que dão materialidade ao poder. Isso porque, mais importante do que evidenciar o elemento político originário (vida nua), é determinar as estratégias de governo em relação as quais a vida nua irrompe segundo as circunstâncias históricas brasileiras. Trata-se, nesse caso, de apresentar as razões governamentais que incidem especificamente sobre esses espaços, as artimanhas discursivas que conferem legitimidade à ação do Estado (controle, vigilância, fiscalização etc.) e, acima de tudo, produzem consenso sobre a necessidade dessa ação sobre aqueles que são subjugados por ela, ou seja, os viventes da favela.

É exatamente aí onde o essencialismo comunitário aparece. Nesse espaço da vida nua, desponta, como principal estratégia de governo, uma “política de identificação”<sup>84</sup>, ou seja, a elaboração de características ou atributos comuns (em geral negativos) que permitem, “à distância”, o reconhecimento desse território e de seus viventes. Tal estratégia, que opera por essencialização (imputação de um atributo de reconhecimento amplo e indubitável) e comunitarização (extensão de uma suposta essência a um conjunto de territórios e pessoas), possui como principal objetivo a segregação geográfico-social entre cidade e favela. Produz-se, assim, uma incompatibilidade no espaço urbano que impede a livre circulação de indivíduos, objetos e signos, nos dois sentidos, ao longo da fronteira; nela se instalam os chamados dispositivos de segurança (ou sistemas codificadores) para monitoramento, vigilância e controle dos fluxos.

No caso de uma transposição da favela para a cidade, o elemento a ser transposto deve adquirir um “rosto” civilizacional, isto é, passar por um processo de homogeneização cívico e

---

<sup>83</sup> Na época em que este estudo foi realizado, discutia-se intensamente, na cidade do Rio de Janeiro, a remoção de moradores e a demolição de casas em três regiões da cidade: Morro da Providência (Zona Portuária), Vila Recreio II e Vila Autódromo (ambas na Zona Oeste). Esse processo tinha por objetivo melhorar o urbanismo e o tráfego da cidade para a Copa de 2014 e as Olimpíadas de 2016. A legitimidade dessa ação se apoiava em inúmeros argumentos biopolíticos, sobretudo nos da saúde e da diminuição da criminalidade. Na época, uma frase do secretário municipal de Habitação, Jorge Bittar, ganhou destaque nos noticiários: “O que a gente faz não é remoção, é política habitacional [...] a gente tem que pensar no interesse público da população”. **G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2011/08/remocao-de-familias-para-obras-da-copa-e-das-olimpiadas-gera-polemica.html>>. Acesso em 31 jul. 2012.

<sup>84</sup> A expressão é de Gerárd Noiriel (2007) e se refere às práticas concretas de poder voltadas à definição da identidade dos outros, ou seja, ao uso de técnicas e procedimentos que possibilitam identificar os outros (diferentes) à distância. Nesse sentido, o estudo sobre a “política de identificação” opõe-se ao estudo de identidade, na medida em que esse último não se preocupa com as relações de poder que possibilitam a construção de uma identidade, mas tão só com a descrição da mesma.

cultural (codificação) que o inscreverá numa ordem do Estado, formalizando a sua entrada no sistema de segurança como agente pernicioso. O rosto civilizacional é um índice de identificação ou de “re-territorialização”, uma referência abstrata a partir da qual se aplicam as “tecnologias do governamental”<sup>85</sup> (as políticas de segurança, de habitação, de planejamento urbano e revitalização da cidade etc.). Mais do que um nome, um número de registro ou uma filiação biológica, ganha-se também um local, um território de origem, que impregna e passa a antepor-se ao indivíduo.

Vale a pena aqui resgatar esta importante noção de Deleuze e Guattari: a rostidade. Trata-se de um mecanismo de semiotização das singularidades (“máquina abstrata”) que suprime os perigos inerentes da condição múltipla originária do Homem, pelo oferecimento de um rosto comum, familiar, aceitável segundo um parâmetro pré-dado (o grande rosto). É como uma troca, de uma condição de desterritorializado (nômade) para uma condição de sedentarismo (com a promessa de um usufruto da cidadania). Segundo os autores, essa máquina produtora de rostos opera pela articulação em dois eixos: o “muro branco” (o eixo da significância, que satura semanticamente tudo o que nele se inscreve) e o “buraco negro” (o eixo da subjetivação, que atrai as diferenças ao muro branco). Mais do que oferecer um rosto individual para cada homem, o sistema que decorre da conjugação desses dois eixos (muro branco – buraco negro) estabelece um conjunto de signos, códigos e territórios que será gravado em cada homem individual, até formarem uma grande unidade comum (o grande rosto). “Introduzimo-nos em um rosto mais do que possuímos um”, dizem Deleuze e Guattari (1996, p. 44).

Ainda que a referida máquina de rostos esteja programada para a cristianização do mundo<sup>86</sup>, não deixa de ser inusitado seu efeito residual, a dicotomização da sociedade (branco-negro; homem-mulher; rico-pobre...) funcionando, até certo ponto, como matriz originária de predicação do espaço urbano (cidade-favela; cidadão-favelado; mocinho-bandido...). É nesse sentido que se pode conceber uma máquina abstrata de rostidade a serviço de uma política de identificação territorial, agenciando-a para a divisão semântica da cidade

---

<sup>85</sup> Partha Chatterjee utiliza tal expressão para se referir às técnicas governamentais que biopoliticamente se aplicam à população. “Diferentemente do conceito de cidadão, que carrega uma conotação ética de participação na soberania do Estado, o conceito de população torna acessível aos funcionários governamentais um conjunto de instrumentos racionalmente manipuláveis para alcançar largos setores de habitantes de um país enquanto alvos de suas ‘políticas – políticas econômicas, políticas administrativas, justiça e mesmo mobilização política’” (CHATTERJEE, 2004, p. 107). Nas sociedades colonizadas como o Brasil, diferentemente das sociedades avançadas, as tecnologias do governamental vem antes da cidadania, não como substituto dela, como medida emergencial, mas com vista à sua permanência.

<sup>86</sup> “O rosto não é um universal, nem mesmo o do homem branco; é o próprio Homem branco, com suas grandes bochechas e o buraco negro dos olhos. O rosto é o Cristo. O rosto é o europeu típico” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 43).

(civilizada x bárbara; pacificada x violenta; legítima x clandestina; limpa x suja...) e, por conseguinte, para a segregação social. A partir dela, um território como a favela não é simplesmente um espaço singular, neutro, com suas particularidades geomorfológicas e socioculturais, mas um território povoado por signos negativos (criminalidade, barbárie, sujeira, clandestinidade, lugar sem lei) que moldará o rosto de cada vivente desse lugar. Conforme os autores: “essa máquina é denominada máquina de rostidade porque é produção social do rosto, porque opera uma rostificação de todo corpo, de suas imediações e de seus objetos, uma paisagificação de todos os mundos e meios” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 49).

Uma importante pesquisa sobre o agenciamento dessa máquina no Brasil foi realizada por Lícia Valladares. O título do trabalho, “a invenção da favela”<sup>87</sup> faz jus à constatação da autora de um processo histórico que, envolvendo diversos agentes sociais (governamental ou não), culmina na concepção de um termo negativo (a favela) que identificaria não apenas um determinado espaço, específico do Rio de Janeiro, mas uma infinidade de territórios.

Ressalta-se aqui o percurso singular de Valladares: atuando em dois eixos históricos – o da periodização da atividade estatal sobre a favela, e o da construção social das representações da favela –, a autora elucida uma espécie de “maquinação anônima”<sup>88</sup> da sociedade carioca voltada à produção social de um rosto favelado. Nesse percurso metodológico, dois pontos merecem destaque:

1) A pertinência do termo “invenção” para designar as condições (discursivas e extradiscursivas) que permitiram fazer saltar um objeto – é a partir daí que ele ganha um nome (favela), consagrando o trabalho de Valladares como uma “sociologia da sociologia da favela”.

2) A rede discursiva que subjaz tal emergência, evidenciada pela articulação dos dois eixos históricos que produzem uma representação desse território (para depois nele intervir) – conjuga-se aqui a produção de conhecimento com a necessidade estatal de re-territorializar a proliferação humana desses espaços, esquadriando-a, detendo-a.

Essa rede produz um efeito de sentido bem conhecido (a criminalização da favela) sendo ela constituída por quatro matrizes discursivas ou camadas de sentido, cada qual

<sup>87</sup> Cf. VALLADARES. Lícia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem a favela.com**. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

<sup>88</sup> A maquinação, nesse caso, é anônima porque não se trata, exclusivamente, de uma obra do Estado governamentalizado e de seus representantes oficiais, mas de um trabalho que envolve uma série de agentes (não-governamentais) tais como jornalistas, professores, engenheiros, médicos etc. “O déspota ou seus representantes estão por toda parte. É o rosto visto de frente, visto por um sujeito que, ele mesmo, não vê propriamente, mas, antes, é tragado pelos buracos negros” (DELEUZE; GUATTARI, 1996, p. 51-52).

agenciada por um setor (ou micropoder) diferente da sociedade. Antes, porém, de descrever cada uma dessas matrizes discursivas faz-se importante um traçado dos dois eixos históricos citados pela autora, os quais definem o plano imanente dessas reflexões.

O primeiro eixo, denominado a “história propriamente dita” da favela, corresponde às datas, eventos e conjunturas que marcaram as ações e intervenções do poder público sobre a favela, em momentos distintos de suas administrações. A autora se vale aqui de uma periodização amplamente difundida das relações entre Estado e favela:

1. Anos 1930 – início do processo de favelização do Rio de Janeiro e reconhecimento da existência da favela pelo Código de Obras de 1937;
2. Anos 1940 – a primeira proposta de intervenção pública correspondente à criação dos parques proletários durante o período Vargas;
3. Anos 1950 e início dos anos 1960 – expansão descontrolada das favelas sob a égide do populismo;
4. De meados dos anos 1960 até o final dos anos 1970 – eliminação das favelas e sua remoção durante o regime autoritário;
5. Anos 1980 – urbanização de favelas pelo BNH (Banco Nacional de Habitação) e pelas agências de serviço público após o retorno à democracia;
6. Anos 1990 – urbanização das favelas pela política municipal da cidade do Rio de Janeiro, com o Programa Favela-Bairro (VALLADARES, 2011, p. 22-23).

O segundo eixo, denominado “sociologia da sociologia das favelas”, corresponde à irrupção de um pensamento erudito sobre esse fenômeno social, dando ênfase aos atores, às representações e aos interesses que determinaram as ações intervencionistas. Esse segundo eixo, sobreposto ao primeiro, resulta numa outra historicização, qual seja, a construção social das representações da favela. Podemos, muito simplificadamente, dividir a historicização proposta por Valladares em quatro etapas <sup>89</sup>:

1<sup>a</sup>) Os antecedentes da invenção: compreendendo o final do século XIX e início do XX, época de remoção dos cortiços do centro da cidade do Rio de Janeiro e do deslocamento de um grande contingente para as periferias e morros.

---

<sup>89</sup> Originalmente, a periodização de Valladares (2011) segue 6 etapas, cada qual correspondente a uma seção de sua pesquisa: 1) O cortiço, semente da favela e do Morro da Favella; 2) A descoberta da favela e seu mito de origem (Canudos); 3) A transformação da favela em problema; 4) A favela como um problema a ser administrado e controlado; 5) Conhecer para melhor administrar e controlar a favela e seus habitantes; 6) A necessidade de dados quantitativos pertinentes: os primeiros recenseamentos e os inícios da produção oficial de dados.

No Rio de Janeiro, o novo século se abre com o acirramento do controle biopolítico: higienização e descriminalização da cidade, inscrição do país (a partir da capital federal) numa era de desenvolvimento e prosperidade.

Nas primeiras décadas do século XX, jornalistas, engenheiros, médicos e homens públicos ligados à gestão da capital – inclusive os chefes de polícia – deixam pouco a pouco de se interessar pelo cortiço, que se tornava uma ‘coisa do passado’, de importância menor para o higienismo [...] A favela passa, então, a ocupar o primeiro lugar nos debates sobre o futuro da capital e do próprio Brasil, tornando-se alvo do discurso médico higienista que condenam as moradias insalubres. Para ela se transfere o postulado ecológico do meio como condicionador do comportamento humano, persistindo a percepção das camadas pobres como responsáveis pelo seu próprio destino e pelos males da cidade, dando a perceber que o debate sobre a pobreza e o hábitat popular – já desde o século XIX agitando as elites cariocas e nacionais – fará emergir um pensamento específico sobre a favela do Rio (VALLADARES, 2011, p. 28).

2ª) A elaboração de um mito fundador (Canudos): o período vai do início do século XX podendo se estender até 1950<sup>90</sup>; corresponde ao povoamento dos morros da cidade (em especial o Morro da Providência) e à popularização do termo favela.

Aqui, um fato inusitado, a origem da palavra favela, proveniente da Batalha de Canudos. Segundo a autora, os soldados que ali lutaram, após a guerra, instalaram-se em construções provisórias nos morros da cidade para pressionarem o Ministério da Guerra a pagar os soldos atrasados. A partir desse fato, duas interpretações seguem:

A leitura de textos escritos no início do século leva a associar o Morro da Providência, no Rio de Janeiro, ao povoado de Canudos, no sertão baiano. Na verdade, as duas histórias se sobrepõem, pois foram os antigos combatentes da guerra de Canudos que se estabeleceram no Morro da Providência, a partir daí denominado Morro da Favella. A maioria dos comentaristas apresenta duas razões para essa mudança de nome: 1ª) a planta favella [*Cnidocolus quercifolius*], que dera seu nome ao Morro da Favella – situado no município de Monte Santo no Estado da Bahia – ser também encontrada na vegetação que recobria o Morro da Providência; 2ª) a feroz resistência dos combatentes entrincheirados nesse morro baiano da Favella, durante a guerra de Canudos, ter retardado a vitória final do exército da República, e a tomada dessa posição representando uma virada decisiva da batalha (VALLADARES, 2011, p. 29).

Entretanto, as semelhanças da favela com Canudos vão muito além dessas duas interpretações, conforme os relatos jornalísticos da época: crescimento rápido, precário e desordenado; localização de difícil acesso; ausência de uma propriedade privada do solo;

<sup>90</sup> Uma pesquisa realizada no jornal *Correio da Manhã*, entre 1901 e 1930, segundo Abreu (1994b, p. 35 apud VALLADARES, 2011, p. 26), constatou que “foi apenas durante a segunda década do século XX que a palavra favela se tornou um substantivo genérico não mais referido, exclusivamente, ao Morro da Favella. Surge, assim, uma categoria nova para designar um hábitat pobre, de ocupação ilegal e irregular, sem respeito às normas e geralmente sobre encostas”.

ausência do Estado (e de aparelhos públicos); liderança política em torno de figuras carismáticas; comunitarização (redes de solidariedade e reciprocidades); economia informal e clandestina (pilhagem); perigo à ordem social estabelecida pelo centro (risco de um suposto contágio moral).

3ª) A transformação da favela em problema social e governamental: embora tenha como marco histórico originário o período anterior, concomitantemente à emergência da favela como um problema social (objeto de muitos discursos políticos), sua formalização como objeto de tecnologias do governamental somente aconteceria quando a favela passa a ser, oficialmente, objeto do Estado, alvo de recenseamentos, o que advém a partir de 1947.

4ª) A generalização da favela como conceito ou categoria sociológica e governamental: a partir de 1950, com o Recenseamento Geral, estabelece-se uma definição estatística do que é uma favela, ou seja, aglomerados humanos que cumprem, total ou parcialmente, 5 características:

1. Proporções mínimas: agrupamentos prediais ou residenciais formados com unidades de número geralmente superior a 50;
2. Tipo de habitação: predominância no agrupamento, de casebres ou barracões de aspecto rústico típico, construídos especialmente de folha de Flandres, chapas zincadas, tábuas ou materiais semelhantes;
3. Condição jurídica da ocupação: construções sem licenciamento e sem fiscalização, em terrenos de terceiros ou de propriedade desconhecida;
4. Melhoramentos públicos: ausência no todo ou em parte, de rede sanitária, luz, telefone e água encanada;
5. Urbanização: área não urbanizada, com falta de arruamento, numeração ou emplacamento (GUIMARÃES, 1953, p. 259 apud VALLADARES, 2011. 68-69).

A partir desses dois eixos históricos, a autora verifica a configuração de uma estrutura criminalizadora da favela constituída por, pelo menos, quatro matrizes discursivas (racismo; jornalístico-policial; médico-urbanístico e governamental), cada qual agenciada por setores diferentes da sociedade, porém, não exclusivas a eles.

A categorização dessas matrizes não tem a finalidade de purificar o discurso sobre a criminalização da favela, atingir seu *eidos* e suas matrizes elementares, revelar o grau zero de seu sentido criminalizador, mas dar visibilidade ao mesmo, descortinar uma realidade obscurecida pelo discurso (signo favela) produzido, historicamente, pelas relações de poder que compõe a sociedade. Tal relação não é evidente ou natural, mas sutil, intrincada e

complexa. Por isso, faz-se importante compreender a ordem do discurso resultante dessas instâncias microfísicas.

A primeira matriz discursiva é aquela emergida junto à máquina de rostidade. Ela é considerada neutra, não no sentido jornalístico da imparcialidade, mas no sentido linguageiro da não atribuição de valor, funcionando à maneira de uma sintaxe: separando, polarizando, organizando os elementos perceptíveis numa estrutura de significação <sup>91</sup>.

Por outro lado, ela denomina-se racista, pois coloca o aspecto biológico do Homem (raça) como princípio organizador da rostidade: é o argumento biopolítico, a colocação desse atributo humano no centro dos mecanismos do Estado. Quais as evidências desse racismo? A separação entre o que deve morrer e o que deve viver; o argumento de que a sobrevivência da sociedade (ou de um povo) implica na eliminação de parte dela. Tal matriz discursiva, portanto, exige do poder estatal uma completa intervenção sobre a vida (a politização da vida, conforme vimos em Agamben), a autorização social para um governo racista, segundo Deleuze e Guattari (1996, p. 45), um modo totalizador de governo: “Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem”. É a partir daí que se desenvolvem as consciências eugenistas sobre a raça ruim, inferior, degenerada etc.

A segunda matriz discursiva, de caráter jornalístico-policia, é predicativa, ou seja, atribui valor à estrutura polarizada de sentido. No caso do discurso criminalizante da favela, ela pode ser identificada nos relatos jornalísticos, veiculados no começo do século XX, que descreviam os elementos cotidianos da vida nos morros e os detalhes da expedição até a localidade (aspectos geográficos, morfológicos e culturais). Algumas dessas descrições chegam mesmo a sugerir uma outra cultura, completamente oposta àquela vivida nas cidades. Um fato que pode ter contribuído para isso é a repercussão da grande reportagem de Euclides da Cunha, à sombra da qual se colocaram muitos jornalistas, escritores e intelectuais da época. Seja comportando-se como testemunhas imparciais de uma história marginal, seja defendendo explicitamente o extermínio dessa cultura pervertida, o fato é que essas descrições acabavam por reproduzir aspectos de “Os sertões” na vida dos morros cariocas. Ressalta-se aqui o principal deles, o dispositivo sertão-litoral que estrutura a relação favela-cidade e acompanha toda a predicação semântica a partir daí.

Nessa analogia, as respectivas representações aparecem fortemente estruturadas pelas preocupações políticas relativas à consolidação da jovem República, saúde da

---

<sup>91</sup> Sobre isso ver a definição de símbolo em Sodré (2005).



sociedade e entrada na modernidade. A favela pertence ao mundo antigo, bárbaro, do qual é preciso distanciar-se para alcançar a civilização. Observadores de uma viagem bem mais próxima do que aos sertões baianos, os jornalistas visitantes dos morros do Rio de Janeiro nas primeiras décadas do século XX também se portam como testemunhas, da mesma forma que Euclides da Cunha o fizera [...] ‘Um outro mundo’, muito mais próximo da roça, do sertão, ‘longe da cidade’, onde só se poderia chegar através da ‘ponte’ construída pelo repórter ou cronista, levando o leitor até o alto do morro que ele, membro da classe média ou da elite, não ousava subir. Universo exótico, em meio a uma pobreza originalmente concentrada no Centro da cidade, em cortiços e outras modalidades de habitações coletivas, prolongava-se agora, morro acima, ameaçando o restante da cidade. Estava descoberta a favela... e lançadas as bases necessárias para a sua transformação em problema (VALLADARES, 2011, p. 36).

O qualificativo jornalístico dessa matriz discursiva refere-se a sua função de alarme social (colocação no espaço público temas de relevância coletiva), chamando atenção da sociedade para esse fato novo, não obstante, ameaçador. Enxertando valores sobre a estrutura dicotômica favela-cidade, o jornalismo qualifica desigualmente esses espaços, cria mitos, semeia o pânico social e, num exercício sádico de futurologia, decide negativamente o destino da promissora República. Por isso, na atribuição de uma moral negativa à favela, o discurso jornalístico vem acompanhado de um tom policial <sup>92</sup>, cuja expressão discursiva evoca, implicitamente, o desejo por segurança e estabilidade, o respeito à moral vigente e o cumprimento das normas cívicas e culturais da cidade.

A terceira matriz discursiva, denominada médico-urbanístico, constitui-se a partir da convergência do discurso médico-sanitarista com o urbanístico-revitalizador, sobrepondo-se às duas primeiras matrizes para reforçar a necessidade interventora do Estado sobre o problema sociopolítico das favelas. Do discurso médico-sanitarista destaca-se a ideologia da higienização, ou seja, o necessário banimento das “classes perigosas” <sup>93</sup>, responsáveis pela proliferação de doenças infecto-contagiosas e pela decadência moral da sociedade. Do discurso urbanístico-revitalizador advém o determinismo do ambiente sobre o comportamento do indivíduo e a ideia da favela como esconderijo de bandidos (sustentando, portanto, o pensamento de que uma reforma urbanística corrigiria socioeducativamente as camadas pobres da população). Dois discursos quase indistinguíveis do ponto de vista da criminalização da pobreza.

<sup>92</sup> Aqui o termo policial é utilizado em sua forma corrente: assegurar a estabilidade social, fazer cumprir a lei moral e as regras de condutas.

<sup>93</sup> A expressão, segundo Alba Zaluar, provém do historiador francês Louis Chevalier para descrever e entender a vida social, política e literária de Paris no século XIX: “Segundo essa teoria, haveria uma associação clara e indiscutível entre a classe operária em formação na cidade, suas condições miseráveis de vida e a explosão de violência e criminalidade que, por sua vez despertaria grande interesse folhetinesco na classe operária e um forte temor, aliado ao desejo de segurança, nas classes média e burguesa de Paris no século XIX. As classes perigosas estariam amalgamadas às classes trabalhadoras e, portanto, indissociavelmente ligadas a elas nos seus hábitos valores e preferências” (ZALUAR, 2004, p. 185).

Ancorada irrestritamente numa razão científica, essa matriz discursiva conseguiu conciliar anseios políticos contraditórios da época: por um lado, a ação modernizante do país (ala progressista); por outro, a restituição da moralidade (ala conservadora, aristocrática).

Os médicos higienistas, em seus estudos sobre os agentes desencadeadores de epidemias, atribuíram a contaminação do meio urbano aos miasmas da cidade. Pareceu, então, natural a representação da favela retomar a ideia de doença, mal contagioso, patologia social a ser combatida. Para isso, as moradias deveriam ser salubres, submetidas com rigor às regras de higiene, circulação de luz e ar para poder usufruir de uma atmosfera sadia. Engenheiros e médicos, considerando o meio ambiente como fonte direta dos males físicos e morais dos seres humanos, estabeleceram propostas técnicas para o tratamento desses males urbanos. E quando se aplicavam em identificar, de maneira precisa e científica, as causas dos principais problemas, em definir soluções técnicas capazes de garantir um bom funcionamento à cidade, estavam, na verdade, insistindo quanto à necessidade de organizar, de maneira racional e controlada, o conjunto dos elementos urbanos: ‘a cidade, como manifestação visível do todo social, era recorrentemente concebida como uma máquina, um mecanismo cujas engrenagens deviam ser manipuladas e dispostas devidamente sob a mesma direção’ (Kropf, 1996:108). Dentro desta lógica particular, as favelas seriam elementos que tanto se opunham à racionalidade técnica quanto à regularização do conjunto da cidade. Acabar com elas seria, então, uma consequência ‘natural’ (VALLADARES, 2011, p. 41).

Marcados pelo espírito modernizador do período, a administração pública atendeu aos anseios elitistas da *Belle Époque* propagados pelos intelectuais europeus, sobretudo franceses. No Brasil, assim como na Europa, fez-se valer o pensamento que criminalizava a pobreza, que fazia do favelado um bandido potencial ou agente transmissor de doenças (inclusive morais), banindo, definitivamente, os pobres da cidade.

Por fim, a quarta matriz discursiva, a governamental; trata-se do discurso que faz da favela um objeto constante de estudo (monitoramento, vigilância, documentação, etnografias etc.) por agentes governamentais ou não governamentais. Incluem aqui as representações estatísticas da favela (discursos lógico-rationais, numéricos e conceituais), mas também seus estereótipos segundo a concepção (ou viés teórico) adotada pelo agente produtor de conhecimento: subalternidade, criminalidade, clandestinidade, história dos vencidos, autêntica cultura popular etc.

A formalização desse objeto como problema do Estado, conduziu ao entendimento da favela como objeto de campanhas governamentais (saúde, educação, moradia, trabalho etc.) e de práticas de inserção social ou cidadania (sob a supervisão de Igrejas, ONGs e Universidades), consolidando tal espaço como território negativo do ordenamento urbano.

A partir do Recenseamento Geral de 1950 <sup>94</sup>, segundo Valladares, conferiu-se um designativo oficial para esse fenômeno, abarcando outros parecidos como os mocambos de Recife, ou ainda as malocas e as vilas operárias. O agenciamento biopolítico local, fundada na criminalização da pobreza, torna-se agora um agenciamento nacional que autoriza o extermínio do pobre: “A existência de lugares comparáveis à favela carioca em outras cidades do Brasil, realidade até então oculta e invisível no plano político, tornou-se visível e mensurável graças a essas novas categorias estatísticas” (VALLADARES, 2011, p. 71). Assim, conclui a autora, “a introdução de uma categoria relativa ao conjunto de moradias precárias no recenseamento brasileiro”, a partir do caso do Rio de Janeiro, “contribuiu para a generalização do uso da palavra favela que, progressivamente, passou de categoria local a categoria nacional” (VALLADARES, 2011, p. 71).

Na descrição dessas quatro matrizes discursivas, pode-se observar a favela enquanto fenômeno não apenas social, mas, principalmente, discursivo, projetando na consciência pública a imagem de um território clandestino da cidade, potencialmente perigoso, merecedor de uma vigilância e um controle permanente por parte do Estado.

Muito mais do que uma simples redução cognitiva, de intuito pedagógico, que facilita a compreensão da cidade pelo reconhecimento “à distância” de seus territórios, tal imagem da favela constitui uma estratégia governamental de controle da proliferação humana. Trata-se daquilo que chamamos anteriormente de uma política de identificação, principal dispositivo de segurança dos governos biopolíticos.

Os processos de identificação criam tipos, e a tipificação é imune à diversidade de modos de vida, de escolhas morais, sexuais e religiosas. Seu movimento, por definição é o de provocar generalizações. Um milhão de pessoas como contra-exemplo pouco serve contra uma única identificação negativa que, elevada à condição de emblema, pode legitimar e participar dessas políticas, reafirmando o que seria a ‘verdadeira’ e ‘autêntica’ identidade do grupo a ser considerada em termos de interesse público. Basta um único caso, um único acontecimento, para reiterar a especificidade negativa de um grande conjunto populacional [...] o Estado e os setores dominantes da sociedade não se interessam em ‘reconhecer’ as dinâmicas sociais nesta microescala, mas se interessam, sobretudo, em fornecer identificações que reiteram suas políticas de governo nesses territórios. [...] O movimento que gera essas identificações totalizantes parece deter um sentido político relacionado às intenções práticas de administração das populações faveladas (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 112).

---

<sup>94</sup> As informações foram obtidas do relatório final produzido por Alberto Passos Guimarães, diretor da Divisão Técnica do Serviço Nacional de Recenseamento do IBGE: “As favelas deixam de ser, por esse e outros motivos, um fenômeno a parte, próprio e exclusivo do Distrito Federal [Rio de Janeiro], com características inconfundíveis e essencialmente diversas de quaisquer outros aglomerados das classes pobres. Suas populações representam uma parcela, como tantas que integram a sociedade brasileira” (GUIMARÃES, 1953, p. 254-255 apud VALLADARES, 2011, p. 71).

Para Patrícia Birman, a política de identificação cria o “favelado”<sup>95</sup>, personagem que, em si mesmo, suscita uma situação legítima para a intervenção estatal (estado de exceção). Vale observar que essa situação, criada pelo Estado, o poder biopolítico tem o interesse em manter e explorar, não apenas para se justificar, mas para intensificar-se.

Nessa situação, até mesmo aqueles sobre quem o poder soberano faz *homines sacri* creem na necessidade de tal poder. Como revela a pesquisa de Luiz Antônio Machado da Silva e Márcia Pereira Leite sobre o que os favelados pensam a respeito de temas como violência, crime e polícia<sup>96</sup>, a maioria deles não contesta a presença de tal poder, apenas o modo de conduzi-lo.

A descrição das formas de atuação da política nas favelas é sempre acompanhada de críticas acerbas. Estas, entretanto, não se dirigem propriamente à corporação (ninguém é contra a repressão policial), nem tampouco aos métodos violentos em si mesmos. As críticas são antes ao caráter indiscriminado da ação que não distingue entre ‘gente de bem’ e ‘marginais’. Em outras palavras, o que os moradores criticam é menos a violência policial em si e mais a falta de seletividade de seu objeto (SILVA; LEITE In SILVA, 2008, p. 73).

Ora, “a falta de seletividade” das operações policiais é cerne do governo biopolítico que age, segundo uma política de identificação, a partir de “estereótipos e preconceitos contra os favelados” (SILVA; LEITE In SILVA, 2008, p. 73). Como acabar com isso? Que recursos dispõem os favelados para fazer frente ao preconceito e aos estereótipos que, lançados historicamente sobre esses territórios, acabam determinando os seus viventes? Mais ainda: como se libertar desse governo biopolítico?

Segundo Birman, uma estratégia contradiscursiva tem se observado para contornar o problema do estereótipo negativo. É a substituição da palavra favela pelo termo comunidade, procedimento operado pelos próprios habitantes, mas também presente em pessoas “de fora” (agentes governamentais, mídia, Igreja, ONGs, Universidades etc.), em geral, quando esses querem “agradar” os moradores (valorizando-os) ou quando tem algum interesse particular (votos, permissões etc.).

---

<sup>95</sup> “Favelado [...] é uma das designações mais segregadoras de uso corrente na cidade. Este termo participa frequentemente das formas de se criar e se reproduzir como ‘enclaves na cidade’ as favelas, juntamente com dispositivos de submissão de seus moradores às políticas de segregação em curso. Favelização, podemos sugerir, é o nome que podemos dar a este conjunto de mecanismos relacionados às formas específicas de elaborar fronteiras para administrar esses ‘enclaves’” (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 103-104).

<sup>96</sup> SILVA, Luiz Antônio M; LEITE, Márcia P. Violência, crime e polícia: o que os favelados dizem quando falam desses temas? In SILVA, Luiz Antônio M (org.). **Vida sob cerco**: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2008, p. 47-76.

A noção de comunidade ganha relevo, posto que é acionada em muitas circunstâncias, inclusive pelos agentes do Estado. Mas o seu maior interesse deve-se, em parte, ao fato de que é através dela que se acionam formas de auto-identificação dos moradores desses territórios em oposição a identificações vindas ‘de fora’. Um dos usos mais generalizados do termo comunidade tem sido, pois aquele de um contradiscurso que argumenta a favor dos habitantes das favelas, destacando as boas qualidades morais que estes teriam, passíveis de serem comprovadas pelos seus modos de vida e pela cultura que possuem. Esses contradiscursos buscam responder, no mesmo diapasão, àqueles que produzem enunciados segregadores que identificam a favela como fábrica de marginais (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 103).

Assim, a autora identifica quatro “intenções diferentes” para o uso do termo comunidade: como eufemismo social; para valorização da tradição nacional; visibilidade de uma experiência humana comum e; para combater a política de identificação.

A primeira intenção, segundo Birman, advém da necessidade de se evitar o uso da palavra favela como indicador do local de moradia. A negatividade suscitada por tal palavra acaba sendo decisiva não só em situações cotidianas, como entrevistas de empregos, mas, a longo prazo, na preservação de um estigma negativo junto à opinião pública ou à mídia. Nesse caso, a palavra comunidade é utilizada para dar positividade ao lugar, enfatizar as boas qualidades morais de seus habitantes (solidariedade e altruísmo), o que os tornam aptos à sua integração na cidade, embora sempre com alguma desconfiança.

O segundo uso comum do termo refere-se à valorização de seus elementos constituintes, elementos esses que estariam, de alguma forma, associadas a uma autêntica cultura popular, às tradições nacionais.

A ‘cultura’, seja esta ‘material’ ou ‘imaterial’, é recorrentemente acionada como modo de contrapor favela, lugar disruptivo e violento, à ‘comunidade’, lugar de harmonia e de projetos civilizacionais associados às raízes culturais e étnicas da nação: a capoeira, o samba, o forró, a festa do santo padroeiro, a arte de origem africana (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 109).

É com esse viés “cultural” da comunidade, enquanto rede intersubjetiva, que se justifica todo empreendimento (intervenção) governamental sendo, principalmente, moeda de troca nas negociações com as pessoas “de fora”. Valladares, ao observar alguns dogmas presentes no discurso sobre as favelas, afirma ser mesmo essa “cultura” a garantia de certa vantagem junto a ONGs e universitários que pesquisam o tema:

Ainda que as próprias ONGs constituam um conjunto heterogêneo, já que não se definem pelas mesmas crenças nem pela mesma ideologia, nem tampouco por um público alvo, todas elas utilizam o discurso da pobreza para justificar a sua existência. No caso das organizações estrangeiras, sobretudo de países europeus que desejam ajudar o Terceiro Mundo, esse discurso é um recurso indispensável para

garantir a continuidade do fluxo financeiro necessário ao prosseguimento do trabalho [...] A tradição do sociólogo engajado passa, necessariamente, no Brasil, pela valorização dos trabalhos sobre as categorias populares, a cidadania, a exclusão social, as desigualdades e tudo que tem a ver com a ‘comunidade’. As análises dos dogmas deixa ver, através da categorização proposta, o desejo de ressaltar, de forma positiva, a especificidade das favelas, de mostrar as ‘comunidades’ das favelas como lugares de elaboração de uma cultura diferente, com seus recursos próprios, seus valores e códigos. Em suma, estudar as favelas, e acreditar nos dogmas, é um procedimento ‘politicamente correto’, no qual se reúnem duas dimensões, a intelectual (estudar o que é diferente e valorizá-lo) e a militante (ajudar os estigmatizados) (VALLADARES, 2011, p. 160-161).

Além do pressuposto da autenticidade cultural, a palavra “comunidade” imputa junto à opinião pública uma espécie de compensação do tipo pobre, porém honesto e feliz; território violento, porém acolhedor e autêntico. Segundo Birman, esta operação se dá, principalmente, a partir de um resgate da semântica religiosa da harmonia (constituída a partir de relações desiguais) e da valorização da pobreza (como qualidade moral positiva) sugerida pelo “simbolismo da comunidade”.

O terceiro uso do termo dá destaque às experiências coletivas mediadas por um território comum (lembrança da infância, dos amigos do bairro, da família etc.). O objetivo é inserir narrativas e memórias de seus habitantes para minimizar (e até mesmo desviar) o discurso social hegemônico da violência e da criminalidade. Segundo Birman, “uma identificação com o lugar é construída e reclamada em contraposição aos argumentos que só ‘valorizam’ os crimes que ali ocorrem” (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 111).

Por fim, a quarta intenção, o combate contra a política de identificação. A comunidade aqui é acionada discursivamente como estratégia de rompimento com as amarras governamentais e com os índices de identificação que definem tal lugar como espaço social negativo, onde a sociabilidade é indissociável das “leis do tráfico” ou da criminalidade <sup>97</sup>. Trata-se de enfatizar a vida comum nesses territórios (que não se distinguiria de outros, salvo pela ausência de infraestrutura básica) e a sociabilidade, todavia, sem os estigmas que lhes são recorrentes: cumplicidade com bandidos, amizade com criminosos ou foragidos da justiça.

---

<sup>97</sup> Trata-se de romper com a imagem – comum às Ciências Sociais, segundo Valladares (2010) – que faz da favela uma “subcultura”, ou ainda, que induz a pensá-la a partir de uma sociabilidade criminosa. Essa imagem, conforme Silva e Leite (In SILVA, 2008, p. 49-50), pode ser assim sintetizada: “Os moradores de favelas são tomados como cúmplices dos bandos de traficantes, porque a convivência com eles no mesmo território produziria aproximações de diversas ordens – relações de vizinhança, parentesco, econômicas, relativas à política local, etc. – e, assim, um tecido social homogêneo que sustentaria uma subcultura desviante e perigosa. Esta, por sua vez, fundamentaria a aceitação e a banalização do recurso à força, o que terminaria por legitimar e generalizar a chamada ‘lei do tráfico’. Em consequência, os moradores de favelas estariam recusando a ‘lei do país’ ao optarem por um estilo de vida que negaria as normas e valores intrínsecos à ordem institucional. Uma forte convivência marcaria, portanto, as relações dos moradores de favelas com as redes criminosas sediadas nessas localidades, levando-os a buscar sua proteção e apoio, bem como a protegê-las da polícia”.

Apesar da utilização de um estereótipo positivo, observa a autora, o termo comunidade não tem força discursiva suficiente para romper com a semântica negativa imposta historicamente sobre esse território. Seu principal uso, como eufemismo social, permitiria, em parte, contornar aspectos depreciativos que certas expressões espelham, mas, de todo modo, não afronta o estigma. “Seu uso indica uma relação de cortesia, necessária, no curso das trocas sociais que se passam com aqueles que não podem se desfazer de suas marcas” (IBID., p. 106). Assim, conclui Birman,

O termo ‘comunidade’ em seus usos eufemísticos não é capaz de impedir a associação da pessoa com os traços negativos provenientes dessa identificação; somente indica a suspensão destes pelo uso momentâneo de aspas que podem ser retiradas quando for preciso (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 107).

Na verdade, o que o termo comunidade parece sugerir nessas quatro “intenções” observadas por Birman é a tentativa de adequar o “favelado” para a vida na cidade. Sob esse ponto de vista, são exemplares os chamados projetos de reinserção social propostos pelas agências governamentais ou pela sociedade civil organizada, cujo objetivo é tirá-los de uma ilegalidade ou da informalidade, tornando-os cidadãos. Em última instância, isso significa sua completa inscrição na semiose hegemônica das cidades, a mesma que organiza o espaço urbano, predicando-o diferentemente e autorizando a intervenção cirúrgica nas regiões patologicamente comprometidas.

A razão mais relevante, no entanto, reside no fato de o discurso de valorização da favela como ‘comunidade’ não questionar os fundamentos segregadores da política da criminalização. Antes, busca afirmar primordialmente que tal política de identificação seria inadequada em relação a esta população específica. Esta teria bons motivos para garantir aos que identificam assim que, ao contrário do que pensam, eles são moralmente confiáveis e culturalmente adequados para serem aceitos como cidadãos da cidade (BIRMAN In SILVA, 2008, p. 109-110).

A substituição de um estereótipo negativo (favela) por outro positivo (comunidade) não suprime a política da identificação, ao contrário, a confirma. Além disso, evidencia ainda mais as polaridades, reposicionando seus portadores em grupos sociais separados por seus respectivos comuns (disposição dada pelo essencialismo comunitário). Nesse caso é o próprio essencialismo que deve ser combatido. É ele o responsável pelo privilégio da cidade sobre a favela – privilégio esse não apenas semântico, mas habitacional, político, econômico e cultural –, já que estabelece um padrão civilizatório que se sobrepõe às outras formas sociais organizativas, tornando-se medida para todas elas. É o essencialismo também, materializado nas políticas de identificação, que impõe a conformidade da favela à cidade, a obrigatoriedade

do ajuste daquela aos seus estilos de vida, às formas legítimas de cidadania e atuação política, regras de etiquetas, de comportamento social e de apresentação no espaço público.

Mesmo quando utilizado politicamente, na obtenção de vantagens junto ao Governo e à sociedade civil organizada, os estereótipos escondem contradições profundas, como verificou Valladares acerca da homogeneidade dessas formações – um dogma comum nas pesquisas sobre o tema.

Os dirigentes dessas associações, para qualificar o conjunto de moradores que representam, utilizam o termo ‘comunidade’ o que manifesta a vontade de substituir o termo ‘favela’, considerado pejorativo, por uma noção positiva. O uso deste termo também legitima o seu próprio estatuto como representante investido pela comunidade, mas também oculta todas as diferenças e conflitos existentes entre os diversos espaços ou entre os próprios habitantes. A noção de comunidade supõe uma ideia de união – que nem sempre tem sido característica dessas associações e de seus territórios. E assim mascara a diversidade das situações sociais e a multiplicidade de interesses presentes em uma estrutura frequentemente mais atomizada do que comunitária (VALLADARES, 2011, p. 159).

Porém muito mais do que obscurecer conflitos e contradições, esses estereótipos acabam sendo imobilizadores ou inibidores de uma forma política eruptiva vinda da força dos muitos. Pois além de circunscreverem ao alcance do poder instituído aquilo que supostamente representam, ignoram toda uma heterogeneidade (diversidade, singularidade) que passa ao largo de seus próprios moradores e de seus representantes oficiais.

Como obsevamos no capítulo 1, as formas associativas endógenas, ao eliminar toda possibilidade de vínculo com o diferente, em nome do entesouramento de um comum historicamente fabricado (essência), acabam renunciando não só qualquer possibilidade real de mudança política no mundo, mas a própria vida de homens, culturas e grupos sociais, se por vida entendermos a capacidade de expansão e diferenciação singular. Tal capacidade, desse modo, se vê impedida de se expressar quando reduzidas à condição biofísica ou cultural, circunscrita entre os estereótipos (positivos ou negativos) da cultura e das formas políticas que a totalizam.

Na contracorrente dessa redução da vida (essencialismo comunitário) despontam posições políticas controvertidas e radicais como a do antropólogo norte-americano James Scott (1985). Seu conceito de “formas cotidianas de resistência”, como instrumento político dos “fracos” e dominados, baseia-se na constatação de que, em geral, os grandes levantes populares contra o Governo obscurecem as microrrebeliões, de suma importância para as grandes conquistas civis. Seu foco de pesquisa incide, precisamente, sobre essas formas microfísicas de poder (as armas dos fracos), as quais se manifestam de maneira difusa e



fragmentária na sociedade, em discursos e práticas cotidianas como as deserções, as dissimulações, as maledicências, a pulverização de boatos e intrigas no interior de sistemas totalitários, o “fazer corpo mole” e os “incêndios culposos” em sistemas exploratórios como o trabalho etc.

Embora sujeitas a muitas críticas, as “formas cotidianas de resistência” de Scott dá subsídio teórico-conceitual para observação desses “pequenos gestos políticos” que, ainda hoje, são menosprezados pelas Ciências Sociais, interessadas nos movimentos da massa e nos grandes eventos contra o Estado.

De todo modo, dois pontos merecem destaque na formulação de Scott:

1) A manifestação do poder enquanto resistência, contrariando a lógica do poder constituinte que aprisionaria todos naquilo que Agamben chamou *potentia activa*. A ideia de resistência, nesse caso, devolve ao poder sua potência originária absoluta, isto é, ainda não “decidida”, portanto, ao mesmo tempo *activa* e *passiva*<sup>98</sup>. A resistência não implica total passividade ou consentimento da dominação, mas abertura aos outros (quaisquer que sejam), absorção (experimentação) do impacto do poder não apenas como forma de conhecer sua extensão (traçando, posteriormente, os modos de combate e seu investimento estratégico), mas, sobretudo, como forma de reinvenção, rearticulação, de si.

2) a desorganização dos movimentos como estratégia de combate: ênfase sobre a multiplicidade de ações ao invés da ação unívoca, burocrática. Scott fala aqui das “lutas prosaicas, mas constantes” (1985, p. 32). Ou seja, ao invés de uma forma de combate organizada por etapas, onde há um líder, um planejamento, um protocolo, um cronograma etc., o combate faz-se agora por todos os lados e desordenadamente. É uma luta intensiva, difusa (confusa), ininterrupta e agenciadora, sem uma liderança específica ou permanente, onde o inimigo pode ser todos e ninguém.

Além dessas formas de insubmissão desorganizada, presente numa diversidade de desobediências populares (xingamentos e deboches dirigidos às autoridades), as observações de Scott estendem-se à inoperância dos aparelhos de Estado e das formas sociais dominadoras, brechas onde a resistência pode instalar-se para minar uma arquitetura do poder.

---

<sup>98</sup> A questão sobre a *potentia passiva* em Agamben relaciona-se aqui ao “poder não fazer” originário da potência humana absoluta: “Que a potência seja sempre constitutivamente também impotência, que todo o poder fazer seja já sempre um poder não fazer é a aquisição decisiva da teoria da potência que Aristóteles desenvolve no livro IX da *Metafísica*. ‘A impotência’, escreve ele, ‘é uma privação contrária à potência. Toda a potência é impotência daquilo mesmo e por referência àquilo mesmo [de que é potência]’. ‘Impotência’ não significa aqui somente ausência de potência, não poder fazer, mas também e sobretudo ‘poder não fazer’, poder não exercitar a potência própria. E é precisamente esta ambivalência específica de toda a potência, que é sempre potência de ser e de não ser, de fazer e de não fazer, que define em primeiro lugar a potência humana” (AGAMBEN, 2010, p. 57-58).

Tais inoperâncias evidenciam as incoerências do próprio poder e de seus sistemas de dominação, às vezes não tão visíveis vistas de longe ou de cima, a partir dos grandes paradigmas. Como observou Jean-Luc Nancy (2000), um desacordo do poder consigo mesmo, o desejo de uma completa fusão comunal que, inevitavelmente, redundará em seu próprio fracasso: a morte como consequência de sua completude final. O apelo de Nancy não poderia ser outro senão à desessencialização das comunidades e das formas de luta, o retorno da vida como multiplicidade e potência desbravadora de si mesma, contra a qual o poder sempre se defasa.

### **2.3 – Retorno à vida**

Diante das estratégias do governo biopolítico (política da identificação) surgem formas discursivas de contrapoder, como aquelas evidenciadas pelo signo comunidade, uma tentativa de resistência nos territórios de captura do biopoder. Entretanto, como ressaltou Patrícia Birman, a representação da comunidade a partir de um estereótipo positivo, além de não afrontar o estigma negativo da favela, produz um essencialismo imobilizador.

Uma possibilidade, no entanto, adviria pelo combate ao próprio essencialismo, a partir da recusa das formas comunitárias fundadas na substância comum (raça, território, gênero etc.) A microssociologia de James Scott, ao evidenciar as ações que atuam sob o tecido homogêneo das lutas de classe, revela também as associações (ou vinculações) dentro e fora dessas classes supostamente homogêneas e estanques, as alianças subterrâneas e inconfessáveis. Agindo na clandestinidade, no anonimato, no apartidarismo, às vezes com o consentimento dos dominadores, essas “formas cotidianas de resistência” põe em crise a política moderna, fundada no essencialismo das formas representacionais partidárias.

É precisamente esse tipo de ataque que o Estado não pode suportar. A investida anônima, a carta-bomba sem remetente, as manifestações sem conteúdo político institucional, a reivindicação a uma pertença qualquer. Agamben observou de maneira ímpar essas formas políticas esvaziadas, não obstante, demasiadamente perigosas. São resistências vindas, não como antes, de uma classe, de um sindicato, de um partido político, de um movimento social, mas de uma singularidade qualquer, como aquela que desafia o tanque de guerra na Praça da Paz Celestial (Tiananmen). Para Agamben, esta singularidade não possui qualquer identificação ou território sobre os quais o Estado poderia apanhá-la, agenciá-la, cooptá-la – um interlocutor com quem possa negociar. É exatamente isso que a faz perigosa.

O que mais impressiona nas manifestações do mês de Maio na China, é de fato, a relativa ausência de conteúdos determinados de reivindicação (democracia, liberdade são noções demasiado genéricas e difusas para constituírem o objeto real de um conflito, e a única exigência concreta, a reabilitação de Hu Yao-Bang, foi imediatamente concedida). Assim, tanto mais inexplicável é a violência da reação do Estado. É provável, todavia, que a desproporção seja apenas aparente e que os dirigentes chineses tenham agido, do seu ponto de vista, com mais lucidez do que os observadores ocidentais, exclusivamente preocupados em fornecerem argumentos à cada vez menos plausível oposição entre democracia e consumo (AGAMBEN, 1993, p. 66).

O título da obra que traz essas reflexões, não por acaso, é “a comunidade que vem”. Nela, Agamben elucida as singularidades (políticas e literárias) que reivindicam sua própria pertença como singularidade, ou seja, não como individualidade pertencente a uma instância universal, nem como universal a ser construído, reparado ou descoberto a partir de uma individualidade<sup>99</sup>. Comunidade, desse modo, designa o conjunto das singularidades quaisquer que, do ponto de vista essencialista, nada tem em comum além do fato de serem singulares<sup>100</sup>.

A expectativa por essa “comunidade que vem”, esse assalto generalizado ao poder por uma força múltipla, contínua e sem rosto (devir), é resultante da constatação do próprio autor de uma iminente crise da política moderna representacional, incapaz de conter um fluxo intenso em variação contínua. “Porque o fato novo da política que vem é que ela não será já a luta pela conquista ou controle do Estado, mas luta entre Estado e não-Estado (a humanidade), disjunção irremediável entre as singularidades quaisquer e a organização estatal” (AGAMBEN, 1993, p. 67).

As “formas cotidianas de resistência” de Scott podem constituir-se como “política da singularidade qualquer”, na medida em que tais resistências se configurem como processos desessencializadores que estimulam a abertura das classes à experimentação do fluxo vital (a humanidade) que as atravessam e que os governos biopolíticos tentam, a todo custo, controlar.

Para isso, faz-se necessário, como dizia Deleuze, perder sua identidade, seu rosto, desaparecer, tornar-se desconhecido. É preciso trair a si mesmo, traçar linhas de fugas, como o nômade ou o clandestino. Não se trata de um acovardamento, uma retirada que leva junto o “Eu”, ao contrário, trata-se da própria retirada deste: quem fica é o covarde, o reproduzidor de rostos.

<sup>99</sup> De fato, segundo Agamben (1993), “comunidade que vem” pode mesmo ser definida como a comunidade que não é mediada por nenhuma condição de pertença (o ser vermelho, italiano, comunista) nem pela simples ausência de condições (comunidade negativa, tal como foi proposta por Maurice Blanchot), mas pela própria presença.

<sup>100</sup> A primeira frase de sua obra é enfática nesse sentido: “o ser [ens] que vem é o ser qualquer” (IBID., p. 11). *Ens* não é universal ou individual, mas pertence a ele mesmo.

A oposição Estado vs. não-Estado observada por Agamben assemelha-se, portanto, a outras que evidenciam a luta biopolítica na atualidade, tais como “aparelho de Estado” vs. “máquina de guerra nômade”, de Deleuze e Guattari (2006); ou “vida nua” vs. “uma vida” (entendida deleuzeanamente enquanto imanência absoluta).

Quando é designada pelos poderes como vida nua, desprovida de toda qualificação que a viria proteger, a vida não tem escolha para resistir, senão pensar-se para além do julgamento e da autoridade que a condenam, como potência se autorizando a si mesma, recusando toda autoridade. Então, a vida nua já não se submete a uma soberania que lhe é exterior, e afirma a sua própria. É a imanência pura de que nos fala Deleuze a propósito desses momentos extremos em que **uma vida** cessa de ser pessoalmente qualificada e se recusa a todo desdobramento dialético. O erro seria submeter esta imanência como objeto à reflexão do sujeito, que se pergunta o quê, dessa matéria informe, ele poderia representar-se... Nada. Mas apenas permanecendo na imanência pura, na imanência da imanência, pode-se considerar que também no campo [de concentração] a vida como objeto político se voltou contra o sistema que queria controlá-lo. Algo como: não é preciso do homem para resistir, a vida se basta, às vezes é preciso liberar-se do homem, demasiado humano (PELBART, 2003, p. 67, grifo do autor).

Quando a “vida nua” totaliza a “vida” (enquanto imanência absoluta), diz Peter Pál Pelbart, essa última não tem outra saída senão responder politicamente. Isso porque, para ela, é interdito o retorno à condição distintiva entre *zoé* e *bios*, a separação originária entre a vida na *oikos* e a vida na *polis*. Como observou Foucault, no biopoder, a vida mais privada tornou-se imediatamente política<sup>101</sup>.

A vida, desse modo, politiza-se pela (re)invenção de si mesma, desvencilhando-se das capturas tanto da biopolítica quanto da cultura, adiando sua totalização na política e na linguagem. Ela faz valer aqui o outro lado do pensamento de Foucault: a de que não somos apenas animais em cuja política está em questão nossa vida de seres viventes, mas cidadãos em cujo corpo natural está em questão a própria política (AGAMBEN, 2002, p. 193).

Nessa reinvenção da vida, a ideia de comunidade assume outro sentido, bem diferente da concepção substancialista que a imobiliza: comunidade é o chamado à vida, é o convite para visitação de um território múltiplo e irregular de produção de singularidades, não obstante, habitado por seres singulares. Em outras palavras, é a vida posta em comum,

<sup>101</sup> Em “o nascimento da medicina social”, Foucault evidencia o controle do corpo (individual) e sua socialização como primordiais ao projeto do biopoder. “Minha hipótese é que com o capitalismo não se deu a passagem de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas justamente o contrário: que o capitalismo, desenvolvendo-se em fins do século XVIII e início do XIX, socializou um primeiro objeto que foi o corpo enquanto força de produção, força de trabalho. O controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou ideologia, mas começa no corpo. Foi no biológico, no somático, no corporal que, antes de tudo, investiu a sociedade capitalista. O corpo é uma realidade biopolítica. A medicina é uma estratégia biopolítica” (FOUCAULT, 2006, p. 80).

entendendo por comum não uma essência (raça, cultura, religião, gênero ou território), mas o estímulo recíproco para realização absoluta da vida.

A presença variável, embora constante, de *homines sacri* na mídia, nas praças públicas e nos eventos culturais da cidade pode ser um sinal dos tempos: a de que a comunidade das singularidades quaisquer esteja mais próxima de nós do que imaginávamos. Fora do campo de concentração, em espetáculos como a paulistana “Virada Cultural”, evento explicitamente destinado aos habitantes da cidade, aparece, como atração do palco principal, o grupo de Rap “Racionais MC’s”, entoando uma experiência na favela:

Eu sou guerreiro do rap, sempre em alta voltagem  
 Um por um, deus por nós, tô aqui de passagem  
 Vida loka, eu não tenho dom pra vítima  
 Justiça e liberdade, a causa é legítima  
 Meu rap faz o cântico, dos louco e dos romântico, vô  
 Por um sorriso de criança aonde eu for  
 Pros parceiros, tenho a oferecer minha presença  
 Talvez até confusa, mas real e intensa  
 Meu melhor Marvin Gaye, sabadão na marginal  
 O que será será, é nós, vamo até o final  
 Liga eu, liga nós, onde preciso for  
 No paraíso, ou no dia do juízo pastor  
 E liga eu e os irmãos é o ponto que eu peço  
 Favela, fundão, imortal nos meus verso  
 Vida loka...

Curiosamente, é sobre a vida de que falam os rappers, a ser vivida “lokamente”, sem esteios, fardos ou concessões que a nossa herança cultural determinaria. A mensagem notabiliza-se pelo reposicionamento semântico de valores, deslocando a essência do sujeito periférico vitimizado para a figura do passeante que, assim como qualquer outro, aproveita os dias de sábado para transitar e ouvir músicas na cidade. Evidentemente, não se ignora a carga negativa ainda reinante sob o “favelado”, os rótulos sociais pejorativos, os preconceitos, suas condições materiais de existência, além de toda produção sociológica que reitera a cooptação do movimento pela máquina capitalística. Mas não se pode também ignorar sua resistência, insistindo no mundo, sendo o que são (diferentes), a despeito de todas as exigências da cidade. Resistindo e, mais ainda, avançando sobre ela, incomodando, provocando mal-estares aos cidadãos intimistas, certos de que seu poder (arma dos fracos) não é apenas a palavra, mas a própria presença. Estes *homines sacri* fazem jus à expressão “espaço público” – ainda remanescente na cidade –, lugar de conflito, logo, de muito barulho, de sonoridades múltiplas; eles retiram o “público” da inércia ou da sonolência onde a “sociedade intimista” a enclausurou (SENNET, 1995), nela injetando “alta voltagem”.

Como outro rapper (Emicida) lembrou: “Quando eles perceberem o poder que têm, cuidado!”.

Direto penso: dinheiro é a desgraça do povo  
 Mas cê já viu o sorriso no rosto de quem ganhou um boot novo?  
 Essa é a parada neguim  
 Eu quero vida boa pras pessoas que vêm de onde eu vim  
 Deixar o sofrimento pra trás, é quente  
 Cê quer saber o sentido da vida, pra frente  
 Vou com a paciência de quem junta latinha,  
 Focado no que tenho, não no que vou ter ou tinha  
 Começa outro dia, o trem se desprende, vai  
 Cheio de gente que deixou a alegria, stand by  
 Com a essência da rua, no espírito amordaçado  
 Quando eles perceberem o poder que têm, cuidado!  
 Hoje de manhã, atravessando o mar  
 Vou me perder, vou me encontrar, a cada vento que soprar

A intensificação da vida como arma da luta biopolítica substitui a voz lamuriosa, gemente e autoritária (comum às falas inquisitórias e revolucionárias), pelo imperativo da aventura errante pragmática (“Cê quer saber o sentido da vida, pra frente”). O desafio agora é viver a vida; pôr, literalmente, o pé na estrada, conquistar a dimensão impensada da política.

Pode-se, aqui, acatar a sugestão política de Arendt e tentar sair dela própria, alcançar uma vida ainda não capturada por seus esquemas totalizadores. Viver um *amor mundi* com a soberania ou dignidade de um *amor fati*. Amar o mundo mais do que a si mesmo – como Arendt invejara no amor de Maquiavel por Florença: um amor pela cidade que era maior do que o amor a si mesmo ou ao desejo de salvação de sua própria alma. Mas, nesse amor, aceitar também a fatalidade do destino. Não como uma forma de consolo, de ser feliz com o que se tem ou com aquilo que a vida legou como penitência (a felicidade dos covardes), mas de contentamento com aquilo que o mundo lhe fez dom – a vida – para cuja generosidade se aceita viver sem arrependimento e a favor da qual toda luta se faz legítima.

### CAPÍTULO 3 – COMUNIDADE E COMUNICAÇÃO

“Vinculação é a radicalidade da diferenciação e aproximação entre os seres humanos... o núcleo teórico da comunicação” – Muniz Sodré.

No capítulo 1, apresentamos a importância do conceito de *Gemeinschaft* para a estruturação das Ciências Sociais do século XIX, além das condições (internas e externas) que possibilitaram a sua apropriação pelo discurso essencialista e seu prolongamento no século XX. No capítulo 2, ao situarmos a questão do essencialismo comunitário no Brasil <sup>102</sup>, nos deparamos com a situação das favelas, alvos do poder soberano (e/ou) biopolítico, mas também onde podem decorrer modos de resistência a esse poder. A questão agora é explicar a ligação entre a *Gemeinschaft* e a comunidade/favela, ligação essa que permitiu, em um mesmo diapasão, sedimentar um campo de estudos sociais e comunicacionais brasileiros e administrar as diferentes associações humanas, através de uma “política de identificação” (NOIRIEL, 2007).

Vale dizer que tal ligação semântica, frequente em muitas pesquisas acadêmicas, se por um lado iluminou um conjunto de problemas (como a relação entre “mundos” desenvolvido vs. subdesenvolvido; centro vs. periferia, entre outras dicotomias); por outro lado, obscureceu questões como a vinculação com a diferença (o estranho <sup>103</sup>) e as manifestações da singularidade. São essas questões, aliás, que pretendemos retomar neste capítulo, integrando-as ao universo comunicacional <sup>104</sup> e repondo a crítica tanto aos reducionismos do conceito de comunidade, quanto ao substancialismo que permite as capturas biopolíticas.

De início, verificaremos a referida ligação buscando as matrizes teóricas e metodológicas que traduziram a comunidade de Tönnies para as demandas científicas brasileiras (estudos econômicos, políticos, antropológicos etc.) definindo-a, num primeiro momento, enquanto ajuntamento humano tradicionalista, subdesenvolvido (identificado, até

---

<sup>102</sup> É verdade que o essencialismo comunitário brasileiro apresenta outras faces como o preconceito racial, a homofobia, além de outros estigmas sociais decorrentes de uma máquina de produção de normalidades civilizatórias. Aqui, a ênfase sobre a formação social dita “favela” não é dada apenas porque nela o controle biopolítico intensifica-se ou mostra-se com mais clareza, mas porque constrói uma ciência positiva baseada na semântica da *Gemeinschaft*.

<sup>103</sup> Trata-se aqui da relação psicológica “negativa” de que fala Valério Merlo (In MIRANDA, 1995, p. 124), fato sociológico não reconhecido por Tönnies. Sobre isso ver Capítulo 1, seção 1.1 (Os pressupostos conceituais da *Gemeinschaft*).

<sup>104</sup> É interessante perceber que os grandes obstáculos civilizacionais de nossos dias, quais sejam, a dificuldade de se conviver com a diversidade (as diferenças) e a crescente onda de intolerância e conservadorismo (contra a qual se faz urgente uma abertura radical à comunicação ou à sociabilidade efetiva), constituem variações dessas questões outrora “obscurecidas” que agora retonam à Comunicação reivindicando sua centralidade no campo.

mesmo, como classe social); e, numa segunda etapa, enquanto diversidade, alteridade ou comunitarismo.

Essas matrizes, como pretendemos apresentar aqui, foram fundamentais para consolidar um campo de pesquisas sociológicas no Brasil, a partir de onde despontou a própria Comunicação, “desentranhada”<sup>105</sup> das indagações sobre os efeitos da reprodução cultural e ideológica à medida que o país modernizava seus sistemas técnicos e sociais de informação, integração e administração. Por sua vez, elas geraram uma dupla perspectiva para se pensar a comunidade, ora em oposição à sociedade moderna, ora integrada a ela<sup>106</sup>. Contudo – e é esse ponto que gostaríamos de explicitar –, o conjunto teórico e metodológico que subsidiou as Ciências Sociais (e, nesse caso, a própria Comunicação), conforme fazia desenvolver as investigações, acabou saturando a semântica substancialista da comunidade a tal ponto que, hoje, nos vemos em grandes apuros com esse conceito: se defendemos a sua existência e a colocamos, efetivamente, em prática, compactuamos com certo totalitarismo, consubstanciado em regimes microfascistas; se a condenamos, estaremos sendo coniventes com um sistema que se orienta pelo capital transnacional e seus processos inconfessáveis de desenraizamento e desterritorialização. O meio-termo é a indiferença ou o individualismo comunitário, dada a enorme dificuldade em percebê-la (ou mesmo problematizá-la) fora da órbita essencialista. Em meio a tudo isso, somos confrontados com as recentes experiências associativas vertebradas pelos dispositivos técnicos de comunicação, cujos aparatos conceituais de que dispomos põe em dúvida o seu caráter comunitário, às vezes negando a elas o *status* de comunidade, às vezes propondo o seu abandono ou a sua “transmutação”<sup>107</sup> em outra palavra mais ajustada às demandas produtivas atuais.

Conforme dissemos na parte introdutória deste trabalho, não se trata de buscar um outro nome para esses fenômenos associativos, mas de ampliar hermeneuticamente os limites do conceito já existente, no intuito de retomar a justa potência semântica que sempre lhe

<sup>105</sup> O termo é de José Luiz Braga e faz alusão à sua epistemologia. Cf. Excurso no final dessa 1ª parte.

<sup>106</sup> A primeira perspectiva, acompanhando uma certa interpretação histórica de *Gemeinschaft und Gesellschaft*, pode ser observada na linha de pensamento dos “dois Brasis” de Jacques Lambert; a segunda, numa abordagem marcadamente sistêmico-funcionalista, ao estilo da sociologia norte-americana ou francesa (Durkheim). Ambas as perspectivas, como podemos perceber, são igualmente substancialistas.

<sup>107</sup> É a opinião dos chamados “analistas de rede”, interessados nos processos produtivos dessas associações em detrimento da vinculação humana (doação desinteressada, abertura ao indeterminado). Segundo Rogério da Costa: “O que os recentes analistas de redes apontam é para a necessidade de uma **mudança** no modo como se compreende o conceito de comunidade: novas formas de comunidade surgiram, o que tornou mais complexa nossa relação com as antigas formas. De fato, se focarmos diretamente os laços sociais e sistemas informais de troca de recursos, ao invés de focarmos as pessoas vivendo em vizinhanças e pequenas cidades, teremos uma imagem das relações interpessoais bem diferente daquela com a qual nos habituamos. Isso nos remete a uma transmutação do conceito de ‘comunidade’ em ‘rede social’” (COSTA In ANTOUN, 2008, p. 33-34, grifo do autor).



coube, mas que foi esquecida. Tal potência, presente em algumas das experiências sociais contemporâneas, revela uma dimensão crítica que deve ser considerada, uma vez que pode reabilitar a comunidade ao léxico verdadeiramente político, superando a “inércia” do atual estado de coisas instalado pela *Gemeinschaft*<sup>108</sup>. Essa dimensão crítica é a des-totalização (ou dessubstancialização) de toda entificação comunitária instaurada pela descoberta do vínculo originário (*communitas*), a abertura do ser (ou da linguagem em geral), cuja saturação substancialista da comunidade (*Gemeinschaft*) não nos deixa entrever. O *munus* é o evento fundador da comunidade; ele conduz todo ente (individual ou coletivo) a uma exterioridade que o dissolve frustrando todo empreendimento totalitário e, desse modo, esvaziando as bases da política moderna representativa, assentada em essências (partidárias ou ideológicas). É por esse motivo que a sua manifestação nas experiências associativas, além de levantar suspeitas sobre o seu caráter comunitário, é geralmente enquadrada como apolítica, e até mesmo conservadora, segundo o parâmetro essencialista julgador.

É preciso, portanto, rever o conceito de comunidade em voga na Comunicação. O fato desse campo originar-se, historicamente, como um capítulo das Ciências Sociais nos leva a supor a adoção irrefletida de alguns de seus conceitos como é o caso da *Gemeinschaft*. Sem pretender uma análise exaustiva de todas as tendências do pensamento que utilizaram o termo em suas pesquisas comparativas e descritivas sobre as diversas formações históricas (tribos, clãs, vilas operárias, associações étnico-culturais etc.), mas considerando o elemento de base desses “estudos de comunidade”, isto é, o “sujeito sociológico” (HALL, 2006), nossa revisão se volta para esse pressuposto intocado do pensamento social e ao “fator emocional” que o preside (GIDDENS, 1991), fulcro das construções comunitárias.

Algumas pistas dessa ligação entre *Gemeinschaft* e comunidade (sociológica e comunicacional) foram apresentadas anteriormente, embora de maneira um pouco superficial: no capítulo 1, na lícita busca por segurança ontológica em meio a um processo civilizatório problemático (urbanização e migrações forçadas, conflituosa integração cultural, *guetificação* etc.); no capítulo 2, no uso de uma palavra agenciadora de um lugar idílico capaz de amenizar (para os outros, mas também para si mesmo) o significado negativo da favela. O objetivo agora é investigar a fundo essa ligação. Para isso, tomamos como ponto de partida a evidência acima, qual seja, o desejo de permanência de atributos positivos, no espaço e no tempo, em momentos de crise e flutuações identitárias. Essa evidência, comum a todas as matrizes

---

<sup>108</sup> Sobre isso ver a crítica de Bauman (1998, 2003) ao multiculturalismo norte-americano ou ainda os efeitos “destrutivos” que a *Gemeinschaft* produziu no espaço público contemporâneo, de acordo com Richard Sennett (1995), o “bairrismo” e o direito de sermos “deixados em paz”.

teóricas e metodológicas apresentadas, põe em seu centro o sujeito sociológico, figura elementar da *Gemeinschaft* ou ente que carrega dentro de si o medo constante de perder-se. Ora, essa disposição é a mesma que funda (e confere legitimidade para) a comunidade/favela, além das inúmeras outras agregações contemporâneas, tais como as tribos urbanas, os condomínios fechados, a rede social ou as comunidades virtuais.

Tal fator emocional, aliás, inquestionável numa época de desenraizamentos e redefinição de fronteiras, é que tem assegurado, até hoje, o caráter substancialista (ou essencialista) da comunidade, mas também embasado a *epistème* da Comunicação, centralizada na figura demasiadamente ontológica do sujeito/indivíduo que se aprovisiona, a cada dia, de um grande aparato de comunicação capaz de resguardá-lo em sua morada subjetiva/individual. Temeroso da diversidade pública (caótica), de uma provável ex-posição que o faria tornar-se Outro, o sujeito comunicacional é o avatar tecnificado do sujeito sociológico que busca nas comunidades em que participa a ambiência segura para reafirmar-se, simulando uma comunicação que, no plano real (no espaço público efetivo), o obrigaria a abrir-se (vincular-se), a aceitar a presença radical do Outro em seu espaço de existência (SODRÉ, 2005, 2012).

A crítica ao reducionismo da comunidade, tanto quanto ao seu substancialismo, passa, portanto, pela suspensão dessa segurança ontológica, questionamento da própria *Gemeinschaft* (enquanto laço fraternal, instância tutelar, autopreservativa) que abre não só um precedente para uma “outra comunidade” (impessoal, neutra), mas para um problema (objeto) comunicacional, o vínculo humano, segundo Sodré, núcleo teórico da comunica o.

Quando formulamos uma indaga o essencial sobre a comunica o (fora da concep o informacional, ancorada na sociologia), estamos partindo da rela o ou do vínculo implicado nesse ‘com’, que assinala a divisão de um *munus*, uma tarefa ou uma dádiva **originariamente** feita por cada indivíduo a cada outro. **Comunicar   a a o de sempre, infinitamente, instaurar o comum da comunidade, não como uma entidade agregada, mas como uma vincula o, portanto, como um nada constitutivo, pois o vínculo   sem substância física ou institucional,   pura abertura na linguagem. O sujeito que se comunica   o mesmo ser como ‘entre’, logo, uma interioridade destinada a uma exterioridade, o Outro** (SODRÉ, 2012, p. 94, grifo nosso).

A questão do vínculo que pretendemos explorar aqui não   a rela o do Mesmo com o Mesmo – rela o que funda, nos dias atuais, o círculo “incivilizado” da *Gemeinschaft* e uma estrutura “intimista” de comunica o (SENNETT, 1995).   a rela o originária, neutra, “sem substância física ou institucional” (como diz Sodré); rela o com tal comunidade impessoal, que   soberana a mim, e que acolhe tanto o próprio (pessoal), quanto o impróprio (diferente),

a singularidade, o Outro “que vem”. Tal perspectiva abre uma linha de investigação comunicacional que, em alguns momentos, pode ser confundida com Sociologia, Antropologia ou Psicologia, uma vez que a vinculação (enquanto objeto) ganha consistência (ou empiricidade) no relacionamento entre entes humanos (individuais ou coletivos), em situações antropológicas convencionais ou em encontros inesperados na multidão. Dependendo do vínculo estabelecido, essas consistências podem indicar uma outra sociabilidade e, portanto, novos modos de politização (aliança) no espaço público, expressão que, nos dias atuais, pode ser também estendida às redes cibernéticas.

Como problemática interna às Ciências Humanas e Sociais, a proposição do vínculo originário resolveria, em parte, os apuros apresentados acima, na medida em que abrangeria a totalidade do processo de constituição dos entes comunitários (individuais ou coletivos) e das instituições sociais (formais ou não). Ou seja, sendo originário, o vínculo cobriria não só a relação circunstanciada pela substância comum (a “relação psicológica positiva”, a vinculação do mesmo com o mesmo, a ritualização de fronteiras e identidades), mas a singularidade, o aquém e o além dessa substância, portanto, a produção de novos laços sociais, de novas instituições, conforme a dispersão (dissenso) que é lhe é intrínseca. Também sobre o vínculo pesaria a compreensão do processo efetivo de sociabilidade (abertura, acolhimento do Outro e transformação do ente ou da linguagem em geral), questão atualmente debatida por importantes pesquisadores do campo que tem desconfiado desse suposto sociológico na comunicação.

Com efeito, o vínculo abriria um espaço reflexivo acerca das próprias comunidades sociológicas (substancialistas) concebidas, agora, não mais como agregados insuspeitos, puros em sua inocência, e legitimadas pela autoridade ou tradição; mas enquanto construções temporárias ou oportunas, cuja permanência pode estar relacionada à ausência de uma crítica interna.

Assim, nas 3 seções que compõe este capítulo, pretendemos apresentar:

1) A consolidação de uma ideia substancialista de comunidade nas Ciências Sociais brasileiras e sua entrada ao campo comunicacional – uma importação que implicará nas abordagens dicotômicas de seu campo de origem (*Gemeinschaft – Gesellschaft*), as quais, variando o período, suscitarão diferentes temas para estudo (comunicação de massa vs. comunicação alternativa; comunicação hegemônica vs. contra-hegemonia; sistema vs. mundos-da-vida etc.). Destaca-se aqui um setor de pesquisas importante, denominado

“Comunicação Alternativa<sup>109</sup>”, que irá popularizar internamente a comunidade na acepção da favela e dos grupos marginalizados (ou dominados) até a emergência das chamadas comunidades virtuais nos anos de 1990.

2) O surgimento de grupos sociais fragmentários e a dissolução gradativa da dicotomia *Gemeinschaft* – *Gesellschaft* e dos modelos polarizados de comunicação (emissor x receptor; cultura de massa x cultura popular; comunicação de massa x comunicação alternativa), alvos de críticas epistemológicas e ciberculturalistas, dada a simplificação a que esses modelos duais submetem a sociabilidade. Ambas dissoluções, como pretendemos apresentar, são também responsáveis pela emergência do vínculo como problemática comunicacional, ao deslocarem o foco sobre a técnica e a mediatização para os complexos processos que subjazem a constituição da cultura, das comunidades e do próprio processo comunicativo.

3) Por fim, a proposição de questões comunicacionais relacionadas à vinculação, tais como o processo de sociabilidade real (não simulada), o relacionamento com o estranho (diferente), a dessubjetivação (denominada aqui “experiência comunitária”) e a crítica à ritualização da substância comum (responsável pela rarefação política da cena pública).

A tese que aqui desenvolvemos é: à medida que as pesquisas comunicacionais insistirem nos pressupostos da inviolabilidade do sujeito e da reiteração conceitual da comunidade substancialista, essas questões continuarão relegadas a um segundo plano e o espaço público permanecerá esvaziado. Assim, encerramos esta 1ª parte da pesquisa com um diálogo entre Sodr e e Sennett, onde inscrevemos o desafio de observar alguns fenômenos vinculativos (comunicativos) como tentativas de revitalizar politicamente esse espaço.

### 3.1 – Genealogia da comunidade na Comunicação

Retomemos aqui os comentários de Robert Nisbet sobre a importância do conceito de comunidade para as emergentes Ciências Sociais do século XIX. Conforme dissemos no capítulo 1, seu alcance foi tão vasto, influenciando disciplinas como a Filosofia, a História e a

---

<sup>109</sup> Se a transição entre os capítulos 1 e 2 pareceu repentina, vindo em socorro um 3º capítulo para costurar tal intervalo, isso se deve não só a uma suposta carência explicativa para a ligação entre a *Gemeinschaft* e a comunidade/favela – algo que se resolveria, simplesmente, observando a sua apropriação pelas referidas matrizes teóricas. Mas, sobretudo, porque aqui dedicamos atenção especial à Comunicação e a um setor de pesquisas que emerge em seu processo de institucionalização científica, a “Comunicação Alternativa” – expressão sugerida por Cicília Peruzzo (1998, 2009a, 2009b) – que irá reforçar a ideia de comunidade em oposição às estruturas dominantes (centro urbano, meios de comunicação de massa, ideologia etc.). De fato, experiências de empoderamento dos meios nos anos de 1970 e 1980 no Brasil, além da influência de um pensamento desenvolvimentista arrolado em temas como jornalismo comunitário, resgate da cidadania, participação popular no movimento de redemocratização etc., viriam a popularizar ainda mais a associação semântica entre a *Gemeinschaft* e a comunidade/favela.

Teologia, que alguns autores (incluindo o próprio Nisbet) a consideraram como uma “divisora de águas” do pensamento social.

Esse grande apreço pela comunidade não é sem motivo, pois, como observou Nisbet, foi a partir dela que se edificaram as Ciências Sociais propriamente ditas, extraíndo da comunidade não só o seu objeto (o “social”) como também as estruturas fundamentais da pesquisa sociológica (princípios epistemológicos, teorias e metodologias) <sup>110</sup>.

A comunidade não constituiu apenas o principal domínio de interesse empírico dos sociólogos – manifesto em estudos de parentesco, localidade e associação –, mas uma perspectiva, uma **metodologia**, que iluminava o estudo da religião, da autoridade, da lei, da linguagem, da personalidade, e dava um novo escopo para o velho problema da organização e da desorganização. A Sociologia, acima de qualquer outra disciplina do século, deu primazia ao conceito de ‘social’. O ponto a ser enfatizado aqui, no entanto, é que o ‘social’ tinha como referência, quase que invariavelmente, o comunal. É a *communitas* – e não a *societas* com suas conotações impessoais – a verdadeira origem etimológica da palavra ‘social’, utilizada pelos sociólogos em seus estudos sobre a personalidade, o parentesco, a economia e a política (NISBET, 1966, p. 56).

Se a comunidade serviu como referência ao social era porque a heterogeneidade que caracterizava o cenário europeu do século XIX explicava-se, razoavelmente, por meio de um parâmetro histórico ou lógico que fazia da comunidade o ponto de partida de onde as diferentes formações humanas correspondiam a diferentes níveis de desenvolvimento social, político e econômico.

Nesse contexto fragmentário, e sob a égide do universalismo ocidental, cumpre observar uma dicotomia estruturadora do pensamento que se avultou nesse período: a *Gemeinschaft – Gesellschaft* de Tönnies. Baseada na diversidade das formações sociais, e inicialmente voltada a estudos comparativos, tal dicotomia, a partir de uma perspectiva positivista, viria a sugerir uma unidirecionalidade para o desenvolvimento humano <sup>111</sup>.

O estudo tipológico da ideia de comunidade constituiu a principal contribuição da Sociologia ao pensamento social moderno, **emprestando tal conceito a outras ciências sociais, sobretudo no estudo de nações subdesenvolvidas do mundo contemporâneo**. Através desta tipologia, a importante transição social do século XIX, própria do contexto histórico europeu, de seu caráter, em grande parte, comunal e medieval, à sua forma moderna, industrializada e politizada,

<sup>110</sup> Cf. seção “Community as methodology” (NISBET, 1966, p. 82-97), dedicada inteiramente ao pensamento de Durkheim.

<sup>111</sup> Sobre isso é conhecida a “lei dos 3 estados” (teológico, metafísico e positivo), uma suposta evolução – não do ser humano europeu, mas do homem em geral (espírito humano) – em que se distingue um centro ou uma instância ideal do desenvolvimento (que, não por acaso, é a imagem inequívoca das cidades industriais europeias). Segundo essa lei, todas as outras civilizações do mundo deveriam ser cotejadas e auxiliadas pelo “centro” para atingirem este momento de plenitude da humanidade: o positivismo.

transformou-se em um quadro mais geral de análise aplicável às transições análogas em outras regiões do mundo (NISBET, 1966, p. 71, grifo nosso).

Assim, conforme Nisbet, o modelo tipológico de Tönnies, conhecido pelas imagens opostas entre o campo e a cidade (ou entre o sistema arcaico do feudalismo e o capitalismo urbano-industrial), estender-se-ia não apenas para a compreensão do desenvolvimento desigual entre regiões do mundo ou de um mesmo país, mas para a identificação dos possíveis problemas e, é claro, de soluções para sua integração.

Acreditamos que essa estrutura dicotômica (comunidade – sociedade), investida pelo ímpeto desenvolvimentista da época – quer dizer, de um dever moral de elevação do espírito humano a um patamar civilizatório ideal (a partir de uma intervenção verticalizada) –, embasou a nossa principal matriz cognitiva da comunidade.

Na Sociologia latino-americana (e, por extensão, na Comunicação), ela pode ser encontrada numa concepção de comunidade que Juan Farré <sup>112</sup> denominou “construtivista e instrumental”, isto é, a planificação de um suposto sociológico (a *Gemeinschaft*) ou – como vimos no capítulo 2 – a apropriação biopolítica de um comum.

A moderna concepção expressivista da comunidade (herdada do romantismo), que identifica o nexos social comunitário com um vínculo de pertença e com a auto-criação a partir da vivência na intimidade plena, foi se convertendo – sob a figura da *Gemeinschaft* – em uma positividade, em uma construção teórica e em um campo de intervenção das Ciências Sociais contemporâneas. Há diversos matizes que as Ciências Sociais introduziram nessa ideia expressivista da comunidade, e um dos mais notórios concerne ao sentido **construtivista e instrumental** que se atribui à comunidade na intervenção de caráter comunitário: ao mesmo tempo em que se concebe como um lugar natural da solidariedade espontânea, do sentimento de pertencimento e da intimidade plena, a comunidade se torna um objeto de planificação, instrumentação, coordenação, gestão cultural e desenvolvimento com o propósito de criar e potenciar laços comunitários, concebidos como um valioso recurso (FARRÉ, 2010, p. 73-74, grifo nosso).

A ideia de “campo de intervenção” e a “ênfase no local<sup>113</sup>”, como observa Farré, definem bem a nossa “concepção expressivista da comunidade”, ou seja, o significado que tal conceito assume em nosso pensamento, logo, em nossas práticas investigativas (sociológicas, antropológicas e comunicacionais).

<sup>112</sup> Cf. FARRÉ, Juan Gonzáles de Requena. *Gemeinschaft, communitas y otras Comunidades*. **Revista Pléyade**. Santiago de Chile, Ano 03, n. 06, p. 65-86, jul/dez de 2010. Disponível em: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3427717>>. Acesso em 29 jun. 2013.

<sup>113</sup> “Outra característica distintiva da modulação da ideia de comunidade nas Ciências Sociais contemporânea tem sido a **ênfase no local, na ocupação territorial e localização geográfica específica**; foi assim que se matizou territorialmente a visão da comunidade, por mais que essa continue sendo entendida como um tipo de relação durável caracterizada pela vivência da intimidade, pelo sentido de pertença, pela vinculação emocional, pelo compromisso moral e pela constituição de identidades compartilhadas” (IBID., p. 74, grifo nosso).

Se atualmente esse significado “expressivista” ainda persiste, sua gênese decorre da referida estrutura tipológica que foi incorporada pelas teorias desenvolvimentistas de meados do século XX, algumas das quais se consagraram no Brasil e na América Latina rendendo muitos trabalhos, como foi o caso da “Teoria da Modernização”. Bastante questionada por investigadores da época – sobretudo pelo sociólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen<sup>114</sup>, que a considerou um grande dogma, uma verdade inquestionada das Ciências Sociais latino-americanas<sup>115</sup> –, essa “Teoria” chamava atenção pelo modo como reduzia as singularidades regionais a um jogo dualista. Reproduzindo quase que mecanicamente as imagens idealizadas de Tönnies, ela instituíra dois mundos completamente distintos entre si, cuja conciliação dividia as opiniões entre progressistas e conservadores nos departamentos de pesquisa<sup>116</sup>.

Enno Liedke Filho, historiador da Sociologia brasileira<sup>117</sup>, resumiu assim essa Teoria:

A Teoria da Modernização concebe o processo de desenvolvimento como uma transição de uma sociedade rural tradicional para uma sociedade industrial moderna [...] Essa transição, quando incompleta, acarreta a coexistência de ambas as formas societárias dentro de uma mesma sociedade nacional, caracterizando-a como uma sociedade dual. Ressalte-se que esta tese teve ampla aceitação internacional na sociologia do desenvolvimento, assim como no âmbito das agências internacionais como a UNESCO (LIEDKE FILHO, 2005, p. 386).

Essa dualidade societária, “equivocada” na opinião de Stavenhagen<sup>118</sup>, entretanto, irá perdurar como modelo explicativo das disparidades entre as regiões do país, e mesmo das

<sup>114</sup> Cf. STAVENHAGEN, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. In. STAVENHAGEN, Rodolfo. **Sociología y Subdesarrollo**. México: Nuestro Tiempo, 1981, p. 15-84. Disponível em: <<http://pensamientolatinoamericanounmdp.files.wordpress.com/2011/10/pc3a1ginas-de-stavenhagen-sietetesisequivocadassobreamricanlati.pdf>>. Acesso em 26 jun. 2013.

<sup>115</sup> “Na abundante literatura produzida nos últimos anos sobre os problemas do desenvolvimento e do subdesenvolvimento econômico e social se encontram numerosas teses e afirmações equivocadas, errôneas e ambíguas. Muitas dessas teses são aceitas como moeda corrente e formam parte do conjunto de conceitos com os quais operam nossos intelectuais, políticos, estudantes e não poucos pesquisadores e professores. Apesar dos fatos que as desmentem, e dos diversos estudos recentes que comprovam a sua falsidade, ou pelo menos nos fazem duvidar de sua veracidade, essas teses adquiriram força e, às vezes, caráter de dogma, porque se repetem em inúmeros livros e artigos que se dedicam, principalmente no exterior, aos problemas de desenvolvimento e subdesenvolvimento na América Latina” (IBID., p. 15).

<sup>116</sup> “Segundo essa tese, cada uma das duas sociedades que se encontram – **e se enfrentam** –, assim como cada um dos países latino-americanos, **tem sua dinâmica própria**. A primeira, a arcaica, tem sua origem na época colonial, ou mesmo antes, e mantém muitos elementos culturais e sociais antigos. Geralmente não muda, ou faz isso muito lentamente. Essas mudanças, quando ocorrem, vem de fora, da sociedade ‘moderna’, pois não são geradas internamente. A outra sociedade, a moderna, é orientada para a mudança, gerando em seu seio suas próprias modificações. Enquanto essa é o foco do desenvolvimento econômico, aquela constitui um obstáculo” (IBID., p. 16, grifo nosso).

<sup>117</sup> Cf. LIEDKE FILHO, Enno D. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. **Sociologias**, Porto Alegre, Ano 07, n. 14, p. 376-437, jul/dez 2005. Particularmente, este trabalho ajudou-nos a visualizar as principais correntes teóricas que tracionaram os primeiros estudos comunicacionais.

<sup>118</sup> “Não há dúvida de que em todos os países latino-americanos há grandes diferenças sociais e econômicas entre as áreas rurais e urbanas, entre indígenas e não-indígenas, entre a massa de camponeses e as pequenas elites urbanas e rurais, e entre regiões muito atrasadas e outras bem desenvolvidas. Também é evidente que em

diferenças urbanas, a exemplo da formação da pobreza nas cidades (favela), indicando aquilo que poderia ser outro “germe” da noção de comunidade na Comunicação <sup>119</sup>. Como afirma Licia Valladares (2011, p. 22), “percebidas atualmente como um fenômeno tipicamente urbano, as favelas foram consideradas durante a primeira metade do século XX um verdadeiro ‘mundo rural na cidade’”. De fato, à época de efervescência dos estudos sobre a favelização na América Latina e no Brasil, circulavam teses antropológicas como a do norte-americano Oscar Lewis que replicavam aquela dicotomia através de expressões como a “cultura da pobreza” e a “teoria da marginalização social” <sup>120</sup>.

Segundo seu modelo de interpretação, os habitantes de bairros pobres, de origem rural, teriam adotado um estilo de vida específico, caracterizado por valores e comportamentos diferentes da cultura dominante. ‘Subcultura’ produzida e reproduzida por eles, o que explicaria suas reações através de traços culturais específicos às situações sociais às quais eram confrontados. Essa ‘cultura da pobreza’ passaria de uma geração a outra, mantendo assim um círculo vicioso capaz de garantir aos pobres condições de sobrevivência na sociedade moderna. Segundo Oscar Lewis, tal modo de vida terminaria por gerar uma ‘síndrome’ específica das populações pobres, em que tanto se manifestava um espírito de resignação e fatalismo frente ao futuro, quanto uma certa ‘alegria de viver’ e uma forte dose de calor humano, tornando as dificuldades cotidianas mais suportáveis (VALLADARES, 2011, p. 128-129).

A presença marcante dessa dicotomia nos anos de 1970, época das primeiras pesquisas em Comunicação no Brasil <sup>121</sup>, nos leva a supor a sua influência tanto na produção de um significado conceitual de comunidade para o campo, quanto nos temas arrolados na

---

algumas áreas atrasadas ou isoladas existem grandes latifúndios em que as relações sociais e de trabalho entre os camponeses e o proprietário (ou seus representantes) tem todas as características de servidão, se não de escravidão. Essas diferenças, contudo, não justifica o uso do conceito ‘sociedade dual’, por duas razões principais: em primeiro lugar, porque os dois pólos são o resultado de **um único processo histórico**, e em segundo lugar, porque as relações mútuas que conservam entre si as regiões e os grupos ‘arcaicos’ ou ‘feudais’ e ‘modernos’ ou ‘capitalistas’ representam o funcionamento de uma só **sociedade global** de que ambos os pólos são partes integrantes” (STAVENHAGEN, 1981, p. 16, grifo do autor).

<sup>119</sup> Isto é: a gênese da comunidade a partir da ideia de “rural”. É o que se percebe, por exemplo, em disciplinas como “sociologia rural”, em tópicos como o difusionismo, além da própria “comunicação rural” (ou extensionista), cuja reformulação curricular a conduziu, em alguns casos, à “comunicação comunitária”.

<sup>120</sup> Segundo Valladares, a tese de Lewis (contida na obra *Five families*) é produto de uma articulação entre os conceitos de “cultura da pobreza”, “teoria da marginalidade social” com seu trabalho de campo nas vizinhanças (grandes cortiços das zonas centrais do México). Cf. VALLADARES, 2011, p. 126-129.

<sup>121</sup> A referência aqui é de Vera R. Veiga França que estabelece como marco o ano de 1969, quando o Conselho Federal de Educação (CFE-MEC), através da Resolução nº 11/69, transforma os cursos de Jornalismo em cursos de Comunicação Social. Cf. FRANÇA, Vera R. V. Crítica e metacrítica: contribuição e responsabilidade das teorias da comunicação. In ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 22., 2013, *Anais...*, Salvador: UFBA, 2013, p. 02. Disponível em: <[http://compos.org.br/data/biblioteca\\_2059.pdf](http://compos.org.br/data/biblioteca_2059.pdf)>. Acesso em 17 jul. 2013. José Marques de Melo (2008), por sua vez, aponta o ano de 1963 como marco dos estudos científicos da comunicação, quando o então jornalista Luiz Beltrão funda, na Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), o Instituto de Ciência da Informação (INCIFORM).



Comunicação Alternativa, importante setor de pesquisas comunicacionais da época <sup>122</sup>. É bem verdade que a essa dicotomia se associaram outras igualmente atuantes do período (comunismo x capitalismo; localismo x globalização; cultura popular x cultura de massa; mundo da vida x sistema etc.). Todavia, longe desses cruzamentos colocarem à prova o modelo dicotômico generalizante, ou mesmo o “simbolismo” aglutinador da *Gemeinschaft* (NISBET, 1966), esses ganharam ainda mais força.

Assim, na neonata Comunicação, a estrutura *Gemeinschaft-Gesellschaft* irá definir dois modos diferentes de se pensar a comunidade: em oposição à sociedade moderna (e aos seus sistemas ideológicos e expropriadores) e integrada a ela, como componente elementar da chamada sociedade civil (a *communitas communitatum* imaginada por Hegel), posição decorrente da incredulidade separatista enquanto projeto social e político.

Em linhas gerais, podemos divisar esses dois modos acompanhando a própria história das Ciências Sociais brasileiras, desde a importação (e, em alguns casos, a aplicação duvidosa) de teorias pelos primeiros pensadores sociais (autodidatas, eruditos ou diletantes<sup>123</sup>) aos problemas aqui insurgentes, os quais obrigaram uma reformulação (e até o abandono) dessas teorias – tais como a questão racial, a condição terceiro-mundista (consumidor, reproduzidor), a exigência de um pensamento autóctone (reivindicada pelas chamadas escolas latino-americanas), a luta pela redemocratização e liberdades individuais (LIEDKE FILHO, 2005).

A primeira perspectiva, de matriz marxista e inspirada na luta de classes, toma a comunidade a partir de uma posição irreduzível a tudo o que diz respeito à conciliação com o projeto societal burguês (integratório), encontrando materialidade e alento em grupos de trabalhadores explorados ou marginalizados pelo capitalismo urbano-industrial. A segunda perspectiva, que possui raízes nos movimentos populares dos anos de 1970, mas ganha visibilidade nos anos seguintes, a partir de uma série de acontecimentos importantes (crise do mundo comunista; reorientação das alianças político-econômicas em vista do processo

---

<sup>122</sup> Na obra “Temas básicos em Comunicação”, organizado por Roberto Peres de Queiroz e Silva, no ano de 1983, tópicos como “comunicação popular”, “contra-informação”, “imprensa alternativa” e “imprensa operária” são arrolados ao setor da “Comunicação Alternativa”. Expressões como comunicação horizontal ou participativa, comunicação emergente entre outras, estão subsumidos nesses tópicos ou diluídos em outros temas. Veremos isso mais adiante.

<sup>123</sup> Conforme vimos no capítulo 2, a “sociologia da favela” que se realizava no final do século XIX e começo do XX estava a cargo destas pessoas: jornalistas, intelectuais e políticos “sob a influência de ideias filosófico-sociais europeias ou norte-americanas como, por exemplo, o iluminismo francês, o ecletismo de Cousin, o positivismo de Comte, o evolucionismo de Spencer e Haeckel, o social-darwinismo americano de Sumner e Ward e o determinismo biológico de Lombroso” (LIEDKE FILHO, 2005, p. 377). Essas influências, conforme vimos, são marcantes nas matrizes discursivas que apresentamos (racismo; jornalístico-policial; médico-urbanístico e governamental).

irreversível da globalização; movimentos transclassistas ou multiculturalistas; advento da comunicação distribuída etc.), irá definir uma concepção de comunidade conforme a ideia de diversidade (cultural, étnica, política, partidária, subjetiva).

Nessa primeira perspectiva, o significado de comunidade irá abarcar um conjunto de objetos de suposta mesma natureza (internamente unificados) colocados em oposição frontal à forma social dominante, qual seja, o modo de produção capitalista consubstanciado nos anseios massificadores da classe burguesa e do Estado (enquanto escritório da burguesia) que, para tal, lançará mão de seus aparelhos repressores e ideológicos. Esse significado evidencia a exigência de um forte engajamento político e o desejo inadiável de um projeto de sociedade a longo prazo, isto é, que não se esgota em conquistas políticas pontuais ou imediatistas. É o que podemos identificar em, pelo menos, 3 vertentes investigativas dos anos de 1970 e 1980, todas de caráter combativo: cultura popular vs. cultura dominante (ideologia); campesinato vs. burguesia e; favela vs. cidade.

Os trabalhos de Marilena Chauí (1986) sobre os modos de conformismo e resistência no interior da cultura brasileira, e de Paulo Freire (1989) sobre a urgência de bibliotecas populares (ou centros de memória popular) enquanto posição “crítico-democrática” para consolidação das classes menos favorecidas, constituem referências importantes que traduzem o apelo das mobilizações comunitárias contra o repertório massificado da mídia hegemônica. Na frente de combate entre o campo e cidade, destacamos novamente Freire (1983) e sua paradigmática obra “Extensão ou comunicação?”, que põe as diferenças entre as duas formações sociais (urbana e rural) em correlação aos modos distintos de comunicação (técnica ou extensionista vs. dialógica). O processo de libertação (conscientização) humana, objetivo pedagógico de Freire, faz da comunicação uma ferramenta indispensável – essa, por sua vez, não se restringe ao diálogo, estendendo-se para o reavivamento de um tipo de relação intimista próxima à *Gemeinschaft* (relação orgânica, respeito à tradição, amor fraternal). Nessa vertente, os conflitos de interesse entre a classe camponesa e a burocracia ou burguesia agropecuária<sup>124</sup> compõem um pano de fundo comum, tendendo, na maioria das vezes, para o terreno da resistência ou do entesouramento cultural.

---

<sup>124</sup> Wilson Corrêa Fonseca Jr. (In DUARTE; BARROS, 2003) resgata o viés marxista da Sociologia rural, a reboque da qual a Comunicação foi conduzida. Esse resgate se faz na forma de uma crítica à visão predominante (difusionista), onde ele enfatiza “[...] o caráter excessivamente institucionalizado do difusionismo, em que técnicos agrícolas e burocratas definiam os objetos de pesquisa e a prioridade dos assuntos a serem investigados, levando ao sério risco do desvirtuamento da sociologia. Outra crítica, relacionada à anterior, era que o sistema de pesquisa agrícola estava estruturado para beneficiar as grandes corporações e agroindústrias e não a maior parte do público interessado, que seriam os agricultores. Ainda assim, o difusionismo influenciou de tal maneira a produção acadêmica brasileira em Comunicação Rural que continua sendo responsável pela visão homogeneizada do setor rural no país, pela instrumentalização da comunicação, pela visão do homem rural

Sobre a dicotomia favela vs. cidade, apresentam-se aqui, mais notoriamente, as incidências de uma “filosofia da práxis”<sup>125</sup> e a ideia de sujeito como agente de seu próprio desenvolvimento, autoctonia que endossará a valorização do saber local e da participação popular na construção de bens comuns (comunitários), de uso coletivo. Tal perspectiva, que Valladares (2011, p. 133) definiu como uma mudança de “visão da favela como solução e não como problema”<sup>126</sup>, advém como resposta às teorias desenvolvimentistas protagonizadas pelo Estado ou pela indústria imobiliária e habitacional. Não obstante, é o fundamento que hoje confere legitimidade ao funcionamento de veículos comunitários de comunicação (os tradicionais jornais, rádios e TVs comunitárias), mas que, em contrapartida – dado esse mesmo caráter endógeno –, é o que tem induzido a algumas limitações (alcance técnico, produção de conteúdos, audiência, captação de recursos ou publicidade).

Observa-se que essas dicotomias, caras às investigações e intervenções voltadas ao desenvolvimento local (comunitário), encontraram na Comunicação um terreno fértil que potencializou o significado romântico da comunidade (em oposição à *Gesellschaft*) e, desse modo, o “sentido construtivista e instrumental” enfatizado por Farré (2010). Em parte, isso pode ser atribuído à própria constituição desse campo que, de maneira pragmática e principiante, operou com a simplicidade das polarizações (comunicação de massa vs. comunicação alternativa; cultura de massa vs. cultura popular; direita vs. esquerda) e modelos frágeis, unidirecionais (emissor → receptor; dominador [forte, poderoso] → dominado [fraco, indefeso]) que reforçaram o pensamento salvacionista da comunidade.

Exemplo disso é a própria dicotomia básica da Comunicação, predominante nos anos de 1970 e 1980, entre “apocalípticos e integrados”<sup>127</sup>, que contribuiu ainda mais para

---

apenas como objeto de modernização, pelo uso exacerbado do quantitativo, pela visão dualista e ahistórica e pela repetição temática”.

<sup>125</sup> Segundo Doimo (Apud VALLADARES, 2011, p. 134) “a partir do início dos anos 1970 a ideia do ‘povo como sujeito’ estava muito presente no discurso de muitos atores sociais importantes, entre os quais ela cita: ‘a Igreja Católica, especialmente os seus setores progressistas; o ecumenismo, particularmente aqueles de perfil secular, ligado à ética do compromisso social; segmentos da intelectualidade acadêmica, principalmente os que fundaram centros independentes de pesquisa em resposta ao expurgo das universidades impetrado pelo regime militar; e agrupamentos de esquerda, então dilacerados pela ditadura e tão logo desencantados com as fórmulas violentas de ação transformadoras’. A inspiração assistencialista dos programas de desenvolvimento comunitário, como aqueles financiados pela Aliança para o Progresso, voltou à cena com o aumento do antiimperialismo, assim como com a influência de novas correntes europeias como a ‘filosofia da práxis’ e a interpretação marxista da sociedade e da cidade”.

<sup>126</sup> “Se favela podia ser vista como uma solução, em grande parte isso era devido ao reconhecimento e à valorização do ‘saber fazer popular’, da participação, da ‘voz do povo’ a partir dos anos 1960” (IBID., p. 133).

<sup>127</sup> Essa dicotomia, entretanto, deve ser utilizada com cautela, pois, como afirma o próprio Umberto Eco (2000) “[...] a fórmula ‘Apocalípticos e integrados’ não sugeriria a oposição entre duas atitudes (e os dois termos não teriam valor de substantivos), mas a predicação de adjetivos complementares, adaptáveis a esses mesmos produtores de uma ‘crítica popular da cultura popular’” (p. 9). O importante, nesse caso, diz ele, “[...] é elaborar uma nova imagem de homem em relação ao sistema de condicionamentos [cultura de massa e maquinismo industrial]; um homem não libertado **pela máquina, mas livre em relação à máquina**” (p. 16, grifo do autor).

prolongar aquela estrutura polarizada (*Gemeinschaft – Gesellschaft*), na medida em que sublinhava o papel dos apocalípticos enquanto guardiões da crítica, um ônus que demandava uma posição inflexível (não conciliatória com a integração massificadora da sociedade), logo, implicitamente, a salvaguarda das comunidades, já que dessas emanavam as manifestações autênticas dos espíritos (a cultura).

A recuperação desse contexto teórico-conceitual pode ser observada em Vera R. Veiga França, conforme segue:

Há quase cinquenta anos atrás, Umberto Eco escreveu *Apocalípticos e integrados*, fazendo uma revisão lúcida das teorias da época, umas e outras presas ao conceito-fetiche de ‘massa’. A obra consagrou a etiqueta com a qual se agrupou e nomeou dois blocos opostos: a pesquisa administrativa americana e a Escola de Frankfurt, ou os conceitos de cultura de massa (supostamente acrítico) e indústria cultural (este, raivosamente crítico) [...] É interessante registrar que, no contexto daquela época [1970], a distinção ‘apocalípticos e integrados’ e a divisão entre estudos (e grupos) críticos x descritivos faziam pleno sentido. A Teoria Crítica da Escola de Frankfurt estava na moda, assim como a rejeição aos estudos norte-americanos e escola funcionalista, numa divisão que, grosso modo, reproduzia no campo acadêmico a oposição esquerda-direita no cenário político. Os conceitos de classe e ideologia, no âmbito da perspectiva crítica, eram centrais (FRANÇA, 2013, p. 02).

O caráter marcadamente polar e assimétrico das estruturas cognitivas comunicacionais, bem como a forte influência marxista implícita em axiomas como a reprodução ideológica, a luta de classes, a apropriação dos meios de produção da mensagem, o papel do sujeito na história, a emancipação humana pela consciência, portanto, consolidaram-se como importantes matrizes semânticas da comunidade.

Esses elementos podem ser percebidos nos próprios temas de Comunicação da época, muitos dos quais em plena sintonia com os problemas que afligiam o país e as pautas sociológicas (a redemocratização, os movimentos sociais populares, a resistência às imposições burguesas e governamentais). Temas que indicavam objetos e *corpus* variados (jornal de bairro, jornal operário, imprensa alternativa, jornal popular, rádio pirata, rádio livre...), agregados em áreas de concentração pouco precisas (Comunicação Alternativa, Participativa, Horizontal, Popular, Emergente, Contrainformação...), mas que, no geral, ressaltava um ou outro aspecto do modelo dicotômico, além dos referidos axiomas.

Em meio a essas várias dicotomias, cabe destacar os levantamentos bibliográficos e sistematizações empreendidas por Beatriz Dornelles (2007) e Cícilia Peruzzo (2009a, 2009b) nas áreas citadas acima. Essas autoras, ao constatar o emaranhado de fios dicotômicos que prendiam termos como o “popular”, o “alternativo” e o “comunitário”, causando certa

confusão conceitual nas atuais pesquisas, partiram para uma melhor categorização desses termos a partir dos principais problemas que tais áreas gestavam.

A pesquisa de Dornelles <sup>128</sup>, por exemplo, tem o mérito de precisar duas importantes dicotomias (comunicação alternativa vs. comunicação de massa e popular vs. burguesia) que muitas vezes se misturam ou se intercambiam produzindo combinações que levam, com frequência, a compreensões ambíguas, tal como o conceito de “jornal popular”.

Não é fácil definir o que é Comunicação Popular, usada praticamente como sinônimo de Comunicação Comunitária, Comunicação Participativa, Comunicação Alternativa, Comunicação Dialógica (horizontal) etc. Regina Festa identificou 33 tentativas de definir comunicação popular e/ou alternativa na América Latina. [Pedro Gilberto] Gomes observou que o ‘conceito alternativo’ parece apontar para uma contraposição à comunicação massiva, enquanto que o ‘conceito popular’ diz respeito à inserção num contexto alternativo de luta que visa estabelecer uma nova sociedade a partir da ótica das classes populares. [Christa] Berger observa que o ponto comum entre os autores está no objetivo: ‘a outra comunicação busca transformar a Comunicação de Massa, para que as classes e os grupos dominados tomem a palavra e alcancem uma sociedade mais justa’ (DORNELLES, 2007, p. 5).

Embora a pesquisa de Dornelles não se volte precisamente para o conceito de comunidade – mas para a expressão “comunicação popular”, utilizada por autores latino-americanos e brasileiros (em especial Gomes, Festa e Berger) –, é possível localizar o lugar semântico onde a comunidade é alojada nessa compilação de termos entre os anos de 1960 a 1980, isto é, enquanto conjunto à parte da sociedade capitalista, e marcada pelo seu forte apelo político e aglutinador.

Isso se constata no próprio entendimento de jornal comunitário (jornalismo ou imprensa comunitária), expressão designativa de uma economia de subsistência da informação ou de uma produção comunicativa intimista (destinada à ritualização ou atualização de elementos fundantes do grupo), uma ideia compartilhada entre estudiosos da época, como José Marques de Melo (1979, p. 112) – “[...] uma imprensa só pode ser considerada comunitária quando se estrutura e funciona como meio de comunicação autêntico de uma comunidade. Isto significa dizer: produzida pela e para a comunidade” –, ou ainda Ciro Marcondes Filho:

O jornalismo comunitário é o meio de comunicação que interliga, atualiza e organiza a comunidade e realiza os fins a que ela se propõe. Falar-se, então, de jornalismo de bairro, de judeus, de negros como jornais comunitários é falso. Pode ser, porém, jornais feitos por certas comunidades de negros, judeus ou de bairros. Como expôs

<sup>128</sup> Cf. DORNELLES, Beatriz. Divergências conceituais em torno da comunicação popular e comunitária na América Latina. **E-compós**, v. 09, p. 01-18, ago. 2007. Disponível em: <<http://compos.org.br/seer/index.php/e-compos/article/viewFile/176/177>>. Acesso em 19 jul. 2013.

Agnes Heller, desses grupos pode-se formar uma comunidade na medida em que haja uma estruturação (no caso, já dada), **uma dinâmica interna que a separe da sociedade global** e uma preocupação com a realização da individualidade e dos objetivos do grupo [...] Um jornal comunitário é elaborado por membros de uma comunidade que procuram através dele obter mais força política, melhor poder de barganha, mais impacto social, não para alguns interesses particularizados (anunciantes, figuras proeminentes), mas para toda a comunidade que esteja operando o veículo (MARCONDES FILHO, 1992, p. 160-161, grifo nosso).

Outro subsídio importante à genealogia da comunidade na Comunicação é fornecido por Cicília Peruzzo (2009a, p. 48) com o resgate de autores que se dedicaram ao tema do desenvolvimento comunitário sob a ótica comunicacional, entre os anos 70 e 90 do século XX<sup>129</sup>, além da organização das referidas áreas de concentração, objetos e *corpus* de pesquisa em um único setor (a Comunicação Alternativa). A autora propõe, a partir daí, a segmentação das pesquisas em “duas grandes correntes que também têm seus desdobramentos: [1] comunicação popular, alternativa e comunitária, e [2] imprensa alternativa” (PERUZZO, 2009b, p. 133).

Mas a grande contribuição dessa autora provém da análise diacrônica do setor onde ela observa o surgimento de um centro agregador de estudos (a comunicação comunitária) em conformidade com a mudança de seu conceito principal (a comunidade).

A comunicação popular foi também denominada de alternativa, participativa, participatória, horizontal, comunitária, dialógica e radical, dependendo do lugar social, do tipo de prática em questão e da percepção dos estudiosos. Porém, o sentido político é o mesmo, ou seja, o fato de tratar-se de uma forma de expressão de segmentos empobrecidos da população, mas em processo de mobilização visando suprir suas necessidades de sobrevivência e de participação política com vistas a estabelecer a justiça social. No entanto, desde o final do século passado passou-se a empregar mais sistematicamente, no Brasil, a expressão **comunicação comunitária** para designar este mesmo tipo de comunicação, ou seja, seu sentido menos politizado. Na prática, a comunicação comunitária por vezes incorpora conceitos e reproduz práticas tipicamente da comunicação popular em sua fase original e, portanto, confunde-se com ela, mas ao mesmo tempo constrói outros matizes. Por exemplo, às vezes se desconecta de movimentos sociais e assume feições diversificadas quanto às bandeiras defendidas e mensagens transmitidas. A grande mídia também incorporou a palavra ‘comunitário’ para designar algumas de suas produções (PERUZZO, 2009a, p. 47).

O diagnóstico apresentado por Peruzzo sobre “outros matizes” assumidos pela noção de comunidade no campo, alguns até apropriados pelo mercado, é o que tem motivado o

---

<sup>129</sup> “Fernando Reyes Matta, Mário Kaplún, Rafael Roncagliolo, Felipe Espinosa, Jorge Merino Utreras, Rosa Maria Alfaro, Eduardo Contreras, Alfonso Gumucio Dragon, Fernando Ossandron, Alfredo Paiva, Máximo Simpson Grinberg, Josiane Jovet, Carlos Monsivais, Miguel Azcueta, Luis Ramiro Beltrán, Juan Diaz Bordenave, Ana Maria Nethol, Maria Cristina Mata, Diego Portales, Daniel Prieto, Hector Schumcler, José Ignacio Vigil, José Martínez Terrero, Esmeralda Villegas Uribe, Regina Dalva Festa, Luiz Fernando Santoro, Marco Morel, Pedro Gilberto Gomes, Joana Puntel, Denise Cogo”, incluindo a própria autora.

recente movimento de redescritção do conceito, como aquele verificado em Raquel Paiva no claro intuito de dar uma nova gênese à expressão “comunicação comunitária”<sup>130</sup>. Paiva, que desde a última década do século XX vem insistindo no valor político (crítico, reivindicativo e contestatório) dos veículos comunitários de comunicação (jornal, rádio e TV)<sup>131</sup>, acrescenta à ortodoxia teórica marxista o olhar gramsciano da cultura<sup>132</sup>, redefinindo a comunicação comunitária – logo, o próprio conceito de comunidade – como “força contra-hegemônica no campo comunicacional” (PAIVA In PAIVA, 2007, p. 137).

O olhar de Paiva, sensível às mudanças sobrevindas no campo histórico e às contingências que costuram as alianças políticas no bloco social, se junta a outros que compartilham, a partir de um compromisso com a democracia, uma visão mais flexível do desenvolvimento, portanto, mais próxima da realidade dos grupos, de suas demandas e possibilidades de conquistas políticas e sociais.

Com o passar do tempo, o caráter mais combativo das comunicações populares – no sentido político-ideológico, de contestação e **projeto de sociedade** – foi cedendo espaço a discursos e experiências mais realistas e plurais (no nível do tratamento da informação, abertura à negociação) e incorporando o lúdico, a cultura e o divertimento com mais desenvoltura, o que não significa dizer que a combatividade tenha desaparecido. Houve também a apropriação de novas tecnologias da comunicação e incorporação com mais clareza da noção do acesso à comunicação como direito humano (PERUZZO, 2009a, p. 52, grifo nosso).

Tudo isso, na verdade, aponta para o abrandamento de uma visão política radical (dura, ortodoxa ou “apocalíptica”) e a emergência de um viés mais “integrado” (FRANÇA, 2013) ou “menos politizado”, sem deixar de ser combativo (PERUZZO, 2009a). Uma

<sup>130</sup> “[...] cada vez mais e de forma muito mais agressiva, impõe-se a necessidade de se reinterpretar o conceito de comunicação comunitária. E esta é uma perspectiva animadora, porque se percebe que há em curso formas diferenciadas de compreensão e de conceituação. Cada vez mais se sente a presença daqueles que atuam nos veículos de comunicação comunitária, em especial o grupo da radiodifusão, de sistematizar formas para o aprimoramento da linguagem e da produção de novas formas discursivas” (PAIVA In PAIVA, 2007, p. 137).

<sup>131</sup> Cf. PAIVA, Raquel. **O espírito comum: comunidade, mídia e globalismo**. Petrópolis: Vozes, 1998. Muitas dessas experiências são apresentadas ao longo do livro.

<sup>132</sup> “A partir do entendimento do significado e da aplicação social do conceito de hegemonia, torna-se possível a compreensão das formas reguladoras, das forças coercitivas e de estruturas de dependência, para além da explicação reducionista da predominância de uma estrutura social apenas pela determinante econômica. A ideia gramsciana de hegemonia permite vislumbrar a coexistência de outras determinações como a cultura, a produção de fantasia, a arte, a religião, a filosofia e a ciência que se articulam junto à política e à economia para a produção de um pensamento determinante e dominante. E, portanto, a questão da comunicação, seus veículos e suas produções” (PAIVA In PAIVA, 2007, p. 139). Sobre a questão cultural em Gramsci ver também França (2013, p. 4, grifo nosso): “A cultura é um campo de lutas e negociações; culturas subalternas não constituem mero resultado das imposições da cultura hegemônica nem pura resistência; **não se trata de um todo homogêneo, mas são marcadas por ambiguidades, contêm elementos transclassistas e trazem as marcas da experiência e da história**”.

transformação que acompanhava um movimento ainda mais amplo do pensamento social brasileiro, conforme apontou Liedke Filho <sup>133</sup>.

Essa mudança pode por ser verificada na própria noção de comunidade que passa a integrar amplos setores da sociedade ao invés de se referir somente a uma classe social. Marcondes Filho vê aí uma modificação muito importante, pois indica o enfraquecimento de um significado “retrógrado”, “uma visão romântica e idealista de ‘recuperação’ de um mundo não tão dominado por contradições capitalistas, um mundo como na utopia da ‘comunidade comunista’, que tem existência exclusiva no imaginário das esquerdas”. Segundo ele,

Comunidade não pode ser vista como uma alternativa à sociedade (capitalista, no caso). É parte dela, e sua lógica funciona junto com a da sociedade maior, despersonalizada, anônima etc. É somente dentro dessa perspectiva que cabe colocar o problema da comunidade e da comunicação (do jornalismo) dentro dela (MARCONDES FILHO, 1992, p. 156).

O rompimento semântico entre comunidade e classe social faz-se necessário, segundo o autor, a fim de conferir maior concretude política às inúmeras comunidades (ou grupos de pressão popular), uma vez que essas possuem “leis próprias e talvez mais condições de entrosamento e de auto-realização do que a classe” (MARCONDES FILHO, 1992, p. 157).

Em um período que se via às voltas com o imperativo da redemocratização, o cuidado com a autonomia de grupos políticos e organizações populares constituía uma preocupação frequente para muitos pensadores brasileiros da Comunicação, entre eles, Marcos Palácios. Não à toa que seu texto intitulado “Sete teses equivocadas sobre a comunidade e a comunicação comunitária”, em tom provocativo, reivindica não só a disjunção conceitual apontada por Marcondes Filho, mas uma necessária revisão crítica da dicotomia fundadora, a *Gemeinschaft-Gesellschaft*, que, naquele momento, havia nos levado a alguns “equívocos”.

[...] as comunidades exprimem diferenças dentro do sistema capitalista. Categorias profissionais diversas, conquanto certamente formadoras do conjunto de

---

<sup>133</sup> Segundo o autor, uma “Nova Sociologia” emerge nas últimas décadas do século XX (ancorado em autores como Bourdieu, Foucault, Giddens, Elias, Habermas e Weber), deslocando os estudos sobre os movimentos democrático-populares para as questões (microsociais) de identidade e representação: “A Sociologia no Brasil, no período dos anos 60 e 70 para os anos 90, vivenciou uma passagem de análises macros-sociológicas de crítica ao modelo econômico-social excludente do ‘milagre’ e de crítica ao modelo autoritário para uma microsociologização dos estudos. Em grandes linhas, verificou-se uma evolução temática da Sociologia brasileira nos seguintes termos: de grandes interpretações macroestruturais do modelo econômico-político-cultural do regime anterior, passou-se para a análise dos agentes e características da transição democrática, seguida dos temas da democratização necessária, dos movimentos sociais e da estratégia de reativação da sociedade civil. Rapidamente, ocorreu uma dissociação da questão dos movimentos sociais em relação a condições macroestruturais, passando a Sociologia a dedicar-se massivamente a enfocar as identidades e representações sociais dos movimentos urbanos e rurais, do movimento sindical, dos movimentos feministas e gay, do movimento negro e dos movimentos ecológicos” (LIEDKE FILHO, 2005, p. 425-426).



trabalhadores de um país, possuem características e especificidades que as diferenciam entre si. Ainda que elas possam se aproximar através de motivações de ordem geral (como uma luta contra uma política salarial governamental servindo como catalisador para várias comunidades de trabalhadores, por exemplo), as suas especificidades não devem ser perdidas de vista. **As comunidades de interesses, ainda quando constituídas por representantes de uma mesma classe social, não se diluem ou se confundem com a classe.** Tal preservação de especificidades e traços distintivos de grupamentos sociais diferenciados é, em nosso entender, sadia e desejável. Uma outra ideia que merece discussão mais aprofundada é a relação entre comunidade e cidadania. Será que a cidadania plena não depende, em grande medida, da existência de uma pluralidade de comunidades, no sentido amplo do termo? (PALÁCIOS, 1990, p. 106, grifo nosso).

Há, de fato, sempre algum risco nas apropriações “dedutivistas” ou dogmáticas (doutrinárias). No caso da aproximação da estrutura dicotômica de Tönnies com as classes antagônicas, o risco pode variar desde a distorção da realidade vivida dos grupos (segundo imagens idealizadas) ao obscurecimento de fenômenos políticos não categorizáveis em termos de classe social.

Liedke Filho, citando Guerreiro Ramos, faz um alerta nesse sentido: certas aproximações, se por um lado mostram-se aprováveis do ponto de vista lógico, por outro, confirmam a fragilidade de um pensamento incapaz de pensar fora dos conceitos tradicionais, ou mesmo de criticá-los, refazê-los ou abandoná-los em função de outros mais ajustados a seu contexto histórico-social.

Houve tempo em que se tentou explicar a evolução do Brasil à luz das leis gerais da evolução sob a ótica positivista, sendo que ‘atualmente este dedutivismo é perceptível em trabalhos de sociólogos brasileiros aficionados do marxismo [...] Principalmente, quando tentam explicar os nossos problemas políticos e jurídico-sociais, muitos o fazem segundo estudos marxistas aplicados a países estrangeiros, ou segundo aplicação mecânica de categorias marxistas. Procedimento este, diga-se logo, que contraria a essência do marxismo, mas que assinala a força do impacto da situação colonial na psicologia do colonizado (RAMOS Apud LIEDKE FILHO, 2005, p. 393).

De outro modo, a ampliação da ideia de comunidade para um conceito mais afinado com suas “leis próprias” (MARCONDES FILHO, 1992) ou com as “especificidades” dos grupos (PALÁCIOS, 1990), nos conduz a uma compreensão “hegeliana”<sup>134</sup> na medida em que desloca o protagonismo da classe social para o conjunto das instituições modernas,

<sup>134</sup> A referência filosófica pode ser encontrada no § 447 da “Fenomenologia do espírito”: “O espírito é a comunidade que para nós, ao entrarmos na figuração prática da razão em geral, era a essência absoluta, e que aqui emergiu em sua verdade para si mesmo, como essência ética consciente, e como essência para a consciência, que nós temos por objeto. **É o espírito que é para si enquanto se mantém no reflexo dos indivíduos, e que é em si, - ou substância, - enquanto os contém em si mesmo. Como substância efetiva, o espírito é um povo; como consciência efetiva, é cidadão do povo**” (HEGEL, 1992, p. 11, grifo nosso).

dispostas concentricamente sob o abrigo do Estado (famílias, associações, partidos políticos e demais organizações civis), segundo a movimentação livre do espírito (o sujeito/indivíduo).

Ora, é em torno desse conceito que se tem gravitado, hoje, a maioria das pesquisas comunicacionais dedicadas ao tema das comunidades. Desde aquelas de tendência militante, participativa (pesquisa-ação; análise, gestão e aperfeiçoamento de veículos comunitários), até aquelas de cunho comunitarista ou mobilizatória, como vimos no capítulo 1, uma resposta civil-democrática à onda neoliberal dos anos de 1980 (jornais de bairro, ONGs ou grupos sociais, independentemente de sua condição econômica).

Enquadram-se também dentro desse princípio as “comunidades virtuais” que, nos últimos anos, tem chamado muita atenção dos pesquisadores do campo.

A expressão, trazida por Howard Rheingold em livro homônimo, relaciona-se a novas formas de associação e sociabilidade (em alguns casos, de politização) nesse território info-tecnológico conhecido como ciberespaço (“Rede”).

As comunidades virtuais são agregados sociais que surgem da Rede, quando uma quantidade suficiente de pessoas leva adiante essas discussões públicas durante um tempo suficiente, com suficientes sentimentos humanos para formar **redes de relações pessoais** no espaço cibernético (RHEINGOLD 1996, p. 20, grifo nosso).

Embora essas comunidades fossem já conhecidas desde o final do século passado pelos investigadores da Comunicação – servindo, inclusive, para nortear um importante setor de pesquisas (a cibercultura<sup>135</sup>) –, a sua popularidade no século XXI viria com o uso massificado de microcomputadores pessoais e internet, de aparelhos móveis de telefonia, *games* e jogos *online*, além, é claro, dos sites de relacionamento (*Orkut, Twitter, Facebook* etc.).

Há mesmo quem possa encontrar padrões de interação e de acesso ao Outro sendo modificados pela emergência dessas comunidades, chamadas também de “redes sociais” (ou virtuais). Rogério da Costa, por exemplo, identifica essa transformação no momento em que nossa sociedade se complexifica com o uso de tecnologias de comunicação:

---

<sup>135</sup> A palavra Cibercultura é utilizada aqui enquanto setor de “produção científica” em Comunicação. Algumas de nossas assertivas sobre “comunidades virtuais” têm como referência os estudos sistemáticos de Adriana Amaral e Sandra Montardo sobre os trabalhos apresentados na COMPÓS e na AOIR, entre os anos de 2000 a 2010; e na INTERCOM entre 2001 e 2010, período, segundo elas, de “consolidação e popularização da internet e da ampliação de seus estudos” (2010, p. 57). Consideramos aqui pesquisas sobre “comunidades virtuais” aquelas arroladas em temas como “subjetividade”, “apropriação tecnológica”, “ciberativismo”, “crítica da técnica/do imaginário tecnológico”, “sociabilidade *online*”; além de observações minhas enquanto participante de dois desses eventos (COMPÓS e INTERCOM).

Até 1990, os lugares físicos ainda eram o principal contexto de interação da maior parte das pessoas. E também os tipos de laços eram, sobretudo, os de sua comunidade pessoal (parentes, colegas de trabalho, amigos, colegas em sindicatos, clubes, etc.). Mas com a revolução das tecnologias de comunicação, houve uma mudança no padrão de relação entre as pessoas. Digamos que, anteriormente, os indivíduos se deslocavam de um lugar a outro para interagir com sua rede pessoal, mas, atualmente, eles vivem uma dinâmica de relação em que saltam de uma pessoa a outra numa rede virtual de contatos (COSTA In ANTOUN, 2008, p. 34-35).

Os questionamentos sobre a natureza efetivamente sociotécnica dessas comunidades, além das numerosas expressões que se associaram a elas – em geral rótulos propagandeados pela mídia (ciberjornalismo, ativismo de sofá, protestos digitais, movimento *hacker*...) –, talvez justifiquem o interesse crescente de pesquisadores. Mas não se pode duvidar do grande impacto que essa noção produziu no campo ao embaralhar velhos conceitos (como é o caso da *Gemeinschaft*), exigindo de seus epistemólogos a revisão de seus fundamentos e métodos tradicionais de pesquisa; ou ainda, ao ampliar seus objetos, conforme o novo contexto comunicacional nele implicado – agora não mais restrito às dicotomias e polarizações clássicas (emissor vs. receptor; dominador vs. dominado; comunicação de massa vs. comunicação alternativa, entre outras).

Mesmo que seja ainda difícil a aceitação da sociabilidade e da participação política (entendendo a Rede como lugar público) em suas formas virtualizadas, a expressão dá notoriedade a essas questões, além das práticas da “comunicação distribuída” – modalidade comunicativa não mais monopolizada por um único agente (o emissor) e livre da unidirecionalidade processual que a caracteriza desde os seus primórdios<sup>136</sup>.

Em termos de pesquisa, os questionamentos sobre as comunidades virtuais trouxeram para a Comunicação importantes áreas do conhecimento (Estudos da Linguagem, Cibernética, Ciências da Computação, Informática, Filosofia), dada a percepção sistêmico-estrutural que aproximava a comunidade e a comunicação, mediante as problemáticas do comum (compartilhamento de subjetividades e arquivos digitais; colonização da linguagem/cultura pela mídia; privatização e vigilância de bens coletivos; interdição, ruptura ou subversão de códigos e sistemas simbólicos e culturais etc.).

---

<sup>136</sup> Além da “mídiatização”, anteriormente explicitada, comparece aqui outro importante conceito comunicacional reconfigurador das práticas sociais, a “comunicação distribuída”. Henrique Antoun operacionaliza esse conceito na direção de uma nova sociabilidade e de um modo diferente de politização: “Nos anos 90, o poder integrador das páginas web e do universo que formavam trouxe para a comunicação distribuída a reunião dos diferentes movimentos em ações coletivas, seja para empreender uma luta comum, seja para construir uma atividade comum. A dinâmica da distribuição das informações e dos debates desenvolvidos pelos grupos de discussão se alia à gestão do conhecimento como um bem comum de todos das páginas web e sítios virtuais. A paixão dispersiva das opiniões e ideologias e a paixão concentradora do consumo e dos gostos encontram sua remediação na mídia interativa de comunicação distribuída” (ANTOUN In ANTOUN, 2008, p. 16).

Esse diálogo interdisciplinar, sumamente produtivo, permitiu resgatar conceitos comunitários tardiamente utilizados (por exemplo, a contra-hegemonia<sup>137</sup> e o capital social<sup>138</sup>, empregados às estruturas discursivas multimidiáticas), além de ampliar outros já consagrados em seus campos de origem, mas que têm um desenvolvimento original na Comunicação (a interatividade e a mineração de dados<sup>139</sup>, *Lebenswelt*<sup>140</sup>, a semiosfera, entre outros).

Porém, em todas essas intersecções teóricas, em todas as tentativas de acoplamento conceitual visando adequar a comunidade às demandas sociais e políticas do momento, o substancialismo da *Gemeinschaft* permanece praticamente inalterado. Mesmo quando partimos de reformulações pontuais, como em Rheingold, o princípio que o orienta é ainda o essencialismo personalista, voltado tanto à satisfação pessoal (segurança ontológica) na procura do outro (no caso da sociabilidade), quanto no uso da comunidade para fins políticos particulares de grupos ou organizações sociais.

De uma visão dicotômica para o ponto de vista da diversidade, observa-se que tal conceito não passa pela provação ontológica, mas pelo pragmatismo das preocupações (ou

---

<sup>137</sup> Segundo França (2013, p. 4), “A influência de Gramsci no Brasil foi de certa forma sufocada pelo peso da perspectiva frankfurtiana e chega mais tardiamente, já em torno dos anos 80, através do trabalho de pesquisadores latino-americanos e dos primeiros ecos dos Estudos Culturais”. Sobre a incorporação do conceito de contra-hegemonia na Comunicação, Cf. também Paiva In Paiva (2007).

<sup>138</sup> O conceito tem sido frequentemente utilizado por analistas de rede para indicar o valor (economicamente convertível) de certas conexões como redes sociais, perfis e comunidades virtuais. Apesar de seu grande interesse acadêmico na atualidade, observa Alejandro Portes (2000), “o termo não incorpora qualquer ideia verdadeiramente nova para os sociólogos: que o envolvimento e a participação em grupos pode ter consequências positivas para o indivíduo e para a comunidade é uma noção corrente, remontando a Durkheim e à sua insistência na vida em grupo enquanto antídoto para a anomia e a autodestruição, e à distinção efectuada por Marx entre uma ‘classe em si’ atomizada e uma ‘classe para si’ mobilizada e eficaz”.

<sup>139</sup> Tais conceitos, sumamente relevantes para análises do comportamento sistêmico-social em estruturas ou organizações complexas assumem, atualmente, forte tendência mercadológica na medida em que se voltam às expectativas de consumo de produtos ou tendências (moda): “A grande novidade, hoje, emerge com a mina de dados, porque ela extrai dos fluxos de informações móveis os bancos de dados dinâmicos e auto-reguláveis. A mina de dados é completamente opaca, completamente invisível para o sujeito. Ela se faz com agentes de rede que trabalham sem cessar o fluxo de dados, procurando através da conexão dos dados formar instantaneamente grupos em uma multidão qualquer, tornando essa multidão interativa. Não é mais a história o que interessa para operar a sociedade. Muito mais importante é o quanto se pode adivinhar a partir dos padrões gerados pelas minas de dados nos fluxos de informação. Importa saber o que se pode esperar de alguém que é visto em algum lugar determinado, a partir daquilo que ele apresentar diante do olhar, utilizando-se os padrões preditivos existentes sob a forma de perfis. O entendimento deixa de ser uma questão hermenêutica para se tornar oracular” (ANTOUN In ANTOUN, 2008, p. 16).

<sup>140</sup> Autores como Luis M. Martino e Ângela Cristina Marques propõem retomar esse conceito husserliano destacando sua natureza discursivo-comunicacional. Cf. MARTINO, Luis C. S.; MARQUES, Ângela C. S. Modalidades e derivações da comunicação no mundo da vida: sentidos, experiência e interação. In ENCONTRO ANUAL DA COMPÓS, 22., 2013, *Anais...*, Salvador: UFBA, 2013. Disponível em: <[http://compos.org.br/data/biblioteca\\_2057.pdf](http://compos.org.br/data/biblioteca_2057.pdf)>. Acesso em 24 jul. 2013. Observa-se, nesse caso, a adjacência da *Lebenswelt* (mundo da vida) com a comunidade, conforme a percepção do comum implicada na raiz etimológica da palavra, além da corriqueira aproximação dicotômica entre o mundo da vida vs. sistema com a comunidade vs. sociedade: “O ato de ‘comunicar’ comporta em si uma dimensão de ‘tornar comum’, ‘compartilhar’, situando-se na perspectiva de ‘*communis*’, de onde deriva também ‘comunhão’, ‘estar junto’. O mundo da vida é um mundo compartilhado, tornado comum pela via da comunicação entre a consciência e o objeto, mas também entre uma consciência e outra” (MARTINO; MARQUES, 2013, p. 8).

temas) consoantes aos fatos históricos brasileiros, sob o ponto de vista de determinados agentes: crítica aos modelos econômico-excludente e político-autoritário; a exaltação dos movimentos sociais urbanos e rurais, além do novo sindicalismo; a participação e o comportamento político sob a dominância da Teoria da Dependência (LIEDKE FILHO, 2005, p. 399-400); ascensão popular ao consumo de bens materiais e simbólicos etc.

Já há algum tempo, e de maneira dispersa, alguns autores têm apresentado o lado limitador e contraditório dessa noção substancialista da comunidade (*Gemeinschaft*), acautelando-nos sobre o seu uso irrefletido e indiscriminado, bem como exigindo o revisionismo crítico-ontológico para seus campos de aplicação. O citado texto de Palácios (1990) é um bom exemplo disso. Nele o autor examina pontos nevrálgicos da “Comunicação Alternativa” que se tornaram verdades inquestionadas, tais como o dogma dos movimentos comunitários enquanto ideal progressista (e não como algo potencialmente conservador) ou aquilo que o autor chama de “síndrome do participacionismo”, a exigência de certas condições para que algo seja “da comunidade”.

Pode-se ver nessa síndrome, uma espécie de transcendentalização do comum da comunidade (conforme vimos nos capítulo 1), ou seja, o estabelecimento de uma relação específica (universal ↔ particular) para a totalidade dos entes comunitários. Nessa relação, determina-se um modelo ideal e abstrato de comunidade (a participação), a partir do qual todos os entes já entram como degradações desse ideal. Inexiste aqui qualquer “imanência” (emergência singular), considerando-se apenas uma única “eminência” (deliberada de cima para baixo) e manifestações menores (degradadas), segundo a estruturação hierárquica subjacente.

Outra crítica ao substancialismo da comunidade provém de Juan Farré e se dirige às disciplinas que, assim como a Comunicação, dedicam-se ao desenvolvimento local ou comunitário. Segundo ele, essas disciplinas partem de pré-concepções da *Gemeinschaft* ou de construções idealizadas nos bancos escolares e, em geral, obrigam os pesquisadores a formatarem seus trabalhos segundo essas imagens ou a participarem dos projetos sociais já implementados.

Mesmo quando a intervenção comunitária visa o aprimoramento ou o fortalecimento das formas de ação e participação da comunidade (à margem dos interesses do Governo e outras agências públicas ou privadas), opera-se, com frequência, a partir da visão idealizada do profissional da atividade comunitária. Semelhante pré-concepção costuma **superestimar a orientação ao consenso e a paixão participativa dos atores sociais**, de modo que, ao topar com os conflitos internos e com os modos de reação excludente que se apresentam realmente em suas comunidades de intervenção, o trabalhador comunitário se vê forçado a operar como

um conselheiro e mediador tutelar. Em suma, a instrumentalização da intervenção comunitária, por agências cada vez mais profissionais de investigação e desenvolvimento comunitário, não só faz com que a busca de resultados se enquadre em diretrizes prévias, **forçando a comunidade a enquadrar-se em uma estrutura ou marco organizativo teoricamente pré-fixados**. Ademais, a intervenção comunitária inspirada na concepção expressiva da comunidade [*Gemeinschaft*] introduz demasiadas presunções idealizadas sobre a harmonia e o pertencimento comunitário (FARRÉ, 2010, p. 78, grifo nosso).

Às comunidades virtuais pesam também críticas como aquelas que recaem sobre o pressuposto democrático da informação (seu acesso público e ilimitado) ou sobre o pensamento liberal e/ou tecnicista – “utopias cibernéticas”, nas palavras de Sodré – que nos últimos anos tem ocupado o vazio deixado pelas antigas vanguardas políticas; uma nova “mitologia (sustentada pela ideologia moral da boa consciência tecnológica), onde comunidade e  tica universalista se constroem por mero efeito de uma interatividade cibernética, democrática e mercadologicamente administrada” (SODRÉ, 2002, p. 203).

Essa mitologia, segundo o autor, d  a impressão de um reavivamento político da comunidade nessa nova esfera “tecnocultural”. Porém,   exatamente o contrário o que decorre, pois a forma o de “redes de rela es pessoais no espaço cibernético”, como atesta Rheingold (leia-se: uma rede intimista, personalista ou familiar), aniquila a “simboliza o<sup>141</sup>”, a ambivalência ou o conflito decorrente da presença (ou acolhimento) do outro (diferente).

Ora, a cultura cibernética apresenta-se até agora como ‘dessimbolizante’, na medida em que se constrói em torno de rela es imaginárias sem saídas externas para o desejo dos sujeitos e em que politicamente pretende neutralizar conflitos e tensões (o único a ser considerado   a pane ou o rearranjo técnico do sistema), seja na troca estritamente comunicacional, onde vige a retroa o museificante e arqueológica dos conteúdos culturais; seja na rela o genérica de um ‘eu’ com um outro. Pretende, na verdade, controlar ou virtualizar a própria dimensão simbólica (SODRÉ, 2002, p. 164-165).

Tomar a comunidade como classe social, manifesta o da cultura ou de um “eu” agigantado nas redes cibernéticas, constitui uma prática que, de saída, suprime a singularidade das associa es humanas presentes nos espaços sociais. O uso de um quadro pré-definido, embora possa nos ajudar na orienta o sobre os vetores associativos predominantes em uma determinada forma o histórico-social, de algum modo, corrobora para sua inércia ou

---

<sup>141</sup> Veremos na próxima se o a ideia de simboliza o em Sodré, produ o de um “acontecimento” ou institui o de uma situa o conflitiva: a troca de um símbolo (sistema de regras) por outro. “O símbolo   um operador de estrutura, uma agenciador de vazios, de formas sem significados atuais, uma vez que a ‘significa o’   a própria regra de organiza o, a regra sint tica, o valor constituinte de uma linguagem, que introduz o indivíduo na ordem coletiva” (SODRÉ, 2005, p. 36).

monotonia, na medida em que ignora manifestações não subjetivas que passam fora ou atravessam obliquamente as categorias transcendentais.

De fato, a reiteração de uma identidade comunitária, sintomática à “política de identificação” de Noiriel (2007), que opera de modo a administrar a multiplicidade de eventos sob seu domínio semântico-cognitivo, não pode dar espaço ao inominável, àquilo que vem, ou mesmo ao inexplicável. Esses, além de cientificamente duvidosos, tendem a frustrar as expectativas de seus investigadores (ou gestores da pesquisa) ou, pior ainda, a modificar as paisagens institucionais, inutilizando modelos teóricos, conceitos e paradigmas consagrados<sup>142</sup>.

Pode-se, no entanto, romper com tais protocolos e ir além desse visível ou daquilo que se apresenta pelas categorias pré-estabelecidas. Para tal, alguns pressupostos “comunitários” devem ser radicalmente interrogados. No caso da Comunicação, isso implica suspender dois de seus constructos fundamentais: 1) a ideia de estudos de comunidade enquanto prática coordenada de oposição à ideologia (entendida como falsa consciência) e; 2) a inviolabilidade do sujeito comunicacional<sup>143</sup>, aquele portador da verdade revolucionária, imune às investidas do poder e do discurso, ou agente moral, redentor das massas incultas.

Conforme observou Henrique Antoun, a emergência da comunicação distribuída pôs abaixo o pensamento apocalíptico e as hipóteses antropológicas da comunicação de massa. Segundo ele, “ninguém pode sonambular indefinidamente e mesmo um sonâmbulo precisa acordar de vez em quando”. Isso porque “Não se vive mais em sociedades de cultura unificada ou hegemônica, cuja reprodução social se faz através de processos culturais homogêneos”. Vive-se, sim, numa “fábrica social onde as populações lançam mão dos mais diferentes processos culturais em conflito” (In ANTOUN, 2008, p. 12-13).

Poder-se-ia objetar que o controle desses canais esteja nas mãos dos grandes conglomerados multimidiáticos ou do próprio Estado, o que não impediria o uso de outros meios (eletrônicos ou primários) que, historicamente, garantiram a troca de informações e a circulação de saberes. Além disso, seria ingenuidade acreditar no caráter unísono dos grandes meios que, sob a pressão de um capitalismo contingente, opera como uma máquina cega e incontrolável em busca de audiência.

Essa premissa comunicacional nos permite pensar a comunidade não somente como classe, estrutura homogênea, aliança pessoal ou formação humana disposta ordenadamente contra o Grande inimigo – tal como querem alguns líderes comunitários, burocratas e chefes

---

<sup>142</sup> Cf. a seção “A quem pode interessar a permanência dos dogmas?” (VALLADARES, 2011, p. 158-163).

<sup>143</sup> Essa “violabilidade”, como veremos mais adiante, deverá ser estendida também aos entes comunitários.

de tendência autoritária –, mas também como multiplicidade, composição instável em variação contínua ou fluxo apropriador desses “diferentes processos culturais em conflito” de que fala Antoun. É o que Deleuze e Guattari chamaram de “descodificação” ou “massa”, referindo-se à coexistência, em um mesmo período histórico ou recorte espacial, de dois movimentos (a reterritorialização e a desterritorialização), a partir do que se poderia inferir algo como a “burguesia” enquanto “classe” e enquanto “massa”.

Massa e classe não têm os mesmos contornos nem a mesma dinâmica, ainda que o mesmo grupo seja afetado pelos dois signos. A burguesia como massa e como classe... Uma massa não tem com as outras massas as mesmas relações que a classe ‘correspondente’ com as outras classes. Seguramente, não há menos relações de força e de violência de um lado do que do outro. Mas, precisamente, a mesma luta assume dois aspectos muito diferentes, onde as vitórias e as derrotas não são as mesmas (DELEUZE; GUATTARI, 1999, p. 101).

Conceber uma comunidade como “massa”, de acordo com Deleuze e Guattari, implica aceitar dois aspectos coexistentes numa mesma formação comunitária: o aspecto molar e o molecular. O primeiro constituiria uma substância homogênea, de multiplicidade métrica (externa e numérica), e representada pela dimensão territorialista, culturalista ou languageira da comunidade. Nela, mito fundador e destino (*telos*) se encontrariam de pleno acordo e se apresentariam nitidamente aos seus. O segundo, coexistente ao primeiro, designaria uma heterogeneidade, uma dispersão, representada no esvaziamento subjetivo, na crítica interna e silenciosa à substância comum, e nos microataques que minam furtivamente uma estrutura de poder. Nessa, as contradições e incoerências acerca de sua unidade, bem como as fragmentações que fissuram o seu interior, tornar-se-iam explicitamente visíveis e incontornáveis.

Tal compreensão ontológica da comunidade, no entanto, somente é possível em virtude de uma ampliação anterior e mais profunda, situada no âmbito da linguagem/comunicação e do próprio sujeito/indivíduo (figura-base da comunicação e da comunidade). Falaremos, neste caso, de uma radical abertura na linguagem (tomada aqui em sentido vasto), procedimento que encontramos subsídio em Sodr e segundo seu duplo golpe hermenêutico: 1) restituição do “sentido” (vinculação) aos estudos da comunicação e da comunidade e; 2) redescr eção da *philia* pelo laço invisível de Her aclito (Fragmento 54), como exig encia de “civildade” humana para a vida em comum.

Ambas as aberturas (na estrutura languageira da comunicação e da comunidade, e no sujeito incivilizado, autossuficiente), que veremos a seguir, apontam para um lugar que nos interessa, a Comunidade, inst ancia metafísica originária conhecida tamb em por outros nomes



(*Mitsein*, Multiplicidade, vida, *Outrem*, Fora ou exterioridade absoluta). Nosso interesse pela Comunidade reside justamente em sua “originariedade”, isto é, na sua condição *apriorística* determinante não só da comunicação (linguagem) e da matéria subjetiva (sujeito/indivíduo/consciência), mas de toda entificação comunitária (molar ou molecular).

Reconciliar-se com esse lugar constitui, hoje, uma tarefa necessária sob o ponto de vista prático (civilizacional) e teórico (ético-epistemológico). Contudo, se no registro intelectual essa conciliação nos parece razoável (é o que desenvolveremos na 2ª parte deste estudo), no universo das práticas (da coexistência das diferenças e da aceitação de uma eventual perda de si) ela tem se mostrado muito difícil, ainda mais porque o seu acesso não acontece de maneira voluntária e comedida, por uma simples “relação”, mas, como assegura Sodré, pelo ato vincutivo (abertura), sendo determinantes aqui o apelo da Comunidade e o seu acatamento pela experiência dessubjetivadora.

A vinculação difere da relação nisto em que não se define como um ‘fazer contato’, como sendo algo colocado ‘entre’ os seres, e sim como a **condição originária do ser, desde já atravessado por uma exterioridade que o pressiona para fora de si mesmo e o divide** (SODRÉ, 2012, p. 94, grifo nosso).

O “ser” que se comunica, que se vincula a Outro radicalmente, ou que se comuniza, na verdade, apenas restabelece o seu laço originário com esse lugar metafísico abandonado pelas relações modernas imunizantes; um laço que o atravessa desde sempre e que, desde sempre, o faz ético por natureza – “copresença” (*Mitdasein*). A necessidade de ampliação do sujeito comunicacional (e dos entes comunitários) para além de uma mera consciência fixa (núcleo estável a partir de onde as identidades gravitam e a história se desenrola), isto é, na direção de uma “interioridade destinada a uma exterioridade, o Outro” (SODRÉ, 2012, p. 94), é, nesse contexto, uma forma de ajuste ético a um ser demasiadamente ontológico.

Essa construção, porém, será feita aos poucos, a começar já na próxima seção. Por ora, contentamo-nos em apenas apresentar, nessa genealogia da comunidade, a polissemia do conceito no campo, conforme algumas matrizes cognitivas, além da ampliação quantitativa e qualitativa de setores como a comunicação comunitária e a cibercultura que obrigaram, a partir de estudos empíricos e epistemológicos<sup>144</sup>, a revisão crítico-ontológica da comunidade e a cisão de seu substancialismo axiomático.

---

<sup>144</sup> Etnografias em veículos comunitários apresentam uma quantidade surpreendente de informações que permitem contrapor e inutilizar conceitos e categorias prévias. Sobre isso tenho trabalhado desde 2005 em descrições etnográficas e no rastreamento e coleta de pesquisas descritivas (Cf. YAMAMOTO; PEREIRA, 2010 e YAMAMOTO, 2009). Destacamos ainda as etnografias nas favelas (como “Passa-se uma casa”, de Valladares)

### 3.2 - Sobre o vínculo: objeto comunicacional?

No final do século XX e início do XXI, com a crescente produtividade acadêmica no campo, prosperou entre alguns investigadores brasileiros a consecução de projetos epistemológicos. Interessados tanto pelas questões do método, quanto pelos conceitos e teorias fundadoras <sup>145</sup>, esses investigadores têm animado os atuais debates sobre o destino disciplinar da Comunicação.

Desse movimento epistemológico, destacamos três autores que, a nosso ver, trouxeram um olhar diferenciado ao campo no que diz respeito à ontologia da comunicação. São eles: José Luiz Braga, Ciro Marcondes Filho <sup>146</sup> e Muniz Sodré.

Embora esses autores partam de diferentes filiações teóricas e de um conjunto de questões distintas ou particulares, alguns pontos em comum podem ser observados, tais como: o investimento na comunicação social humana (em detrimento de sua generalização); a desconfiança no discurso técnico como condição da autonomia do campo; a crítica à ideia reducionista de comunicação enquanto sinônimo de mensagem ou midiatização (entendimento que setoriza a Comunicação a uma região menor do conhecimento), além de outros.

Nessas aproximações, todavia, cabe sublinhar a vontade desses autores em ampliar o escopo comunicacional numa direção precisa, qual seja, a da transformação da linguagem – entendendo por tal palavra não apenas os sistemas sociais, linguísticos ou midiáticos (as instituições e os agrupamentos humanos, os códigos da cultura etc.), mas o próprio ser cognoscível, passível de estruturalização (nesse caso, o sujeito/consciência, enquanto dispositivo modelizador, languageiro, fulcro do processo comunicativo). É neste ponto onde esses três projetos epistemológicos parecem se convergir, mas, ao mesmo tempo, se

---

e nas comunidades virtuais (como “Lontras e a construção de laços no *Orkut*”, de Jean Segata), onde se pode observar essas insuficiências conceituais.

<sup>145</sup> Sobre a metodologia enquanto questão epistemológica, destacam-se nomes como Alberto Efendy Maldonado G. de la Torre, Lucrécia D’Alessio Ferrara e Maria Immacolata Vassalo de Lopes. Sobre outros tópicos epistemológicos (teorias, conceitos, escolas e autores) podemos citar Ciro Marcondes Filho, Erick Felinto, Eugênio Trivinho, Francisco Paoliello Pimenta, Francisco Rüdger, Giovandro Ferreira, Jairo Ferreira, José Luiz Braga, José Marques de Melo, Luiz Cláudio Martino, Luiz Mauro Sá Martino, Luiz Signates, Muniz Sodré, Vera R. Veiga França, entre outros.

<sup>146</sup> Cf. Excurso José Luiz Braga e Ciro Marcondes Filho no final desta 1ª parte. O pensamento comunicacional desses dois autores constitui um pressuposto importante desta pesquisa. Contudo, preferimos tratá-los na forma de “excurso” para dar mais agilidade à leitura, sem perder de vista aquilo que nos é fundamental, o conceito de comunidade no campo. Algumas expressões conceituais próprias desses autores, que aparecem no texto, são mais bem definidas nos referidos excursos.

diferenciar, conforme a originalidade ou a ênfase dada, por cada autor, aos componentes comunicacionais de seus respectivos projetos.

Não submeteremos essas diferenças a nenhuma comparação, nem as valoraremos em termos de importância, impacto ou abrangência. Não se trata aqui de avaliar cada projeto epistemológico segundo um parâmetro ideal <sup>147</sup>, mas de neles observar a presença indispensável de uma exterioridade (um outro diferente de si mesmo) como cerne da problemática comunicacional.

Para José Luiz Braga, por exemplo, a resposta ao problema da abertura linguageira (código) está no contexto das interações sociais. É o que se observa em seu artigo “Comunicação é aquilo que transforma linguagens”, cujo título já explicita o seu ponto de vista ontológico.

Devemos pensar a comunicação como fenômeno que não depende **radical e logicamente** do código pronto. Não é preciso pensar no desenvolvimento de códigos *ex-nihilo* pela espécie humana. Trata-se também – e talvez sobretudo – de processos constitutivos por transformação. Claro que interagimos com base em sistemas de signos. Entretanto, nossas ‘estratégias de uso’ estarão sempre, inexoravelmente, solapando e assoreando o próprio sistema. Não é o código que faz isso: mas a interação social. O código é instituído. A comunicação **usa** o código – tanto no sentido de ‘gastar’ como de ‘empregar’. Por outro lado, desgastar é também renovar (BRAGA, 2010, p. 47, grifos do autor).

De acordo com Braga, são as interações sociais, mediante a comunicação, que gradualmente abrem ou modificam os códigos, os costumes, as instituições e as relações da sociedade. Seu interesse não é pelos códigos; é pelas “inferências” acerca dos complexos processos e agenciamentos que atuam em sua abertura – inferências essas que o autor não especula idealisticamente, mas procura “desentranhar” das próprias práticas sociais.

Meu problema é então outro, diferente da busca de conceituação prévia. Trata-se de investigar esse objeto – interações – para apreender suas lógicas e processos na prática social; tendo como norte uma preocupação com o fenômeno comunicacional que acredito exercer aí uma dinâmica principal. Diferente de abstrair, essa tática é voltada para um processo de desentranhamento do comunicacional, que tenho defendido em alguns artigos (BRAGA, 2012, p. 39).

Num caminho diferente ao de Braga, encontramos Ciro Marcondes Filho e sua Nova Teoria da Comunicação. Para Marcondes Filho, antes mesmo de pesquisar comunicação, é

---

<sup>147</sup> Pareceu-nos razoável a conclusão de Braga (2012, p. 39) acerca de sua polêmica com Marcondes Filho: “Estamos interessados em dois objetos diferentes. Não se pode pretender que um desses objetos seja válido ou verdadeiro – e que o outro seja inválido ou falso. De minha parte, não tenho nenhuma pretensão de desqualificar o objeto constituído por Marcondes. Apenas considero que cada objeto exige determinados tratamentos, e não outros; se presta a determinadas descobertas – e não a outra”.

fundamental defini-la <sup>148</sup>, algo que ele faz relacionando-a ao “acontecimento” – termo filosófico que indica ruptura, abertura e transbordamento subjetivo, quebra estrutural, transformação drástica e irreversível. Aplicada a um contexto comunicativo (um diálogo, a leitura de um livro ou uma sessão de cinema), a comunicação-acontecimento designaria uma espécie de fissura na consciência (individual ou coletiva) provocada tanto pela disposição de seu portador em experimentá-la, quanto pela (pré)existência de um “continuo mediático atmosférico”.

Se bem que, em geral, essa comunicação-acontecimento nos é completamente imprópria, pois, segundo o autor, para acontecer “não depende de nós, depende dela mesma<sup>149</sup>”, sem dúvida, há aqui uma ampliação significativa em sua formulação convencional. Comunicação não é código, nem signo, nem mídia, nem forma, nem estesia. Trata-se de uma excepcionalidade: para que comunicação aconteça, diz Marcondes Filho (2011, p. 176), “eu preciso liberar meu sistema, acolher, me abrir àquilo ou àquele que está me dizendo algo”. Porém, mais importante do que tudo isso, é imprescindível que, nessa experiência, ocorra uma transformação, uma mudança de estado (identidade).

A comunicação é autorização, é permissão, é contato com o diferente, o estranho, o incomum. Aquilo que não sou eu, isso sim pode provocar em mim transformações, alterar meu quadro, permitir que eu me transforme e, assim, demonstre que ainda estou vivo, ao contrário do caso anterior, em que o indivíduo enterra-se vivo em suas próprias convicções e nega a vida. Pelo fato de sermos, na vida cotidiana, mais defensivos, mais conservadores em nossas posições, pois elas nos tranquilizam, por esse mesmo motivo, as interações comunicacionais mais prováveis serão as que menos modificam nossas relações sociais e as menos prováveis, as que efetivamente alteram. Mas são estas últimas que importam, que definem nossa situação de estarmos vivos e não mortos-vivos (MARCONDES FILHO, 2011, p. 176-177).

Para Marcondes Filho, comunicação não é “aquilo” que transforma a linguagem – os processos sociais internos e subjacentes conforme observou Braga; é a própria transformação, o “rompimento repentino de um dique” <sup>150</sup> cuja apreensão, em sua inteireza (abertura e transformação), dependeria de um mergulho efetivo na cena comunicacional (metaporo).

<sup>148</sup> Segundo Marcondes Filho (2011, p. 170): “Como posso defender uma tese de que há ou de que não há comunicação se eu não explicito claramente, antes de qualquer coisa, o que é, para mim, a comunicação?”.

<sup>149</sup> Dado o conjunto de fatores que não podemos sequer precisar, posto que “não é o resultado de **uma ação**, é um produto cego, derivação de múltiplas intervenções, de reverberações, do interesse que os agentes têm em repercutir”. Para Marcondes Filho (ID., p. 177), essas derivações ou reverberações múltiplas viram “acontecimento social total” no coletivo, no produto múltiplo e indeterminado. “Ninguém é responsável por isso, ninguém o provoca quando quer. A coisa simplesmente **acontece** pela somatória casual, aleatória, de múltiplas intervenções”.

<sup>150</sup> A expressão é de Braga (2012, p. 29) e se refere ao modo como Marcondes Filho postula a intensidade da mudança decorrente de uma experiência comunicacional. Quando dizemos que, em Marcondes Filho, “aquilo” que transforma a linguagem não é comunicação, estamos entendendo “aquilo” como sinais e informações

Alheio a essa controvérsia, não obstante no cerne da questão que envolve esses dois autores, aparece Muniz Sodré e sua ideia de comunicação como vínculo pré-subjetivo. Ao invés da produção inferencial sobre as interações sociais em curso na sociedade, ou da dedução pela prática “metapórica”, Sodré irá constituir o comunicacional no retorno ao próprio solo originário da linguagem (logo, também da comunicação), isto é, à comunidade.

A aceleração do **processo** circulatório dos produtos informacionais (culturais) tem-se chamado de **comunicação**, nome de velha cepa que antes designava uma outra ideia: a vinculação social ou o ser-em-comum problematizado pela dialética platônica, pela sua *koinonia politiké* aristotélica e, ao longo dos tempos, pela palavra **comunidade**. Daqui parte a comunicação de que hoje se fala, mas vale precisar que não se trata exatamente da mesma coisa (SODRÉ, 2002, p. 15).

Retomamos brevemente a produção epistemológica desses três autores, porém, para situar, no âmbito deste terceiro (Sodré), a figura da Comunidade, componente imprescindível de sua epistemologia comunicacional. Desse conceito necessitamos tanto para pensar a centralidade do comunicacional (o vínculo originário) – ideia presente nos autores citados, mediante o problema da abertura<sup>151</sup>, “daquilo” que preside a transformação (as interações sociais, o acolhimento do diferente) –, quanto para ampliar o significado substancialista predominante na Comunicação (comunidade como “campo de invenção” e “ênfase no local”).

Comunicação e comunidade, como pretendemos apresentar aqui, encontram-se ligadas por essa problemática comum da linguagem (abertura e transformação), de modo que a pergunta pela possibilidade da comunicação passa, obrigatoriamente, pelo rompimento (ou superação) do significado substancialista da comunidade, essa relação do mesmo com o mesmo – o “código” em si (Braga) ou o indivíduo “enterrado vivo com suas próprias convicções” (Marcondes Filho).

Antes, porém, de apresentarmos essa ideia nada convencional de Comunidade em Sodré, cabe salientarmos o passo decisivo dado por esses autores quando da problematização da abertura (transformação) na linguagem. Não se trata, simplesmente, de um alargamento semântico do conceito motivado por um exercício de sofisticação intelectual, mas a exigência de um olhar mais crítico e rigoroso à atividade investigativa, tornando público tanto a

---

(comunicação trivial) que aos poucos minam uma estrutura, mas não chega definitivamente a transformá-la. Isso somente poderá acontecer por uma comunicação não-trivial.

<sup>151</sup> Sobre isso ver o tópico “escuta” em que Braga se põe de acordo com Marcondes Filho: “Outro ponto de sintonia entre nossas perspectivas se refere à ênfase no que poderíamos denominar de **âmbito de recebimento**. Marcondes Filho apresenta em seu texto algumas proposições em que isso se estabelece: ‘a comunicação **supõe minha disponibilidade de receber** esse novo, um encontro com a alteridade do outro’ [...] Aprecio efetivamente como relevantes tais proposições. Contrariamente a perspectivas mais tradicionais, que enfatizam a mensagem e seu emissor, adoto a fórmula de que **a comunicação está na escuta**” (BRAGA, 2012, p. 30, grifos do autor).

insatisfação generalizada, apesar de consentida, diante da precariedade das ferramentas teórico-conceituais disponíveis (que só reiteram o que se vê em outros campos), quanto a percepção de um universo promissor de pesquisas para além do horizonte atual.

De fato, como em todo campo atravessado por relações de poder, existe sempre uma tendência à acomodação às disposições institucionais, conforme o assentamento de acordos e consensos nisto que, atualmente, tem-se chamado “ética da comunicação”<sup>152</sup>. Mas o fato notório nesses últimos anos é a negação dessa tendência, segundo a instalação de dissensos epistemológicos no seio desta comunidade, além da demanda por transparência acerca dos mecanismos que a pacifica, a homogeneíza ou a faz calar.

A busca por depuração ou por uma explicação consistente sobre seu conceito fundador (a comunicação) é uma maneira de romper esse silêncio. Um tópico importante, já que as visadas críticas e reivindicativas trazidas pelos referidos projetos remontam, insistentemente, à questão ontológica. Podemos citar algumas delas: a crítica à simplificação dos processos interacionais modeladores de instituições, culturas e comunidades; a insuficiência dos estudos funcionais e tecnicistas da comunicação para resolver o problema da sociabilidade efetiva; a presunção da certeza (e não da dúvida) sobre a real presença da vinculação humana nas redes intersubjetivas e “virtuais” de compreensão mútua, entre outras.

Comunicação, como parece sugerir esses autores, não é algo presente na mensagem ou atribuído a partir de um aparelho; nem algo já implícito numa situação – assim como no entendimento simplista da sociabilidade, em que o contato ou o *feedback* automático entre duas pessoas são consideradas condições suficientes para caracterizá-la como tal. Há uma condição sempre ignorada nas definições convencionais e que atenta os autores citados, como dissemos, a abertura radical da linguagem sem a qual a transformação (evento comunicacional decisivo) não é possível.

Esse dado nos conduz à reformulação do problema ontológico da comunicação para uma reflexão de natureza ética, o que nos obriga, igualmente, a uma revisão no estatuto clássico do sujeito (voltaremos a isso). De modo que, só pode haver comunicação (transformação) se a referida linguagem comportar o seu próprio fracasso estrutural, algo como um “ser como entre” ou um ser-para-a-morte – não um entre do ser (que designaria um

---

<sup>152</sup> É o que constatou Sousa Dias acerca de um imperativo consensual (habermasiano) no horizonte do pensamento político democrático. Segundo ele, nos confrontamos “hoje com um novo tipo de universais, os universais da comunicação, e com correspondentes novos modelos de pensamento, racionalidades propriamente ‘comunicacionais’. Modelos que substituem como noo-problema supostamente fundamental o da verdade pelo da opinião ‘razoável’ e que, por ingenuidade ou hipocrisia, cooperam com sua actividade ‘crítica’ para o assentimento dos espíritos à realidade dominante” (DIAS, 1995, p. 144).

retorno à ontologia). Ou ainda: a comunicação só “acontece” na aceitação do diferente, da presença assegurada de um espaço de manifestação do diverso e do singular.

Não por acaso que a questão comunicacional a que Sodré se dedicou no período áureo da cultura de massa (1970 a 1990) não era sobre o conteúdo dos discursos hegemônicos, nem sobre a crescente informatiza o das atividades sociais; menos ainda sobre o inchaço das redes cibernéticas. Era sobre a presença da cultura negra (ou propriamente do negro) no interior do modo ocidental de relacionamento, caracterizado por uma sociabilidade que busca o Mesmo, o idêntico a si, reiterando o Eu no Outro. Ora – poderíamos nos interrogar –, onde estaria, então, o objeto comunicacional? Ao que Sodré nos apresenta: na troca simbólica, na visibilidade de uma estrutura ético-dialogal acolhedora, no componente da conversa o que permite tanto o encontro das diferenças, quanto a troca ou a comunica o isotópica, tão temida pelo modelo de convivência ocidental.

**Simbolizar quer dizer, na realidade, trocar. O que se troca? Não   a natureza pela convenço, [...] mas uma convenço por outra, um termo grupal por outro,** sob a égide de um princípio estruturante que pode ser o pai, o ancestral, Deus, o Estado etc.   o símbolo que permite ao sentido engendrar limites, diferenças, tornando possível a media o social. E só pode fazê-lo enquanto   uma ordem irredutível a qualquer outra (SODRÉ, 2005, p. 37, grifo nosso).

Nessa troca simbólica (leia-se comunica o) estão implícitas uma abertura (acolhimento) e uma transforma o identitária radical (acontecimento), já que aquele que trocou (se abriu ao Outro) submete agora a sua conduta a uma nova “convenço”, a um outro sistema de regras ou ordenamento de linguagem. Isso se deve, de acordo com o projeto epistemológico de Sodré, a um componente “ tico” quase imperceptível, todavia necessário   comunica o: o sentido.

Assim como aquela condi o ignorada pelas simplifica es comunicacionais – mas não por Braga e Marcondes Filho, conforme vimos –, esse componente assumir  em Sodré uma fun o semelhante, qual seja, garantir a possibilidade da comunica o (a disponibilidade para mudanças).

O sentido, afirma Sodré (2005, p. 34),   uma “condi o necessária   existência da significa o”, desse modo, nada tem a ver com seu uso corriqueiro, enquanto um “indubitável do *cogito*” ou sinônimo de representa o/significa o. Trata-se de algo que “está aquém da diferença entre o dubit vel e o indubitável”, isto  , dos sistemas que organizam e atribuem

valor aos objetos do mundo, sendo, portanto, indiferente a esses (é neutro, impessoal)<sup>153</sup>. Por isso, Sodré associa   no o de excedente, “energia necessária ao desenvolvimento do conceito, mas que escapa às determina es do conceito, podendo tanto gerá-lo quanto aniquilá-lo”. Tal como o desejo batailleano, o sentido em Sodré opera como uma corrente de intensidade que flui desde o interior do ser (semântico, subjetivo) contornando os seus limites, mas para, em seguida, dilacer -los.

Esse aspecto do extermínio da significa o costuma ser deixado de lado nas reflexões sobre o sentido. Isso porque a razão do Ocidente, colocando a produ o e o trabalho como matrizes universais de pensamento, só pode conceber o sentido como no máximo uma energia de expressividade, como uma ‘força de trabalho’ voltada para a constitui o de sistemas (sistema de significa es, sistema de valor), que permeiam as ordens sociais, históricas, políticas. Entretanto, por ser o sentido o conceito de um limite inalcan vel pelas determina es dos sistemas e das ordens, implica um movimento capaz de abolir a produ o ou mesmo aquilo que o Ocidente conhece como ‘ordem do sentido’, isto  , a presun o da possibilidade de enunciar a verdade universal (SODRÉ, 2005, p. 34-35).

A amplitude revelada por esse conceito de sentido elucida o universo limitado de problemas a que o campo se colocaria caso definisse o seu objeto como “ordem do sentido” ou, o que   mais usual, como sistema de representa o: Comunica o como um ramo da Linguística? Da Psicologia? Um setor dos Estudos de Linguagem?

Certamente, não   esse o objetivo de Sodré ao promover tal conceito. A ideia de “vínculo” ou “vincula o” assim o comprova. Trata-se de uma estratégia teórico-conceitual que permite ao autor sair desse modo de “estar-no-mundo”, engendrando uma experimenta o para além dos limites da linguagem, da identidade, da técnica e da Verdade.

[...] o sentido, como força de desenvolvimento e marca de limites,   ao mesmo tempo origem e reposi o, e ultrapassa o conceito de produ o, que   uma ideia privilegiada por um modo particular de estar-no-mundo: o do Ocidente. O sentido   um pressuposto que não pode ser totalmente recoberto pela reposi o histórica – isto  , pelas práticas transformadoras pelo vivido dos seres humanos –, porque sendo a energia dada por um limite (que torna possível uma identidade que pode dar coerência a um enunciado),   simultaneamente o movimento de contato com o **além dos limites** (a morte da identidade, a impossibilidade de enunciar universalmente a verdade) (SODRÉ, 2005, p. 35-36, grifo do autor).

A vincula o referida pelo autor, enquanto objeto ontológico da comunica o, constitui esse “movimento de contato” com o que está “aquém” ou “além” desse modo

<sup>153</sup> No capítulo 5, se o 5.3 “Estrutura das entifica es comunitárias”, desenvolvemos mais detidamente essa no o de sentido (suas propriedades paradoxais) a partir do pensamento de Deleuze.



ocidentalizado de estar-no-mundo (a produção, o ressarcimento histórico, a representação), isto é, com o desconhecido, o contingente; com o Outro enquanto singularidade qualquer.

A pergunta que se impõe neste momento é: afinal, sendo pura indeterminação, que lugar é esse com a qual se faz a vinculação? Ainda mais: como se pode ter acesso a ele, visto o caráter intangível do sentido? Eis que comparece a noção metafísica de Comunidade.

Dentro do campo filosófico, a questão do vínculo é a mesma que Kant denomina de ‘ação recíproca’ ou ‘comércio’, ao perguntar-se sobre como é possível que ‘várias substâncias estejam em comércio mútuo e pertençam por este meio a esse todo único que se chama o mundo?’ (In *Da forma e dos princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*, 1770). Sua resposta apela para a terceira das funções lógicas *a priori* em todo entendimento ou em todo julgamento possível (*categorias*, desde Aristóteles): a relação, que implica inerência e subsistência, causalidade e dependência, comunidade (ação recíproca entre agente e paciente). **A comunidade, diz Kant, é ‘a causalidade de uma substância na determinação das outras, em toda reciprocidade’.** Em termos de habitação humana num território, a noção kantiana de comunidade pode ser invocada para referir-se à possibilidade que tem o indivíduo de pôr-se em disponibilidade para algo em comum, concretamente, para o valor ou a troca numa relação geral de cada um com todos os outros. É o *topo* originário da diferenciação e da aproximação – e é, por outro lado, a questão subsumida na ideia de comunicação (SODRÉ, 2002, p. 224, grifo nosso).

O Homem que se comunica restabelece o sentido, isto é, o vínculo com o que está fora de seu campo visual habituado à simplificação dos ordenamentos de linguagem. Isso que está fora, no entanto, é um lugar comum, de proveniência de todos nós enquanto unidades sintéticas de percepção, organização e comunicação (consciência). Daí a ideia de comunidade. Ela designa esse lugar originário da linguagem (enquanto sistema de signos), da comunidade (enquanto substância comum efetuada ou “organizada”), e também do próprio “ser” platônico-aristotélico que a modernidade atualizará em expressões variadas, dentre as quais, o sujeito enquanto indivíduo autônomo e autossuficiente.

Comunidade, vinculação e sujeito/indivíduo (ou ente comunitário) formam, portanto, a tríade da estrutura vinculativa. Podemos assim descrevê-la: o sujeito/indivíduo é, desde sempre, atravessado por um laço (sentido, *munus* ou vínculo originário) que o impele à relação, à vida social ou coletiva, à multiplicidade constituinte (Comunidade)<sup>154</sup>. Na maior parte do tempo, ele as ignora. Mas ao longo de sua existência é chamado, em muitas oportunidades, à comunhão com esse lugar originário, seja pelos mais diferentes motivos (discursos publicitários, políticos, literários), seja através das mais variadas extensões tecnológicas (mídia), cada qual com sua particularidade estético-narrativa. Isso, no entanto,

<sup>154</sup> Autores que reinterpretem a comunidade a partir da noção heideggeriana do *Mitsein* não falam em “multiplicidade constituinte”, mas de “vazio”, “nada-em-comum”, abismo indiferenciado. É o caso, por exemplo, de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy, como veremos no próximo capítulo.

importa pouco, pois o limite da vinculação situa no próprio sujeito/indivíduo. Depende dele a decisão (ou melhor, a coragem) para enfrentar o perigo da comunicação (a troca simbólica, a experiência comunitária).

É precisamente desse limiar entre o eu e o fora (o “nós” anônimo ou impessoal), que trata a filósofa Marina Garcés (2010) em “La fuerza anonima del rechazo”, prólogo da versão espanhola de “Escritos políticos”, de Maurice Blanchot.<sup>155</sup> Nesse texto, ela descobre no romance de Albert Camus, “L’Homme révolté”, a emergência de um novo cogito nas revoltas coletivas. Parodiando a famosa frase cartesiana, que Camus a redescreveria como “Eu me rebelo, portanto, nós existimos”, Garcés afirma ser o repúdio o gatilho da vinculação. Semelhante ao “intolerável” em Deleuze (1997a), o repúdio despertaria a grandeza ou a “dignidade” desse bem comum que é a vida, diante da qual se apequena o cogito cartesiano, ora se isolando dos outros (fazendo-se indivíduo, consciência autorreflexiva, homem indiferente a sua própria vida e a dos outros), ora se acuando em sua domesticação (através do provimento de dispositivos racionais de relação). “É o vínculo vivo entre o eu e o nós, um vínculo que não precisa passar pela mediação do contrato social nem pela fundação do Estado moderno. Pelo contrário: na revolta, o nós é experimentado como desejo de autonomia”.

Pelo exposto, pode-se perceber a importância deste terceiro componente da estrutura comunicacional vinculativa, o sujeito/indivíduo. De fato, sobre ele, hoje se tem aventado muitas hipóteses, desde a exaltação acerca de sua importância numa época de fragmentações políticas e identitárias, de ausências de lastros e figuras críveis, até o seu relativismo, ou mesmo impertinência, em campos analíticos dominados pela objetividade e pela tecnologia (como é o caso de alguns sectários da Teoria do Ator-Rede).

Registram na contemporaneidade fortes abalos nas bases de credibilidade e sustentação cultural da subjetividade tradicional, por enfraquecimento dos textos que, metafisicamente, fizeram do registro de interioridade psíquica, do ‘eu’, do *self*, suporte essencial da identidade humana. ‘E se o Eu fosse apenas uma espécie de apêndice psíquico inútil e anacrônico? Ou então, assim como as presas desmedidas do mastodonte, um fardo pesado, inútil e finalmente autodestrutivo?’, especula ficcionalmente Rhinehart (SODRÉ, 2002, p. 151).

A atenção despendida por Sodr e a uma “história do sujeito no pensamento ocidental<sup>156</sup>” não remete a nenhuma dessas problemáticas, nem faz coro aos lamentos

<sup>155</sup> O texto integral pode ser encontrado no site da autora: < <http://www.marinagarces.com/p/publicaciones.html> >. Há ainda uma versão em português deste texto no site < <http://bocadomangue.wordpress.com/2011/02/06/a-forca-anonima-do-repudio/> >. Acessos em 08 ago. 2013.

<sup>156</sup> Sobre uma breve história do sujeito/subjetividade no pensamento ocidental, Cf. Sodr e (2002, p. 149-151): “Sujeito e subjetividade são conceitos axiais na centralidade simbólica do ser ocidental. A visão essencialista de

dolorosos e autoindulgentes sobre a sua falência na atualidade. Pelo contrário, ele tenta situá-lo no âmbito da Comunicação (dos modelos teóricos vigentes), referindo-o como mais uma narrativa. Não a mais importante – outrora fiadora da Verdade (portanto, das demais narrativas) –, mas como ponto de passagem ou estágio provisório para um novo patamar subjetivo.

É o que se verifica em sua expressão “ser tecnicamente relacional”, um sujeito caracterizado pela eticidade, violabilidade, desejo (êxtase) e contingência, traços, portanto, que o diferencia daquele sujeito genérico das Ciências Sociais. Algo como um Eu múltiplo, fluido, um “feixe de relações”. Em outras palavras, uma entidade “comunitária” (posto que múltipla), extraída diretamente do contexto reticular da midiatização, do interior das complexas redes intersubjetivas e cibernéticas (um nó conectivo, um pico de singularidade, um ponto de tensão, de ebulição ou de consistência tecno-subjetiva).

Tal sujeito constituiria, entretanto, uma disposição provisória, não um substituto da subjetividade clássica (unificada e autocentrada), mas um momento dessa.

A ideia de vinculação é um dos caminhos para se pensar o fenômeno psíquico para além do ato separado e num suporte mais amplo que o da subjetividade clássica [...] **Conexão** é aí uma palavra-chave. Em vez do *self* psicologicamente essencializado, a relação tecnológica ou a conexão desponta como um tipo particular de entidade voltada para o ser tecnicamente relacional, para o indivíduo concebido como um lugar de interseção nas conexões que constituem as redes sociais, para alguém sistematicamente fora de si mesmo (SODRÉ, 2002, p. 158-159).

Desconstruir e redescrever o sujeito/indivíduo na Comunicação constitui, certamente, um passo fundamental para o aprofundamento na dimensão do sociável, do questionamento acerca da efetiva sociabilidade entre entes comunitários implicados na comunicação. Pode-se mesmo atribuir a descoberta dessa dimensão originária da relação (a Comunidade), a marca singular de Sodré dentre os autores do campo <sup>157</sup>. Mas esse empenho redescritivo do sujeito

---

uma interioridade psicológica no sujeito humano está presente em Platão e Aristóteles; associa-se à concepção judaico-cristã de alma, que se expande em elaborações sensorialistas na filosofia medieval, e chega ao racionalismo moderno. Com a ênfase do pensar colocada sobre a razão (Descartes, Kant), ou sobre a experiência empírica (Locke, Hobbes, Hume), o suporte humano assenta na ideia constante de uma ordem interior – o ‘eu’, a interioridade de uma vivência, que classicamente se constitui num dos significados de consciência – cujos mistérios têm sido sondados por pensadores e artistas. O ‘eu’ moderno é a subjetividade do Iluminismo, em princípio autônoma em face da religião, enquanto origem transcendente de sentido e valores [...] Partem daí as bases metafísicas, os termos de um implícito acordo cultural (presente nos textos fundamentais, nas grandes narrativas) para a formação social e psíquica do padrão de existência individual em que se constitui a **identidade pessoal**. A pressuposição historicamente legitimada de uma interioridade ou um *self* – definido por intelectualidade, moralidade e afetividade – sustenta a possibilidade de se reivindicar uma identidade pessoal”.

<sup>157</sup> É também o que nos faz nos fazer mergulhar, na 2ª parte deste estudo, em uma busca reconstrutiva de uma ontologia originária da comunidade (ou da sociabilização), orientado pelo questionamento acerca da sua natureza, sua composição e (possível) estruturação.

comunicacional pode significar algo mais do que a simples realização de um projeto epistemológico, já que nele se insinua um cuidado ético na direção expansiva das possibilidades humanas interditas pelos mecanismos de linguagem ou pelo modo de convivência que, irrefletidamente, adotamos na vida cotidiana.

Nenhuma individualidade sã pode reduzir-se a puros atos de trabalho e consumo. À educação e ao pensamento cabe a tarefa de reinserir o indivíduo em formas de sociabilidade que representem outras vias em face do *ethos* – neutralizador de diferenças – da economia monetária e do universalismo jurídico, tão bem assimilado pela mídia. Tais diferenças podem significar simplesmente cooperação mútua ou reconhecimento recíproco não mediados pela economia. Trata-se de desconstruir o primado do abstrato sujeito da consciência única em favor do indivíduo concreto, para **ir ao encontro de lugares originários de sociabilidade**, de relação entre o eu e o outro (SODRÉ, 2002, p. 113-114, grifo nosso).

A reinserção nesse “lugar originário da sociabilidade” (Comunidade) impõe-se, desse modo, como desígnio comunicacional da vinculação. Sobre isso algumas ponderações podem ser auferidas desde já. A primeira delas diz respeito à diferença entre a noção de Comunidade (aqui referida) e as expressões, de cunho coletivista, tais como comunidade virtual, rede social, neotribos, coletivos inteligentes etc. Comunidade, enquanto “lugar originário da sociabilidade”, constitui uma figuração filosófica indicativa de uma exterioridade absoluta (soberana), pré-individual (ou pré-subjetiva) e impessoal (neutra). Ela dirige-se aqui, principalmente, à revogação da permanência do caráter sintético ou unitário dos entes comunitários (individuais ou coletivos); daí porque também a sua designação metafísica enquanto multiplicidade (imanência absoluta) ou vazio originário (*Mitsein*), conforme veremos mais adiante, expressões que variam de acordo com a formação filosófica de seu intérprete ou redescritor.

Mesmo considerada em sua entificação material, esse conceito de comunidade se distinguiria, em dois aspectos, daqueles coletivos substancializados: 1) em relação ao seu movimento de constituição e; 2) no personalismo que lhe é inerente.

1) Sobre seu movimento constituidor, observa-se que, enquanto tal comunidade decorreria pela expropriação de substâncias individuais, conforme um movimento extrativo (esvaziamento subjetivo decorrente de um êxtase ou do arrancamento de si por um *munus* obrigatório); o seu correspondente substancializado se constituiria pela projeção de vontades individuais num espaço externo (uma comunidade virtual, uma rádio comunitária, por exemplo), segundo um movimento expressivo, e com algum controle do ente comunitário nesse processo (por exemplo, segundo graus de participação do sujeito/indivíduo). No primeiro caso, o movimento é de extração ou de esvaziamento, e seu destino é indeterminado:

a comunidade é soberana, imprópria e neutra, e o ente é mero objeto dela. No segundo caso, o movimento é de projeção controlada: a comunidade é um objeto, anteparo subjetivo ou depósito de substâncias comuns elaboradas por um sujeito/indivíduo soberano.

2) As diferenças em seus modos de constituição nos permite observar também o caráter personalista que afeta diferentemente essas duas comunidades: aquelas constituídas pelo movimento projetivo do ente soberano compõem comunidades altamente personalistas – semelhantes àquelas referidas por Schmitz no capítulo 1 (comunidade como “grande indivíduo”, “Eu” inflado ou sujeito coletivo). Já as entificações comunitárias performadas pela sociabilidade originária constituem comunidades impessoais (neutras), dada a correspondência com seu lugar de proveniência (pré-individual ou pré-subjetivo).

Esse apontamento nos leva a uma segunda ponderação: a importância comunicacional dessas comunidades impessoais, seja enquanto fenômeno de presentificação do vínculo (estabelecimento de um objeto empírico comunicacional), seja enquanto indicativo de uma politização efetiva nos espaços públicos contemporâneos (abertura à diversidade, aos entes singulares, às mudanças de uma forma geral).

Vale observar que essas comunidades impessoais não são comunidades no sentido usual da palavra, isto é, grupos homogêneos voltados à saturação de suas fronteiras e identidades. São “experiências comunitárias”<sup>158</sup>. Acreditamos que essa expressão possa melhor descrevê-las, já que tais comunidades não remetem a nenhuma substância pré-formada ou previamente delimitada, mas a espaços de multiplicidade (diversidade e singularidade) ou zonas intensivas de velocidade e lentidão onde o sujeito comunicacional experimentaria o vínculo (o êxtase, o sair de si).

Sodré se referiu a essa comunidade, ou melhor, a essa experiência, como uma “torção de volta ao corpo pulsional”, “reversão da passagem na cinta de *Moebius*” ou, simplesmente, simbolização – uma experiência ética que, geralmente, é precedida por uma “angústia da morte”.

Aquilo que há de formativo ou agregador de valor humano (ética) ao relacionamento entre humanos requer sensibilidade decorrente da compreensão simbólica e vinculação – quer dizer, da experiência das mediações originariamente constitutivas do homem –, portanto de caráter ou espírito consciente de sua finitude. Não se trata de pura relação nem do emocionalismo que advém na vertigem do momento, na temporalidade atemporal dos contatos interativos e virtuais, na simulação permanente (e perversa) do objeto real. Trata-se, sim do sentimento de ser existencialmente atravessado por uma **exterioridade** ao puro artifício técnico, isto é, por um lugar de convergência, um ‘comum’ transcendente e do qual se depende,

<sup>158</sup> Temos sugerido há algum tempo a definição deste objeto comunicacional, a “experiência comunitária” ou a experiência de comunidade. Cf. YAMAMOTO, 2012a, 2012b.

para além do simples impulso individual. Ética é um dos nomes possíveis para o fato de conscientizar-se desta dependência, para o movimento de atribuir limites às formas codificadas, para um pé fora do fechamento das redes, mas dentro do empenho vital de geração de valor humano (SODRÉ, 2002, p. 166, grifo do autor).

A consciência da finitude de que fala Sodr     aqui fundamental para a repolitização pública e manifestação da diversidade. Isso porque se faz notar sempre nesses espaços a presença de grupos que tem extraído vantagens particulares desta atual definição (configuração) de comum ou de público; grupos esses que se esforçam para a permanência ou imortalidade desta definição. Para melhor compreendermos os termos dessa repolitização, basta retomarmos o conceito de política, descrita por Ranci re no capítulo 1, onde ele a define como dissenso, acenando para a emergência ou visibilidade, nos espaços públicos, da “parcela dos sem parcela”, uma ruptura ou contestação dos limites do comum estabelecidos anterior e arbitrariamente.

A imputação dessa consciência da finitude, como pretendemos apresentar na próxima seção, passa pelo reconhecimento do caráter impessoal que deve presidir o espaço público enquanto lugar da diversidade. O impessoal difere de fenômenos que atualmente tem-se atribuído grande prestígio e legitimidade política, tais como o localismo (bairrismo), o corporativismo além de outros comunitarismos urbanos, expressões personalistas que nada mais fazem do que projetar no espaço público o interesse privado de alguns poucos grupos.

Pensar a experiência comunitária enquanto experiência  tica ou modo de reinserção desse comum “pessoal” em um comum público, diverso, (literalmente “de todos”), torna-se fundamental neste contexto. Aqui, a experiência comunitária não   a vinculação aos ideais de um grupo específico, mas   própria Comunidade, àquilo que ela   (ou deveria ser) por essência: impessoal.

Politicamente, isso significa lutar por algo que não   particular meu ou do grupo, mas por aquilo que   comum a todos, entendo por “todos”, inclusive, aqueles que não estão aqui neste momento, mas que podem advir algum dia. Em outras palavras, trata-se da defesa de uma crítica permanente, do não fechamento (ou totalização) de toda e qualquer formação comunitária.

Como observou Ranci re, aqui os aparelhos midiáticos podem fazer alguma diferença tanto na exposição pública dessa parcela dos sem parcela, quanto na produção de dispositivos est ticos que facilitem a abertura ou a experiência comunitária. Cabe observar, todavia, que muitos desses fenômenos podem ter desdobramentos fora dos meios técnicos apesar de, obrigatoriamente, passarem pelo registro da vinculação.

Mas tal multiplicidade encontra também um terreno próprio em certas zonas de sociabilidade do real-histórico tradicional, em espacial aquelas onde se pode falar de uma ‘sinestesia’ comunitária por efeito de representações sociais – mitos, ideologias, narrativas, imagens – ancoradas no imaginário coletivo. Os grupos de criação, de religião, de festa, os neotribalismos, as associações vitalistas ou ‘rizomáticas’ que florescem à margem do trabalho institucionalizado e do mercado podem ser profundamente tocados por esta estesia difusa e fazer a experiência, não necessariamente auto-reflexiva, de uma ‘ética da estética’ (SODRÉ, 2002, p. 205-206).

Com isso auferimos a terceira e última ponderação, a mais óbvia decerto, porém, talvez, a mais importante: a factualidade comunicacional não é a informação, o discurso ou o aparato técnico (mídia). É a sociabilidade, o vínculo humano.

Cabe registrar, nesse sentido, o atual interesse de pesquisadores do campo pelo fenômeno (objeto) da vinculação, a descoberta de algo que se faz obrigatório ao processo comunicativo, sem o qual esse se torna inconcebível: a necessária abertura ao Outro, a imersão na atmosfera coletiva do devir (transbordamento afetivo). Norval Baitello Júnior, por exemplo, refere-se à Comunicação como “ciência dos vínculos”, um modo complexo de cognição que faz do vínculo não apenas a sua unidade mínima, mas fato social total (à la Mauss) que ultrapassa a mera relação entre duas pessoas ou o simples contato entre dois sistemas diferentes.

A desconfortável confusão entre processo comunicacional e processo informacional, bem como a indiferenciação entre conexão e comunicação, ambas provocadas pelo desenvolvimento de técnicas e aparatos, anterior ao conhecimento dos processos vitais da interação e da criação de sociabilidades, foi o que nos gerou a motivação para resgatar o foco de volta para o ser vivo e sua capacidade de construção dos ambientes da sociabilidade. Isto significa colocar a atenção nos vínculos e não na informação como unidade mínima da sociabilidade e, portanto, da comunicação [...] Os vínculos não se reduzem a uma simples emissão-recepção de sinais, mas capturam bilateralmente ou multilateralmente, tornando os participantes de um processo comunicativo igualmente e ao mesmo tempo agentes e pacientes do mesmo. Há no vínculo sempre algum grau de saturação afetiva, algum teor daquilo que os etólogos chamam de ‘amor’ (um conceito biológico de envolvimento, empatia, comprometimento, compaixão, solidariedade) (BAITELLO JR., 2012, p. 22).

Aqui, a proeminência do vínculo como objeto privilegiado da comunicação indica algo muito mais importante, em termos comunicacionais, do que uma mera coincidência ontológica. Ela aponta para um lugar “genético”, explosivo, criacionista, aquém dos sistemas de significação, da mídia e do próprio sujeito implicado no processo da comunicação. Baitello

Júnior, que anteriormente investigara fenômenos constituidores da cultura <sup>159</sup>, quer dizer, a passagem de um estado intensivo (caótico, dispersivo) a modelos sociais estruturados (linguagem, cultura), parece agora ensejar um retorno.

Este “lugar”, entretanto, Baitello Júnior não encontrará pelo viés da Ética, através de uma reflexão desconstrutiva do sujeito portador de consciência e linguagem (como o faz Sodré), mas da Etologia, pelo retorno à condição animal do Homem genérico.

O tema dos vínculos fez emergir a necessidade de estudos mais sistemáticos sobre a filogênese e a ontogênese da comunicação humana. A Etologia tem contribuído enormemente para **uma compreensão menos antropocêntrica e, portanto, menos doméstica, da comunicação humana** (BAITELLO JR., 2012, p. 23, grifo nosso).

Uma comunicação humana “menos antropocêntrica” ou “menos doméstica”, como observa o autor, é o que reivindicamos a partir do vínculo com a comunidade impessoal. Como vimos ao longo desta seção – e como veremos mais intensamente na 2ª parte deste estudo –, uma comunicação destinada à ex-posição dos entes comunitários aos agenciamentos não-familiaristas do bando, da matilha ou da multidão (“devir-comunidade”); à auscultação de suas palpitações interiores (o desejo batailleano, a voz da diversidade, o clamor do ser múltiplo e indeterminado); ou que, no mínimo, coloque em questão o caráter apolítico e incivilizado das comunidades pessoais e intimistas.

### 3.3 – A tirania da comunicação intimista

A que se deve a urgência de uma ampliação conceitual da comunidade nas Ciências Humanas e Sociais contemporâneas? Qual a importância, ante o atual cenário midiático, das expressões conceituais abordadas acima (comunidade impessoal, vinculação e experiência comunitária)? Tratar-se-ia apenas de problematizar um “emocionalismo” tecnicamente estimulado, seja enquanto fato antropológico novo, seja enquanto experiência estética voltada ao gozo sensorial na multidão? Tratar-se-ia de abranger o presente individualismo comunitário, uma panaceia para o egoísmo e a solidão das metrópoles? Ou seria o caso de nos provermos de ferramentas cognitivas aptas a compreender a concepção política de um novo comunitarismo que se espalha tanto pela *urbe* tradicional, quanto pela *orbe* cibernética (*web*)?

<sup>159</sup> Baitello Jr. (1999, p. 23) retoma o semioticista tcheco Ivan Bystrina que “sintetiza em quatro momentos as raízes da cultura: no sonho (e é sabido que também os animais superiores sonham – comprovadamente todas as aves e os mamíferos o fazem), no jogo e nas atividades lúdicas (também presentes entre os animais), nos desvios psicopatológicos como neuroses, paranoias, esquizofrenias (distúrbios muitas vezes causados por disfunções orgânicas) e, por fim, nas situações de êxtases e de euforia (provocadas ou não, com a ajuda de determinadas substâncias ou não, por meio de certos rituais e movimentos ou não)”.



Nada disso. Embora nossa reivindicação passe pela proposição de novos instrumentos conceituais e pela sensibilização (abertura) do eu ao outro, não se pretende aqui exaltar a satisfação pessoal de um eu individual ou coletivo. Do contrário, tais fenômenos devem ser contestados quando neles for possível identificar uma “personalidade coletiva” ou uma tendência à autoafirmação (segurança) ontológica entre seus participantes. E isso, precisamente, para atingirmos aquilo que consideramos essencial nessa redescritção da comunidade, qual seja, extrair a carga demasiadamente personalista dos espaços públicos contemporâneos, devolvendo-lhes a sua impessoalidade.

Acreditamos que a crise política e civilizacional que hoje toma corpo nas cidades e nas redes cibernéticas (escassez da diversidade discursiva, crescimento da intolerância, do preconceito e da indiferença) esteja diretamente ligada à ampliação e extensão de uma consciência “personalista” (típica do âmbito pessoal, doméstico ou privado) a lugares outrora neutros e impessoais (públicos). A tese, assinalada por Richard Sennett como uma preocupação desmedida com o eu, que desequilibrou as esferas do mundo público e do privado <sup>160</sup>, faz-se também pertinente na Comunicação quando se percebe uma felicidade generalizada numa circunstância tecnológica que nos transforma em produtores de conteúdo e espectadores narcisistas. Sennett, que viu declinar a diversidade pública à medida que aumentavam, em muitas regiões do mundo, as cadeias de bairrismos e as reivindicações pelo direito de sermos deixados em paz, ou de nos associarmos livremente para protegermos o nosso patrimônio – mecanismos que excluem os estranhos de nossa vida –, poderia muito bem arrolar a esse movimento a emergência das comunidades virtuais e as práticas de autopromoção midiática – modos marcadamente incivilizados de comunicação.

O que emerge nos últimos cem anos, quando comunidades de personalidade coletiva começaram a se formar, é que o imaginário compartilhado se torna um freio à ação compartilhada. Do mesmo modo como a própria personalidade havia se tornado uma ideia antissocial [sic], a personalidade coletiva se torna identidade de grupo em sociedade hostil e difícil de se traduzir em atividade de grupo. A comunidade se torna um fenômeno de ser coletivo, mais do que de ação coletiva, com uma exceção. A única transação que poderia engajar o grupo era a purificação, a rejeição e o castigo daqueles que não são ‘como’ os outros. Uma vez que os materiais simbólicos para se formar a personalidade coletiva eram instáveis, a purificação comunal é infundável, uma busca contínua pelo leal americano, pelo ariano autêntico, pelo ‘genuíno’ revolucionário. A lógica da personalidade coletiva é o expurgo (SENNETT, 1995, p. 276).

---

<sup>160</sup> Esse desequilíbrio que, segundo Sennett (1995, p. 34-40), ocorreu entre o final do século XVIII e começo do XIX, pode ser atribuído a dois fatores decisivos: 1) a “privatização” e a “mistificação” da vida material promovida pelo capitalismo urbano-industrial; 2) a “secularização” dos elementos transcendentais, antes sob o resguardo divino, agora aberto à investigação mundana (descoberta do eu).

Com base em quais argumentos poder-se-ia afirmar que “o imaginário compartilhado se torna um freio à ação compartilhada”? Ou, colocando em termos comunicacionais: de que maneira a nossa atitude comunicativa configura um modo incivilizado de relacionamento (um “freio” à comunicação)? Nessa trilha, poderíamos ainda nos questionar: onde a referida estrutura vinculativa (tratada nesse capítulo) teria lugar nessa conjectura?

Para responder a essas perguntas é necessário situarmos a perspectiva de Sennett a partir de sua problemática fundamental, a sociabilidade moderna. Uma expressão que pode nos ajudar a esclarecer alguns pontos é a “ideologia da intimidade”. Segundo o autor:

A crença hoje predominante é que a aproximação entre pessoas é um bem moral. A aspiração hoje predominante é de se desenvolver a personalidade individual através de experiências de aproximação e de calor humano para com os outros. O mito hoje predominante é que os males da sociedade podem ser todos entendidos como males da impessoalidade, da alienação e da frieza. A soma desses três constitui uma ideologia da intimidade: relacionamentos sociais de qualquer tipo são reais, críveis e autênticos, quanto mais próximos estiverem das preocupações interiores psicológicas de cada pessoa. Esta ideologia transmuta categorias políticas em categorias psicológicas (SENNETT, 1995, p. 317).

O que essa ideologia nos revela?

Primeiramente, que a associação humana constitui um ideal socialmente legitimado, já que nela os desejos privados do Eu (a personalidade) ali se realizariam, seja enquanto sujeito/indivíduo (no reforço identitário, na consumação de uma vontade subjetiva), seja enquanto grupo (no amparo mútuo, na conquista de objetivos comuns, na proteção de bens compartilhados).

No entanto, há um dado importante aí subsumido, qual seja, que o conceito de público (ou de bem comum, posse coletiva) tem-se definido pelos interesses dessa associação, por aquilo que elas colocam no campo do visível<sup>161</sup>, a partir de suas reivindicações por segurança e manutenção alçadas a uma dimensão genérica. De modo que essas associações – as instituições sociais em geral –, ao invés de voltarem-se ao desenvolvimento do sociável (aperfeiçoamento dos mecanismos de inclusão das diferenças, de participação da diversidade, da presença pública das singularidades e transformação dos dispositivos sociais exclusivistas), tornam-se esferas de realização de determinadas subjetividades (personalidades). Eis a hipótese fundamental de Sennett (1995, p. 412): “passamos a nos preocupar com instituições

---

<sup>161</sup> Atenta-se aqui ao significado de “público” em Sennett (1995, p. 30-31) utilizado tanto na acepção “inglesa” – enquanto aquilo que se encontra “aberto à observação de qualquer pessoa” –; quanto “francesa”: “não apenas uma região da vida social localizada em separado do âmbito da família e dos amigos íntimos, mas também que esse domínio público dos conhecidos e dos estranhos incluía uma diversidade relativamente grande de pessoas”.

e acontecimentos **apenas** quando podemos discernir personalidade funcionando dentro deles ou dando-lhes corpo”.

A questão aqui não é diferenciar instituição (ocorrência) pública ou privada – como se a vontade de realização subjetiva afetasse, exclusivamente, uma das duas –, mas compreender que, hoje, as pessoas só investem naqueles relacionamentos (ou associações) capazes de trazerem segurança e gratificação imediata, seja reforçando a sua personalidade, seja atendendo às suas expectativas psíquicas ou emocionais (afinidade política, artística ou filosófica, sintonia moral, religiosa ou amorosa). Relações impessoais, onde impera a contingência, a estranheza, o Outro, o devir – território do político –, são rejeitadas ou julgadas por essas pessoas como relações “alienadas” ou “frias”, pois carregam alto poder de modificação ontológica.

A noção de um “personalismo antissocial” ou de um “imaginário compartilhado como um freio à ação compartilhada” é decorrência do presente impasse: como promover o compartilhamento, o diálogo, a troca, a sociabilidade, ou mesmo o aperfeiçoamento de dispositivos inclusivos e interacionais (requisitos mínimos à vida em comum), se o que nos leva à participação pública é um modo conservador de realização pessoal, o desejo irreduzível de fazer valer uma subjetividade (um imaginário compartilhado)? Como desenvolver o político, que implica o conflito interpessoal, a presença diversificada de ideias, a “ação compartilhada” destinada a transformações radicais, se o que predomina é um pensamento doméstico voltado ao conforto psíquico e à autopreservação? Ora, é justamente isso o que Sennett denomina “incivilidade”, um desdobramento politicamente desastroso do personalismo que agora se torna uma exigência para o encontro social.

A incivilidade, diz Sennett,

É o sobrecarregar os outros com o eu de alguém. É um descenso de sociabilidade para com os outros criado por essa sobrecarga de personalidade. Podemos facilmente ter em mente indivíduos que são incivilizados nesses termos: são aqueles ‘amigos’ que necessitam dos outros para entrarem dentro dos traumas diários de suas próprias vidas, que dão pouca importância aos outros, a não ser como ouvidos onde derramarem suas confissões. Ou então podemos facilmente imaginar exemplos dessa mesma incivilidade na vida intelectual e literária, como aquelas autobiografias ou biografias que desnudam compulsivamente cada detalhe dos gostos sexuais, hábitos de dinheiro e fraquezas de caráter de seus sujeitos, como se devêssemos entender melhor a vida, os escritos e as ações no mundo dessa pessoa através da exposição de seus segredos (SENNETT, 1995, p. 324).

Não é preciso muito esforço para percebermos como essa incivilidade se apresenta no universo midiático, na comunicação cotidiana e mesmo no campo comunicacional.

Publicações que exploram a intimidade de políticos com a certeza de que isso poderia revelar aspectos de suas condutas deliberativas ou performáticas. Jornais que se envaidecem com seus “furos de reportagem”, mas rejeitam críticas internas como a revisão das condições de trabalho de seus profissionais. Empresas de comunicação que, por incompetência jornalística ou mera estratégia comercial (*branding*), reprisam programas “épicas” ou autorreferenciam-se em premiações da audiência, num gesto patológico de autogratificação. Apresentadores e animadores de plateia que canalizam amplas massas de “seguidores” em *trendind topics* e notícias midiaticamente fabricadas<sup>162</sup>. Além, é claro, da tradicional receita conservadora de sucesso: espetacularização da violência e das aberrações sociais; criminalização da pobreza ou do diferente; conformidade ao discurso da segurança e da gestão dos riscos; inculcação de uma vida saudável fora das grandes cidades, isto é, longe dos conflitos urbanos.

No âmbito das práticas comunicativas cotidianas, a resignação e o atomismo voluntário – comportamentos típicos dos habitantes das metrópoles do século XX – hoje tem dado lugar a um modo inusitado de incivilidade: é a negação constante da condição solipsista através da exposição pública (via *web*) de sua vida privada. Prática recorrente entre pessoas que têm acesso fácil a aparelhos móveis de comunicação e *softwares* (aplicativos) para plataformas virtuais, essas pessoas partem da presunção de que as outras têm a necessidade de saberem o que estão pensando ou fazendo naquele exato momento (reunião de negócios, almoço em família, encontro com os amigos etc.), nisso que se pode chamar de “efeito *Twitter* ou *Instagram*”<sup>163</sup>, uma variação sociotécnica daquela “ideologia da intimidade”.

Mas é no campo das pesquisas e das teorias da comunicação que a incivilidade atinge o *status* de aconselhamento, tornando-se tanto prática terapêutica quanto proposta de ação política concreta, sob a chancela de *experts*. Teóricos que ignoram o comunicacional (a abertura/acolhimento das diferenças), preferindo atribuir os problemas da comunicação à necessidade de rompimento do silêncio (repressivo) ou da produção de um consenso apaziguador dos conflitos sociais<sup>164</sup>. Pensadores que associam parolagem com diversidade

---

<sup>162</sup> Fenômeno semelhante é descrito por Lucien Sfez como “tautismo” (tautologia + autismo): “[...] esse sistema leva à total confusão entre emissor e receptor. Em um universo no qual tudo comunica, sem que se saiba a origem da emissão, sem que se possa determinar quem fala, o mundo técnico onde nós mesmos, nesse universo sem hierarquias, estamos sobrepostos, onde a base é o cume, a comunicação morre por excesso de comunicação e se acaba em uma interminável agonia de espirais. É isso que chamo ‘tautismo’, neologismo que faz a contração de autismo e tautologia, evocando a totalidade, o totalitarismo” (SFEZ, 2007, p. 28-29).

<sup>163</sup> *Twitter* e *Instagram* são dois aplicativos que permitem a publicação (e circulação) imediata de discursos verbais e não verbais (fotos, imagens, gráficos etc.) em *sites* virtuais de relacionamento.

<sup>164</sup> Sobre isso ver a crítica de Francisco Ortega a certos mitos comunicacionais: “Essa mesma ideologia da intimidade tenta convencer-nos de que todos os ‘males’ se devem à anonimidade, à alienação, à falta de comunicação. A filosofia da sociedade ‘íntima’ é a ‘teoria da ação comunicativa’, na qual todos os problemas se reduzem a problemas

discursiva, infligindo à suposta existência dessa última a multiplicação de canais de comunicação e o consumo de aparelhos. Análises de veículos comunitários que reproduzem o discurso do “líder carismático” numa compreensão equivocada de justiça social.

Sobre esse ponto, convém atentarmos às recentes pesquisas críticas (estudos de recepção, análises de audiência e etnografias) realizadas junto às emissoras comunitárias. Trabalhos que não invalidam o propósito político e social desses veículos para as demandas imediatas da população, mas exigem cautela quanto à sua especificidade e condução junto à comunidade representada.

É muito preocupante que as rádios comunitárias sejam utilizadas como empresas, palanques políticos ou espaços religiosos exclusivos daqueles grupos que assumiram os controles da associação mantenedora da emissora. Está-se reproduzindo em menor escala o controle exercido pelos mandatários dos grandes meios de comunicação de massa [...] Se as análises acadêmicas não forem propositivas, e basearem-se apenas em elogios ou críticas infundadas, a tendência é que a comunicação comunitária surja como mais um instrumento de controle de informação e exercício autoritário de poder (MANSANO, 2004, p. 11-12).

O diagnóstico apresentado acima por Fábio Mansano <sup>165</sup> não destoa de muitas análises *in loco* realizadas no Brasil em emissoras de caráter comunitário. Em geral, os problemas apontados por esses trabalhos trazem inquietações muito parecidas: tais veículos deveriam ter predileções políticas ou religiosas? Deveriam estimular a participação popular na produção dos conteúdos? O financiamento do veículo pelo comércio local, pela verba consignada de algum político ou pela arrecadação da diocese, comprometeria a independência da programação e os anseios coletivos da própria comunidade?

Tais questionamentos, se por um lado permanecem irresolúveis do ponto de vista operacional, por outro lado, trazem elementos importantes para identificarmos certos pilares de nossa incivilidade. Isso porque, geralmente, eles apontam como obstáculos à participação popular, a presença de um líder (encarnado numa pessoa, num grupo, numa instituição), ou de um mecanismo de exclusão de agregados estranhos ou críticos do interior dessa comunidade. Exemplos disso são as conclusões do estudo de caso realizado por Luzia Yamashita e Mariana Lopes em uma rádio comunitária do Paraná.

---

de compreensão causados pela ausência da comunicação. Comunicação é o conceito básico da moderna teoria da sociedade. Diante do ‘prestígio emancipatório’ da palavra, o **silêncio** é associado com um poder repressivo, turvos segredos, tabus entalados, covardia ou estupidez” (ORTEGA, 2009, p. 110-111).

<sup>165</sup> Cf. MANSANO, Fábio A. Para uma leitura crítica das rádios comunitárias. In CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO, 27., 2004. **Anais...** Porto Alegre: PUC-RS, 2004, 1 CD ROM.

O alinhamento da rádio com o catolicismo interfere em sua atuação como canal para a criação e fortalecimento do sentimento de pertença à comunidade e a consequente formação cidadã da população, uma vez que potencialmente exclui os demais membros da comunidade que não se identificam com esta religião [...] Ainda que a população possa propor programas e participar na elaboração das mensagens veiculadas pela rádio, sua participação não se concretiza nas tomadas de decisão sobre o meio de comunicação, que ficam a critério da direção de programação (YAMASHITA; LOPES, 2011, p. 144-145).

Seja em um veículo de caráter comunitário, seja nos territórios informacionais onde trafegamos todos os dias, identificar aí um “líder carismático” ou um princípio “fraternalista” (de associação dos iguais e exclusão dos diferentes) <sup>166</sup> constitui, sem dúvida, um primeiro passo para a suspensão de um domínio “psicológico”. Isso porque tais “pilares” (enquanto crivos referenciais) possibilitariam a visualização de algo como uma cartografia das controvérsias minando, com maior ou menor intensidade, o personalismo aí existente, segundo a sublevação de singularidades em disputa, a partir de onde uma possível intervenção far-se-ia possível, auxiliando a sua quebra.

Mas o restabelecimento da impessoalidade nesses espaços dependeria, sobremaneira, dessa identificação em nós mesmos, enquanto atores sociais ou ente comunitário (sujeito/indivíduo) que busca a realização pessoal em um grupo específico, ou nele encontra as recompensas subjetivas/individuais para as nossas frustrações diárias.

Não se trata aqui de um deslocamento do foco analítico (do outro para o eu), mas de uma mudança de atitude perante o público. Ao invés de tentarmos mudar o público ou apenas esperar, passivamente, que esse nos transforme, tal atitude imputaria a nossa transformação juntamente com o público <sup>167</sup>. Isso demanda grande coragem e ousadia. Coragem para colocar como premissa de nossa exposição e intervenção pública, não a gratificação imediata do eu, mas uma mudança indeterminada de si e do mundo. Coragem para reconhecer a nossa frágil

<sup>166</sup> Esses dois elementos, aliás, constituem os principais alvos da crítica de Sennett (1995, p. 324-325), pois são responsáveis por uma espécie de tirania, na medida em que se atribui a eles (tanto ao líder quanto à fraternidade) plenos poderes para um exercício inquisidor: “O líder carismático moderno destrói qualquer distanciamento entre os seus próprios sentimentos e impulsos e aqueles de sua plateia e, desse modo, concentrando os seus seguidores nas motivações que são dele, desvia-os da possibilidade de que o meçam pelos seus atos [...] A segunda incivilidade que nos ocupará é a perversão da fraternidade na experiência comunal moderna. Quanto mais estrito for o escopo de uma comunidade formada pela personalidade coletiva, mais destrutiva se tornará a experiência do sentimento fraterno”.

<sup>167</sup> Destaquemos o evento impessoal aqui produzido, sem nos determos às denominações dessa junção (dialética, hibridismo, acoplamento estrutural etc.). Nesse evento, os personagens envolvidos têm pouca importância em relação a seus desdobramentos (transformação mútua). O relato de um evento ordinário como a morte, segundo Sennett, pode ganhar um desdobramento impessoal: “A apresentação do sentimento é impessoal, no sentido de que a morte tem uma significação independentemente de quem está morrendo. A representação para uma outra pessoa daquilo que está acontecendo consigo mesma é idiossincrática; ao contar a uma pessoa a respeito da morte na família, quanto mais o orador vir o que a morte faz seus ouvintes sentirem, mais intenso se tornará para ele o próprio acontecimento” (SENNETT, 1995, p. 382). Cf. também a descrição da morte do personagem Riderwood (de Charles Dickens) em Deleuze (1997a).

condição de “personalidade” que se volta temerosa ao público em busca de aprovação. Ousadia de querer o novo, o diferente, o acontecimento; de não se prestar tanto à manutenção de uma moralidade ou mesmo de um “caráter” ou “postura”, sinônimos de confiança e retidão para aqueles que acalentam relações personalistas.

Nossa condição de comunicadores incivilizados – de que o comportamento nas redes virtuais (*Orkut, Facebook, Twitter*) e a ânsia para fazer valer o nosso “imaginário compartilhado” são aqui exemplares – está na falta dessa coragem e ousadia, porém, mais importante ainda, na ausência, em nossas relações, daquilo que é mais caro às cidades, a presença do familiarmente distante.

Sennett fala, nesse sentido, em recuperar o conceito “obsoleto” de cidade e, portanto, o significado primeiro de civilidade. Segundo ele, esses dois conceitos possuem uma mesma raiz etimológica fundada numa necessária “distância social” (da família, das afinidades pessoais, de si mesmo inclusive), no impulso ao desenvolvimento do sociável no Homem, isto é, capacidade de negociar, acolher, fazer a nossa diversidade circular. Ao passo que “cidade” designa “o estabelecimento humano no qual os estranhos devem provavelmente se encontrar”, diz Sennett (1995, p. 323-324), “civilidade é tratar os outros como se fossem estranhos que forjam um laço social sobre essa distância social”.

Vale a pena resgatar aqui essa ideia em sua integralidade.

Para recobrar aquela significação obsoleta de civilidade e relacioná-la ao frêmito da vida pública, eu definiria civilidade da seguinte maneira: é a atividade que protege as pessoas umas das outras e ainda assim permite que elas tirem **proveito** da companhia umas das outras. **Usar máscara é a essência da civilidade.** As máscaras permitem a sociabilidade pura, separada das circunstâncias do poder, do mal-estar e do sentimento privado daqueles que as usam. A civilidade tem como objetivo a proteção dos outros contra serem sobrecarregados por alguém. Se alguém fosse religioso e acreditasse que o impulso vital do homem é o mal, ou então se alguém tomasse Freud a sério e acreditasse que o impulso vital do homem é a guerra interior, então, o mascaramento do eu, a libertação dos outros de serem apanhados pela carga interior de alguém seria um bem evidente (SENNETT, 1995, p. 323, grifo nosso).

A “máscara é a essência da civilidade” não porque ela nos estimula a sermos falsos, a fingir, a enganar, levando assim vantagens sobre os outros (prática presumidamente corriqueira nas cidades), mas porque ela inibe que nossas relações sejam discriminatórias, baseadas na identidade pessoal de um indivíduo ou grupo. A máscara evitaria, portanto, a distinção entre o familiar e o estranho, o conhecido e o desconhecido, o amigo e o inimigo. Daí as vantagens de “proteção” e “sociabilidade pura” que ela promove: não “sobrecarregar” os outros pelos favores concedidos; não mirá-los por qualquer estigma social, afinidades ou

desavenças pessoais. A máscara apaga a personalidade (identidade) tornando o Outro (qualquer) singularmente interessante, permite que sua companhia seja “proveitosa” não enquanto mera alteridade, mas como fonte inesgotável da transformação.

Restabelecer o impessoal é, dessa maneira, fazer emergir em nossas cidades (físicas ou virtuais), em nosso dia-a-dia, essa civilidade poucas vezes praticada: abertura ao Outro (qualquer), à diversidade ou singularidade; comunicação, troca e transfiguração recíproca sem o precedente inibidor de raça, do credo, da opção política ou sexual.

A cidade é o instrumento da vida impessoal, o molde em que diversidade e complexidade de pessoas, interesses e gostos tornam-se disponíveis enquanto experiência social. O medo da impessoalidade está quebrando esse molde [...] A cidade deveria ser mestra nesse modo de agir [impessoal], o fórum no qual se torna significativo unir-se a outras pessoas sem a compulsão de conhecê-las enquanto pessoas (SENNETT, 1995, p. 414).

Apesar do grande receio que inspira, esse “modo de agir” impessoal de que fala Sennett subsiste em nossa cultura como reminiscência da *philia*, termo referente ao convívio com as diferenças. Trata-se de um modo particular de existência na cidade (*polis*) onde diversas substâncias (sejam “molares” ou “moleculares”) tornam-se parte constituinte da vida em comum, dinamizando-a, permitindo prosperar tanto a cidade quanto a vida de seus habitantes.

[...] quando alguém se indaga sobre o que poderia ser ‘primeiro’ na formação das cidades, aparece como ponto de partida o ‘viver juntos’. Isto é o que o antigo grego chama de *philia*, termo cujo sentido não se limita ao de ‘amizade’, pois abrange o de laço comum traçando o círculo de convívio e significando tanto partilha como vizinhança. A *philia* é o *móvil* do viver juntos, não enquanto mera convenção ou acordo, mas enquanto pré-disposição à sociabilidade, que é propriamente a comunicação – entendida não como transmissão de informação, mas como intenção de tornar comuns as diferenças ou fazer a união dos opostos que, no entanto, em sua dinâmica, fazem circular a *philia* (SODRÉ, 2012, p. 93).

O conceito de *philia* – que Sodré interpreta através de autores como Cauquelin, Esposito, mas principalmente a partir de uma compreensão singular do Fragmento 54 de Heráclito<sup>168</sup> –, nos conduz ao questionamento da atual ideia de amizade. Sobrev m a ela um

<sup>168</sup> “Embora o laço comunicativo da *philia* se alimente de diferentes memórias, ritos e acontecimentos marcantes, o comum   um vazio [...], na medida em que o ‘lugar comum quer dizer algo, mas não diz’ (Cauquelin). Como indica Heráclito, ‘o laço que não se vê   mais forte do que o que se vê’ (Fragmento 54). Laço, vínculo   *armazein* ou ‘harmonia’, mas não traduzida como reconcilia o: quando ocorrem elementos opostos (vida e morte, arco e flecha), frisa Cauquelin, não há mais apenas *topos*, e sim *tropos*, ou seja, um conjunto complexo de transforma es, animado por uma tensão interna, por um ‘sopro’ gerador de mudanças.   o vínculo invisível que desenha a cidade como lugar, criando outros lugares próprios para a identifica o do indivíduo como cidadão” (SODRÉ, 2012, p. 93).



modo diferenciado de relacionamento transpassado por uma “tensão interna”, um “sopro gerador de mudanças” (*tropos*). É que o amigo, ao contrário daquela imagem tradicional (apaziguadora, reconciliadora), que nos devolve à monotonia do cotidiano, às relações convencionais e seguras, às formas triviais e visíveis da vida, é agora aquele que não cessa de introduzir o acaso em nosso destino, que nos faz lembrarmos sempre da responsabilidade pelo cuidado de si (*epiméleia heautoû*), o governo de si, estimulando-nos ao experimento dos variados modos de subjetivação da cidade, isto é, a vida para além da esfera doméstica, do círculo aconchegante da família, do bairro e dos amigos-irmãos.

Embora hoje nos encontremos muito distante do contexto original da *philia* (a vida na Grécia Antiga), sua prática tem persistido podendo ser verificada em situações e lugares próximos a nós: no terreiro, como bem viu Sodré, onde se vive a regra ao ponto de seu esgotamento <sup>169</sup>; ou em espaços públicos mais amplos, como nos parques, praças ou áreas de recreação infantil. Nesses lugares, particularmente, é curioso perceber não só a facilidade das crianças em aceitarem as diferenças, o novo, o Outro, mas, sobretudo, a capacidade para reinventarem-se a si mesmo (em diferentes papéis e personagens), além do mundo ao redor.

Segundo Sennett, essa é uma “habilidade pública” importante que perdemos na vida adulta: a aptidão para se sociabilizar, para “representar”, “jogar”, expressar-se por um gesto de autodistanciamento de si. As crianças, diz Sennett, ficam furiosas quando, num jogo, percebem que alguém está trapaceando; ou ainda: as crianças, mesmo quando estão ganhando, chegam a modificar as próprias regras do jogo para incluir as outras crianças menores. Por quê? Primeiramente, porque quem trapaceia “estraga” o jogo (sistema de regras impessoais), diminuindo aquela distância que nos separa de nós mesmos e do universo das pessoalidades (essência da brincadeira), fazendo-nos retornar a um mundo não-lúdico (sisudo, moralista e identitário) <sup>170</sup>. No segundo caso, porque o jogo, para poder jogar (brincar, representar,

---

<sup>169</sup> “A regra tem de ser observada (pouco importa que nela se acredite ou não), sem lugar para determinações individuais, exatamente porque é arbitrária e ritualística. Uma vez no interior do jogo, deixa-se de ser sujeito de troca, para se tornar parceiro, membro paritário, de uma dinâmica (agonística, mas não contraditória) pontuada por obrigações a serem cumpridas. Todo e qualquer membro de um terreiro conhece o princípio de obrigação. Ele a cumpre não para obter qualquer salvação (noção inexistente na cultura negra), qualquer remissão de pecado (noção também ausente), qualquer esperança de uma vida melhor além-túmulo (ideia que igualmente não há), nem mesmo para pagar quaisquer ‘dívidas simbólicas’. **Cumprir-se a obrigação para viver a intensidade da regra**, para ir ao encontro daquilo que atrai irresistivelmente as coisas, os bichos, os homens, os deuses: o Destino. Contudo, **o Destino não está no futuro, nem no além. Está aí mesmo, no instante em que se vive, no aqui e no agora, como um processo que absorve os seres sem deixar resto, sem permitir valor**. Cada momento é singular, cada objeto é único, cada palavra é tributária de sua circunstância particular – e assim tudo se repete, morrendo e renascendo ciclicamente. [...] tudo se resolve ali mesmo, nas aparências, sem deixar resíduos para as memorizações históricas ou para as interpretações ‘em profundidade’” (SODRÉ, 2005, p. 109-110, grifo nosso).

<sup>170</sup> “Quando uma delas tenta ganhar um domínio imediato sobre as outras logrando as regras, o jogo parece ter sido estragado aos olhos de todas elas. Assim, as convenções de um jogo infantil coloca o prazer que a criança

expressar), possui, como condição, a presença de participantes, desafios e a possibilidade mesma de mudar as regras coletivamente, caso a brincadeira não esteja tão divertida ou desafiadora para todos.

Os pais ensinam obediência à regras; o jogo ensina que as próprias regras são maleáveis, e que a **expressão** ocorre quando as regras são maquinadas, ou transformadas. A gratificação imediata, a retenção imediata, o domínio imediato, estão suspensos (SENNETT, 1995, p. 392).

Recuperar essa habilidade infantil que perdemos com a cultura adulta (narcisista), segundo o autor, não significa sonhar mais, fantasiar, fugir da dura realidade (quando algum infortúnio recai sobre a vida) ou da responsabilidade pelo cuidado de si. Muito pelo contrário, significa aprender a lidar melhor com o domínio impessoal, praticar mais a expressividade, seja para “refazer e aperfeiçoar as regras para dar maior prazer e promover uma sociabilidade maior junto aos outros” (SENNETT, 1995, p. 384), seja para buscar um necessário autodistanciamento de si.

A contribuição que essa expressividade traria à vida adulta pode ser calculada em termos de civilidade e participação política: na medida em que “refazer e aperfeiçoar as regras” implica reinserir continuamente no “jogo” deliberativo da cidade a “parcela dos sem parcelas” (ou as singularidades e diversidades humanas preteridas pelo personalismo conservador), ela permitiria a realização efetiva da “experiência social” urbana (Sennett), a submissão ao “laço invisível” que nos vincula uns aos outros (Sodré).

Mas é no autodistanciamento de si (assunção de papéis e personagens diversos) onde, talvez, essa expressividade traria seus maiores ganhos à cultura adulta, pois possibilitaria a descentralização do eu e a elevação por sobre nós mesmos (nossa consciência e identidade; as camadas de moralismo e seriedade que pesam em nossos ombros; as exigências de Verdade, sinceridade e objetividade que nos obriga a ser um).

Preparada (ou bem ensinada) ao “trabalho estético adulto” (SENNETT, 1995, p. 383), essa “brincadeira infantil” do autodistanciamento de si mostrar-se-ia, mais tarde, como um saber perder, aquisição de uma “consciência da finitude” (SODRÉ, 2002, p. 166). Adviria daí não apenas o desapego aos valores pré-constituídos e a coragem para enfrentar as incertezas do devir (condições necessárias à vida pública, ao exercício político enquanto libertação), mas uma mudança de postura diante da impessoalidade e dos eventos ligados a ela. Ao invés da resignação (ou vitimação) ante uma política urbana desintegratória, a contra-efetuação em um

---

tem de dominar os outros, a uma distância, mesmo que a dominação seja a razão por que se joga, mesmo que a dominação seja intensamente desejada do princípio ao fim” (SENNETT, 1995, p. 388).

gesto mais grandioso (ressignificação dos valores constituídos, como o de cultura popular; acolhimento dos excluídos ou renegados de outras “comunidades de atingidos”). Ao invés da tristeza lamuriosa de uma fatalidade comunitária, a afirmação radical dessa comunidade (intensificação) ao ponto de sua ruptura. Ao invés de alvo da biopolítica governamental, instância de execução da vida, de agenciamento das vitalidades singulares.

Incentivar essa habilidade através de variadas experimentações (sobretudo em âmbito educacional) pode significar uma alternativa de reposição da impessoalidade aos espaços públicos contemporâneos. Em todo caso, e independente das práticas de autodistanciamento adotadas, dois conceitos assumem aqui um papel decisivo: a comunidade impessoal (*Mitsein*) e o vínculo originário (*mit*). A importância desses conceitos está no traço de impessoalidade permanente que eles carregam para o domínio público: enquanto o primeiro constitui um espaço de exceção do alcance personalista, algo como um repositório daquelas variadas experimentações; o segundo sobrevém como “lembança” de um passado impessoal (ético), comum a todo ente humano (*Mitdasein*, conforme veremos na segunda parte deste trabalho).

A ampliação da ideia de comunidade para além dos substancialismos (ou personalismos) comunitários deverá passar pela compreensão da natureza temerária dessa comunidade impessoal (onde buscamos sua composição e funcionamento estrutural), bem como a totalidade do processo humano vinculador. São essas as balizas que nortearão a nossa caminhada a partir de agora.

### Excurso – José Luiz Braga

Para José Luiz Braga, a tarefa daqueles que se preocupam em definir epistemologicamente o campo da Comunicação deve ser a de “desentranhar o comunicacional” das Ciências Humanas e Sociais. Isso significa compreender a Comunicação enquanto instância de acolhimento de certas questões humanas e sociais que, estando em constante proliferação, transcendem os campos historicamente consolidados (Psicologia, História, Sociologia, Antropologia, Economia, Ciências da Linguagem etc.). Essas ciências, ao se autonomizarem em torno de objetos próprios ou específicos (a psique, o *socius*, o Homem, o trabalho, o signo etc.) produziram saberes sobre eles (hipóteses heurísticas<sup>171</sup>), mas, em consequência, acabaram liberando questões adjacentes aos seus respectivos focos, iluminando algumas regiões ontológicas. Em outras palavras, o desenvolvimento normal dessas ciências produziu, de maneira residual, novos objetos, abrindo caminho para reflexões transversais inéditas que passam a ganhar um tratamento preciso num campo. A Comunicação, nesse contexto, constituiria um espaço novo de cognição, intelectualmente comprometido com a produção de saberes a partir de um conjunto particular de questões, o conjunto das questões comunicacionais (objeto).

Como exercício epistemológico, Braga propõe o levantamento de problemas interdisciplinares, cujas respostas (quicá) poderiam ser suficientemente respondidas pelo viés comunicacional, tais como: o que altera as configurações socioculturais de uma comunidade? Que processos estão implícitos nos modos atuais de reprodução cultural? Como se dá a sociabilidade contemporânea? Qual é o papel dos meios de comunicação nos processos de síntese social?

É verdade que essas questões podem muito bem ser respondidas pelas ciências tradicionais – é o que em geral acontece no campo, a importação de modelos teóricos de outras disciplinas. Entretanto, neste espaço dito comunicacional, seus respondentes constataam a ocorrência de elementos comuns subjacentes a tais questionamentos (a interação humana, a conversação social, a troca simbólica), que atravessam os pontos de vista tradicionais; mais ainda: evidenciam a necessidade (e a viabilidade) da produção de modelos teóricos e conceituais ajustados ao caráter próprio desses elementos (sua natureza processual).

Nesse sentido, podem ser definidos como delineadores do campo, segundo Braga:

---

<sup>171</sup> Heurística: proposição, axioma ou sentença resultante de investigações (ou deduções) anteriores que servem de pressupostos para novas investigações. As hipóteses heurísticas são provisórias e direcionam a observação dos fatos empíricos.

1) a lida com as questões comunicacionais, ou seja, aquelas que são marginalizadas pelas demais ciências, tais como a interação social; o processo de constituição de linguagem e sentido; os entre-estados da cultura etc. – concebidos conforme sua natureza processual e tratados agora em si mesmo, quer dizer, enquanto objetos de reflexão e pesquisa;

2) o olhar especificamente comunicacional, produtor de um saber próprio da Comunicação.

A constituição do campo comunicacional, portanto, advém como decorrência inevitável do desenvolvimento científico, uma necessidade prática de aproximação de pesquisadores cujos objetos e achados empíricos assemelham-se em muitos aspectos; trata-se de um espaço facilitador para encontros, diálogos, reflexões, debates e apontamentos críticos, mas também de compartilhamento de conceitos e modelos teóricos. Com isso, auxilia-se não só o desenvolvimento desses estudos como se evita sua dispersão e isolamento.

Segundo Braga, um campo ainda inexplorado em sua potência comunicacional, embora acolhedor de inúmeras propostas investigativas atinentes ao fenômeno específico da comunicação, constitui uma explicação mais razoável do que o discurso vago e inoperante da interdisciplinaridade.

## **Ontologia**

Em texto recente, Braga definiu comunicação como processo que transforma linguagens<sup>172</sup>. Tal heurística, fruto de uma investigação empírica no campo comunicacional brasileiro, evidencia a comunicação como a totalidade do processo instituinte de códigos e instituições sociais<sup>173</sup> – condição do surgimento de sistemas de interação humana, logo, também, de sua permanência ou modificação no tempo.

Com essa definição, Braga amplia o escopo comunicacional para além de sua concepção linguística ou antropológica (estrutural e meramente descritiva), onde se recolhe uma parte significativa das pesquisas do campo. Portanto, além dessas estruturas interativas – bem como das instituições sociais que as legitimam (a cultura, a escola, o trabalho, a ciência

<sup>172</sup> Cf. BRAGA, José Luiz. Comunicação é aquilo que transforma linguagens. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 41-54, 2010a.

<sup>173</sup> Instituição social: é um conjunto de regras sociais instituídas e compartilhadas, regularmente estáveis, “que organizam os processos sociais [...] segundo determinadas ‘lógicas locais’ constituídas no processo mesmo de institucionalização, e que viabilizam interações sociais em seu âmbito” (IBID., p. 43). A linguagem – compreendida em seu sentido linguístico (saussureano), isto é, enquanto código – também pode ser arrolada nesta definição (linguagem = instituição social). Assim como as instituições sociais, a linguagem aparece como sistema de significação que se transforma, historicamente, pelas interações sociais.

etc.) –, integram à comunicação os processos que excedem esses sistemas semânticos pré-estabelecidos.

A complexidade dessa definição comunicacional, todavia, é facilitada pela operacionalidade dada pelo autor, a qual pode ser sintetizada da seguinte forma: as transformações (seja no código, seja nas instituições sociais) necessitam da instalação de um sentido, portanto, da pré-existência de 3 elementos fundamentais: o imaginário (sentido); o real percebido (a prova empírica) e; as racionalidades locais (responsável pela aderência ou correspondência de um imaginário com um real percebido). Porém, como observa Braga, esses elementos permaneceriam inertes ou desordenados na sociedade se não houvesse um quarto elemento, de natureza processual, que os faz circular e interagirem entre si, ou seja, que os faz articularem (negociarem sentido) entre si, permitindo a seleção e a deliberação, logo, a irrupção de um sentido socialmente compartilhado (ou consentido). Este elemento é a comunicação. Conforme Braga, percebemos “o fenômeno comunicacional como **processo social** de seleção, ajuste e redirecionamento de imaginário, percepções e lógicas”. A “gênese do sentido (e, portanto, das instituições) não é dada por uma proliferação desordenada do imaginário”, mas pelas “articulações entre o imaginado, as percepções de realidade e as racionalidades disponíveis – através de negociações nas quais os três termos se modificam mutuamente” (BRAGA, 2010a, p. 46, grifo do autor).

Nesse entendimento, a comunicação deixa de ser compreendida como coisa (como sinônimo de informação, linguagem ou mídia) e passa a ser concebida como processo decorrente do encontro entre indivíduos, culturas, discursos e “imaginários” diferentes. O resultado desse encontro, segundo Braga, pode ser parcialmente conhecido, uma vez que dispomos das formas pré-estabelecidas (códigos e instituições sociais) que dão previsibilidade às ações sociais.

Os chamados dispositivos interacionais<sup>174</sup> referem-se a essas formas sociais prévias dadas num contexto comunicativo. Um dispositivo interacional constitui um subsistema normativo presente numa determinada instituição social, sendo responsável pelo cálculo acertado de uma intenção comunicativa, isto é, do sucesso de um ato de comunicação. O lançamento de um produto midiático no mercado, por exemplo, depende de uma série fatores

<sup>174</sup> Dispositivo interacional: Braga traz de Maurice Mouilaud o conceito de dispositivo, isto é, enquanto “‘lugares materiais ou imateriais nos quais se inscrevem (necessariamente) os textos’. O dispositivo é uma ‘matriz que impõe sua forma aos textos’; e ainda: ‘o dispositivo pode aparecer como uma sedimentação de textos’. São, portanto, formas socialmente geradas e tornadas culturalmente disponíveis como matrizes para a realização de falas específicas” (BRAGA, 2006, p. 36). A essa definição, Braga acresce o qualificativo “interacional” direcionando a aplicabilidade do dispositivo à situação comunicativa (interativa) em contextos institucionais, isto é, para referir-se à produção de “textos”, falas e discursos sob o constrangimento da instituição onde tal produção se realiza.

externos (existência de concorrentes, regras do mercado, disponibilidade de público) e internos (formatos consolidados, ajustes culturais e comerciais, previsão de sucesso junto ao grande público) que devem ser satisfeitos para sua efetividade comunicativa (a venda dessa mercadoria). Em outras palavras, esse produto deve atender às exigências deste dispositivo interacional (midiático-comercial). No caso de uma interação simples, como uma conversa, por exemplo, o dispositivo interacional pode consubstanciar-se em regras de etiqueta, protocolos e rituais exigidos pela ocasião, escolha de assuntos e palavras pertinentes, uso adequado de meios de comunicação (conversa tête-à-tête, por telefone ou via e-mail) etc.

Os dispositivos são importantes, dentro do espaço institucional, porque estão mais perto do **uso**, como contextos intermediários das instituições. Seriam como ‘subsistemas’ – ‘parte’ de um conjunto mais abrangente de normatização; e possivelmente menos rigorosamente codificados. Os dispositivos articulam, próximos das situações de uso de códigos e normas, os processos de ordenação social e as disposições ‘de linguagem’ – funcionando como seu âmbito operador de interações (BRAGA, 2010a, p. 49, grifo do autor).

A efetividade comunicativa, entretanto, não depende apenas das solicitações do dispositivo interacional, mas de seu constante aperfeiçoamento, complementação ou ajuste pontuais. Isso se deve não apenas em razão das frequentes oscilações do mundo e das instituições, cujas transformações trazem a necessidade de uma mudança nas formas de interagir, mas, sobretudo, das diversas intenções humanas que não encontram êxito nos dispositivos interacionais disponíveis. De fato, as formas cotidianas de comunicação extrapolam em muito tais dispositivos. Em alguns casos, como no trabalho artístico, a comunicação efetiva entre artista e público prevê, inclusive, a destruição desses dispositivos – é o caso das intenções artísticas centradas na supressão de regras que minimizam a potência explosiva dos encontros.

[...] parece-nos que uma linguagem, enquanto código disponível para o exercício de interações sociais (colaboração ou conflito) **não basta às necessidades comunicacionais de uma sociedade**. Há então uma elaboração contínua, em que, paralelamente ao uso das linguagens instituídas para o exercício da comunicação, as necessidades da interação desenvolvem constantemente pressões transformadoras sobre os códigos e portanto estão continuamente **gerando** linguagem (BRAGA, 2010a, p. 49, grifo do autor).

Vem daí o investimento de Braga no aspecto “tentativo” da comunicação – superar as interdições impostas pela linguagem para sua plena realização (sucesso comunicativo), fato que se mostra nos experimentos comunicativos em âmbitos diversos da vida social (da política à estética). O “modelo comunicacional tentativo”, dessa forma, dá um acabamento

final para sua proposta epistemológica, qual seja, abarcar as inúmeras aparições comunicacionais (as diversas práticas sociais de comunicação), num fenômeno propriamente comunicacional (o êxito da comunicação, a transposição dos obstáculos que a aflige, incluindo como obstáculo os sistemas semânticos pré-concebidos, bem como as instituições sociais e seus dispositivos interacionais). São, portanto, fundamentais nesse modelo tentativo, as práticas cotidianas de comunicação que “tentam”, solapar, ultrapassar, “assorear” as possibilidades codificadoras socialmente instituídas.

## Metodologia

Como se percebe, a concepção comunicacional de Braga extrapola a definição rasa de comunicação enquanto linguagem estruturada, mas também do entendimento precário (não obstante hegemônico) que reduz a Comunicação ao estudo de mídia.

Se os dispositivos técnicos de comunicação (mídia) fazem-se presentes na pesquisa, não significa que esses constituem o cerne do problema ou o objeto da investigação comunicacional como, aliás, tem sido a justificativa mais frequente para uma pesquisa no campo. Significa, tão somente, que neles o comunicacional é gestado ou que, a partir deles, o fenômeno pode sofrer alguma variação.

[...] nosso esforço é o de perceber **processos sociais em geral** pela ótica que neles busca a distinção do fenômeno. Que se busque capturar tais processos e suas características nas mídias, na atualidade, nos signos, em episódios interacionais – não faz tanta diferença. O relevante é que nossas conjeturas sejam postas a teste por sua capacidade para desvelar e explicitar os processos que, de um modo ou de outro, resultem em distinção crescentemente clara sobre o que se pretenda caracterizar como ‘fenômeno comunicacional’ relacionado aos temas e questões de nossa preferência (BRAGA, 2011, p. 66, grifo do autor).

É precisamente o entendimento de um comunicacional coexistente no vasto conjunto de questões humanas e sociais (embora não explicitado em sua dimensão mais própria) que permite a Braga a sua proposição metodológica, denominada inferencial<sup>175</sup>. Tal método dá precisão cirúrgica ao recorte fenomenológico da comunicação na medida em que, a partir da verificação rigorosa de proposições e assertivas pontuais, explicita seus elementos constituintes fundamentais. Compreendendo a comunicação enquanto totalidade do processo

---

<sup>175</sup> Inferência: procedimento intelectual de dedução dos processos ou fenômenos que escapam da estruturalidade linguageira ou da ordem do cognoscível. Para os fenômenos da comunicação, Braga adota o sentido de inferência atribuído por Sperber e Wilson: “há um abismo entre as representações semânticas das frases e os pensamentos realmente comunicados pelos enunciados. **Este abismo não é preenchido por mais codificação**, e sim pela inferência”. (apud BRAGA, 2010, p. 75, grifo nosso).



instituinte da linguagem, as inferências desentranham a comunicação do interior de sua própria totalidade, conforme a especificação não só do conjunto de códigos, instituições e dispositivos interacionais presentes numa situação comunicativa, como também dos fenômenos extralinguísticos – únicos capazes de sobredeterminarem o linguístico.

Assim, para o estudo da Comunicação, sem desconhecer a forte presença e o acionamento de elementos codificados em toda interação, e maiormente de paracódigos, devem ser enfatizados os processos mais sutis e menos controláveis, não codificados, que necessariamente se põem em marcha para integrar e completar toda e qualquer comunicação, por mais codificada que esta seja. Em síntese: os processos inferenciais (BRAGA, 2010b, p. 74).

Trata-se, desse modo, de uma desmontagem do processo social da produção de sentido, a submissão do fenômeno comunicacional ao olhar analítico da Comunicação, porém, sem perder de vista sua natureza processual, não estruturalizável, logo, provisória e mutante. Como reitera o autor, entre o código e o seu uso, “incidem as condições extralinguísticas do mundo, do pensamento, das relações entre os participantes da interação, das conjunturas do episódio”. Essas, por sua vez, “pedem um processo adicional ativo (inferências) para completar a comunicação” (BRAGA, 2010b, p. 75). Essas inferências, entretanto, não trazem a pretensão de um *a priori* universalizável, impassíveis à história e aos contextos onde são deduzidas; tampouco se fazem neutras diante das críticas epistemológicas comum às pesquisas encomendadas ou àquelas realizadas em torno de cátedras universitárias. As inferências são indícios ou fontes primordiais para o norteamento da pesquisa comunicacional interessada nos fenômenos que não encontram correspondência na linguagem estruturada. Quanto mais forte, ou quanto mais consistentes forem essas inferências, maior sua envergadura, influência e durabilidade no campo. Contudo, são provisórias; como as teses e as hipóteses, podem ser refutadas a qualquer momento.

A assunção da comunicação enquanto ciência, desse modo, desenvolve-se como busca de inferências que remontam objetos em torno do fenômeno comunicacional. A diversidade de inferências, contudo, não é sinônimo de dispersão, mas a condição mesma de uma ciência que se pretende edificar por tentativas intelectivas (ensaio e erro; críticas e superações; transposição de barreiras epistemológicas, levantamento sistemático das condições e dos processos desestruturados...) e não a partir de um gesto autoritário de fechamento disciplinar.

Observar a diversidade, com a perspectiva que adotamos aqui, corresponde a procurar (inferencialmente) o que, embora de modo menos evidente, é transversal a variações de superfície. Não se trata, porém, de procurar ‘determinantes estruturais’,

assumidos como tão fortes que tornariam indiferentes as variações segundo as quais as interações ocorrem (BRAGA, 2010a, p. 50).

Para finalizar, transcrevemos abaixo as principais entradas (não exclusivas) sugeridas por Braga para observação do fenômeno comunicacional. Como enfatiza o autor, (2010a, p. 46), em conjunto com os demais elementos históricos, a comunicação faria parte, necessariamente, de todo processo instituinte das instituições/linguagens:

a) como processo articulador entre percepções, interpretações, racionalizações, invenções e lógicas acionadas;

b) como processo de circulação de tais elementos, implicando reinterpretações, negociações, reajustes, desvios e novas percepções – simplesmente em decorrência do próprio circular de ideias e de práticas;

c) como requisito para a busca de equilíbrio, ajuste, negociação, seleção de significações aproximadamente comuns entre os participantes; e

d) como requisito de uma prática articulada e compósita na qual as ações de uns e de outros possam ser mutuamente referidas (ainda que conflitivamente – e nesse caso, sendo definíveis os termos do conflito).

### Excurso – Ciro Marcondes Filho

Uma frase sintetiza a opinião de Ciro Marcondes Filho sobre o atual estado de arte da Comunicação: “Até hoje ainda não começamos a estudar a comunicação”<sup>176</sup>. A afirmação, embora não revele grande novidade sobre o campo – há, de fato, um consenso sobre a natureza fragmentária desses estudos –, traz argumentos inquietantes sobre o descaso daquilo que lhe é fundamental, ou seja, o conceito de comunicação. O autor observa que os estudos do campo encontram-se diluídos entre processos humanos ontologicamente distintos (psicológico, social, econômico, político etc.) os quais não fazem menção alguma à especificidade do fenômeno comunicacional, não obstante, se dizem de comunicação. Assim, desde o início do século XX, fala-se de meios de comunicação de massa, cultura de massa, indústria cultural, *medium* (e *media*), sociedade da comunicação e da informação, *cyberculture*, mas nada disso é, de fato, comunicação. São conceitos e expressões que obscurecem ou tocam na superfície do problema, mas não chegam, efetivamente, a tomá-lo como objeto particular de uma reflexão.

O problema, diz ele, é antigo, começa muito antes de Platão<sup>177</sup> e pouco tem ver com os usos instrumentais da comunicação (*media*, linguagem), mas sim com a condição do Homem enquanto ser-no-mundo, jogado num mundo pré-concebido de formas, ideias, relações e conceitos, dos quais é preciso se libertar. Seguindo uma linha heideggeriana, Marcondes Filho atravessa toda a filosofia ocidental em busca dos fundamentos daquilo que ele julga ser comunicação, desde os pré-socráticos até os filósofos contemporâneos como Husserl, Deleuze e Serres. Os homens, diz Marcondes Filho, não se comunicam, ou melhor, passam a maior parte de sua existência sem se comunicarem uns com os outros. Somente em certas ocasiões, nas brechas que o mundo dá, é possível a comunicação.

Tal hipótese, continua o autor, que pode ser encontrada ainda nos Antigos (Górgias, Sexto Empírico, Lucrecio), culmina no século XX com o pensamento autopoietico e o construtivismo radical. Na Sociologia, Niklas Luhmann é um representante exemplar: embora tenha construído um excelente modelo de funcionamento da comunicação social, Luhmann se revela como o mais severo defensor da impossibilidade da comunicação – o que existe são seres fechados, unidos por uma relação, cuja tendência, ao longo do tempo, é de uma irritabilidade recíproca. Na Literatura, Marcel Proust é o artista da incomunicação: quem foi

<sup>176</sup> Cf. MARCONDES FILHO, Ciro. Até hoje ainda não começamos a estudar a comunicação. **Revista Comunicare**, São Paulo, v. 09, n. 01, p. 33-40, 2009.

<sup>177</sup> Importante considerar que a imensa maioria dos estudos ocidentais de comunicação, sobretudo os praxiológicos, toma por base os escritos de Platão sobre a arte e a retórica, o caráter enganador do discurso, a necessidade de um refinamento e clareza das ideias expostas ou sob julgamento etc.

Albertine? Jamais saberemos! “O homem é a criatura que não consegue sair de si, que só conhece os outros em si mesmo e que, quando afirma o contrário, mente”.

Nesses autores, Marcondes Filho reconhece a ausência de um entre-os-indivíduos, capaz de perfurar suas carapaças e fazer a comunhão com a “carne do mundo” (Merleau-Ponty). A comunicação acontece justamente neste intervalo (no entre). Não se trata de coisa trocada, nem de processo, muito menos de dispositivo, código ou linguagem. Ela é de uma natureza diferente, tão diferente que não se deixa capturar pelas formas lógicas consagradas pelas Ciências Sociais. Ela é paradoxal (é fora e dentro ao mesmo tempo), por isso permanece inalcançável à linguagem e às formas analíticas que só reconheceriam um dentro (o sistema fechado e estável). Bergson e Kamper são autores importantes no quadro de uma “Nova Teoria da Comunicação”<sup>178</sup> porque evidenciam a importância deste lugar da comunicação: respectivamente, o possível irrepresentável “entre duas imagens verbais”, o “abjeto” entre o simbólico e o imaginável. Nietzsche, Derrida, Deleuze e Guattari também podem ser incluídos na galeria dos filósofos da comunicação, pois, conforme Marcondes Filho, esses conseguem visualizar a instância paradoxal da linguagem, procrastinadora do sentido absoluto.

## **Ontologia**

O que é comunicação? Para Marcondes Filho, é algo muito distinto do que até hoje o senso comum, e mesmo a academia, a tem considerado, ou seja, como sinônimo de informação, discurso ou aparelho de comunicação (*media*). Não é troca, nem processo, muito menos passagem de informação entre dois polos opostos de um mesmo eixo linear (modelo informacional). É, sim, um acontecimento, ruptura ou descontinuidade. São caracterizações distintas. Na troca, a integridade dos participantes é preservada – eu dou o que você precisa e você me dá o que eu preciso, nenhum de nós se deixa afetar pelo outro, ao contrário, a interação (troca) serve apenas para reforçar nossas individualidades (como disse David Bohm sobre o diálogo: cada qual ouvirá o outro com os filtros de seu pensamento). No processo, a singularidade de uma ocorrência interativa (um episódio) tende a dar lugar à coerência do sistema (isto é, sucumbe ao conjunto da obra). No acontecimento é diferente, ele se constitui

---

<sup>178</sup> Nova Teoria da Comunicação (NTC): proposta teórica de Ciro Marcondes Filho para investigação do fenômeno comunicacional. Além de sugerir um conceito alternativo de comunicação (enquanto acontecimento), a NTC propõe um método de investigação desse conceito (metapóros).

precisamente dessas “singularidades”<sup>179</sup> que, como o próprio nome diz, são ocorrências únicas e irrepetíveis.

O acontecimento não deve ser confundido com sua expressão vulgar, ou seja, como um fato social cotidiano (por exemplo: o Natal é um acontecimento que ocorre anualmente no mês de dezembro). O acontecimento aqui é tratado em sentido filosófico, cuja excepcionalidade é de ordem radical, interferindo ontologicamente na organização identitária dos entes.

Deleuze distingue duas entidades filosóficas: “o Acontecimento” e “os acontecimentos”, ambas ideais, porém não abstratas. Os acontecimentos se comunicam com o Acontecimento, mas não de maneira recognitiva: não se trata de reconhecer platonicamente manifestações sensíveis de uma ideia ou estrutura anteriormente definida e determinante, mas de conhecer (perceber) ocorrências singulares que ressoam ao longo de uma série infinita e “encarnam” o Acontecimento. Da mesma forma, não se trata de remontar, aristotelicamente, aos acidentes a reiteração de uma essência, pois as singularidades dizem respeito à produção de ocorrências (emergência de coisas) a partir de relações de força, velocidade, intensidade e poder de afetação sempre diferentes, em variação contínua no mundo. O Ser aqui é movimento (devenir) e sua ocorrência é o Uno-Todo.

Sendo os acontecimentos virtuais, eles “subsistem” ou “insistem” nas coisas e nas proposições; não existem fora de suas efetuações, mas não se confundem com elas; em outras palavras: sendo “insistentes” não esgotam sua virtualidade em cada atualização, mas se resguardam para novas efetuações.

Ao incorporar o aporte acontecimental à comunicação, Marcondes Filho passa a reivindicar a dimensão do “insistente” nas relações comunicativas cotidianas (triviais). Para ele há dois tipos de conversa: a trivial e a não-trivial. A primeira corresponde àquelas exigidas pelo protocolo social, que mantém os participantes no marasmo do cotidiano (são as conversas de elevador: como vai? Bom dia! Olá!). Informações, notícias factuais, relatórios, memorandos etc. também fazem parte do conjunto de conversas triviais. A segunda, ao contrário, corresponde às conversas que trazem a necessidade de pensar. Acontece, geralmente, nas situações em que um interlocutor violenta o nosso pensamento, extrai dele

---

<sup>179</sup> Na acepção de Gilbert Simondon e Gilles Deleuze (2006), a singularidade é evocada para opor-se às formas conceituais da filosofia do Mesmo (ou das essências), em especial à noção predominante de indivíduo (e de entes individuais) fundada em duas teorias essencialistas: a atomística (átomos e conjuntos de átomos) e a filomórfica (compostos de forma e matéria). Singularidades, nesse caso, não são pessoais como sugerem as noções essencialistas de alma ou persona (no caso do indivíduo e de sua identidade). Singularidades são picos de tensão, pontos de conexão produzidos a partir de relações de intensidade, movimento, poder de afetação do plano imanente.

ideias que nem sabíamos que tínhamos; em outras palavras: obriga-nos a pensar. É o que fazem certos objetos artísticos: um filme, uma instalação, um poema, um romance, uma cena, um show ou espetáculo. Essa coisa que violenta o pensamento, que realiza verdadeiramente a comunicação, segundo Marcondes Filho, é mais importante que o próprio pensamento.

Nesse ponto, Marcondes Filho estabelece uma distinção entre os três principais elementos envolvidos na relação Homem-mundo: sinal, informação e comunicação. Sinal e informação são o que trocamos numa comunicação trivial. A todo momento, o mundo está sinalizando – o sol emite luz, as flores emitem cheiros e cores, os animais perseguem esses sinais e emitem outros, as placas nos orientam no espaço etc. Contudo, somente alguns desses sinais serão percebidos. Depende da consciência (neutra, diz Husserl) percebê-los ou não. Quando isso acontece, esses sinais para os quais eu me dirijo deixam de ser sinais e passam a ser informação. As informações, portanto, são os sinais que me interessam, por exemplo, são as notícias que me agradam, meu programa de TV favorito, algo sobre o qual eu esteja pesquisando, enfim, as fontes inesgotáveis para minha subjetivação. Mas se essa informação nos interpela e, inesperadamente e contra a nossa vontade, produz disritmia e ruptura com o cotidiano e o familiar, aí temos a comunicação. É este o tipo de violência que o autor se refere: ação que me faz oscilar, que subtrai minha consciência, me esvazia enquanto sujeito. Em outras palavras, tem o poder de um acontecimento. Em tal situação somos jogados à completa indeterminação, onde as identidades se dissolvem (onde Eu me desintegro no outro). É o fenômeno que Marcondes Filho chama comunicação e que tanto persegue.

Quando nos submetemos a tal experiência abrimos em nós a possibilidade de novos horizontes, novos modos de ser no mundo, em outras palavras, abrimos a possibilidade da transformação, por isso devemos ansiar pelo acontecimento. Desejamos o acontecimento como quem deseja não só o desvelamento de si, mas a transformação do atual estado de coisas precarizado, tal como diz Heidegger, por uma estrutura de sentido prévia, anterior a nós (existência inautêntica). Para Marcondes Filho, isso reflete a atual compreensão da comunicação: vivemos nessa sociedade inundada por aparelhos eletrônicos e digitais de informação (numa sociedade que se diz ironicamente “da comunicação”), sob o “imperativo da comunicação”<sup>180</sup>, mas jamais nos perguntamos sobre o que é comunicação e, pior ainda, se efetivamente realizamos essa experiência de maneira autêntica.

---

<sup>180</sup> Para Marcondes Filho, trata-se de uma regra social dos tempos atuais (de fundo comercial) que afirma a obrigatoriedade da comunicação: devemos nos comunicar; não podemos não nos comunicar; a comunicação é terapêutica etc. Todavia, a comunicação que tal imperativo nos obriga é a comunicação trivial, não aquela (autêntica) capaz de revelar a precariedade e a insídia desse estado de coisas.

Essa experiência, todavia, pode ser alcançada tanto pela abertura ao outro (indivíduo) quanto pela abertura ao espírito do tempo, às formas históricas de agenciamento coletivo que provocam o apagamento identitário individual. Em ambos os casos, a predisposição da consciência já não é suficiente, estando sob a condição das circunstâncias históricas e materiais. É desse modo que Marcondes Filho explica os fenômenos de massa (a incidência do “*continuum* amorfo atmosférico”<sup>181</sup>), ampliação que o autor faz de uma comunicação interpessoal (entre indivíduos) para aquela realizada em grande escala (a comunicação social).

Para Marcondes Filho, uma teoria geral da comunicação, não poderia (como em Husserl) restringir-se à pura abstração e aos fenômenos interiores, já que tal posição resultaria no beco-sem-saída de Luhmann e Proust. Por isso, ele amplia a determinação fenomenológica incluindo um objeto intencional fora da consciência. É precisamente tal objeto que apelaria às consciências individuais, convidando-as para o abandono de si. O fenômeno da comunicação social, nesse caso, figura-se como um emaranhado de linhas, de fios intencionais difusos, que cruzam nos indivíduos interna e externamente formando redes de afetação recíproca, e que, em certos momentos, convergem para uma direção completamente impessoal, porque determinada pelo *continuum* amorfo atmosférico. A opinião pública é um bom exemplo disso: em um dado momento, as linhas convergem-se (precipitam-se) e produzem um efeito (a emergência de um líder, a eleição de um candidato, um *impeachment*, a aparição de um ídolo *mediático*, a explosão de alguma “primavera” política etc.).

Sendo um fenômeno sensível, estético, a comunicação deve ser estudada em conformidade com sua natureza, isto é, como algo a ser sentido, experienciado, não analisado metricamente como o fazem os analistas de discurso ou os sociólogos e historiadores de mídia, que se debruçam sobre o fato comunicacional frio. A comunicação vem de fora, decorre de maneira inesperada (como uma memória involuntária arrebatadora); não depende inteiramente de nossa vontade, de querermos comunicar, produzir a comunicação; nem absolutamente das circunstâncias históricas e da eficácia dos meios utilizados para sua emergência. É verdade que esses fatores fazem alguma diferença, mas não são determinantes (como supõe muitas hipóteses do campo) a ponto de serem protagonistas da produção de

---

<sup>181</sup> *Continuum* amorfo atmosférico: é um campo abstrato de reverberação do sentido. Enquanto na comunicação tête-à-tête, faz-se indispensável a atmosfera presencial (do outro), na comunicação social, essa é substituída pelo referido campo abstrato: “as pessoas estão geograficamente dispersas mas ‘espiritualmente’ tem que compartilhar da mesma cena, da mesma emissão, do mesmo programa. Algo precisa fazer o papel da atmosfera, do campo de sensações e de forças visíveis e invisíveis que constituíam a relação direta. É a emergência do *continuum atmosférico de sentido* da sociedade de massas. É ele que irá engendrar as condições necessárias e suficientes para que a comunicação se realize também no plano impessoal, à distância, sem a presença do outro” (MARCONDES FILHO, 2008, p. 117).

sentido. Ao contrário, é a confluência de tais fatores que deve ser considerada para a precipitação do acontecimento.

Em linhas gerais, para Marcondes Filho, comunicação é um acontecimento. Parafraseando a fala deleuzeana, ele diz: devemos desejar o acontecimento, mas o acontecimento comunicacional, o diálogo verdadeiro, como descrito por Martin Buber, expresso na relação Eu-Tu, em oposição ao Eu-Isso (coisa/objeto). Ouvir e não “filtrar” o outro, diz Marcondes Filho, é uma via possível para a comunicação acontecer. No âmbito coletivo, o acatamento do chamado pelo “continuo amorfo atmosférico” constitui outra via. Em ambos os casos, entretanto, dependerá do universo conspirar a nosso favor. Por isso devemos estar sempre em alerta, pois, como diria Walter Benjamin, o anjo da redenção pode estar por perto.

## **Metodologia**

Fazer da experiência da comunicação a pesquisa sobre a comunicação em seu sentido estrito; captar o momento, descrever a situação, as linhas intencionais que se cruzam no indivíduo abrindo-o para o mundo; evidenciar a experiência das misturas de corpos na carne do mundo e os efeitos; descrever a materialidade do meio e as transformações sentidas... A proposta radical de Marcondes Filho abrange, num único gesto, a resolução de imbrólios epistemológicos como autonomia do objeto, definição do conceito, uma teoria propriamente de comunicação (Nova Teoria da Comunicação), além de um método próprio de pesquisa.

Método, alias, não é a palavra mais adequada para se referir à atividade de pesquisa em comunicação. Como defende o autor, o método traça, previamente, o caminhar, excluindo a possibilidade do acontecimento e dos episódios imprevisíveis que conferem singularidade para cada experiência. Método – palavra grega advinda da junção de *Meta* (objetivo, finalidade) + *Odos* (via, meio, caminho), literalmente significa o caminho para se atingir um determinado fim. E se o que importa na pesquisa em comunicação, segundo Marcondes Filho, é captar a situação, a espontaneidade, a imprevisibilidade de uma ocorrência singular, isso praticamente desaparece quando se delimita, de antemão, não só “o que” irá ser sentido, mas também “quem”, “quando”, “onde”, “como” e “porque”.

Daí a proposta do “metaporos”, conforme o autor, caminho que se desbrava a si mesmo, como uma embarcação que se abre enquanto segue sua própria rota. Sentimos (experimentamos) o mundo pelos “poros” (conceito de Sarah Kofman). Ele é o nosso cogito primeiro, diz Serres. Tudo que passa pelo cogito (cartesiano), que se estrutura em linguagem,



passou primeiro pelos poros. É a tela vazada que Serres, em coro com Paul Valéry, diz ser o mais profundo do Homem: “o mais profundo é a pele”.

Para Marcondes Filho, a principal ferramenta do metaporos é a intuição sensível<sup>182</sup>. A partir dela torna-se possível a descrição de cenas e situações, os elementos envolvidos (materiais e imateriais), as alterações de sentimento e as sensações físicas, seja como memória involuntária, em pequenos grupos, individualmente, ou em escala maior, como nas grandes exposições radiofônicas, televisivas, cinematográficas etc. Nesses casos, a proposta se direciona para a descrição de atmosfera em torno, a ação do contínuo amorfo *mediático*. Três passos são fundamentais aqui: a) imersão na cena (abertura dos poros); b) vivência ou experiência da cena (transporização) e; c) descrição da cena (a precipitação do acontecimento comunicacional).

Há um limite ao metaporos, qual seja, a linguagem. Enquanto ferramenta expressiva que atua por meio de códigos, a linguagem é incapaz de traduzir fielmente o acontecimento ou a experiência vivida cuja profusão, invariavelmente, transborda-a. Há, contudo, o trabalho artístico da pesquisa, tal como reivindicou Roland Barthes (1980, p. 15-16) para sua “semiologia”, evocando a escritura (a escrita artística) como possibilidade de uma redenção pelas palavras, a busca pelas “trapaças da linguagem”, esquivando-se de seu reducionismo congênito.

## Quadro

COMUNICAÇÃO		
	José Luiz BRAGA	Ciro MARCONDES FILHO
<b>Natureza</b>	Processo (instituinte)	Acontecimento
<b>Modelo</b>	Tentativo: Código + Inferências	Uno-todo (Deleuze): <i>Continuum atmosférico comunicacional / comunicação</i>
<b>Objeto</b>	Dispositivos interacionais / Transformações sistêmicas	Ocorrências singulares
<b>Método</b>	Indutivo (Inferência)	Dedutivo (Metaporos)

Tabela 04 – Perspectivas epistemológicas: Braga x Marcondes Filho

<sup>182</sup> Intuição sensível: expressão de origem kantiana para designar a condição de produção de conhecimento segundo juízos sintéticos e *a priori*. Todo conhecimento provém da intuição de objetos delimitados a partir de estruturas da sensibilidade (tempo e o espaço).

2ª PARTE  
ONTOLOGIA DA COMUNIDADE

## CAPÍTULO 4 – O SER DA COMUNIDADE

“Todo *ego sum* é um *ego cum*” – Jean-Luc Nancy.

Vimos, até o presente momento, as principais formas de apresentação do conceito de comunidade no âmbito das Ciências Humanas e Sociais. Acerca delas criticamos a essencialização que lhe é inerente em vista dos efeitos que dela resultam, quais sejam, a exclusão das diferenças (e do diferente) a partir de uma vontade comum transcendente (Capítulo 1); a eliminação das singularidades humanas conforme a delimitação de temas comunitários (a cultura popular autêntica, a afetuosidade e a solidariedade exagerada, o caráter exótico e criminal da periferia etc. [Capítulo 2]) e; a subsunção do vínculo a partir de sua pressuposição no estabelecimento de uma rede técnica e intersubjetiva de compreensão mútua (Capítulo 3). Pretendemos agora, a partir deste capítulo, engendrar um outro pensamento da comunidade, um pensamento capaz de compreender essas exclusões e com consistência para se sustentar ontologicamente.

Um pensador que nos auxiliará nessa empreitada é Roberto Esposito. A ele devemos uma distinção fundamental – e que possivelmente deverá inspirar futuras reflexões ontológicas –, a organização da totalidade dos estudos sobre o conceito de comunidade em duas vertentes ou perspectivas: a substancialista e a dessubstancialista. Essa distinção é a novidade introduzida pelo autor nos estudos conceituais de comunidade definida, desde agora, em sentido estrito, quer dizer, como fenômeno vincutivo humano e não como formação histórico-social particular <sup>183</sup>. Ela será de suma importância, já que definirá dois modos ontologicamente diferentes de pensar a comunidade: a partir da estrutura fechada do ser (*Sein*) ou da estrutura aberta (e antiontológica) do ser-com (*Mitsein*). De acordo com a organização proposta, a perspectiva substancialista da comunidade abarcaria toda a “filosofia política” tradicional, onde se arrolam correntes teóricas e conceitos como a *Gemeinschaft*, o neocomunitarismo e a ética da comunicação. Tal perspectiva, afirma Esposito (2007, p. 156), “parte sempre dos indivíduos pré-constituídos – conservando-os como tais, ou fundindo-os num indivíduo maior”. Em outra perspectiva (dessubstancialista), pelo contrário, que “parte sempre da relação do compartilhamento” de uma dívida originária, Esposito vê despontar o “grande pensamento da comunidade”, onde comparece a noção de *communitas*. Vale a pena resgatar aqui esse extraordinário conceito.

---

<sup>183</sup> Com isso se evita a referência do termo exclusivamente às formações sociais heterogêneas que precederam a sociedade urbano-industrial (comum no quadro geral das Ciências Sociais), ou seja, como designativo da vida clânica, rural, idílica (inspirada pela literatura romântica alemã); ou ainda como sinônimo de tribo, corporação (guilda), vila ou pequena cidade medieval.

*Communitas*, como vimos anteriormente, é a palavra latina para designar comunidade. É a partir dela que Esposito extrai dois importantes radicais, *cum* e *munus*. Ao passo que *cum* revela a presença incontornável de um outro (um além de mim), no segundo radical (*munus*), Esposito encontra três significados possíveis: *onus*, *officium* e *donum*. Chama-lhe atenção o fato de *donum* (dom) pertencer a um mesmo conjunto semântico que indica dever, dívida, obrigação. Afinal, como um dom haveria de ser obrigatório? Não deveria, pelo contrário, ser algo espontâneo? Essa questão norteará toda reflexão de Esposito sobre o conceito de comunidade que, ao final, concluirá: se *donum* (*munus*) institui uma doação obrigatória, e *cum* refere-se à presença insistente de um outro (que está oculto), *cum+munus* (ou *communitas*) significa um tipo de relação em que o sujeito doa-se incondicionalmente ao outro (qualquer), logo, à comunidade enquanto outro na condição de virtual.

Este é, segundo Esposito, o significado arcaico da comunidade obliterado pelo pensamento moderno (cogitativo), a externalidade que corrói o sujeito (algo como um campo transcendental, impessoal, dessubjetivador).

[...] o *munus* que a *communitas* compartilha não é uma propriedade ou pertença. Não é uma posse, mas ao contrário, uma dívida, uma prenda, um dom a dar. E é, portanto, o que vai determinar, o que está por converter-se, o que virtualmente já é, uma falta. Um ‘dever’ une os sujeitos da comunidade – no sentido de que ‘te devo algo’, e não no sentido de que ‘me debes algo’ – que faz com que não sejam inteiramente donos de si mesmo. Em termos mais precisos, os expropria, em parte ou inteiramente, sua propriedade inicial, sua propriedade mais própria, ou seja, sua subjetividade (ESPOSITO, 2007, p. 30-31).

Tal interpretação, como se percebe, contraria a lógica comunitária vigente (aquisitiva, reparativa), que concebe a comunidade muito mais como uma posse (uma propriedade) do que um dever; muito mais um conjunto de indivíduos credores do que de devedores; muito mais uma instância de reafirmação dos sujeitos do que de dessubjetivação coletiva.

Com a *communitas*, portanto, Esposito (2007, p. 31) dá “um giro de cento e oitenta graus” em relação às “filosofias comunitárias” substancialistas. Mas o ponto a partir do qual esse “giro” se torna possível é ainda mais surpreendente. Trata-se de seu entendimento sobre o que vem a ser o comum da comunidade (questão aberta pelo significado da *communitas*), a respeito do qual Esposito delibera: o comum da comunidade não é aquilo que é próprio dos sujeitos que a constituem, mas o “impróprio”<sup>184</sup> desses sujeitos (a dívida, o dever, a presença insistente e virtual daquilo que os subtraem). Expliquemos.

---

<sup>184</sup> “Não é o próprio, mas o impróprio – ou mais drasticamente o outro – o que caracteriza o comum” (ESPOSITO, 2007, p. 31).

Em seu sentido convencional, a comunidade designa um conjunto de sujeitos ou indivíduos autossuficientes que se encontram juntos. Essa união decorre, ou por acaso (como o nascimento em uma família, em uma cultura ou em um território específico como a favela), ou por vontade própria (como a adesão a um partido político, a participação em uma assembleia, uma associação cultural ou religiosa, um *chat* etc.). Seja como for, nesse evento prevalece a espontaneidade da união, o princípio de unificação da matéria (orgânica e inorgânica) a partir de uma substância comum pressuposta nas coisas (animais ou objetos)<sup>185</sup>. Vimos no capítulo 1 a legitimidade social de tal argumento na concepção jusnaturalista e na extensão do modelo átomo-matéria à estrutura sociológica indivíduo-comunidade.

Nesse caso, o comum de uma comunidade é aquilo que é próprio a um indivíduo e a um conjunto de outros indivíduos que possuem a mesma propriedade que a dele, uma mesma constituição substancial, uma mesma composição atômica, tal como o sangue (família, etnia), o território (favela), a língua (nação), a ideologia (partidos políticos), a subjetividade (identidade) e assim por diante. A noção “substancialista” de Esposito tem aqui a sua principal referência: comunidade enquanto substância comum (propriedade) compartilhada.

O dado mais importante desse pensamento é a primazia do indivíduo, ou seja, o fato dele apresentar-se como irreduzível e como referência do comum. A comunidade, por outro lado, aparece só em um segundo momento, para atender única e exclusivamente aos anseios autoafirmativos do indivíduo. Essa forma de pensar a comunidade, entretanto, inviabiliza-se diante de seu significado arcaico (*communitas*). Isso porque a descoberta de tal significado levará Esposito a organizar de outra maneira os elementos dessa equação. De que maneira? Colocando como referência a própria comunidade (e não mais o indivíduo) em sua reflexão ontológica. Isso o conduzirá a um resultado inesperado: se antes o indivíduo era condição para a existência da comunidade, nessa organização ontológica a partir da *communitas*, a comunidade passa a ser a referência e a condição do indivíduo enquanto tal, ou seja, enquanto singularidade – ente cuja existência é única e necessária dentro de uma multiplicidade humana<sup>186</sup>.

Esse rearranjo dos elementos da equação (indivíduo/comunidade), como dissemos, provém da interpretação de Esposito sobre o que, efetivamente, se compartilha numa entidade dita comunitária. Para ele, a primazia da comunidade deve ser considerada segundo o

---

<sup>185</sup> Esse princípio pode ser encontrado já em Aristóteles no tocante à espécie ou ao gênero. Se algo existe deve pertencer, por natureza ou justiça, a um grupo (ou categoria) de mesma propriedade que o corresponde e, desse modo, o realiza.

<sup>186</sup> Este dado será desenvolvido com mais rigor no próximo capítulo onde, a partir da reflexão de Deleuze sobre a “imanência absoluta”, afirmarmos a interdependência entre um e outro: a comunidade é multiplicidade singular; o indivíduo é singular múltiplo.

entendimento do *donum* compartilhado, a condição (comum) de impropriedade do sujeito que se encontra, de início e na maioria das vezes, preso, vinculado, mergulhado numa rede de intensas ligações que ele insistentemente ignora para se firmar enquanto tal, como dono de si, Eu soberano ou núcleo a partir do qual irradiam as relações e a substância comunitária. Toda suposta propriedade (ou soberania) do sujeito, entretanto, dissolve-se nessa dimensão originária (e persistente) da dívida e do dever. Opostamente a seu sentido convencional, objeto ou anteparo projetivo de subjetividade, a comunidade (via *communitas*) reivindica agora a posição de sujeito, instância expropriadora de subjetividade.

A radicalidade desse entendimento, a completa realização da *communitas*, diz Esposito, coincide com a máxima extorsão do sujeito, a tal ponto dessa realidade revelar-lhe o lugar de sua proveniência: o nada originário (indeterminação de si). Este é, verdadeiramente, o caráter originário do sujeito, o mostrar-se do “que virtualmente já é [ou sempre foi], uma falta” (ESPOSITO, 2007, p. 30). Puro fluxo, pura relação. O desejo de completude (ou interdição) dessa “falta” de si do sujeito é o que toda tradição moderna ansiou, criando artifícios como a razão, a consciência ou subjetividade (cogito), os contratos, os princípios morais, a tecnologia (*Gestell*) e, de maneira mais generalizada, a *in-munização* (neutralização do *munus*).

O que pretende a perspectiva dessubstancialista da comunidade é devolver esse caráter originário não apenas ao sujeito, mas à própria comunidade: dessubstancializá-los, dessubjetivá-los; estender tal processo a toda construção metafísica edificada em torno do indivíduo e do sujeito – das instituições sociais modernas (tutelares e autocentradas) aos modos de relacionamento *immunizante* do direito, da economia e da comunicação.

#### **4.1 - Dessubstancialização**

Aparentemente inócua, a resposta de Esposito à questão do *munus* na partilha comunitária contém um germe destrutivo. Não porque abala o lastro da modernidade (o sujeito) e, nessa esteira, apresenta a condição infundada (faltante) do indivíduo, do cogito, do Ego. Não porque cria uma situação constrangedora aos usuários (e beneficiários) desse conceito, dando azo ao revisionismo das instituições sociais erigidas sob o princípio substancialista da comunidade. Mas, precisamente, porque notabiliza uma ambiguidade ontológica desconfortável às filosofias do sujeito abrindo espaço para o questionamento acerca dos motivos de sua ocultação.

Um tema que emerge com ímpeto, nesse sentido, é a ilusão ou a “fantasia” da ideia de próprio, tratado como coisa pertencente ao indivíduo ou concebido como extensão dele (tal como uma alma ou parte de seu corpo biológico). O próprio a que as comunidades reivindicam, como dissemos <sup>187</sup>, não é um dado natural pertencente apenas aos indivíduos que o exigem; ele pertence a todos indiscriminadamente. Somente à custa da exclusão desses todos (o que implica a criação e a imputação de essências e identidades) é que ele passa a pertencer a um grupo ou a um indivíduo em particular. Mesmo o sangue que, a princípio, poderia sugerir a ideia de uma propriedade natural comum, quando elevado ao status de propriedade comunitária (patrimônio, cultura, raça etc.), o sangue reivindicado deixa de ser aquele da tipagem sanguínea e passa a ser o sangue fundado no mito.

No entanto, a crítica de Esposito à ideia de próprio tem condições de ir ainda mais longe. Pois, na medida em que toca em pontos-chaves do pensamento ocidental (tal como o indivíduo, o sujeito, a subjetividade, a essência etc.), traz à tona o solo metafísico grego de onde partem todas essas referências. Mais ainda, põe em questão a pedra angular desse sistema arquetônico: o ser.

Ora, se acompanharmos o questionamento sobre o pressuposto da vertente substancialista da comunidade (a primazia do indivíduo), não é difícil constatar a relação que a ideia de próprio mantém com a concepção platônica e aristotélica de ser, ou seja, com a ideia de um fundamento sempre presente em tudo aquilo que é. Colocando em termos ontológicos: para Platão e Aristóteles, disseminadores da noção ocidental de ser (e vigente até os dias atuais), o ser é aquilo que está sempre pressuposto na apresentação (ou presença) dos entes em sua totalidade, daí a sua coincidência com conceitos como “Ideia” e “essência”. O ser da cadeira é aquilo que, anterior e independentemente de todas as variações ônticas (cor, tamanho, textura, *design* etc.), faz de algo uma cadeira e não qualquer outra coisa (uma mesa, um caderno, uma caneta...). O ser – enquanto presença constante no ente, ou enquanto aquilo que sempre comparece ao ente na sua apresentação na totalidade – pode ser também designado como o próprio do ente. Tal aproximação é possível e, todavia, frutuosa, se levarmos a crítica de Esposito sobre a ideia de próprio para essa concepção de ser. Isso abriria um campo promissor de reflexões ontológicas que ultrapassaria o mero debate sociológico sobre a legitimidade das instituições comunitárias centradas no indivíduo. Afinal, poder-se-ia

---

<sup>187</sup> No capítulo 1, na seção intitulada “O (in)comum da *Gemeinschaft*”, tratamos dessa temática utilizando as críticas de Stuart Hall (2003) e Jacques Rancière (1996, 2005, 2010), respectivamente, sobre as noções de identidade essencialista e partilha do comum. O próprio (identidade), nesse caso, é também uma fantasia (ou ilusão) construída discursivamente, ou seja, com a mobilização do sentido e a organização de corpos (ou fatos) no plano do visível.

objetar: a estrutura platônico-aristotélica estaria obrigada a algum *munus* originário? O impróprio do ser platônico-aristotélico, por acaso, não seria o *cum* que nele se oculta? O ser não estaria sob a “fantasia” do próprio (uma construção que nega a diferença ou a dívida originária)?

Essas questões retornam ao fundamento ontológico do ser (ou do próprio), mas obrigam também o exame da concepção ontológica de comunidade que tem orientado o pensamento contemporâneo. É esclarecedor, nesse sentido, a constatação de Jean-Luc Nancy sobre o fato de as experiências mais aterradoras de comunidade do século XX (nazismo, comunismo, fundamentalismo) estarem todas elas fundadas nesse modelo de ser<sup>188</sup>. A própria noção hegeliana de Estado, *communitas communitatum*, não descarta tal modelo; pelo contrário, o utiliza servindo, inclusive, de legitimação para essas experiências essencialistas, além de inúmeras outras da atualidade que tem o Estado como base ou referência de sua organização social. A compulsão de Nancy por expressões como “ser-em-comum”, “ser-juntos”, “ser-com”, “ser-uns-com-os-outros” podem ser compreendidas como tentativas de rompimento com esse modelo de ser, formas de extraí-lo de sua milenar condição solipsista (plena, absoluta), deslocando-o ao plano ético (lèvinasiano) onde ele praticamente se indeterminaria, ou melhor, demandaria um outro (*cum*) como componente imprescindível de sua determinação ontológica.

A referência a Heidegger aqui é inevitável e tanto mais proveitosa se considerarmos o escopo pleno de sua ontologia. Não por acaso que Esposito, mas também Nancy, em seus questionamentos sobre a comunidade (designada, respectivamente, como *communitas* e ser-em-comum), façam constantes menções a “Ser e tempo” e ao fracasso de *Dasein* para superar-se a si mesmo como consciência ou unidade existencial – pois lhe falta, ainda aí, uma “diferença” ontológica<sup>189</sup>. Mas é tanto mais sugestivo o fato de Esposito utilizar a palavra substância (das leituras de Heidegger sobre Aristóteles)<sup>190</sup> para qualificar a organização dos estudos conceituais da comunidade, encontrando na gênese ontológica da substância o ponto de inflexão de sua ontologia comunitária.

<sup>188</sup> Importante perceber aqui o alerta feito pelo autor sobre os perigos das democracias contemporâneas. Cf. NANCY, Jean-Luc. Conloquium In. ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007, p. 09-19.

<sup>189</sup> Também não é sem motivo que Esposito eleja a hermenêutica de Heidegger como método investigativo da *communitas*, procedimento que restabelece um diálogo com a procedência recuperando a “diferença” originária: no caso de Esposito, a escuta do que a modernidade silenciou (o *donum* da comunidade).

<sup>190</sup> Essa relação não é evidente nos textos de Esposito (2003, 2007). Ao contrário, o autor não cita Aristóteles, nem menciona o estudo de Heidegger sobre a substância aristotélica como sendo essa a fonte de inspiração para suas duas perspectivas de comunidade. Por outro lado (e essa é uma inferência nossa), Esposito considera “substancialista” o modo de ser da comunidade fundada na essência e na propriedade comum, aproximando-se, portanto, daquela leitura heideggeriana.



Substância, do latim *substantia*, é antes a tradução do grego *ousia* (ουσία) que nos textos de Aristóteles aparece como aquilo que é sempre (presença constante), que perdura ou preexiste, enfim, que se situa para além de suas variações. Segundo as investigações heideggerianas, diferentemente da *substantia*, que para os romanos refere-se apenas ao que subjaz aos acidentes, a *ousia* impunha aos gregos uma determinação entre ser e tempo que permaneceu velada durante toda vigência da metafísica ocidental. Dois significados de *ousia* reforçam a ideia de uma presença constante: 1) um tempo específico, supratemporal, que dura além do instante daquilo que ocorre – ουσία é o particípio do verbo grego ser (εἶναι) utilizado na função não limitativa (*a-orista*) do tempo, perdurando independentemente desse e; 2) a propriedade de raiz ou posse de uma terra, significado extraído das estruturas fáticas do mundo grego e utilizado pelos mesmos para resolver problemas práticos, correspondentes ao cotidiano.

Tais significados provêm do retorno de Heidegger à Grécia Antiga, de sua aventura hermenêutica para encontrar a estrutura de sentido fundamental que vigora até os nossos tempos (a compreensão do ser como *ousia*), bem como para reafirmar a sua determinação ôntica. Mas a *ousia*, enquanto aquilo que permanece no ente, que diz algo sobre ele (ser), guarda um sentido ainda mais originário<sup>191</sup>, *physis* (φύσις), natureza e ente na totalidade.

Aristóteles designa tanto a pergunta pelo ente na totalidade quanto a pergunta pelo que é o ser do ente, sua essência, sua natureza, como *próte philosophía*, ou como filosofia primeira. Este questionamento é o filosofar em primeira linha, o filosofar próprio. O filosofar próprio consiste na pergunta pela *physis* nesta significação dupla: a pergunta pelo ente na totalidade e, em unidade com ela, a pergunta pelo ser (HEIDEGGER, 2003, p. 41).

Contudo, a interrogação deste significado da *physis* no próprio solo de sua proveniência revela uma dinâmica originária tanto mais contraditória: erigir-se emergente, mas também desdobrar-se que em si repousa.

Devemo-nos afastar completamente do conceito de ‘natureza’. Pois *physis* significa o surgir emergente, que brota. O desabrochar e desprender-se que em si mesmo permanece. A partir de uma unidade originária se incluem e manifestam nesse vigor repouso e movimento. Nesse vigor (Walten) o presente se apresenta como ente. A vigência de tal vigor só se instaura a partir do ocultamento. Isso significa para os gregos: a *aletheia* (o des-ocultamento) se processa e acontece, quando o vigor se

<sup>191</sup> A relação entre *ousia* e *physis* não provém de sua morfologia linguística, mas da interpretação de Heidegger sobre o primeiro início da filosofia, a partir de uma lida com os pré-socráticos (em especial Heráclito). Essa aproximação se deve ao fato da *physis* designar emergência, abertura, brotar daquilo que vige e, nessa experiência, revelar algo como uma determinação ontológica do ente, experiência de essência do ser (*ousia*).

conquista a si mesmo como um mundo! Só através do mundo o ente faz ente. (HEIDEGGER, 1999, p. 89).

Para Heidegger, o revelar-se daquilo que é (ser) deve conservar essa dinâmica originária: arrancar o ser do não-ser que o constitui (desvelamento a partir do velado; o “ser” e o “vir-a-ser”<sup>192</sup>). Essa é a constância pressuposta na *physis*, mas que cede lugar, em Platão e Aristóteles, para a “Ideia” e a “substância”. Ou melhor, nesses dois filósofos a constância da dinâmica originária (desvelamento e retração) é interpretada como constância de uma presença – daí a expressão de Jacques Derrida “metafísica da presença”, inspirada na designação de Heidegger a essa primeira filosofia.

Essa breve incursão nos estudos de Heidegger sobre a gênese da substância aristotélica é importante para compreendermos a distinção ontológica operada por Esposito. Se a *physis*, que constitui a determinação ontológica originária, apresenta-se como dinâmica do desvelamento e retração, a comunidade, ao se pretender como princípio originário de reunião ou vinculação dos entes humanos – algo como um *logos* (λογος) inter-humano –, deveria considerar tal dinâmica enquanto determinante de sua própria ontologia. Em outras palavras: uma ontologia rigorosa da comunidade não poderia limitar-se apenas àquilo que ela reúne e mostra (substância), ignorando o que dela se separa (a diferença, o impróprio, a dessubstância), a região ontológica que a constitui, mas que se retrai ou se oculta naquilo que ganha presença. Daí a perspectiva dessubstancialista da comunidade, a restituição dessa região que devolve para sua ontologia o seu impróprio constituinte (vínculo secreto do *cum* e do *mit*).

Tal delineamento pode ser observado na organização ontológica de Esposito: mostraçãõ da substância comum (a essência comunitária) e ocultamento daquilo que dela se separa (as diferenças). Se a perspectiva substancialista abrange os modos de ser da comunidade fundados numa essência comum, portanto, reunindo sujeitos plenos ou indivíduos autossuficientes do ponto de vista identitário; a perspectiva dessubstancialista irá se referir não a um conjunto específico de comunidades, mas ao seu entorno ou sua própria dissidência, um *ápeiron* (ἀπειρον) adormecido. Se fosse para figurativizá-la em um conjunto de homens, citaríamos a bela expressão de Georges Bataille, “comunidade dos sem comunidade”, uma comunidade de desertores e renegados, de homens destoantes, inconciliáveis, dispersos, desmotivados a fazer “obra da comunidade” (NANCY, 2000) ou a

<sup>192</sup> “Physis significa o vigor reinante, que brota, e o perdurar, regido e impregnado por ele. Nesse vigor, que no desabrochar se conserva, se acham incluídos tanto o ‘vir-a-ser’ como o ‘ser’, entendido esse último no sentido restrito de permanência estática. Physis é o surgir (Ent-stehen), o ex-trair-se a si mesmo do escondido e assim conservar-se” (HEIDEGGER, 1999, p. 45, grifo nosso).

se reconhecerem enquanto tais (enquanto comunitários, comunitaristas). Ou ainda, “comunidade dos amantes” (BLANCHOT, 1983), de homens arrebatados pela paixão e pelo êxtase, condenados a viverem, a cada novo encontro, como nômades, entes sem destinação. Com efeito, e conforme observou Peter Pál Pelbart, é somente a partir de uma tal comunidade que a política poderia efetivamente ter lugar, na medida em que torna inaceitável todo tipo de absolutismo ou totalização, acenando para seu caráter originário <sup>193</sup>, compreendido aqui enquanto “singularidade” (originalidade), mas, principalmente, enquanto *communitas* (originariedade), clamor à dessubjetivação radical.

Nessa organização, atenta-se para um dado importante: ao passo que a primeira segue a determinação do ser platônico-aristotélico (*Sein*); a segunda encontra referência na estrutura ontológica peculiar do *Mitsein*, uma estrutura “ética” aberta ao indeterminado (devir). Coexistentes, a relação entre a comunidade substancialista e a dessubstancialista pode ser dita de complementação, impedindo tanto a absolutismo de uma, quanto a completa deriva de outra.

A proposição dessas considerações metafísicas, embora possa parecer desnecessária num primeiro momento, constitui uma etapa importante para a redescritção de uma ontologia da comunidade. A liberação, em seu horizonte originário, da estrutura limitativa do ser (e de seu acesso igualmente restritivo: universal ↔ particular), abre espaço para o surgimento das singularidades. Essa liberação amplia o escopo do fenômeno comunitário para além de seu aspecto essencialista ou substancial, implicando uma dupla conquista ontológica: primeiramente, recupera a dimensão imprópria que lhe é inerente (*cum+munus*), assumindo-a como constituinte da comunidade; posteriormente, dá inteligibilidade (enquanto fenômeno comunitário) às inúmeras formas vinculativas contemporâneas, antes compreendidas como não-comunitárias porque superficiais, transitórias, frágeis ou inconsistentes.

Em toda essa reordenação ontológica, a *communitas* desempenha um papel excepcional; é o ponto de inflexão (ou desocultação) do ser da comunidade, pois traz no significado arcaico de *munus* (*donum*) a questão de sua impropriedade constituinte agora

---

<sup>193</sup> “[...] 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 europeia 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” (PELBART In. PACHECO; COCCO; VAZ, 2002, p. 96).

revelada. Isso fica ainda mais evidente através dos radicais *cum* e *munus*. Cada um, à sua maneira, recupera o horizonte de mostraçãõ originária do ser: *cum* é o outro oculto, o que se retrai no desvelamento do ser; *munus* é a lembrança da condição inicial do indivíduo (enquanto faltante, devedor, impróprio), lembrança de sua emergência enquanto diferença ontológica.

Mas, se o conceito de *communitas* é importante para a redescrĩaõ ontológica da comunidade, propomos, entretanto, ampliar esse conceito, conferir à *communitas* operacionalidade para observaçãõ dessas formas vinculativas, tanto em âmbito local (na família, na vizinhança, no trabalho etc.), quanto em contextos mais amplos, que ultrapassam, inclusive, o território físico, a exemplo das redes cibernéticas, em manifestações como a amizade, o amor, a hospitalidade ou o acolhimento do outro (desconhecido).

Para isso, dois pontos devem ser enfatizados nesta segunda parte: 1) a desocultaçãõ da estrutura ontológica da comunidade (*Mitsein*), indispensável para ampla visualizaçãõ do fenômeno comunitário e; 2) o questionamento acerca da natureza e da composiçãõ de *Mitsein*<sup>194</sup>.

No que se refere ao primeiro ponto, a abertura da estrutura limitativa do ser comunitário procederá aqui a partir da constataçãõ de Esposito de uma ambiguidade própria à comunidade. Em alguns pensadores, como é o caso de Heidegger, a comunidade assume uma dupla perspectiva hermenêutica: a que deixa entrever a comunidade como afirmaçãõ de uma estrutura fática de sentido ou verdade histórica do ser<sup>195</sup>; e a que revela um elemento contraditório (*Mitsein*).

Concordamos com as objeções e críticas de Bataille ao referido comunitarismo em Heidegger (a constituiçãõ de uma comunidade a partir de *Dasein*), destacando o encaminhamento que Bataille dá à questãõ, isto é, a exigência da comunidade como um “transcendente” externo ao sujeito, uma dimensãõ expropriadora ou dessubjetivadora (comunidade negativa). Essa proposiçãõ, entretanto, será mais bem desenvolvida por Nancy (2000) no interior do próprio pensamento heideggeriano. Aí Nancy encontra não só a estrutura ontológica fundamental (*Mitsein*), mas um conjunto positivo de ideias e conceitos capazes de orientar o pensamento sobre a comunidade desde a dimensãõ mais elementar (o

<sup>194</sup> O aprofundamento rigoroso, entretanto, é assunto para o próximo capítulo; nele propõe-se dar inteligibilidade a tal dimensãõ e, no limite, fornecer subsídios teórico-conceituais para sua observaçãõ empírica.

<sup>195</sup> Esposito é um autor que faz essa leitura de Heidegger, entretanto, essa interpretaçãõ não é exclusiva dele. Ao contrário, ela é bastante corriqueira nos autores que reduzem *Dasein* a sujeito histórico (vanguarda política ou agente de transformaçãõ social). Um fato que dá consistência a essa interpretaçãõ é a adesãõ do próprio Heidegger ao partido nacional socialista alemão.

ser da comunidade) às condições atuais de sua existência numa época de abandono do ser (metafísica da ausência, niilismo), logo, do reavivamento das singularidades.

Neste caso, faz-se pertinente o conceito de “diferença ontológica”<sup>196</sup>, termo da ontologia fundamental para designar a defasagem de todo ente em relação ao ser. Sua descoberta, que coincide com a desocultação da própria estrutura ontológica da comunidade (*Mitsein*), viria a revelar a impropriedade (a diferença, a dívida originária, pressupostas no *mit*) como o comum de todo ente mostrado. Antes disso, e sob a égide de *Sein*, era considerada “entidade” comunitária apenas aquilo que ganhava presença, que se mostrava, isto é, a substância comum.

Portanto, não se trata mais de pensar a comunidade como a totalidade de *Dasein* em sua verdade histórica, mas o *Mitdasein* em sua totalidade, o que inclui acatar a indeterminação ou impropriedade intrínseca à sua estrutura semântica. *Mitsein* é a disposição que antecede *Dasein*, que dá a ele, enquanto ser-no-mundo, a condição de sua existência, logo, da própria ontologia em geral<sup>197</sup>. Sendo abertura ao mundo, o que permite a relação intramundana de *Dasein* e, portanto, a fundação ôntica necessária como garantia de ser, o *Mitsein* instaura também a indeterminação porque institui o outro (pressuposto no *mit*) como irreduzível e indispensável. Como observou Nancy, o *mit* (de *Mit-Dasein*) equivale ao nosso “com”, preposição (ou pré-posição) que faz do outro (qualquer) a condição da própria presença. A expressão “ser-em-comum”, constantemente repetida por Nancy em sua concepção comunitária<sup>198</sup>, refere-se precisamente a isso: ao fato da presença (*Dasein*) ser, desde sempre, “copresença” (*Mitdasein*). Para falar de uma maneira mais explícita: *Mitsein* ou Comunidade

<sup>196</sup> A expressão *die ontologische Differenz*, segundo Michael Inwood (2002, p. 42), surge pela primeira vez em 1927, para marcar a distinção entre ser (*das-sein*) e ente (*das Seiende*): “A distinção, e não a expressão, é central em *Sein und Zeit*: ‘O ser e a estrutura ontológica se acham acima de qualquer ente e de toda determinação ôntica possível de um ente. O ser é o *transcendens* pura e simplesmente’ [...]. A palavra *Differenz*, do latim *differo* (lit. carregar, levar lado a lado, apartado um do outro), implica que ‘os entes e o ser se levam apartados um do outro, separados e, ainda assim, relacionados um com o outro – e isso espontaneamente, não meramente na base de um ‘ato’ de ‘distinção’ [*Unterscheidung*]’ [...] Heidegger também fala, porém, da *Unterscheidung* entre ser e entes. Em seu sentido literal, *differo* é próximo do alemão *austragen*, ‘carregar para fora, entregar, lidar com, arranjar’. *Austrag* é o ‘arranjo, resolução [p.ex., de uma disputa]’. Portanto, a *Differenz* de ser e entes é também uma *Austrag* deles, que os reúne ao mesmo tempo que os mantém separados”.

<sup>197</sup> Segundo Heidegger, são condições para uma reflexão ontológica: a) o mundo fático já constituído; b) *Dasein* (o ente intramundano que pergunta pelo ser) e; c) o sagrado, que fala enquanto voz do ser (*Gewesenheit*). Nessas condições, pressupõe-se um quarto elemento, de natureza relacional, que liga *Dasein* à totalidade do mundo, tal é o *Mitsein*.

<sup>198</sup> Em “A comunidade inoperante” (2000), a ideia de “ser-em-comum”, enquanto pressuposto do ser, marca o entendimento de Nancy sobre a primazia da ética (*Mitsein*) em relação à ontologia (*Sein*). A expressão “inoperância” provém deste dado: diferença (*Mit; cum*) ou dimensão não totalizável de uma comunidade.

é a dimensão abissal do ser (mistério, recuo à sua profundidade) <sup>199</sup>; *Ela* se apresenta nos entes humanos (*Dasein*) pelo *mit* (ou *cum*) neles implícitos.

É interessante perceber a proximidade de Bataille a essa interpretação da comunidade como saída de um problema que ele constatara no pensamento moderno (o excesso de subjetividade: de cogito, de sujeito, de *conservatio vitae* etc.), lançando mão de ideias radicais e conceitos peculiares com o objetivo de arrancar do Homem esse subjetivismo imobilizador. Alguns conceitos batailleanos podem ser citados aqui: a experiência interior, o êxtase (morte ou transbordamento dos limites do sujeito), o *non-savoir*, o erotismo, a superabundância, a economia do desperdício, do dispêndio ou do gasto desmedido... De fato, comunidade, segundo Bataille, coincide com a dimensão insondável, não obstante, dilacerante de *Dasein*, fio condutor de um modo de vida autêntico porque põe *Dasein* em contato com seu poder-ser mais próprio (seu nada). Para Bataille, esse grau zero do sujeito advém (de maneira paradoxal a Heidegger) pela entrega incondicional ao outro absoluto ou soberano – esse outro entendido não como simples componente da estrutura fática do mundo, conformadora de *Dasein* em um solo histórico, mas como o sagrado heideggeriano que exige dos homens o seu próprio sacrifício (*donum*). É esta a morte que Bataille tanto celebra: a morte de uma vida voltada ao equilíbrio (físico, psíquico, material) e à conservação de si; a morte da vida privada, autorreflexiva, das autodescobertas; morte provinda do excesso e do transbordamento da vida. Numa palavra: êxtase.

Mas, se em Bataille as reflexões de Esposito sobre a comunidade cessam – possivelmente porque aí Esposito descobre o que procurava desde o começo, ou seja, a correspondência de um significado arcaico da *communitas* (*donum*) com uma prática modernamente antiquada (a doação incondicional, a expropriação subjetiva) – para nós dá-se início a uma empresa independente. Este, aliás, é o segundo ponto importante desta segunda parte da pesquisa, já que marca uma ruptura com as reflexões comunitárias correntes, ampliando a noção de *communitas* para além dos limites da hermenêutica de Esposito. Trata-se de um aprofundamento nesta dimensão expropriativa de que fala Bataille, e que Esposito e Nancy referem-se como *Mitsein*. Nós a denominaremos, entretanto, “Comunidade” <sup>200</sup> e ensejaremos um questionamento acerca de sua natureza e composição.

<sup>199</sup> Daí a referência dos autores de influência heideggeriana (Nancy, Agamben e Esposito) ao nada constituinte do ser, ao fundo comum presente em todas as narrativas sobre o mito da comunidade. Benedict Anderson (2008, p. 54) em seu “Comunidades imaginadas” referiu-se a esse nada como um “tempo vazio homogêneo” das narrativas comunitárias.

<sup>200</sup> Daqui em diante designaremos essa dimensão expropriativa do sujeito como Comunidade. Ela será grafada em caixa alta por dois motivos: 1) para distinguir-se tanto de seu aspecto vulgar, substancialista, ou seja, como efetuação histórica (um objeto histórico ou sociológico) e; 2) para fazer alusão à teoria deleuzeana do

Definida ontologicamente como “diferença”, e assumindo contornos que sugerem um delineamento pós-metafísico, a Comunidade estabelece um profícuo diálogo com pensadores dessa linhagem filosófica, tais como Gilles Deleuze. O direcionamento que esse pensador dá para conceitos como “duração” (Henri Bergson), “campo transcendental” (Jean-Paul Sartre), “campo pré-individual” (Gilbert Simondon) vai nos ajudar a compor um conceito operacionalizável de comunidade em consonância com essa ontologia (agora) redescrita.

Antes, porém, de adentrarmos na densidade ontológica da comunidade, é importante situarmos esse pensamento, ou seja, identificar o despontar de *Mitsein* (tomada por Esposito como *communitas*) em um conjunto de fatos (histórico-sociais) do período moderno. Segundo Esposito, tal emergência pode ser observada em sua aparição negativa, recortada pelos discursos liberais e progressistas que manifestavam todo desprezo pelas tradições medievais (portadoras do *cum* e do *munus*). Na verdade, esses discursos buscavam soterrar o *munus* originário (portanto, a própria Comunidade) para o êxito da autonomização do indivíduo (*cogito*).

Nas seções que seguem pretendemos: a) Apresentar os modos de esquecimento (ou ocultação) da impropriedade do sujeito (e da comunidade) e o seu retorno a partir da *communitas*; b) Redescrever, no interior do pensamento heideggeriano, a ontologia da comunidade (*Mitsein*) aberta pela *communitas*.

## 4.2 – Modernidade e esquecimento

A modernidade, período que sucedeu a grande ruptura nos modos de produção econômica e de organização política, cosmológica e epistêmica da sociedade feudal <sup>201</sup>, foi imaginada pelos pensadores iluministas como uma época única na história do ocidente. Isso porque, após séculos mergulhada num período de trevas, a humanidade finalmente teria a chance para um recomeço a partir de uma nova base: a razão. Considerada como insígnia dessa idade do Homem, a razão superaria não só os problemas e o obscurantismo da época precedente, mas se constituiria como salvo-conduto do porvir.

---

acontecimento, utilizada aqui em nossa construção conceitual. Nela, Deleuze diferencia Acontecimento (grafado em caixa alta) de acontecimentos (em caixa baixa). Como veremos mais adiante quando discutirmos sobre a natureza ontológica da Comunidade, trata-se de um virtual que, enquanto tal, deve conservar uma distância com relação às suas atualizações (efetuações empíricas), mas, ao mesmo tempo, deve manter-se em relação com elas.

<sup>201</sup> Por modernidade compreendemos o período da história ocidental que vai do século XV ao XVIII, marcando a transição de um sistema (social, político e econômico) feudal para o capitalismo. Evidentemente, esse recorte não é impassível de críticas e revisões, mas dele nos servimos para identificar o momento e o modo de emergência primeira da comunidade como questão para as Ciências Humanas e Sociais: desintegração das formações sociais pré-capitalistas e sentimento de perda ou vontade de reparação.

Essa centralidade na razão sustentava-se ainda pela sobrevivência de um duro racionalismo que se apresentava não apenas como simples ponto de vista de pensadores progressistas para acalmar os ânimos dos conservadores, atormentados pelo pessimismo de uma Europa urbano-industrial, profana e sem apego às tradições. Como os fatos históricos trataram de evidenciar, esse racionalismo se mostrou também em seu valor prático, consubstanciado no conjunto das reformas sociais e políticas que iriam modificar para sempre a paisagem europeia.

Para os iluministas, dizia Nisbet,

As relações comunais do feudalismo causavam-lhes repugnância, por razões morais e políticas; se fosse possível demonstrar que essas relações não eram sancionadas pelo direito natural nem pela razão, tanto melhor. No seu entender, a França estava repleta de relações de caráter corporativo e comunal. Precisava-se de uma ordem social fundada na razão e no instinto, mantida pelos liames mais frouxos e impessoais (NISBET, 1966, p. 49).

Essa “ordem social” sonhada pelos iluministas, uma idade da razão, entretanto, seria praticamente impossível “enquanto permanecesse intacta a estrutura social legada pelo passado” (NISBET, 1966, p. 49). Para o reordenamento do mundo medieval era necessária a instalação de um novo sentido, o que, nas palavras do grande ideólogo do movimento, Jean-Jacques Rousseau, significava “encontrar uma forma de associação que defendesse e protegesse com toda a força comum a pessoa e os bens de cada associado, e pela qual, cada um, unindo-se a todos, só obedecesse, contudo, a si mesmo e permanecesse tão livre quanto antes” (ROUSSEAU, 2003, p. 20).

Assim, não se tratava apenas de um trabalho de engenharia de Estado – eliminar a paisagem heterogênea da época (as formações sociais pré-capitalistas, seus costumes e tradições), reconfigurar as fronteiras e os modos de gestão das riquezas e do contingente populacional (biopolítica). Era preciso uma mudança mais profunda, no âmbito do pensamento e das práticas sociais, uma mudança ao nível do paradigma.

Algo dessa magnitude sobreveio pela emergência de um dispositivo civilizatório e seu amplo e indubitável acolhimento: a *imunização*. Tal dispositivo – ou, como prefere Esposito, “paradigma imunitário”<sup>202</sup> – contemplava não só a exigência de uma ordem sócio-político-

---

<sup>202</sup> Em “Bios – biopolítica e filosofia”, Esposito (2010) apresenta a sua tese sobre um suposto “paradigma imunitário” que acompanha o projeto político moderno do ocidente desde a transição do poder soberano ao biopolítico (conforme o quadro histórico proposto por Foucault [ver capítulo 2]). Tal paradigma baseia-se na conservação da vida através de sua “*in-munização*” (negação do *munus*). Para Esposito, a imunização constitui um importante dispositivo biopolítico que atua tanto no evitamento da sociabilidade quanto na diminuição da



econômica fundada na razão, mas colocava no centro de tudo isso o cogito, a ação pensante de um sujeito que se responsabilizaria, desde aquele momento, pelo destino da humanidade. É essa centralidade no cogito que podemos encontrar no anseio do próprio Rousseau por uma “forma de associação” que possibilitasse à pessoa ver-se como indivíduo (ou seja, originariamente “livre”, autônomo e autossuficiente) e, mais importante ainda, que possibilitasse a ela lançar mão de mecanismos para preservar-se enquanto tal.

Os indivíduos modernos chegam a ser verdadeiramente tais – ou seja, perfeitamente in-divíduo, indivíduos perfeitamente ‘absolutos’, rodeados por limites que por sua vez os isolam e os protegem – só tendo se libertado preventivamente da dívida que os vinculam mutuamente. Enquanto isentos, exonerados, dispensados desse contato que ameaça a sua identidade a expor-se a um possível conflito com seu vizinho. Ao contágio da relação (ESPOSITO, 2007, p. 40).

Essa vontade de razão ou de autonomia, entretanto, confirmava um desejo primário de completude dos iluministas. Ou melhor, um desejo de autocompletude, de independência do Homem frente às “relações de caráter corporativo e comunal” (NISBET, 1966, p. 49). De fato, das muitas caracterizações atribuídas a esse momento da história ocidental, nenhuma delas é tão elucidativa quanto o esforço generalizado dos pensadores dessa época para o esquecimento de uma falta originária do sujeito (*munus*), sancionado pela imunização.

O termo, do latim *immunitas*, refere-se à negação ou privação do *munus*, logo, ao desligamento de toda obrigação humana para com o outro, ao apagamento da condição originária do Homem enquanto ente previamente relacional. Se a gênese histórica desse dispositivo civilizatório é algo controverso, coincidindo com a emergência do cogito ou delineando-se ao longo do próprio desenvolvimento da política moderna (biopolítica); porém, é na proposição contratual de Thomas Hobbes que seus contornos aparecem, pela primeira vez, com mais clareza.

*Homo homini lupus*, como foi popularizada a natureza humana por Hobbes, contém em si o princípio imunitário notabilizado pela interpretação negativa da *communitas* enquanto delito potencial. Nesta interpretação, que Esposito (2007) reconhece como um “extraordinário golpe hermenêutico”, a *communitas* é transfigurada em “comunidade da morte”. Três gestos são aqui decisivos: primeiro, a definição do comum da *communitas* como possibilidade dos homens matarem-se uns aos outros (*munus* é a possibilidade de uma injustiça ou da morte violenta); depois, a concepção do outro como ameaça que deve ser contida (ou mediada) pelos aparelhos sociais e jurídicos (o Estado-Leviatã e as leis dos homens) e; finalmente, a

---

frequência de uma relação horizontalizada entre os governados. Essas formas de relação constituem, na verdade, modos de contágio que poderia induzir a uma “expansão da vida”, pondo em risco um governo biopolítico.

neutralização da dívida (*munus*) pela refuncionalização do Estado (monopólio da tributação, arrecadação e proteção individual) e pela instituição de um modelo impessoal de trocas (mercado).

É exatamente a negatividade sem risco atribuída à comunidade originária que justifica uma ordem soberana – o estado Leviatã – capaz de imunizar preventivamente pelo seu insustentável *munus*. Para que a operação dê certo – isto é, seja logicamente racional, não obstante o altíssimo preço do sacrifício e de renúncia que requer – é preciso não só que tal *munus* comum se torne privado do seu aspecto de excessiva doação em favor do da carência, mas também que esta carência – no sentido neutro do *delinquere* latino: faltar – seja entendido nos termos de um verdadeiro e próprio ‘delito’, ou melhor, de uma cadeia interminável de delitos potenciais. É este radical forçamento interpretativo – do nada-em-comum à comunidade do delito – que determina o cancelamento da *communitas* em favor de uma forma política fundada sobre o esvaziamento de toda relação externa à relação vertical entre indivíduos e soberanos e, logo, sobre a mesma dissociação (ESPOSITO In PAIVA, 2007, p. 21).

Nesse cenário montado por Hobbes, em cujo centro encontrava-se o indivíduo e o primado inquestionável da razão, a invenção de uma comunidade da morte ou do delito potencial foi a alegoria que a máquina imunitária precisava para pôr-se em funcionamento, advindo daí, portanto, a legitimação das leis e dos aparelhos reparativos de justiça, os modelos econômicos fundados na equivalência das trocas, além de uma variedade de instituições sociais constituídas sob o consentimento racional de todos.

De acordo com Esposito, ao qualificar de maneira negativa tudo o que supostamente precedera o formalismo contratual (estado de natureza), Hobbes fazia-se consciente do *munus* e do perigo que esse impunha aos planos progressistas, um risco à integridade individual do sujeito, em vista dos infundáveis vínculos (*cum*) e obrigações que ainda pesavam sobre ele.

Nem todos os apelos dos conservadores, entretanto, foram suficientes para impedir o êxito da imunização. A substituição da *communitas* pelo Estado, a presença cada vez mais constante de tal paradigma no conjunto das práticas sociais, além da descoberta de uma nova origem para o Homem (*cogito*) foram acontecimentos celebrados pelos correligionários de Hobbes. Mas tudo isso teve um custo. E, conforme Esposito, esse custo foi a negação da própria vida.

A opção *immunitária* hobbesiana e, em geral, moderna não se realizou gratuitamente. Além disso, teve um preço, um terrível preço [...] preencheu o vazio do *munus* – a abertura originária – com um vazio ainda mais radical. Esvaziando o perigo do *cum* eliminou-o definitivamente. Com efeito, o Estado-Leviatã se fez coincidir com a dissociação de toda ligação, com a abolição de toda relação social estranha ao intercâmbio vertical proteção-obediência. [...] O que se sacrificou foi precisamente o *cum* que é a relação entre os homens e, portanto, de certo modo, os próprios homens. Paradoxalmente, sacrificou-se a sua própria sobrevivência. Preferiram viver na e da

renúncia, a conviver. Impossível não reconhecer o resíduo de irracionalidade que se insinua nas dobras do mais racional dos sistemas: a vida é conservada pressupondo seu sacrifício; a soma das renúncias que compõe a autorização soberana. A vida é sacrificada para a sua conservação. Nesta coincidência de conservação e sacrifício da vida, a imunização alcança o ápice de sua própria potência destrutiva. (ESPOSITO, 2007, p. 42-43).

É importante não perder de vista o que Esposito entende por vida. Não se trata de um simples existir no mundo, como a vida de um indivíduo que se prolonga biologicamente em uma sociedade histórica que é a dele. A vida aqui possui um significado mais amplo, referindo-se a vitalidade, profusão, pura afirmatividade<sup>203</sup>.

Ao dizer que o sacrifício do *cum* implicou no sacrifício dos próprios homens, ou ainda, que na imunização preservou-se a vida, mas, “paradoxalmente, sacrificou-se a sua própria sobrevivência”, Esposito deixa entrever duas coisas: primeiramente, o desejo de retorno da vida em sua máxima plenitude, contágio e afetação (algo interdito pela imunização); em segundo lugar, o efeito que o esquecimento da condição originária do sujeito (*cum*) produziu no próprio modo de se viver a vida – um efeito que tornará realizável um governo biopolítico.

É possível observar aqui uma sutil distinção entre uma vida conservada (imunizada) e a vida propriamente dita (“vida nua”, vida desprotegida da imunização ou da codificação política “governamentalizada”)<sup>204</sup>. Uma vida conservada é uma vida sem excessos, regrada, disciplinada, tal como o juízo racional espera para todo organismo: manter as funções vitais em bom funcionamento; é uma vida que quer distância do demasiadamente humano (a abundância, o perigoso, o irrazoável, a errância etc.). A vida propriamente dita, por outro lado, é aquela que segue o seu curso natural, impulsionada pela vitalidade que lhe é própria (o demasiadamente humano); é a vida que se arrisca no desconhecido, que se abre irrestritamente ao outro, que faz da perda de si a ocasião de uma afirmatividade pura; ou seja, é a vida que se despe de toda imunização, abrindo-se ao contágio.

A ironia da modernidade foi ter revelado o paradoxo que esses dois modos de vida implicam: enquanto a primeira, ao buscar a preservação da vida no gesto imunizante do fechamento, sucumbe na asfixia do mesmo; a segunda, ao buscar a morte no transbordamento de si (abertura à comunidade), nela vivifica.

O que mata a vida – separando-a da existência – é seu caráter puramente autorreferencial. Ou, inclusive, seu ‘absolutismo’. Sua falta de relação com um conjunto mais amplo e articulado que o sujeito individual. A individualidade é a

<sup>203</sup> Tal como tratamos no Capítulo 2, seção 2.3 – Retorno à vida.

<sup>204</sup> Sobre esses termos “vida nua”, “biopolítica” e “governamentalidade”, ver Capítulo 2, seção 2.1 – A biopolítica.

modalidade da vida conservativa – da morte diferida – tanto quanto a comunidade é a modalidade da existência vital, da vida como pura existência. Se poderia dizer algo mais: a comunidade não é algo diferente da existência que, enquanto *ex-sistentia*, é um assomar fora de si a vida do indivíduo, um estar mais além de si mesmo, uma consistência que continuamente excede seu próprio âmbito (ESPOSITO, 2007, p. 105-106).

A crítica que Esposito faz ao pensamento hobbesiano é, na verdade, um questionamento acerca de um modelo de governo que pretende conservar a vida, mas ao preço de sua própria negação. “Poderia um sistema sustentar-se só no medo, sem explodir ou implodir?”, pergunta-se Esposito (2007, p. 68). “Como derivar um poder positivo a partir da soma de tantas negações? É possível que, de um conjunto de passividades, surja um princípio ativo?” (IBID. p. 69).

O poder positivo (ou ativo) a que Esposito se refere não é apenas o poder de fazer crescer o Estado a partir de dentro (tal como observou Foucault para a função arcaica da “polícia”), poder esse que o Estado se apropria para legitimar-se enquanto tal (enquanto soberano), mas o poder vindo da multiplicidade (ou da “multidão” – para utilizar um termo de Antonio Negri e Michael Hardt), poder da vida propriamente dita que, não obstante, é impedido de emergir em vista da imunização.

Ao produzir o esquecimento da natureza relacional e múltipla do Homem, ou ainda, ao demonizar esse retorno através de expressões como “Estado de natureza”, “guerra de todos contra todos”, “irracionalismo”, “comunidade da morte” ou do “delito”, Hobbes estava inviabilizando situações como o encontro e o contágio humano. Não se tratava de menosprezar a tradição, nem de conduzir a humanidade a um estágio de iluminação suprema, mas de uma estratégia condizente com um governo biopolítico em ascensão, interessado em dissuadir qualquer estímulo ao vínculo, tanto quanto em evitar as relações horizontais, seja entre amigos, vizinhos, colegas de trabalho ou partidários de uma mesma causa, seja entre estranhos e inimigos, situações que casualmente estimulasse uma proliferação de ideias ou a produção de singularidades impertinentes às balizas da razão.

#### 4.3 – Breve história da comunidade dessubstancialista

A insistência para dar ao Homem uma nova origem no cogito, todavia, não impediu a ocorrência de lampejos dessa falta originária (*cum*) em meio às enormes forças que tentavam o seu esquecimento. Nesse sentido, a obra de Esposito sobre comunidade <sup>205</sup> constitui um

---

<sup>205</sup> Cf. ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: origen y destino de la comunidad. Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

primoroso trabalho de recordação desses momentos de brilho, um esforço para restituir à sua história o seu significado primevo (a *communitas*), silenciado pela modernidade.

De fato, o mérito do trabalho de Esposito não está apenas na genealogia empreendida (isto é, a descoberta da *communitas* como ponto de inflexão do conceito de comunidade), mas na apresentação dos autores que, historicamente, gestaram tal conceito. Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger e Bataille foram pensadores que, de algum modo, renunciaram a *communitas* por meio de diferentes figuras<sup>206</sup>. Hobbes, como vimos, apresentou-a através do medo, seja de uma dívida insuportável (*munus*), seja do retorno do outro oculto (*cum*). Rousseau, por sua vez, a fará eclodir na figura do vazio, fundo comum sobre o qual se ergue toda narrativa comunitária. Em Kant, Heidegger e Bataille, como veremos mais adiante, esse vazio será tematizado nas respectivas figuras do abismo, do nada e da comunidade.

A apresentação desses precedentes da *communitas* constitui aqui o que denominamos uma breve história da comunidade dessubstancialista, uma história cuja possibilidade nos é dada pelo próprio fato que abre a genealogia de Esposito: a descoberta da comunidade como palavra “ancípite”<sup>207</sup>, guardiã de uma ambiguidade semântica.

Porém, antes de historicizarmos a *communitas*, é de suma importância apresentá-la como um existencial, ou seja, não como mero termo erudito destinado a resolver questões conceituais de um campo de tematização (metafísica), mas algo realmente existente – tão real a ponto de ter sido suspenso do léxico moderno, dado o seu poder de agenciamento no conjunto das práticas sociais.

O conceito heideggeriano de *Gewesenheit* pode nos ajudar nessa tarefa. Mais ainda: seu entendimento pode explicar a permanência da *communitas* ao longo do tempo (a vigência ancípite da comunidade), bem como a viabilidade de sua irrupção histórica. *Gewesenheit* é um termo utilizado por Heidegger para indicar algo como o “vigor de ter sido”<sup>208</sup>, uma força (que pode ser de um chamado, um clamor sagrado ou um significado oculto) que vem do passado, permanecendo aberta a *Dasein* para que ele a tome (escute aquilo que foi e continua sendo) e,

<sup>206</sup> A obra de Esposito (2007) está dividida em cinco seções temáticas (o medo; a culpa; a lei; o êxtase e; a experiência), cada qual dedicada à concepção de comunidade de um pensador, respectivamente, Hobbes, Rousseau, Kant, Heidegger e Bataille. Em nosso entendimento, o tema de cada seção traz um componente específico (constructo) da *communitas*.

<sup>207</sup> Sobre a natureza ambígua da palavra comunidade, bem como a exclusão do significado da *communitas* do léxico moderno, o autor afirma: “Mas não há que considerar esta indevida superposição só como um ‘erro’ subjetivo do intérprete. **Ela não expressa mais que o descarte objetivamente inerente ao duplo fundo semântico do conceito de *munus*, a ambiguidade estrutural de sua forma constitutivamente ancípite**” (IBID., p. 44, grifo nosso).

<sup>208</sup> Em nota, a tradutora de *Sein und Zeit*, Márcia Sá Cavalcanti Schuback, define *Gewesenheit* como “vigor de ter sido”: “A palavra alemã é uma derivação do verbo *wesen* que significa vigir, vigorar, estar em vigor. Como substantivo, *Gewesenheit* e seus derivados conotam a dupla experiência de uma força que já se instalou e que continua atuante. Por isso, a tradução optou pela expressão vigor de ter sido” (HEIDEGGER, 2011, p. 580).

desse modo, decida sobre o seu próprio (ou o próprio do ente que ele interroga) <sup>209</sup>. A temporalidade implícita em *Gewesenheit*, um passado inconcluso, pulsante, ainda vivo no presente, é diferente da temporalidade convencional em que o passado é percebido como um tempo que se passou (ou se esgotou em si mesmo) para dar lugar ao presente. Para esse passado convencional é utilizado outro termo: *Vergangenheit*.

Enquanto “força que já se instalou e que continua atuante”, a *Gewesenheit* permite a coexistência de significados contraditórios habitando um mesmo significante (como é o caso da comunidade), já que não faz a exigência de um único sentido, mas tão só de sua presença unificada <sup>210</sup>.

Tal coexistência semântica é considerada por Esposito na medida em que admite, na unidade do ser da comunidade, dois modos distintos de ser (substancialista e dessubstancialista), cada qual apontando para um conjunto de práticas diferenciadas. Por isso, o posicionamento da *communitas* no cerne da comunidade (seja enquanto significado, seja enquanto prática) não corresponde a nenhuma arbitrariedade ou contra senso; apenas a retomada de um espaço (que já era dela) anteriormente cedido, por exigência do paradigma imunitário, à hegemonia de seu significado substancialista.

Vale salientar que a retomada desse espaço semântico amplia a compreensão do fenômeno comunitário abrangendo as práticas correspondentes à *communitas* (tais como a gratuidade, a hospitalidade, a vinculação etc.) que subsistem nos dias atuais junto aos modos de ser imunitário e utilitarista <sup>211</sup>.

Como tratou de elucidar “o grande pensamento da comunidade” de Esposito (2007, p. 45), tal ambivalência constitui o seu caráter próprio. Por isso, ela se apresenta em todo o seu

---

<sup>209</sup> A dinâmica existencial, que compreende uma temporalidade originária – um passado (*Gewesenheit*), um presente (decisão) e um futuro (porvir) –, é descrita por Heidegger da seguinte maneira: “Assumir o estar-lançado significa, porém, ser, em sentido próprio, a presença, no modo em que ela sempre já foi. Só é possível assumir o estar-lançado na medida em que a presença por vir possa ser ‘como já sempre foi’, no sentido mais próprio, isto é, possa ser o seu ‘ter sido’. Somente enquanto a presença é como eu sou o ter-sido é que ela, enquanto porvir, pode vir-a-si de maneira a vir de volta. Própria e porvindoura, a presença propriamente o ter sido. Antecipar da possibilidade mais própria e extrema é vir de volta, em compreendendo, para ter sido mais próprio. A presença só pode ser o ter sido sendo por-vindoura. O vigor de ter sido surge, de certo modo, do porvir” (IBID., p. 410).

<sup>210</sup> Neste caso, o próprio é um poder-ser.

<sup>211</sup> São esclarecedores, nesse sentido, as etnografias de Alain Caillé e Jacques Godbout (1999) junto aos grupos de Alcoólicos Anônimos e de doadores de sangue (e de órgãos), além de seus estudos sobre a caridade onde se evidencia uma economia da dádiva e do vínculo social. A esse conjunto, acrescemos ainda o trabalho de Michel Maffesoli (2006) sobre o tribalismo urbano e as “comunidades emocionais”, estudos de casos e situações que trazem para o campo do visível a manifestação ambivalente da comunidade enquanto experiência de potenciação e morte do sujeito (enquanto subjetividade), de negação ou afirmação da vida propriamente dita.

horizonte investigativo, desde os registros mais arcaicos da palavra <sup>212</sup> (onde ela primeiramente aparece), até na leitura de autores como Rousseau, Kant e Heidegger – comunitaristas atípicos, segundo Esposito, já que encerram uma ambiguidade estrutural em suas concepções de comunidade.

Não convém, entretanto, detalharmos as duas vias que, nesses pensadores, a referida ambiguidade tensiona. Pelo contrário, limitar-nos-emos ao ponto de sua emergência para, daí, extrairmos o sentido negativo da entificação da comunidade, ou seja, o seu impróprio constituinte. Tal procedimento é fundamental para o isolamento do componente disjuntivo, protagonista da nossa história da comunidade dessubstancialista.

A evidência primordial, como vimos, aparece em Hobbes na figura do medo de um *munus* impagável. Esse medo, que aflige os homens imunizados, é precisamente o medo de um retorno, o retorno do outro amputado no gesto de invenção do indivíduo e de um mundo autorreferente, erigido sob a sua modelização (a sociedade moderna).

Uma referência a esse medo foi ilustrado por Freud, em “Totem e tabu” (1913), no mito do retorno do Pai morto. O parricídio, celebrado pelos irmãos, e que sucede a uma organização sócio-política imunizada, logo dá lugar ao arrependimento e ao temor do retorno do Pai, representado na recusa dos irmãos em tomar o seu lugar (advindo daí as alianças políticas fraternais) e em desposar as suas mulheres (criminalização de incesto). O Pai simboliza este outro amputado (*cum*) pela imunização moderna, responsável pela integração de cada um no corpo social e a quem todos, sem exceção, a ele eram obrigados.

Essa amputação ou parricídio será lembrado por Rousseau como “culpa” que atravessa toda a existência humana. Em cada decisão histórica coletiva ou a cada passo que o Homem dá em sua existência individual, advém sempre uma culpa – seja a lamentação por algo que poderia ter sido e não foi, seja o arrependimento daquilo mesmo que se realizou (uma escolha insensata, tal como o assassinato do Pai). O que fundamenta toda comunidade, segundo Rousseau, é precisamente esse sentimento perene de falta, cuja constatação coincide com os inícios imemoriais das comunidades. Uma vez constatada essa falta, diz ele, a comunidade assume ou a dinâmica da culpa → sacrifício; ou a dinâmica da falta → reparação/completude, que não mais cessará <sup>213</sup>.

<sup>212</sup> É conforme essa determinação que se pode compreender a leitura de Esposito sobre as comunidades cristãs medievais, interpretadas como formação militar defensiva (vindo daí o sentido de *munici-*ar), porém, acolhedora do outro.

<sup>213</sup> Para Esposito, na base de toda comunidade há o “mito da comunidade” e o processo de realização mítica, a “dialética da comunidade”. O mito da comunidade é a tendência de se criar uma “origem e um destino” (*arché e télos*) aos homens no mundo, em razão de nossa comum incapacidade de lidar com um tempo vazio e homogêneo (ANDERSON, 2008), nosso nada-em-comum (NANCY, 2000): “Este mito é gerado quando, à

A comunidade só pode definir-se sobre a base da falta que deriva e que, de maneira inevitável, a conota precisamente como ausência, falta, de comunidade. Toda a história humana, para Rousseau, leva dentro de si essa ferida que desde o interior a corrói e a esvazia. Ela só pode interpretar-se em razão deste ‘impossível’ – o que ela não é nem nunca poderá ser – que, não obstante, dá origem na forma de uma necessária traição. Mas nesse estado de coisas, se a ‘culpa’ nunca foi cometida, se ela não é senão o critério transcendental da negatividade da história, inclusive da história enquanto negatividade, tudo isso significa que nenhum sacrifício pode repará-la. E isso não pela simples razão de que o sacrifício não faz senão repetir – e assim multiplicar à enésima potência – a culpa que deveria reparar (ESPOSITO, 2007, p. 84-85).

Se em Hobbes a ambiguidade estrutural que divide ontologicamente a comunidade é identificada no conflito entre a aliança contratual dos homens<sup>214</sup> e a presença virtual de um *munus* insuportável e insistente; em Rousseau essa cisão ontológica será observada em sua posição ambígua: defensor do comunitarismo das vontades (democracia), mas também crítico da imunização hobbesiana e da concepção histórica subjacente<sup>215</sup>. Aliás, é nessa posição de crítico que Rousseau dará a contribuição mais significativa ao pensamento da comunidade. Trata-se da descoberta da culpa não como condição da narrativa comunitária (motor da dialética reparativa), desta ou daquela comunidade (seja ela substancialista ou dessubstancialista), mas o elemento ontologicamente decisivo (“o critério transcendental da negatividade da história”), porque revelador da falta que preexiste a toda presença, o fundo

---

individuação do caráter constitutivamente côncavo da *communitas*, sucede sua entificação afirmativa. Todas as configurações baseadas na identidade, na fusão, na endogamia, que assume a representação da comunidade na filosofia política moderna são o resultado inevitável deste primeiro curto-circuito conceitual. **Se a *communitas* é a saída ao exterior a partir do sujeito individual, seu mito é precisamente a interiorização desta exterioridade, a duplicação representativa de sua presença, a essencialização de sua existência** (ESPOSITO, 2007, p. 44, grifo nosso). Na medida em que o mito da comunidade reivindica uma origem, traz, como consequência, a necessidade de reparação, ressarcimento, como um destino (tal como o famoso mito do “Destino manifesto” dos EUA no século XIX). A isso Esposito chama “dialética da comunidade”: “Se trata da dialética da perda e reencontro, alienação e reapropriação, fuga e retorno, que vincula a todas as filosofias da comunidade a uma mitologia da origem: se a comunidade nos pertenceu como a nossa mais própria raiz, podemos – ou melhor, devemos – reencontrar ou reproduzi-la, segundo sua essência originária” (ID., p. 45).

<sup>214</sup> Hobbes, como vimos, compõe o grupo de pensadores que tentaram preencher a falta originária do sujeito (*cum*) com uma origem na razão ou no cogito. A origem do Homem, segundo Hobbes, inicia-se pela instituição de um contrato social. Antes disso, diz ele, não havia o Homem, mas apenas um animal (um lobo) potencialmente violento; o Homem surgirá, efetivamente como tal, apenas pela via de um contrato racional firmado entre todos, logo, apenas enquanto comunidade humana.

<sup>215</sup> Segundo Esposito (2007, p. 45), embora seja o primeiro a tentar “evitar a entificação afirmativa do conceito de comunidade”, Rousseau, em outro momento (como em “Júlia e a nova Heloísa”), sucumbe à tentação da substância definindo a comunidade a partir da primazia do indivíduo: “[...] o risco proto-totalitário de Rousseau reside não na contraposição do modelo comunitário e o individual, mas em sua compenetração recíproca que recorta a comunidade sobre o perfil do indivíduo isolado e autossuficiente. [...] É como se ambos – indivíduo e sociedade – fossem incapazes de sair de seus limites; de acolher ao outro sem absorvê-lo e incorporá-lo, fazendo-o parte de si. Não é por caso que Clarens seja uma comunidade absolutamente individual, perfeitamente insular, plenamente autossuficiente? ‘Em um sequestro de imaginação expansiva – escreve Starobinski de Rousseau – transfere o ideal da autossuficiência do eu a um mito de autossuficiência comunitária’” (IBID., p. 100-101).



comum de onde se destaca toda estrutura narrativa. Isso fica evidente na fala de Rousseau (“se a ‘culpa’ nunca foi cometida”), onde se pode ler: não importa que a comunidade busque uma justa reparação ou um fim digno; ontologicamente falando, não se trata de justiça ou dignidade, mas de uma exigência da linguagem (*logos*) para formulação de uma narrativa existencial.

A novidade da posição de Rousseau consiste justamente em sustentar que a história não é a única dimensão do homem. E ainda que fosse, apenas para defini-la, faz falta uma margem não histórica em relação a qual se pode recortá-la. Este é, segundo Rousseau, o ponto cego do sistema hobbesiano: não a caracterização sacrificial da história, mas sua extensão à dimensão não histórica de onde ela nasce. Em outros termos, Hobbes não se equivoca quanto aos conteúdos, mas quanto aos tempos. Não só porque atribui ao estado natural os traços distintivos do estado civil, como Rousseau repetidamente o reprova, porém, e sobretudo, porque historiciza o começo ahistórico da história [...] O que, em suma, Rousseau refuta de Hobbes não é – como o farão Locke ou Pufendorf – o caráter ‘insociável’, inclusive decididamente conflitivo, que atribui ao estado natural; mas o fato de que Hobbes concebe essa insociabilidade já como figura social, ainda que negativa, e por isso mesmo não verdadeiramente natural (ESPOSITO, 2007, p. 88-89).

Destaquemos aqui dois pontos. Primeiramente, a natureza relacional do Homem defendida por Rousseau em oposição a Hobbes: o Homem é um animal social, o que significa que, em seu estado de natureza, ele já se encontra em sociedade – lição tomada de Aristóteles. O que reivindicamos no início desta seção – a falta originária do sujeito (*cum*) – é, portanto, lembrada por Rousseau e, apenas neste caso em particular, é refutada a primazia do indivíduo, dado o estado relacional (social) que no Homem é permanente.

O segundo ponto, de suma importância para a redescritção da ontologia da comunidade, é a evidência deste fundo comum (ou vazio originário) de onde tudo se extrai, e do qual sempre se sente falta (ou culpa) por tê-lo apartado (“o começo ahistórico da história”). Esse fundo comum (ahistórico), como dissemos, é o comum de toda comunidade. Não obstante, é o seu impróprio. Embora ele se oculte naquilo que ganha presença (a substância comum, as narrativas mitológicas de um povo, os discursos comunitários etc.), a rigor, toda comunidade origina-se de um corte (metafísico) sobre ele, distinguindo origem e fim, culpa e sacrifício. A ambiguidade de Rousseau foi tê-la revelado e esquecido na consecução iluminista.

Este fundo comum, ou mais precisamente o ponto em que uma comunidade dele se desprende, será retomado por Kant pelo conceito de “impenetrabilidade da origem”<sup>216</sup> – o

<sup>216</sup> A impenetrabilidade da origem, segundo Esposito (2007, p.120), constitui um argumento contra as ideias comunitaristas de Rousseau. Nele Kant afirma ser impossível evidenciar uma origem positiva, logo, uma comunidade fundada segundo uma vontade (ou liberdade) humana. Kant chega a essa conclusão a partir de uma

argumento de que todo começo é impossível de se precisar: “A origem está sempre fora de si” (KANT apud ESPOSITO, 2007, p. 121). Através desse conceito, Kant inviabiliza toda legitimidade dos inícios históricos, já que tal começo é sempre concebido no oportunismo do presente <sup>217</sup>. Curiosamente, ele utiliza tal conceito para lançar uma advertência ao “comunitarismo” <sup>218</sup> de Rousseau, sobretudo porque esse se apoia na ideia de vontade como condicionante originário da comunidade. O risco que Kant identifica no pensamento de Rousseau é atualíssimo: a possibilidade de um totalitarismo, um “excesso de imanência” circunstancial, já que a vontade humana é sempre suscetível. Uma comunidade, diz Kant, não pode se fazer com base numa moral consequencialista (maquiavélica) devendo, desse modo, buscar fundamentar-se enquanto “lei”, ou seja, como um dispositivo racional *a priori* capaz de conter todo impulso humano autodestrutivo.

Em Kant, diferentemente de Rousseau, a vontade já não é absoluta no sentido de que depende transcendentalmente de algo que a precede e, por sua vez, a sobrepassa, abrindo-a como uma lâmina afiada. Essa diferença interna, que Kant introduz na esfera da vontade, é a que subtrai a comunidade de seu deslizamento no mito recuperando, no horizonte do pensamento, o impensado da comunidade [...] É diante dessa declinação – ou inclinação [totalitária] – que intervém a semântica kantiana da lei. **A lei – não a vontade – está na origem da comunidade, até o ponto que se poderia chegar a dizer que comunidade e lei são o mesmo:** lei da comunidade, no duplo sentido do genitivo. A lei prescreve a comunidade, que por sua vez constitui o âmbito de pertinência da lei. A lei é a ordem das coisas, enquanto *nexus, logos, Urform*, que as mantêm unidas. Ela é a arqui-doação do mundo como ‘lugar comum’ dos homens: o *Es gibt*, o dar-se originário, engaja-se no ‘diverso’ e mantém relação com o outro de si (ESPOSITO, 2007, p. 116-117, grifo nosso).

---

leitura racional (e não histórica, o que seria impossível) sobre essa suposta origem, valendo-se, para isso, da hipótese de uma maldade “natural” dos homens (o mal radical). “Eles [a liberdade e o mal] são co-possíveis porque são co-originários. É certo que o mal, por ser inato, está antes do ato que o faz sê-lo. Mas essa preexistência deve ser interpretada segundo um critério racional, que não seja também temporal”. (Cf. KANT, Immanuel. **A religião nos limites da simples razão**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Ed. 70, 1992.) Em tal hipótese, a lei (comunidade) precederia a vontade, portanto, a própria liberdade, já que, para Kant, o agir livre traz, implicitamente, a possibilidade do mal. Liberdade, em Kant, implica a escolha de uma conduta moral, logo, a possibilidade de uma ação má: “Se a liberdade só pode se definir a partir da potencialidade do mal que contém, o mal, por sua vez, só pode ser reconhecido – e resistido – sobre a base de uma lei que não pode não precedê-lo, como uma arqui-origem anterior a seu mesmo caráter originário (a seu inatismo) e, no entanto, em sincronia ainda com este, conforme um princípio de início conjunto que, duplicando infinitamente a origem, dissolve desde o seu interior toda pretensão de unidade” (ESPOSITO, 2007, p. 123). A posição de Kant contrasta portanto com a de Rousseau, para quem a lei (comunidade) se constitui a partir de uma vontade geral e, nesse caso, a vontade (liberdade) precede a lei.

<sup>217</sup> Para Kant, as ações tomadas em sua liberdade no presente acabam por criar as suas próprias condições: “[...] o livre arbítrio – a liberdade – se torna o princípio daquilo que, ao mesmo tempo, o dá origem. Ou seja: uma origem in/originária, ela mesma originada por aquilo que origina” (IBID., p. 120).

<sup>218</sup> Rousseau, Kant e Heidegger – como podemos acompanhar na leitura de Esposito – trazem no conjunto de suas obras uma ambiguidade estrutural do conceito de comunidade.

A crítica que Kant faz ao comunitarismo de Rousseau fornece outro constructo importante às nossas pretensões dessubstancializadoras: a precedência da comunidade em relação ao sujeito. Contudo, Kant a concebe como lei transcendental.

Ao reiterar a condição infundada de toda historicização (dado a impenetrabilidade da origem) estabelecendo-se, portanto, no ponto de sua emergência (das gêneses comunitárias), Kant afirma a indispensabilidade de algo como uma “lei” frente às vicissitudes humanas. A comunidade kantiana, embora em seu aspecto imunitário se assemelhe ao contratualismo de Hobbes, projeta-se numa transcendência deslocando-se para fora do alcance humano – pelo menos do alcance das determinações do desejo mundano que, eventualmente, poderia consubstanciar-se num Leviatã imperialista.

A comunidade coincide com o caráter não subjetivo da lei, com a divergência entre a forma da lei e o conteúdo de seu sujeito. Frente a todas as leituras que insistem no pertencimento da lei ao sujeito, há que se destacar o fato de que, em Kant, o sujeito pertence à lei, se apresenta diante dela. Não só porque a lei é autolegisladora, é lei para ela mesma, pois não há sujeito algum como autor – Deus é seu fiador, e o soberano é simplesmente seu executor –, mas porque o sujeito é constitutivamente incapaz de ‘compreendê-la’. Em relação à lei, é sempre devedor, está em falta, é culpado, ainda que (e quanto mais) procura conformar-se a ela (ESPOSITO, 2007, p. 131).

Para Kant, a “comunidade da lei” constitui a única saída para a comunidade dos homens haja vista a maldade inerente e os riscos (potenciais) de sua fundação numa vontade circunstancial (Rousseau). Sua reivindicação à posição de sujeito (e não o contrário, como geralmente se faz, concebendo-a como mero anteparo da subjetividade)<sup>219</sup>, por mais que seja importante para o delineamento de uma comunidade dessubstancialista, deve ser tomada com certa cautela. Isso porque, ao instituí-la como sujeito moral (racionalmente autorreferente), Kant reitera o domínio ontológico (da lei) sobre o ôntico (das paixões humanas), elevando a comunidade para a sua mais suprema imunização. Assim como Rousseau, Kant sucumbe ao iluminismo, mais particularmente, ao desejo de autossuficiência do cogito<sup>220</sup>. A comunidade

---

<sup>219</sup> Neste caso, a reivindicação da comunidade enquanto sujeito (e não mais enquanto objeto – como é o caso da comunidade substancialista) pode ser identificada primordialmente em Kant. Segundo Esposito: “o único pensamento *da* comunidade em Kant [...] é a **comunidade não se limitar a ser objeto, mas que se faz, de algum modo, sujeito**”. Essa exigência explica a busca de Esposito por tal comunidade na primeira edição da “Crítica da razão pura” (nas passagens da “Dialética”), em que, segundo ele, “a subjetividade se retira, se subtrai, foge de si mesma, se torna indefinível como sujeito, na medida em que perde toda substância, **para tornar-se simples proposição formal, pura função**” (ID., p. 130, grifo nosso).

<sup>220</sup> Kant, segundo Esposito, ao apoiar-se numa filosofia transcendental buscará uma exoneração mundana, decependo, nesse golpe, o *cum* e o *munus*: “É justamente este *cum* que Kant não pensa a fundo, ou pensa de um modo que erra o objeto do próprio pensamento: ‘A primeira vista pode parecer que Kant se libertou da concepção cartesiana de um sujeito isolado e pré-constituído. Mas só parece. O que inexoravelmente o passa

kantiana é a expressão máxima de um formalismo essencialista e racional. Porque ela atende apenas ao chamado da consciência e impõe uma ação tão só nesta liberdade (a decisão vinda do próprio do Homem: a razão), ela dispensa o mundo empírico (externo), portanto, toda possibilidade de sentimentos pelo outro (abertura e vinculação), condicionantes que negariam a sua posição de sujeito racional.

A crítica sobre Kant, que Esposito leva a efeito através de Heidegger, tem por alvo esse aprisionamento (ou transcendentalismo) da comunidade. Como temos insistido, uma ontologia rigorosa da comunidade depende de um afastamento da tendência totalizadora proveniente tanto das vontades instáveis dos homens (sua suscetibilidade moral), quanto de seu enclausuramento metafísico (um “ser da comunidade” erigido à imagem solipsista do sujeito transcendental).

Aqui, podemos lançar mão da crítica heideggeriana à depuração do transcendentalismo (em Kant e Husserl), cujo acesso ao ser, inapelavelmente, impescinde de um fundamento ôntico. Para ser é necessário, antes, existir. Heidegger não poderia estar mais de acordo com essa sentença, já que é pela existência no mundo, por meio da experiência enquanto ser-no-mundo, enquanto ente cognoscente que se pergunta pelo seu ser (*Dasein*) no horizonte fático de sentido compartilhado que é o seu, que pode advir uma resposta sobre o seu ser mais próprio<sup>221</sup>.

Nessa existência – ou como quer Esposito, nessa duração extático-temporal no mundo –, a comunidade kantiana encontraria aí o seu componente fundamental.

O tempo – eis aqui o ‘não dito’ de Kant que Heidegger o ‘faz dizer’ – estende, ‘estira’, o sujeito até o seu ponto de ruptura; o abre e o expõe à sua alteridade constitutiva. Ou melhor: o constitui nessa alteridade que o coloca, ou **o desterra**, fora de si mesmo. Isso é o que Heidegger entende, polemizando também com a primazia husserliana da consciência, por ‘*ex-sistencia*’ ou ‘*ex-stasis*’ do *Dasein*: o fato de que é o sujeito quem transcende, e não as coisas sobre ele; além disso,

---

inadvertido é o ‘ontologicamente decisivo: a constituição fundamental do ‘sujeito’, do *Dasein*, enquanto ser-no-mundo’, precisamente o *ser* da comunidade” (ID., p. 155).

<sup>221</sup> Heidegger acredita que a filosofia transcendental de Husserl e de Kant é ingênua devido à impossibilidade ontológica de livrar-se da facticidade constituinte. Do contrário, suas atitudes fenomenológicas estão determinadas pela semântica fática de seu tempo: a cientificidade ou objetividade do saber cartesiano, a metafísica platônico-aristotélica etc. Para Heidegger, tal facticidade não pode ser excluída sob o risco de um esvaziamento da existência e da dinâmica existencial própria do ente cognoscente (*Dasein*). Deve-se, portanto, considerá-la como campo de mostraçã dos entes em geral, a partir do qual o *Dasein* questiona-se acerca das determinações originárias, o horizonte mundano da constituição do sentido. O projeto fenomenológico de um âmbito transcendental puro (sugerida por Husserl pela estrutura: Subjetividade Transcendental ↔ Objeto Intencional) é, para Heidegger, um fracasso fenomenológico. É preciso, diz ele, um outro entendimento da suspensão fenomenológica, qual seja, uma “hermenêutica fenomenológica”, o que implicaria 3 procedimentos: a) consideração crítica dos pressupostos de um conceito (correlativamente ao campo dos agenciamentos das problemáticas); b) dissolução das redes de significados calcificadas do mundo fático (destruição da facticidade das estruturas prévias de interpretação; c) reconquista do horizonte originário de mostraçã dos entes.

sobretudo, trata-se de uma transcendência que não se contrapõe à imanência, mas que está nela e coincide com ela. Seu excesso. Ou melhor, não é um simples sair fora de si, mas um ‘estar em si’ na forma excêntrica de seu ‘fora’ (ESPOSITO, 2007, p. 148).

O que quer dizer esta proposição: a de que a comunidade kantiana encontraria na existência intramundana o seu componente fundamental? Significa que um possível “ser da comunidade” deve estar, de algum modo, ligado ao domínio ôntico que o corresponde e o determina; ou, mais precisamente, estaria ligado àquele que o questiona, ou seja, ao *Dasein*, porém “na forma excêntrica de seu ‘fora’”, na sua condição (comunitária) de ente submetido ao tempo, portanto, aberto (ou coexistente) aos demais entes intramundanos. Como observou Esposito, para Heidegger, a comunidade não é “uma lei anteposta desde sempre a nosso *Dasein*, mas o *Dasein* mesmo em sua constituição **singularmente plural**” (ID., p. 155, grifo do autor).

Podemos divisar ainda mais essas duas posições. Ao contrário de Kant, cuja concepção comunitária (racional, absoluta e transcendental) destina-se a uma finalidade referencial (e cuja consubstanciação resultaria, no máximo, em um conjunto de homens instruídos, conscientes de sua ação no mundo e de seu dever moral para consecução de uma justiça equitativa, não obstante, in-divíduos imunizados); Heidegger irá buscar a comunidade na própria ação des-subjetivadora dos sujeitos, na sua abertura, interiorização e interrogação da estrutura da facticidade, na recepção da voz do tempo marcadamente sedimentada nos entes intramundanos.

[...] o que Kant não pode ver – o que temia ver – é precisamente a não originalidade da lei. Ou, mais claramente, sua qualidade de imanente ao sujeito que ela ‘decide’. É o que expressa, em *Sein und Zeit*, a fórmula ‘o chamado surge em mim, desde mim e desde acima de mim’, não significando uma alteridade que não pode interpretar-se nem como transcendência nem como transcendental. O ‘chamado’ já não é uma instância exterior ao *Dasein* que pede obediência ao imperativo categórico, mas a exterioridade, a condição de estranho, do *Dasein* em relação si mesmo. Por conseguinte, ela não afirma nada, antes, fala no modo do silêncio (ESPOSITO, 2007, p. 151-152).

O “chamado” a que Esposito se refere acima é a voz dos entes intramundanos, *Daseins* (comunidade heideggeriana); o fora ou a externalidade constituidoras de *Dasein*, clamor para *Sorge* (a cura ou cuidado-de-si) que o faz desconfiar das estruturas fáticas de sentido calcificadas de seu mundo, despertando-o para a singularização.

A proposição comunitária de Heidegger, entretanto, abre uma dificuldade no que se refere a um pressuposto ontológico, isto é, a primazia do sujeito ou do indivíduo. Assim como

Hobbes, Rousseau e Kant, que fundamentaram ontologicamente a comunidade a partir desse pressuposto, Heidegger parece conciliar com eles na medida em que toma *Dasein* como referência. Lembremos que *Dasein* é a instância decisiva da singularização, do ser-para-morte, onde se dá a síntese da temporalidade originária no êxtase derradeiro. Por mais que se esforce em extrair a subjetividade dos sujeitos (“desterrá-los”), tal retirada é apenas um procedimento (fenomenológico) para conduzi-los ao próprio, reforçando o protagonismo (ou a centralidade) de *Dasein* ao invés de negá-lo; é o que se evidencia nas citações de Esposito sobre o êxtase heideggeriano na comunidade: “‘estar em si’ na forma excêntrica de seu ‘fora’”; ou ainda “‘o chamado surge em mim, desde mim e desde acima de mim [...] é a condição de estranho, do *Dasein* em relação si mesmo””.

É tal interpretação que permite relacionar Heidegger à corrente substancialista da comunidade – argumento corroborado ainda pela sua filiação ao partido nacional socialista alemão nos anos de 1930 e pela escritura de alguns textos desse período<sup>222</sup>. Interpretada à luz do primado de *Dasein*, comunidade coincide com a própria estrutura da facticidade, o comum do ser em sua aparição histórica – de onde o chamado do tempo, em plena profusão nos entes intramundanos, era a própria voz do *Führer*. Pois é na comunidade, como vimos, enquanto solo onde *Dasein* existe e se realiza enquanto ente humano, que se dá o acesso ao seu próprio, à verdade de seu ser.

Por outro lado – e este é o caminho que se abre, finalmente, para o desocultação de nossa estrutura ontológica da comunidade –, Esposito sugere um outro modo de ser da comunidade heideggeriana, um modo que reconduz a comunidade a uma primazia sem, contudo, abdicar da importância de *Dasein*. Para compreendê-lo, entretanto, é preciso radicalizar a ontologia heideggeriana a um ponto tal que se possa reconhecer nela, inclusive, a sua própria impossibilidade (uma antiontologia).

#### 4.4 – Questão orientadora

Heidegger desempenha um papel importante na revelação de nossa estrutura ontológica da comunidade. Sua importância, entretanto, não está no fato de ter desenvolvido o tema de maneira excepcional, mas de ter despertado tal interesse em pensadores como Bataille, Nancy, além do próprio Esposito (que partem de pressupostos heideggerianos, como se percebe na tentativa de desvelamento de significados ocultos em conceitos subentendidos). De fato, no conjunto das pesquisas de Heidegger, não se encontrará um tópico

---

<sup>222</sup> Sobre isso ver o discurso de posse de Heidegger na reitoria. Cf. “A autoafirmação da universidade alemã” (1933)

especial dedicado ao tema. Pelo contrário, ela surge tardiamente (ou acidentalmente) em sua analítica existencial <sup>223</sup> – de modo mais preciso, no momento em que trata do acesso ao próprio de *Dasein* e de sua necessária abertura aos entes intramundanos, portanto, enquanto pressuposto de sua ontologia fundamental. Assim, quem irá efetivamente resgatar e desenvolver a problemática comunitária heideggeriana – seja para reafirmar a sua adesão ao substancialismo ariano, seja para negá-lo, seja ainda para ensinar uma filosofia radical a partir do tema –, serão seus intérpretes, hermeneutas ou redescritores.

Bataille aparece aqui como interlocutor exemplar. Sua filosofia radical estabelece uma compreensão invulgar da comunidade para confrontar a filosofia heideggeriana – segundo ele, abusivamente ontológica. Aguerrido combatente da subjetividade moderna, logo, da ontologia como seu lastro principal, Bataille propõe a sua derrubada por meio de uma filosofia afirmativa da morte, isto é, de um pensamento capaz de libertar a vida da prisão ontológica em que esta se encontra. Para ele, a morte advinda de um transbordamento do sujeito (ou de um excesso de vida propriamente dita) constitui não a promessa, mas o horizonte mesmo que se abre ao Homem com o fim da metafísica – fato também anunciado pelo próprio Heidegger.

É nesse horizonte, portanto, que se erguem conceitos como o *non-savoir* (afirmatividade da abertura ontológica) <sup>224</sup>, a experiência interior (o esvaziamento do sujeito ou da subjetividade) <sup>225</sup>, a teoria da superabundância energética <sup>226</sup> entre outros. Lançados por Bataille como constructos para um pensamento vitalista pós-metafísico (de inspiração

---

<sup>223</sup> Segundo Esposito (ID., p. 165), “o tema do *Mitsein* aparece recente no parágrafo 25 de *Ser e tempo*, depois que Heidegger tratou do *Dasein* em sua autonomia”.

<sup>224</sup> Para Bataille, o fim da metafísica exige uma filosofia capaz de afirmar positivamente o *non-savoir*: fazer ver a ferida, ex-pô-la; abri-la ainda mais etc: “O saber tende a preencher qualquer abertura, enquanto que o não-saber consiste em manter aberta a abertura que já somos; em não ocultar, mas exibir, a ferida ‘na’ e ‘da’ nossa existência” (BATAILLE apud ESPOSITO, 2007, p. 193).

<sup>225</sup> O fim da filosofia (metafísica) seria lavrado, segundo Bataille, no dia em que fosse possível uma construção teórica capaz de negar toda possibilidade de transcendência e conhecimento do sujeito. Essa construção é a “filosofia da experiência interior” que, diferentemente de Heidegger, busca a experiência não para afirmar o conhecimento (sujeito), mas para negá-lo. Tal filosofia baseia-se na hipótese de Bataille segundo a qual, no interior do indivíduo vigora uma força que o empurra para fora, para a morte; uma força que deseja “a passagem que vai da continuidade à descontinuidade, ou da descontinuidade à continuidade” (BATAILLE, 1992, p. 95). A experiência interior, portanto, consiste em experimentar esse esvaziamento, essa morte subjetiva, experiência de retorno à indeterminação originária.

<sup>226</sup> A “teoria da superabundância energética” de Bataille, “universal e especificamente humana, destinada ao consumo improdutivo e à dilapidação ilimitada” opõe-se em tudo ao paradigma imunitário de Hobbes. Não obstante, constitui o modo de reavivamento da vida e restabelecimento da condição originária do ser (*mit, cum*). Segundo Esposito (2007, p. 201-202) “por um lado, uma ordem governada pela lei da necessidade e pelo princípio do medo, por outro, uma desordem confiada ao impulso do desejo e à vertigem do risco. Mas o que mais conta no final de nossas reflexões é o resultado perfeitamente divergente que este contraste de uma e outra perspectiva determina na esfera das relações humanas. As inspiradas no modelo hobbesiano se limitam rigidamente à ‘economia restringida’ do contrato, enquanto que Bataille se refere a uma generosidade depurada de qualquer resíduo mercantil. Por essa razão, o dom por excelência – sem motivação nem retribuição – da comunidade batailleana é a da vida”.

nietzscheana), esses conceitos articulam-se encontrando o seu acabamento na ideia batailleana de comunidade.

[...] a experiência [interior] é o que leva o sujeito fora de si. Por isso não pode haver um sujeito da experiência. A experiência é o único sujeito, mas da destituição de toda subjetividade. [...] ‘voltar a questionar o sujeito – explicava Foucault – significa experimentar algo que desemboca em sua destruição real, em sua dissociação, em sua explosão, em sua transformação em outra coisa muito distinta’. Em quê? Em que se transforma o sujeito na experiência? O que busca Bataille na dissolução do sujeito? É o ponto em que se joga a natureza mesma do acordo e o desacordo com Heidegger. O ponto que Bataille segue fixando como epicentro do *non savoir*. O que escapa ao saber porque coincide com sua exteriorização. Trata-se da comunidade. (ESPOSITO, 2007, p. 191).

Para Bataille, a comunidade é a figura antropológica que recebe as doações individuais daqueles sob seu domínio, frustrando toda possibilidade de neutralização do *munus* transbordante. Ela é tão importante em Bataille que não é exagero algum atribuí-la como ponto de chegada de seu pensamento, na medida em que coincide com tudo o que não é “o indivíduo” ou referente à manutenção de um domínio subjetivo (cogito). Pode-se, inclusive, considerá-la como negação da filosofia enquanto ontologia, dado que é a sua exterioridade, o seu fora absoluto. Como ele mesmo questiona: “Não é a comunidade justamente o que priva de sentido a filosofia como disciplina, dado que excede a sua capacidade ‘compreensiva’?”. Pois, para Bataille, “[...] a distância entre qualquer disciplina filosófica e o *non-savoir* reside em que a primeira tende, inevitavelmente, a excluir a comunidade ou, pelo contrário, a reduzi-la a uma parte sua, enquanto que o segundo coincide em tudo e por tudo com ela” (apud ESPOSITO, 2007, p. 193).

Como se percebe, a proposta comunitária de Bataille edifica-se em uma perfeita oposição à comunidade de *Daseins*<sup>227</sup>. É o que observou Esposito no caso da experiência comunitária (ou do *cum*) compreendida diferentemente pelos dois: em Heidegger é a experiência a serviço do conhecimento do ser; em Bataille é a experiência que dissolve todo conhecimento (“é seu excessivo e doloroso revelar-se sobre o abismo da morte [subjetiva]”).

Para Heidegger, o *cum* é o molde originário que define desde o início nossa condição; para Bataille constitui a zona-limite que não podemos experimentar sem

<sup>227</sup> Esse passeio rápido sobre os conceitos batailleanos, que sugere uma oposição à filosofia heideggeriana, ao final, revela o contrário, pois mostra uma grande afinidade com as posições de Heidegger em seus últimos trabalhos. Como observou Esposito, o conhecimento de Bataille sobre Heidegger limitava-se à leitura de alguns textos de “Ser e tempo”, não tendo acesso, portanto, aos derradeiros estudos ontológicos sobre Heráclito e Nietzsche: “[...] esses capítulos [de Ser e tempo] – como a maior parte da obra heideggeriana – não eram conhecidos por Bataille que, inclusive gabando-se de ter sido o primeiro a favorecer o seu ingresso na França, não havia lido desta obra mais que os textos que cita e sempre já traduzidos [por J-P Sartre]”. (ESPOSITO, 2007, p. 192).



nos perdermos. Por isso não podemos ‘estar’ nele mais que nesses breves instantes – o riso, o sexo, o sangue – onde nossa existência toca o seu ápice e seu precipício. Transborda de si. Esse movimento convulsivo é o que falta em Heidegger: não porque, para ele, a existência fica fechada em si mesma, mas porque já, desde sempre, está em seu fora. Daí uma diferente maneira de pensar a exterioridade, o tempo. O que para Heidegger é a dimensão mesma da existência se converte para Bataille na ferida sangrenta que a percorre abrindo-a para sua alteridade imanente (ESPOSITO, 2007, p. 197).

O deslocamento da comunidade para um transcendentalismo antissubjetivo, como verificado em Bataille, porém, não evita o risco de sua totalização; pelo contrário, a facilita ainda mais por excluir a importância do sujeito enquanto agente crítico, que põe fim à deriva, impedindo oportunas extrações subjetivas para finalidades político-institucionais. Daí, o alerta de Bataille em manter a comunidade como uma instância impessoal, incondicionada (no sentido de não pertencente ao sujeito); algo como um fora absoluto que toca a epiderme dos entes, abrindo-a como uma ferida não cicatrizável, impossibilitando o seu fechamento.

Essa abertura é o lugar – ausente – da comunidade: nosso não-ser-nós. Nosso ser algo distinto de nós. Mas atenção, distinto também do outro. É o ponto em que todo o discurso se desliza para sua mais antinômica conclusão, ou absoluta inconclusividade: **para que haja comunidade, não é suficiente que o eu perca-se no outro**. Se bastasse esta única ‘alteração’, o resultado seria um desdobramento do outro produzido pela absorção do eu. **É preciso que o transbordamento do eu se determine ao mesmo tempo também no outro mediante um contágio metonímico que se comunica para todos os membros da comunidade e à comunidade em seu conjunto** (ESPOSITO, 2007, p.198, grifo nosso).

A comunidade batailleana, a fim de evitar um possível absolutismo no processo de liberação da vitalidade, acena para a presença indispensável de um ente epidermicamente fissurado, portador de uma “ferida” incurável, distinto tanto do “eu” quanto do “outro”. Nancy, mais um notável interlocutor da problemática heideggeriana da comunidade, dará um passo decisivo ao destacar este ente, tomando-o como objeto de reflexão.

Emerge daí o importante conceito de *Mitdasein*, ente que não apenas experimenta a comunidade (ou o “ser-em-comum”, segundo o léxico filosófico de Nancy), mas que a carrega consigo permanentemente. *Mitdasein* permite articular a proposta comunitária de Bataille (instância de expropriação da subjetividade) com a comunidade de *Dasein* em sua totalidade mundana, situando-se nessa tensão. Segundo Nancy,

*Mitdasein* não deveria compreender-se como um ‘ser-aí-com’ (em casa, no trem, na vida), mas como um ‘ser-com-aí’, ou seja, no aberto [...] O ser modalizado *mit-da* – sua única modalização, talvez, mas ao mesmo tempo indefinidamente plural –, é o ser que reparte ou reparte-se segundo o *da*, que se esforça por designar o ‘aberto’, o ‘aberto’ do ex-posto. De maneira que ser-com é o mesmo que ‘ser-aberto’ (*Dasein*, ser aberto, seguramente, ser exposto, mas sendo a abertura mesma ou a exposição,

conforme se poderia propor como axioma geral deste pensamento: ser ‘si-mesmo’ é expor-se, é ex-por-‘se’). *Mitdasein* seria, assim, [...] ser-com ou ser-aberto ou ser-que-abre ou ser-esvaziado. Ou também (que me perdoe a pesada insistência) ser aberto ao *com*, mas sendo com (em) o aberto. Porém, em todos os casos, um *com* que não é senão o efeito de um *aberto*, e um *aberto* que não é senão o efeito de um *com*. E finalmente: um *aberto/com* que não se agrega ao ‘ser’, que não o predica, mas que, pelo contrário, é seu ‘sujeito’ (sujeito sem substâncias ou sem suporte: sem outro suporte que uma relação) (NANCY In ESPOSITO, 2007, p. 18).

Nancy e Esposito são os grandes responsáveis pela interpretação da comunidade de Heidegger à luz de sua própria filosofia. Por meio deles, alguns argumentos heideggerianos são ressignificados levando a comunidade a uma outra compreensão: *Dasein* é um singular que desponta extaticamente em uma pluralidade (comunidade). De fato, poder-se-ia perguntar: como existiria algo singular senão em uma pluralidade? O singular não é condição da pluralidade e essa não é condição para aquele? Não seria apenas na pluralidade (na condição comunitária) que a pergunta fundamental de *Dasein* faria sentido: ser em relação a o quê (ou a quem)? Faz-se necessário, portanto, que a comunidade seja condição para *Dasein* e que esse, no entanto, seja sempre impróprio – pelo menos no sentido imaginado por Kant e Husserl, enquanto incapacidade de uma suspensão que o conduzisse a um conceito puro como o Sujeito ou o Ego Transcendental.<sup>228</sup> É essa condição de impropriedade de *Dasein*, de impossibilidade de assunção de um ente privado, sem procedência, que, na analítica existencial heideggeriana, permite Nancy e Esposito conduzirem *Dasein* à condição ontológica peculiar do *Mitdasein*.

Nessa condição, observa Esposito, não existe primeiro o “eu” que se junta para formar, num segundo momento, o “nós” (comunidade). O “um” já é “vários”; ou: o um já é “nós” (comunidade).

Frente à tentação de fusão e, conseqüentemente, de sacrifício de um ou outro, a que paradoxalmente chega a filosofia da alteridade, Heidegger invoca o caráter originariamente singular e plural – propriamente extático – da existência compartilhada: cada um é abertura a todos, enquanto singular, e não apesar de sê-lo. O contrário do indivíduo. Não se pode abordar ao outro, absorvê-lo, incorporá-lo – ou vice versa – porque já se está com o outro, dado que não existe o um sem o outro. Nesse sentido, não se pode sequer falar de um ‘nós’ que não seja sempre um ‘eu + outro’. Isso significa para Heidegger não partir do ‘eu’ ou do ‘não-eu’, mas do *cum*: nós somos junto aos outros não como pontos que, em determinado momento, se

<sup>228</sup> Para Esposito (ID., p. 161-162), se fosse possível falar de um “objetivo da comunidade” esse não consistiria “em apagar seu próprio negativo, salvar sua defasagem, realizar sua própria essência. E não porque ela não aspire ao ‘próprio’, mas porque nosso ‘próprio’ só consiste na consciência de nossa ‘impropriedade’. Não podemos nos apropriar da origem salvo na forma de seu negativo: o que não é. Para nós, a origem coincide com seu ‘não’. Por essa razão não se pode considerar – como em Husserl – que o Primeiro da filosofia é o Eu puro não contaminado pelo efetivo ser-no-mundo, pelo contrário, deve-se entendê-lo como esse ser-aí [*Dasein*], na forma ‘inautêntica’ do ‘se’ anônimo e impessoal. Em suma, o comportamento ‘autêntico’ não consiste em desfazer-se – coisa impossível – do ‘inautêntico’, mas assumi-lo como tal. E, portanto, em cuidar-se [*Sorge*]”.

agregam; nem tampouco como um conjunto subdividido, mas desde sempre os uns-com-os-outros e os uns-dos-outros (ESPOSITO, 2007, p. 158-159).

O *Mitdasein* enquanto ente que, de início e na maioria das vezes, encontra-se em dívida com um fora de si (outro), teve suprimido (ou abandonado) o seu traço fundamental (*mit* ou *cum*)<sup>229</sup> pelas filosofias subjetivistas (modernas). Tal abandono pode ser compreendido pela vertigem produzida no ente imunizado, já que esse traço revelava o seu “aterrador” fundo comum originário. Kant, particularmente, embora estivesse ciente de tal presença – dado o conhecimento revelado pelos inícios abruptos da história (impenetrabilidade da origem) de onde sublevara a sua comunidade –, não o tematizou por razões que implicariam na ruína de seu sistema formal.

[...] precisamente essa abertura era o abismo ante o qual Kant, segundo Heidegger, havia retrocedido horrorizado, ‘barrando-o’ mediante a lei. Estamos agora em condições de oferecer uma última especificação sobre a natureza desse ‘abismo’. Dissemos que é a ‘doação’ – o *munus* – do ser expressa na fórmula do *Es gibt Sein*. Mas se trata de um *munus* especial porque está constituído justamente por seu ‘*cum*’, como já o revela a essência mais íntima da palavra: ‘(...) **a palavra, enquanto aquilo que leva e conserva, é a relação mesma**’. Um *cum-munus* que é a forma mesma da comunidade: este é o fundo originário, o vazio de *subiectum*, em que se perde todo o indivíduo monologicamente entendido pela metafísica subjetivista e (objetivista) inclusive a kantiana. Que outra coisa poderia querer dizer Heidegger ao afirmar que o ‘**traço fundamental do habitar é o pre-ocupar-se**’, senão que nosso ‘ser no mundo’ (*Inder-Welt-Sein*) é precisamente um ‘inter-esse’ como ‘estar-entre’, ‘entre-meio’ de um lugar comum? (ESPOSITO, 2007, p. 153-154, grifo nosso).

Das exposições de Nancy e Esposito evidencia-se a necessidade de ressarcimento daquilo que constitui originariamente *Dasein* (a impropriedade, as relações), porém que se oculta em sua apresentação. Como bem viu Esposito, é precisamente isto o que se perde (ou se abandona) na história do ser, quando do protagonismo de *Dasein*. É preciso, diz Bataille, recuperar nosso liame, o “contágio metonímico que se comunica para todos os membros da comunidade e à comunidade em seu conjunto”.

Ora, ao aproximar Bataille e Heidegger, Nancy não estaria apenas conciliando ou confrontando a posição filosófica de dois grandes pensadores, mas perscrutando este momento derradeiro, isto é, tanto o sujeito originário (*Mitdasein*: anterior ao próprio *Dasein*) quanto a própria estrutura ontológica da comunidade (*Mitsein*: lugar de proveniência de

<sup>229</sup> A primazia do “com” sobre o “ser” constitui a orientação de Nancy à filosofia heideggeriana. É por meio dela, aliás, que ele formula uma das expressões mais significativas da filosofia da comunidade: “ser-em-comum”. Segundo Nancy: “[...] tudo o que existe, coexiste; a existência é o ser cuja essência é o ‘com’, o ‘Mit’, o ‘avec’. Ou a existência é ‘com’, co-existência, ou não existe. O *cum* não é algo que se agrega desde o exterior ao ser da existência. É precisamente o que o faz ser o ser que é. Por isso em Heidegger não é possível um ego ou um *ipse* que não seja já desde sempre um nós, ainda no caso em que o outro não esteja presente nem seja conhecido” (NANCY apud ESPOSITO, 2007, p. 157).

*Dasein*). A palavra-chave, neste caso, é o *mit* (ou *cum*), presente em ambos, que conduz os entes à relação, devolvendo-os à condição originária.

O ser-em-comum se define e se constitui por uma carga e, em última análise, não está a cargo de outra coisa senão do mesmo *cum* [abertura]. Estamos a cargo de nosso *com*, ou seja, de *nós*. [...] *Cum* é algo que nos expõe: põe-nos uns de frente aos outros, nos entrega uns aos outros, nos arrisca uns contra os outros e juntos nos entrega à experiência que não é outra coisa senão a de ser com... (NANCY In ESPOSITO, 2007, p. 16).

O *cum* (ou *mit*) é o que possibilita a permanência da comunidade no ente, o sentido impessoal reivindicado por Bataille (ferida não cicatrizável que mantém o ente aberto, exposto); mas também, observa Nancy, é a barra que atravessa o ser impedindo o seu fechamento em cada mostraçã epocal, permitindo o seu recuo indefinido.

A exigência batailleana de um receptáculo para a substância transbordante do ente, por um lado, encontra, por outro lado, a interpretação da comunidade heideggeriana a partir de seus últimos estudos sobre a ontologia de Heráclito e Nietzsche – textos que reconhecerão uma dívida ou uma diferença (um lugar talvez) em relação àquilo que emerge<sup>230</sup>. O resultado desse encontro será a estrutura ontológica do *Mitsein*, estrutura que propomos chamar de Comunidade (grafada em caixa alta), porque anterior e absolutamente externa a todo ente (ao próprio *Dasein*), mas, sobretudo, porque com “Ela” o ente encontra-se em dívida – é o solo de onde este proveio e quem, efetivamente, o colocou no mundo.

*Mitsein* não apenas antecede e atravessa *Dasein*, mas permite a ele ser-no-mundo (*Mitdasein*), ou seja, existir enquanto tal (seja como consciência, fundamento de sustentação do comportamento lógico, estrutura formal ou representativa, seja como simples unidade de síntese ou decisão). Sendo retração de *Dasein* em sua diferença constituinte, *Mitsein* (ou Comunidade) acompanha permanentemente *Dasein* em todo seu projeto existencial, enquanto

---

<sup>230</sup> Interpretação encontrada também em Esposito (acerca da impropriedade originária da comunidade): “Que a comunidade é essencialmente inacabada, que o inacabado é sua essência. A essência – necessariamente carencial – de sua existência. De seu ser simples existência. Em suma, a comunidade heideggeriana apresenta uma defasagem tão originária quanto sua constituição, que faz com que nunca coincida com sua essência, e impede sua completa realização [...] a comunidade é essa defasagem, no preciso sentido de que o que compartilham os homens é precisamente sua impossibilidade de ‘fazer’ a comunidade que já ‘são’, ou seja, a abertura extática que os destina a uma falta constitutiva. [...] Não nos acomuna um pleno, mas um vazio, uma carência, uma caída. Desse ponto de vista, a comunidade deve assumir-se literalmente como ‘coincidência’, cair *juntos*: mas com a advertência de que essa caída – o ‘ser ejetado’ – não deve ser entendida como o cair de uma condição de prévia plenitude, mas como a única e originária condição de nossa existência. O *Dasein* não é nem o resultado nem o sujeito da caída, mas a caída mesmo, o ‘aí’ do ser ejetado aí. Todas as expressões – ‘dívida’, ‘culpa’, ‘fracasso’ – que no jargão heideggeriano mostram esta condição carencial, se referem à incompletude insuperável de um ente caracterizado pela nulidade de seu fundamento” (ID., p. 160-161).

insistente, impelindo-o às relações, aos modos de subjetivação, mas também de dissolução identitária.

A visibilidade que buscamos dar aqui à *Mitsein* apenas reforça a impossibilidade de um novo adiamento da ontologia comunitária. Essa ontologia, ainda mais originária que a do ser platônico-aristotélico, está cada vez mais presente em nosso cotidiano, no reavivamento da vinculação e na manifestação de diferentes formas sociais que despontam de encontros, uniões e alianças humanas, antes ocultadas, desprezadas ou deslegitimadas pelo modo de ser substancialista (a classe, a etnia, o gênero etc.).

Ao assumi-la enquanto “ser da comunidade”, evidentemente, não se pretende a substituição de uma ontologia por outra, mas a ampliação da anterior decorrente do aprofundamento em sua dimensão originária. Num momento de esvaziamento das categorias que funcionavam como valores absolutos, tal ontologia viabilizaria a criação de dispositivos conceituais que daria inteligibilidade a uma série de fenômenos sociais insurgentes, estendendo-se não só à descrição de substâncias comuns (mitos comunitários), mas aos processos substancialistas (instauração de uma substância emergente, efetuação de um laço social alcançado em um encontro) e, principalmente, dessubstancialistas (diluição dessas consistências, contra-efetuação e revelação do que se oculta naquilo que se efetua: as singularidades). Fenômenos esses ditos “comunitários”, porque indicam uma vinculação dos entes (indivíduos e comunidades) com *Mitsein* (compromisso com a abertura, experiência do “ser-com”).

Os nomes para essa ontologia podem oscilar (ontologia da desessencialização, desontologização, antiontologia, ontologia do devir ou da dessubstancialização...), o que não varia é o interesse por essa outra dimensão da comunidade (a abertura), dimensão invulgar, “excêntrica”, porque antissubjetiva; entretanto, reveladora de uma particularidade disjuntiva, que a coloca em desacordo consigo mesma, que restabelece uma “inoperância” constituinte (NANCY, 2000), uma “política” ou “utopia” imanente (RANCIÈRE, 1996, 2010; DELEUZE; GUATTARI, 2009).

Nessa breve história da comunidade dessubstancialista, o desvelamento de sua ontologia originária é, certamente, uma resposta àquilo que Michael Inwood (2002, p. 43) denominou “questão orientadora”<sup>231</sup>: o que são os entes (comunidades) enquanto tais? Como

---

<sup>231</sup> Inwood (2002, p. 43-44) propõe 3 entradas para a questão do ser: 1) A “questão fundamental”: o que é (o sentido, a essência ou verdade do) ser? Questão que foi, segundo Heidegger, “esquecida”; 2) A “questão orientadora”: o que são entes (enquanto tais)? Aqui um caso exemplar: “Nietzsche sustentava, segundo a explicação de Heidegger, que a essência ou ser-o-que dos entes é ‘vontade de poder’, ao passo que sua existência

a nossa incursão na ambiguidade semântico-estrutural da comunidade pretendeu apresentar (adentrando em seu caráter ancípite e no pensamento de comunitaristas atípicos como Rousseau, Kant e Heidegger), trata-se de distinguir a sua essência (“ser-o-que” da comunidade) de sua existência (“ser-isto” da comunidade). Ou, como o fizemos aqui, desvelar *Mitsein* (essência) e os modos comunitários de existência, ora substancialista (*Gemeinschaft*, neocomunitarismo, ética da comunicação), ora dessubstancialista (*communitas*, ser-em-comum), esse último desvelador de sua instância originária. Mas isso resolveria por completo a questão ontológica da comunidade?

Obviamente que não.

Contar essa história não significa apenas saldar uma dívida semântica com a comunidade, mas elucidar os interesses que mobilizam uma ontologia a buscar a purificação de suas origens. Atribuir o extermínio do impróprio da comunidade (*communitas*, ser-em-comum) a um simples capricho de razão é ignorar a dimensão política (enquanto jogo de forças) que a determina. Não se trata de um simples gosto pela verdade, mas de tornar legítimo o nacionalismo e os conflitos étnicos e raciais, a eliminação do duplo, do hesitante, do discutível, do paradoxal, do coexistente ou, como quer Esposito, do “mestiço”; uma legitimação sem a qual nenhum governo biopolítico seria possível.

Não é demais assinalar que *communis*, em sua acepção primitiva, significava não só ‘vulgar’, ‘popular’, mas também ‘impuro’: dom sórdido. Parece que justamente esse elemento misto, mestiço, é o que não só o senso comum, mas também o discurso filosófico-político não conseguem tolerar, quando volta a empreender a busca do próprio fundamento essencial (ESPOSITO, 2007, p. 45).

No que se refere a essa determinação social e política na configuração ontológica, os argumentos apresentados anteriormente (seção 4.2) são, por ora, suficientes para contextualização de nossa problemática. Vale ressaltar que, embora tal vetor seja importante – pois, segundo Deleuze, talha “externamente” um plano do pensamento<sup>232</sup> –, sua descrição conjuntural excede os limites desta pesquisa, voltada precisamente à interioridade desse plano.

Assim, no capítulo que segue, daremos continuidade a essa história da comunidade dessubstancialista a partir do ponto em que Esposito a deixou inacabada, isto é, o exame acurado da composição (interna) de *Mitsein*: sua natureza e constituição espaço-temporal. Tal investigação, que contará com o subsídio da filosofia deleuzeana, irá propor ainda um modo

---

ou ser-isto é ‘eterno retorno do mesmo’” e, finalmente; 3) A “questão transicional [...] por que há o ser e não antes o nada?”, colocada anteriormente por Leibniz e Schelling”.

<sup>232</sup> Sobre este tema, Cf. Robert Nisbet (1966), Benedict Anderson (2008) e Zygmunt Bauman (1998, 2003).

de verificação da comunidade enquanto efetuação empírico-substancialista e como contra-efetuação virtual, retorno ou restabelecimento de sua condição originária.

## CAPÍTULO 5 – COMUNIZAR

“A sociedade não se construiu sobre a ruína da 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, portanto, e por isso nada está perdido. Só nós estramos perdidos, nós sobre quem o ‘vínculo social’(as relações, a comunicação), nossa invenção, recai pesadamente” – Jean-Luc Nancy

Antes de iniciarmos a compreensão acerca da natureza e da composição de *Mitsein*, convém uma breve síntese do que vimos até agora, uma pausa necessária para a articulação de pontos fundamentais do capítulo anterior e, desse modo, para a tessitura de nossa trama conceitual. Como dissemos, um passo decisivo à redescrição da comunidade foi dado por Nancy e Esposito a partir de suas leituras sobre a comunidade em Heidegger e da proposição de conceitos como ser-em-comum e *communitas*, nos quais se faz perceber a influência do pensador alemão nas figuras metafísicas do ser e do ente, além da incorporação de conceitos como a diferença ontológica e as determinações do mundo fático (a função conformadora das significâncias, dos mobilizadores estruturais, dos “em-virtudes-de” e a sua libertação pelo clamor originário).

No que se refere à distinção metafísica fundamental entre ser e ente, é importante lembrar a separação entre o ser da comunidade (*Mitsein*) e seus modos (ou sentido) de ser presente, sobretudo, no texto de Esposito. Os modos de ser da comunidade, vale repetir, são as suas entificações, os modos substancialistas (ou essencialistas) da *Gemeinschaft*, do neocomunitarismo, da ética da comunicação, além do modo dessubstancialista do ser-em-comum e da *communitas*, esse último destacado por Esposito porque abre uma questão reveladora, qual seja, o *munus*, a dívida ou a obrigação para com o outro – significado e prática abandonados desde a estruturação de um paradigma imunitário (modernidade).

A reflexão sobre o *munus*, por sua vez, traz a pergunta sobre a dívida do ser platônico-aristotélico para com o solo de sua proveniência, e de *Dasein* com relação à diferença (ontológica) estruturadora de si. Tanto um quanto outro têm em comum o mesmo pressuposto ontológico, isto é, a primazia do indivíduo que, ao que parece, emerge do nada ou de um vazio – em termos heideggerianos, ambos compartilham o “abandono” da dimensão originária que os constituem, mas que se oculta em sua aparição ou apresentação.

Que dimensão é essa? *Mitsein*. Ou, para nós, Comunidade.

A palavra “Comunidade” adotada aqui retoma o seu significado arcaico: obrigação ou dívida dos entes comunitários para com o solo de origem; dever, abertura ou entrega incondicional desses às solicitações de tal solo. Em termos metafísicos, Comunidade constitui



não um conjunto específico de entes humanos, mas a sua exterioridade absoluta, dimensão indeterminada e pré-subjetiva, poder-ser que precede cada singularização e lugar de procedência de toda ontologia.

De fato, desde os tempos mais imemoriais, a comunidade sempre designou a autoridade que introduz o ente no mundo, possibilitando a sua existência por meio da vida social integrada, definidora de sua situação existencial na cadeia de reciprocidade e na circulação do *munus*. Daí a sua feição credora, instância expropriativa que abre e dissolve o ente na integração coletiva. Sem isso, o ente jamais compreenderia a si mesmo como existente (jamais existiria como consciência), pois flutuaria no vazio da não-relação, sem qualquer limite ou discernimento de sua própria extensão. É tal significado que se pretendeu dar para *Mitsein* com o qualificativo comunitário. Não se trata deste aspecto da comunidade (apresentação da substância comum), mas de reconhecer as relações que delimitam o ente (possibilitando o desenho de sua região existencial), de onde se aceita uma dívida ou obrigação para com esse lugar, e para com aqueles (entes relacionais) que o fizeram enquanto tal, enquanto ente recortado em sua individualidade. Comunidade é o lugar de proveniência de todo ente, seja o ser platônico-aristotélico, seja o sujeito transcendental, seja o heideggeriano (*Dasein*); ela é aqui lembrada como autoridade externa e sempre presente (virtual), que dos entes exige o reconhecimento de sua dívida originária.

Concebido, desse modo, como Comunidade, *Mitsein* revela uma outra figura metafísica, *Mitdasein*, completando o referido eixo relacional: Comunidade (*Mitsein*) ↔ ente comunitário (*Mitdasein*). *Mitdasein* é o ente devedor que atende ao chamado da Comunidade, que doa obrigatória e incondicionalmente; é *Dasein*, porém em sua dimensão mais originária, quer dizer, anterior ao golpe hermenêutico que nos autoriza falar impunemente Eu, sujeito, consciência, cogito etc.

*Mitdasein* elucida a impropriedade originária de *Dasein*, ou seja, a condição originariamente comunitária, desde sempre, nele pressuposta<sup>233</sup>. Sua “descoberta” tardia por Esposito e Nancy viria esclarecer um ponto importante do pensamento de Heidegger: a impossibilidade de uma concepção comunitária essencialista ou totalitária (interpretação decorrente do ocultamento do *mit* em sua primeira formulação ontológica)<sup>234</sup>.

<sup>233</sup> De modo que se poderia dizer: o próprio de *Dasein* é ser impróprio (*Mitdasein*); ou ainda: o impróprio de *Dasein* (*Mitdasein*) é o seu próprio.

<sup>234</sup> Na trilha batailleana, Esposito questiona-se sobre a ontologia geral (ou fundamental) de Heidegger: “como pode uma filosofia que se declara ‘acabada’ falar da comunidade como um de seus objetos (como faz Heidegger quando limita a análise do *Mitsein* a uma das seções de *Sein und Zeit*)?” (BATAILLE apud ESPOSITO, 2007, p. 192). O autor refere-se aqui ao §25 de “Ser e tempo”, correspondente ao 4º capítulo da 1ª parte “O ser no mundo como ser-com e ser-si mesmo. O ‘impressoal’”.

Assim, pensar a comunidade conforme o seu significado arcaico obriga-nos a tomar *Dasein* em sua condição originariamente devedora ou imprópria (*Mitdasein*), o que, neste caso, não significa alienar-se, entregar-se aos cuidados do mundo, mas ser abertura (estar aberto) aos apelos silenciosos da Comunidade, reconhecendo-se sempre como indeterminação, incompletude, falta, impossibilidade de fechamento ou autossuficiência. É o que revela não só a estrutura semântica de *Mitdasein* (onde o existencial *mit* constitui o vínculo secreto com o seu “próprio” indeterminado), como também as estruturas semânticas da *communitas* e do “ser-em-comum”, cujo vínculo com a indeterminação originária (Comunidade) apresentam-se pelos existenciais *cum* e “comum”.

A decisão entre acatar esse chamado ou promover um novo esquecimento (o que não resolveria a questão da dívida que é permanente e virtual) envolve a possibilidade de expansão da vida para além dos limites da ontologia. Essa decisão se apresenta cotidianamente nas mais diversas experiências comunitárias, no modo como o ente intramundano lida com a significância e a impessoalidade de um campo de sentido que vem ao seu encontro com significados já previamente dados e funcionalizados. Exemplos disso são os campos conformativos da *Gemeinschaft*, do neocomunitarismo e da ética da comunicação, onde os entes se encontram de início e na maioria das vezes. Vale lembrar que esses campos – enquanto disposição apaziguadora, defensiva (*in-munizante*), voltada à instauração da “segurança ontológica” (GIDDENS, 1991) – acomodam os entes de tal modo que os eximem da responsabilidade pelo cuidado de si, impossibilitando a experimentação de si (ampliação da vida) para além da substância comum.

Por outro lado, pode-se também decidir pela *communitas*, modo de ser da comunidade que conduz o ente à indeterminação originária, porque nela o esvaziamento subjetivo o põe em contato com o seu próprio (o poder-ser), abrindo a crise (angústia) que o põe à prova, exigindo a sua própria reinvenção (cuidado de si)<sup>235</sup>. Ser-para-a-morte (*Sein zum Tode*), como implicado na *communitas*, produz a abertura do ente (*des-in-munização*) e o desligamento com as estruturas conformativas de sentido do mundo fático. O ente, então, é suspenso, não restando alternativa senão a projeção de um campo existenciário onde eles (ente e destino) são indefinidamente jogados.

---

<sup>235</sup> Como veremos mais adiante, a noção heideggeriana de “cuidado” (*Sorge* ou cura) será utilizada aqui como modo de manutenção da abertura dos entes à diferença ontológica, o que evitaria a totalização comunitária. Nesse aspecto, assemelha-se ao “cuidado-de-si” foucaultiano (*epiméleia heautoû*) tanto no sentido de combate à identidade subjetiva centrada no absolutismo do sujeito, quanto na produção de si como obra de arte (estética da existência), constante reelaboração identitária como forma de resistência aos dispositivos biopolíticos de sedentarização.

O desligamento com os modos tutelares e subjetivantes da facticidade comunitária interrompe a teleologia absoluta e acende a possibilidade para as diversas formas de existência, oferecendo-se como saída ao essencialismo comunitário que exclui as singularidades inerentes ao indivíduo e advindas dos mais diversos encontros humanos. A *communitas*, embora seja impessoal e assuma como tarefa o cuidado para com o ente, tal como a mundaneidade heideggeriana, com essa não se confunde já que o conduz à condição de faltante ou devedor (revogando a sua segurança, plenitude e absolutismo), lembrando o ente de seu vínculo (*cum*) com o solo de sua proveniência e, desse modo, da incerteza de seu destino. A tutela que a *communitas* sugere, portanto, é o cuidado de si – e também do outro (visando a sua libertação) – enquanto responsabilidade para com a expansão da vida; compromisso do ente com a “Comunidade” (virtual e soberana) dada a “conscientização”<sup>236</sup> de sua incompletude ou inautenticidade originária.

O cuidado determina a comunidade tanto quanto essa àquela. Não poderia existir uma sem a outra: ‘cuidado-em-comum’. Mas isso quer dizer que a comunidade não tem o ‘dever’ de nos liberar do cuidado, mas, pelo contrário, o dever de custodiá-lo como o único que a faz possível. Essa colocação explica a distinção heideggeriana entre duas modalidades diferentes – e opostas – de ‘procurar’ pelo outro com quem compartilhamos a existência: por uma parte suplantá-lo, tomar seu lugar, para liberá-lo do cuidado; por outra, induzi-lo ao cuidado, liberá-lo não do, mas para o seu cuidado: ‘Esse procurar, que concerne essencialmente ao cuidado autêntico, ou seja, à existência dos outros, e não a algo que eles cuidam, ajuda os outros a se tornarem conscientes em relação ao próprio cuidado, e livre para ele’. Mas como isso é possível? O que significa ajudar os outros? Segundo Heidegger, o único modo não invasivo nem substitutivo com relação ao outro é decidir ‘deixá-lo ser’ em sua alteridade em relação a si mesmo, ou seja, em sua autêntica inautenticidade, ou sua impropriedade mais própria (ESPOSITO, 2007, p. 162-163).

É a partir da *communitas* – e desses outros modos de ser da comunidade que restauram a dívida originária (tal como o ser-em-comum de Nancy) – que se torna possível pensar uma ontologia propriamente comunitária para a comunidade. Uma ontologia que toma como ponto de partida não mais o indivíduo, ou o sujeito, ou qualquer outra imagem subjetivista ou pessoal (cogito, consciência, Ego etc.), as quais despontam à custa da eliminação de *Mitsein* (indeterminação ou dívida originária). Mas, do contrário, que faça presente *Mitsein*, tanto em sua realidade ôntica (virtual), quanto em sua origem absoluta: Comunidade como medida de si mesma e para si mesma.

O que decorre dessa mudança paradigmática? O que significa pensar a comunidade segundo uma ontologia comunitária (e não mais imunitária ou personalista)?

<sup>236</sup> Esposito (2007, p. 161 - 162) fala de um “objetivo da comunidade” enquanto assunção da “consciência de nossa ‘impropriedade’”; isso porque “o comportamento ‘autêntico’ não consiste em desfazer-se do ‘inautêntico’, mas assumi-lo como tal. E, portanto, em cuidar-se [*Sorge*]”.

Para responder a essas perguntas é importante retomarmos a questão do transcendental da maneira como foi formulada por Gilles Deleuze. O transcendental, segundo ele, constitui toda “determinação”<sup>237</sup> que recai sobre os entes (na forma de uma externalidade absoluta) destacando-se, pelo seu caráter “impessoal, neutro e pré-individual”, mas, fundamentalmente, pelas poderosas linhas que a constitui e a atravessa impossibilitando qualquer “propriedade” ou Eu substancial. Deleuze, mais do que qualquer outro pensador, foi quem efetivamente mergulhou nesse lugar. Pode-se, inclusive, atribuir o transcendental como objeto de toda a sua filosofia, se a considerarmos como exercício de radicalização do bom senso – implosão e redescritção “criativa”<sup>238</sup> do significado previamente sedimentado do transcendental (de Kant a Husserl).

A depuração que Deleuze faz do transcendental, excluindo toda forma de consciência imediata (intencionalidades ou retenções puras), termina por conduzi-lo a um lugar estranho à fenomenologia, porque anterior tanto ao sujeito (e ao objeto), quanto ao próprio transcendental fenomenológico. Um lugar que, talvez, apenas Heidegger (dentre os fenomenólogos) tivesse um entendimento razoável, haja vista a sua consideração pelo clamor divino no êxtase de *Dasein*; o “sagrado”, enquanto lugar inacessível e indeterminável pela razão, de que só se pode ouvir o seu chamado sem conhecê-lo em absoluto. Deleuze, entretanto, não apenas extrai as propriedades constituintes desse lugar, denominando-o “imanência absoluta”, “puro plano de imanência” ou, simplesmente, “uma vida...”, como propõe formas de estudá-lo empiricamente.

Mas o que esse lugar pode nos revelar para pensarmos a comunidade segundo um paradigma comunitário? Ou ainda: porque lançar mão de Deleuze (e do problema do transcendental) para pensarmos a Comunidade, sendo que ele sequer a tomou como objeto particular de reflexão?

Quanto à primeira pergunta, respondemos brevemente apontando a sua correspondência com *Mitsein*, sobretudo pelo fato do transcendental deleuzeano ser, por

---

<sup>237</sup> A fim de evitarmos problemas com essa palavra, a especificamos conforme Deleuze e Guattari (2009a, p. 59): trata-se de acompanhar as velocidades que traçam um plano de imanência. “O plano de imanência é como um corte do caos e age como um crivo. **O que caracteriza o caos, com efeito, é menos a ausência de determinações que a velocidade infinita com a qual elas se esboçam e se apagam:** não é o movimento de uma a outra, mas, ao contrário, a impossibilidade de uma relação entre duas determinações, já que uma não aparece sem que a outra tenha já desaparecido, e que uma aparece como evanescente quando a outra desaparece como esboço. O caos não é um estado inerte ou estacionário, não é uma mistura ao acaso. O caos caotiza e desfaz no infinito toda consistência. O problema da filosofia é de adquirir uma consistência, sem perder o infinito no qual o pensamento mergulha”.

<sup>238</sup> É por essa razão que optamos por abandonar os pensadores que vínhamos trabalhando até o momento (Heidegger, Bataille, Nancy e Esposito) para seguir com Deleuze (e Nietzsche) uma empresa independente. A filosofia criacionista nietzsche-deleuzeana dá acesso a uma fonte rejuvenescedora do pensamento, cujas águas funcionam como solvente das substâncias dogmáticas e catalisadores para infundáveis criações conceituais.

excelência, o lugar da impropriedade, instância a qual estamos todos vinculados (enquanto produto ou derivação). Quanto à segunda questão, convém observar que, embora o tema da comunidade passe ao largo dos interesses de Deleuze, sua análise crítica e descritiva do campo transcendental serve-nos como uma ponte para o acesso ao comportamento compositivo de *Mitsein*, a partir do qual se pode reivindicar um comportamento semelhante (componentes elementares, uma movimentação própria, associações e dissociações). Isso será fundamental para a estruturação desse solo originário comum e, portanto, um pensamento (paradigma) comunitário operacionalizável.

Neste caso, a noção de singularidade (diferença em si mesma e em relação ao diferente) – trazida por Deleuze a partir da interpretação do dispositivo nietzscheano “vontade de poder ↔ eterno retorno”, e das teorias da individuação de Gilbert Simondon e da diferenciação de Henri Bergson – constitui não só o componente elementar do campo transcendental, como o seu fenômeno mais importante, sendo, por conseguinte, central para o entendimento do escopo ontológico da comunidade. Compreendida como última realidade do ente, essência individual (*hecceidade*) ou “ponto de tensão”<sup>239</sup> desse campo (chamado também de virtual, território da comunicação absoluta), a singularidade será tomada aqui para designar a gênese (ou efetuação) comunitária, isto é, os encontros humanos (seja individual ou coletivo) ao longo de uma existência. Cada encontro associativo, sendo único e irrepetível, é perfeito em seu acabamento, finalidade e constituição. Nada lhe falta. Nada há acima dele que possa inferi-lo como desvio de um Destino Manifesto ou que dê razões para subjugar-lo como laço social não-comunitário, apolítico, individualista ou alienante. Ao contrário, cada encontro, cada singularidade, é a afirmação da pulsão comunitária, o acatamento do chamado de *Mitsein* (comunize-se!), cuja ocorrência revela a coextensão de um duplo fenômeno: efetuação num estado de coisas (substancialização) e contra-efetuação do efetuado numa ação impessoal (dessubstancialização e transfiguração) – esse último apresentando-se como ação política des-totalizadora.

Obviamente, aceitar que cada encontro corresponda à perfeição de uma comunidade implica, antes, encontrar um lugar que considere essa “outra imagem do pensamento” da comunidade, um campo neutro às exigências substancialistas, impassível a toda coordenada ou referência prévia e que, no entanto, segue o seu próprio ordenamento. Um espaço “liso”, acolhedor tanto da comunidade substancialista quanto da dessubstancialista, tanto da “imagem

---

<sup>239</sup> A expressão “ponto de tensão” tem o objetivo aqui de sintetizar o que Deleuze (2007, p. 55) se refere como “pontos singulares” pré-subjetivos, ou seja, “pontos de retrocesso, de inflexão etc.; desfiladeiros, nós, núcleos, centros; pontos de fusão, de condensação, de ebulição etc.; pontos de choro, de alegria, de doença e de saúde, de esperança e de angústia, pontos sensíveis”.

dogmática” quanto dessa “outra imagem” da comunidade; um campo, portanto, tão originário quanto *Mitsein* (Comunidade) no tocante a seu caráter pré-ontológico; instância absoluta no domínio dos entes comunitários, dos diferentes modos de ser da comunidade.

Ora, o campo do transcendental – como vimos – aproxima-se de certos atributos da Comunidade: é soberano e exterior ao indivíduo (sujeito), tal como exigiram Kant e Bataille; é originário e impessoal como reivindicaram Nancy e Esposito (*Mitsein*). Porém, observa Deleuze, esses atributos preservam ainda um resquício de sujeito <sup>240</sup>. Como veremos na sequência, a grande cartada deleuzeana será a eliminação da determinação subjetiva (pessoalidade) desse transcendental, todo traço de consciência (fenomenológica), mesmo que imediata ou irrefletida, alcançando um campo de pura intensidade. Se uma história da comunidade dessubstancialista foi possível, se ao longo dela fizemos perceber todo um empenho para eliminar o primado do sujeito (ou indivíduo) de sua estrutura ontológica, buscando saídas desse modelo subjetivista que, pouco a pouco, esgotava-se a cada efetuação comunitária (regimes políticos totalitários, fundamentalismos religiosos, neocomunitarismos etc.), certamente Deleuze constitui o momento derradeiro dessa história, não só como aquele que elimina o pressuposto subjetivo, mas, sobretudo como aquele que fornece os instrumentos para a navegação nesse novo campo, nessa terra sem sujeito.

Assim, tudo aquilo que Deleuze diz sobre a “imanência absoluta” (campo de multiplicidades não-métricas, de diferenças intensivas ou qualitativas, de força e virtualidade, que só conhece velocidade e afetação) serve-nos como baliza teórico-conceitual para pensarmos a natureza e a composição (metafísica) da Comunidade. Ou seja, enquanto transcendental, porém expurgado de toda personalidade ou consciência, de toda forma de ordenamento ou predicação subjetiva; enquanto campo onde sujeito, indivíduo ou comunidade autocentrada se desintegram para se apresentarem apenas como compostos não formados, fluxos, devir-animal, singularidade ou, simplesmente, diferença <sup>241</sup>; enquanto campo plural em sua singularidade (ou singular em sua pluralidade), sendo ele mesmo composto por singularidades plurais (indivíduos comunais) e pluralidades singulares (comunidades), todos coexistentes e interdependentes uns dos outros <sup>242</sup>.

<sup>240</sup> O campo transcendental, segundo a apropriação que Deleuze (1997, 2000, 2007) faz de Sartre e Bergson, apresenta ainda um traço de sujeito, uma vez que se dá como “consciência” constituinte.

<sup>241</sup> Aqui os entes (sujeito, indivíduo ou comunidade autocentrada) apresentam-se não como pressupostos, mas como produtos desse campo; são derivados desse campo ou secundários em relação a ele.

<sup>242</sup> As expressões “singularidade plural” e “pluralidade singular”, sugeridas por Nancy e Esposito para indicar uma interdependência entre o um (qualquer) e o todo, serão, doravante, substituídas pela ideia deleuzeana (bergsoniana) de “multiplicidade”. Tal palavra (tomada, com frequência, como sinônimo de “pluralidade”) traz já em si a estrutura “Uno-Todo” sendo, portanto, não apenas diferente de “pluralidade” como preferível a sua utilização. Quando desvinculada de uma teoria da singularidade, a pluralidade pode sugerir um conjunto de

Tal apropriação do pensamento deleuzeano contém não só a vantagem da depuração essencialista e subjetiva da Comunidade – conduzindo-nos a uma ontologia comunitária para a comunidade (uma multiplicidade, atributo de todo ser coletivo) –, como também o fornecimento de instrumentos cognitivos para a verificação empírica ou especulativa desse campo. Ao discorrer sobre a constituição desse transcendental sem sujeito, Deleuze provê a “estrutura dupla do acontecimento” (efetuado e ideal) como lógica inerente à ocorrência das singularidades <sup>243</sup>. Trata-se de observar em cada fato singular, em cada efetuação (ou atualização) de uma matéria ou corpo, a preexistência de uma virtualidade (modos de ser em seu horizonte existencial). É dessa lógica que nos servimos para observarmos as “determinações” da Comunidade, o retorno à condição devedora originária (impessoalidade) por meio de contra-efetuações (cujo objetivo é liberamo-nos de um único modo de ser).

É justamente isso o que significa pensar a comunidade segundo um paradigma comunitário. Em termos metafísicos, restaurar o *cum* ou o *mit*; assumir a nossa natureza faltante enquanto ente individual ou coletivo; tornarmo-nos “conscientes” de nossa impropriedade originária e de nossa incerta destinação. Em termos empíricos ou pragmáticos, significa a ampliação do escopo ontológico da comunidade e, doravante, a proposição de instrumentos teóricos e conceituais para a leitura do fenômeno comunitário (ou da experiência comunitária, ponto de junção entre o atual e o virtual) conforme a referida ampliação ontológica.

Nas seções que seguem verificaremos: a) a apresentação do plano da “imanência absoluta” (proposto por Deleuze a partir de sua crítica ao transcendental fenomenológico) e a coextensão desse plano com *Mitsein*; b) a descrição compositiva de tal plano e a viabilidade em estudá-lo empiricamente; c) a proposição de um modo de leitura do fenômeno comunitário conforme a “estrutura dupla do acontecimento” e; d) a exemplificação do referido modo de leitura a partir da obra literária de João Ubaldo Ribeiro (1984), “Viva o povo brasileiro” (excurso).

---

individualidades essenciais, a coexistência de unidades atômicas, autocentradas – ou, como diria Jacques Derrida, um tecido de células narcísicas. Tal interpretação não acontece com a palavra “multiplicidade” que apresenta, já de saída, a ideia de uma variedade (ou variação) intrínseca, constante e constituinte.

<sup>243</sup> Para Deleuze, todo acontecimento segue uma “estrutura dupla”: “Em todo acontecimento existe realmente o momento presente da efetuação, aquele em que o acontecimento se encarna em um estado de coisas, um indivíduo, uma pessoa, aquele que designamos dizendo: eis aí, o momento chegou; e o futuro e o passado do acontecimento não se julgam senão em função desse presente definitivo, do ponto de vista daquele que o encarna. Mas há, de outro lado, o futuro e o passado do acontecimento tornado em si mesmo, que esquiva todo presente, porque ele é livre das limitações de um estado de coisas, sendo impessoal e pré-individual neutro nem geral nem particular, *eventum tantum*...; ou melhor, que não há outro presente além daquele do instante móvel que o representa, sempre desdobrado em passado-futuro, formando o que é preciso chamar a contra-efetuação” (DELEUZE, 2007, p. 154).

### 5.1 – Comunidade, uma outra imagem do pensamento

A noção de Comunidade (*Mitsein*) possui semelhança metafísica com distintas expressões filosóficas – algumas, inclusive, já expostas aqui –, tais como o “nada” de Heidegger, o “*non-savoir*” (ou o não-ser) de Bataille, o “*Outrem*”<sup>244</sup> de Lèvinas, a “humanidade” ou “aquilo que vem” de Agamben, entre outros. Nenhuma dessas expressões, entretanto, apresenta tamanha correspondência quanto o conceito de “imanência absoluta” (campo transcendental) de Deleuze, sobretudo no que diz respeito à sua condição de origem plena, incondicionada.

Surgida para solucionar o problema da gênese ontológica – que segundo Deleuze parte sempre da imagem de um sujeito universal já constituído –, a imanência absoluta aparece aqui como conceito que mais se aproxima de nosso ser da comunidade. Tal correspondência se mostra logo de início, quando se percebe as motivações que levaram Deleuze a tal conceito, qual seja, a crítica à “pessoalidade” das ontologias ocidentais (todas elas fundadas numa subjetividade superior ou numa consciência transcendental), e a tentativa de constituição de seu campo originário (pré-ontológico). Situamos abaixo, de maneira breve, esse importante capítulo da filosofia deleuzeana.

Para Deleuze, sempre lhe pareceu equivocada a “imagem dogmática” ou subjetiva do pensamento consolidada pela filosofia hegemônica ocidental – aquela iniciada por Platão e Aristóteles, e que se frutifica com Descartes e Kant (filosofias do sujeito ou da representação). Tal imagem, afirma Deleuze, limitadora, que supõe como absolutamente originárias as figuras sintéticas ou unitárias (a exemplo do cogito, do sujeito ou do Ego transcendental), é, na verdade, uma antropomorfização do transcendental concebida pelo empréstimo da “forma da pessoa” para representar a origem de todo pensamento<sup>245</sup>. Entretanto, ao tomar essas figuras como ponto de partida do pensamento filosófico, diz Deleuze, acaba-se por instituir núcleos

---

<sup>244</sup> *Outrem*, para Emmanuel Lèvinas, constitui a alteridade absoluta (“o absolutamente Outro”). Trata-se de um terceiro Outro que está além de eu e tu, mas que, todavia, não pode ser entendido simplesmente como um outro sujeito: “O Outro metafísico é outro de uma alteridade que não é formal, de uma alteridade que não é um simples inverso da identidade, nem de uma alteridade feita de resistência ao Mesmo, mas de **uma alteridade anterior a toda a iniciativa, a todo o imperialismo do Mesmo**; outro de uma alteridade que não limita o Mesmo, porque nesse caso o Outro não seria rigorosamente Outro: pela comunidade da fronteira, seria, dentro do sistema, ainda o Mesmo. O absolutamente Outro é *Outrem*; não faz número comigo. A coletividade em que eu digo ‘tu’ ou ‘nós’ não é um plural de ‘eu’. Eu, tu, não são indivíduos de um conceito comum” (LÉVINAS, 1988, p. 26, grifo nosso).

<sup>245</sup> A “pessoalidade” se expressa aqui pelo uso de atributos como a unidade, a identidade, a razão, a consciência, a subjetividade etc. para as referidas figuras ontológicas.



privilegiados ou centros de individuação superiores como originários de um ato (pensar) que, segundo ele, deve ser livre de qualquer pressuposto ou hierarquia.

É conforme tal orientação que se deve ler não apenas o anticartesianismo deleuzeano (sua oposição ao mais importante pressuposto subjetivo da modernidade, o cogito, figura filosófica que faz de si a medida ontológica aos pretendentes da verdade), como também a sua crítica ao idealismo subjetivo de Kant e à fenomenologia transcendental de Husserl. Segundo Deleuze, nesses três pensadores (Descartes, Kant e Husserl), a atividade de um livre pensar (de uma origem incondicionada, liberta de qualquer pressuposto) vê-se interdita pela presença comum da referida imagem dogmática (subjetiva), constituída pelo anseio humano autoafirmativo, pela “necessidade psicológica”<sup>246</sup> de refugiar-se do desconhecido abrigando-se em si, na estrutura estável do Mesmo. Ao invés de viabilizar o acesso a um campo originário (transcendental), tal interdição sacramenta o seu “decalque” pelos “caracteres do empírico” (DELEUZE, 2007, p. 101).

Com relação a Kant e Husserl, mais particularmente, Deleuze observa em suas concepções de campo transcendental, tanto a inversão de uma origem absoluta do pensamento (demasiadamente pessoal, pois fincada no sujeito<sup>247</sup>), quanto a própria “desnaturação” desse campo. Todo o processo redescritivo (ou reorganizativo) verificado em Deleuze – atividade que o coloca na grande tradição filosófica, na vertente dos filósofos clássicos – é motivado por tal observação.

Antes, porém, de apresentarmos esse processo, convém retomarmos as noções de transcendental em Kant e Husserl, contra as quais Deleuze irá investir as suas críticas e, ao final, propor o seu conceito de imanência absoluta.

---

<sup>246</sup> Para Nietzsche (1999, p. 431), a constituição dessa imagem decorre por “necessidade psicológica”. Num momento niilista (momento em que a realidade do devir se faz notória), tal imagem traz a segurança ontológica necessária, substituindo o “vir-a-ser” pelo “ser”: “O niilismo como estado psicológico tem ainda uma terceira e última forma [...] de que com o vir-a-ser nada deve ser alvejado e de que todo o vir-a-ser não reina nenhuma grande unidade em que o indivíduo pode submergir totalmente como em um elemento de supremo valor: resta como escapatória condenar esse inteiro mundo do vir-a-ser como ilusão e inventar um mundo que esteja para além dele, como verdadeiro mundo. Tão logo, porém, o homem descobre como somente por **necessidades psicológicas** esse mundo foi montado e como não tem absolutamente nenhum direito a ele, surge a última forma do niilismo, que encerra em si a descrença em um mundo metafísico, que se profbe a crença em um mundo verdadeiro. Desse ponto de vista admiti-se, a realidade do vir-a-ser como única realidade, profbe-se a si toda espécie de via dissimulada que leve a ultramundos e falsas divindades – mas não se suporta esse mundo, que já não se pode negar...” Cf. NIETZSCHE, Friedrich. Sobre o niilismo e o eterno retorno (1881-1888). In **Obras incompletas** (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 425-437.

<sup>247</sup> Aquele que, no século XX, retomará de maneira mais explícita e incisiva a perspectiva de um primado do sujeito na fundamentação metafísica é Edmund Husserl. Para ele, “a fenomenologia recuperara uma concepção do homem que tem como centro o sujeito racional, fundado não nos fatos, mas na razão. O homem não é um mero fato mundano, mas o lugar da razão e da verdade, a subjetividade transcendental. A razão não é causada pelas circunstâncias do mundo, mas é o que é por si mesma” (HUSSERL, 2008, p. 43).

O transcendental em Kant, como se sabe, constitui um termo de sua epistemologia para designar as condições *a priori* de uma experiência, as possibilidades humanas de se conhecer algo previamente. O que interessa nesse dado não é tanto o seu significado, mas a forma como Kant chega a tal definição. Deleuze reconhece em Kant um pensador que descobre, através da noção de tempo, o campo da pura diferença (imanência absoluta). Porém – e assim como a maioria dos filósofos subjetivistas –, não encontra aí senão um abismo indiferenciado, logo deduzindo o transcendental partir daquilo que considera o fato primário, a substância cognoscente, o sujeito universal, portanto, enquanto campo-limite das capacidades supremas de perceber e representar<sup>248</sup>.

Essa mesma dificuldade em eliminar uma consciência constituinte do transcendental comparece também a Husserl<sup>249</sup>. Em uma de suas conferências<sup>250</sup> pode-se perceber o absolutismo de sua posição na ideia irredutível da “subjetividade transcendental”.

A transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo o sentido imaginável, todo o ser concebível, quer se expresse de modo imanente ou transcendente, cai no âmbito da subjetividade transcendental. Um fora dela surge como contrassenso, pois ela é concreção universal, absoluta. Pretender conceber o universo do ser verdadeiro como algo fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, e ambos relacionados entre si de um modo puramente extrínseco por uma lei rígida, é um absurdo. Ambos são essencialmente solidários e o que é essencialmente solidário é também concretamente um só, um só na concreção absoluta: da subjetividade transcendental. – Ela é o universo do sentido possível, um fora-de é, então, precisamente o absurdo (HUSSERL, 1929, p. 32-33).

De fato, tudo o que cai fora da subjetividade transcendental pareceria absurdo se partíssemos sempre da pressuposição da imagem subjetiva. A questão que Deleuze se propõe a pensar, entretanto, é a anterioridade dessa imagem, a possibilidade de um campo

---

<sup>248</sup> “[...] de todos os filósofos, Kant foi o que descobriu o prodigioso domínio do transcendental. Ele é o análogo de um grande explorador; não um outro mundo, mas montanha ou subterrâneo deste mundo. Entretanto, que fez ele? Na primeira edição da crítica da Razão Pura, ele descreve em detalhe três sínteses que medem a contribuição respectiva das faculdades pensantes, culminando todas na terceira, a da reconhecimento, que se exprime na forma do objeto qualquer como correlato do Eu penso, ao qual todas as faculdades se reportam. É claro, assim, que Kant decalca as estruturas ditas transcendentais sobre os atos empíricos de uma consciência psicológica: a síntese transcendental da apreensão é diretamente induzida de uma apreensão empírica etc. É para ocultar um procedimento tão visível que Kant suprime este texto na segunda edição. Melhor ocultado, o método do decalque, todavia, não deixa de subsistir, com todo seu ‘psicologismo’” (DELEUZE, 1988, p. 224).

<sup>249</sup> “O que é evidente em Kant, quando infere diretamente as três sínteses transcendentais de sínteses psicológicas correspondentes, não o é menos em Husserl, quando infere um ‘Ver’ originário e transcendental a partir da ‘visão’ perceptiva” (DELEUZE, 2007, p. 101).

<sup>250</sup> Cf. HUSSERL, Edmund. **Conferências de Paris** (1929). Trad. Artur Morão e Antônio Fidalgo. Lusofia. Disponível em: <www.lusosofia.net>. Acesso em 25 de jun. 2011.

fenomenologicamente mais originário (pré-subjetivo e pré-objetivo); um transcendental sem sujeito; um campo impessoal ou, no limite, “fora do campo”<sup>251</sup>.

Pelo exposto, já se pode avistar os obstáculos a serem vencidos pelo projeto redescritivo deleuzeano: eliminação do pressuposto subjetivo (ou da imagem dogmática) que obstrui o acesso ao campo da gênese ontológica; enfrentamento do medo psíquico diante do devir; assunção de uma confiança distinta daquela da imagem autorreferente; constituição de um campo transcendental imanente a si mesmo (e não em relação a um sujeito).

Para Deleuze, a impossibilidade de Kant e Husserl em atingir um tal campo se deve ao fato de ambos não conseguirem se libertar da imagem dogmática; ou ainda, por considerarem improvável o sujeito constituir-se como produto, como derivação, algo secundário (até mesmo fortuito) em relação ao campo. Heidegger, embora reconhecesse certa dificuldade em compreender a natureza desta região externa ao domínio ontológico – algo que se percebe em sua hesitação para nomeá-la em definitivo (nada, abismo, mistério...) –, nunca a rejeitou. Ao contrário, admitiu a sua importância como condição extática de *Dasein* (o clamor dos deuses), isto é, como “diferença ontológica”<sup>252</sup>, pontuando a incomensurabilidade de um todo (campo) que jamais se reduz ao ser das ontologias ocidentais (a razão, a linguagem).

Com Deleuze, entretanto, esse “fora do campo” assume o status de investigável (objeto que possui uma natureza, uma composição, uma coordenada espaço-temporal) sobre o qual ele fará incidir um “empirismo superior”. Não se trata, diz Deleuze, de um objeto inalcançável, puramente abstrato e sem correspondência com o mundo empírico, mas de um existente real (pois virtual) que se dá em toda parte, a todo momento, enquanto insistente, possibilidade de efetuação.

Para melhor visualizarmos essa externalidade que excede (ou precede) o domínio ontológico, faz-se necessária o conhecimento de dois importantes pensadores que embasam o discurso deleuzeano, e que se interpõem aqui à passagem da imagem dogmática à imanência absoluta. São eles: Jean-Paul Sartre e Gilbert Simondon<sup>253</sup>.

<sup>251</sup> Ao longo de suas obras, percebe-se a substituição da palavra “campo” por “plano”, justamente para evitar a semântica fenomenológica (a ideia de uma consciência imanente) que acompanha essa palavra. Segundo François Zourabichvili (2004, p. 45) “O conceito de plano de imanência substitui o ‘campo transcendental’ oriundo das filosofias de Kant e de Husserl (sobre esses dois autores, cf. LS, 14ª e 17ª séries, e QPh, 48-9). ‘Plano’ e não mais ‘campo’: porque ele não é para um sujeito suposto fora-de-campo ou no limite de um campo que se abra a partir de si próprio segundo o modelo de um campo de percepção (cf. o Ego transcendental da fenomenologia – ao contrário, o sujeito constitui-se no dado, ou mais exatamente sobre o plano)”.

<sup>252</sup> Como veremos a seguir, a efetiva libertação de tal imagem depende desses reconhecimentos, mas implica um esforço ainda mais radical, qual seja, conceber a região externa do domínio ontológico não como um sem fundo indiferenciado (um vazio, um precipício), mas como campo da pura diferença.

<sup>253</sup> Podemos citar ainda o nome de Henri Bergson, cujo pensamento será mais bem analisado na próxima seção.

Deleuze vê em um pequeno texto de Sartre <sup>254</sup> a evidência de um campo originário anterior ao Ego (ou à subjetividade) transcendental. Esse campo, diz Deleuze, se mostraria “impessoal” em virtude de sua apresentação enquanto consciência pura (consciência em si), sem mediação do Ego fenomenológico. A operação que resulta em tal campo, a separação da consciência constituinte (impessoal) da consciência constituída (Ego), é o ponto chave destacado por Deleuze no texto de Sartre, pois distingue, de um lado, uma consciência irrefletida, imediata, não posicional, consciência da consciência, logo, originária e; de outro lado, a consciência intencional, vinculada aos objetos externos (tal como propôs Husserl), consciência reflexiva, posicional, tética, portanto, decorrente daquela<sup>255</sup>. Mas tal consciência irrefletida, que Sartre vincularia a um campo originário impessoal, para Deleuze, ainda é insuficiente para romper com a imagem dogmática, pois mantém um atributo “pessoal”, isto é, a unidade estrutural da consciência.

A ideia de um campo transcendental ‘impessoal ou pré-pessoal’, produtor do Eu assim como do Ego, é de uma grande importância. O que impede esta tese de desenvolver todas as suas consequências em Sartre é que o campo transcendental impessoal é ainda determinado como o de uma consciência, que deve, então, unificar-se por si mesma e sem Eu, através de um jogo de intencionalidades ou retenções puras (DELEUZE, 2007, p. 101-102).

A sugestão de Deleuze é levar o campo transcendental sartreano até as últimas consequências, ou seja, operar uma *epoché* tão radical que elimine esse traço subjetivo, chegando a uma “pura corrente da consciência a-subjetiva, consciência pré-reflexiva impessoal, duração qualitativa da consciência sem eu” <sup>256</sup>. No seu último texto, “A imanência: uma vida...” <sup>257</sup>, Deleuze assinala tal procedimento atribuindo o nome “imanência absoluta” (ou “puro plano de imanência”) a esse campo ontologicamente originário.

<sup>254</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une Description Phénoménologique. In **Recherches Philosophiques**. Paris, n. 06, 1937, p. 85-123. Uma das traduções deste texto pode ser conferida em A transcendência do Ego. In **Cadernos Espinosanos XXII**. Trad. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco, 2011, p. 183-228.

<sup>255</sup> Essa separação é identificada já na introdução do texto, quando Sartre apresenta as suas pretensões fenomenológicas: extrair o Ego (mundano) da consciência constituinte. “Para a maior parte dos filósofos o Ego é um ‘habitante’ da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no interior das ‘*Erlebnisse*’ como um princípio de unificação vazio. Outros – psicólogos na sua maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centros de desejos e de atos, a cada momento da nossa vida psíquica. Pretendemos que o Ego não está nem formalmente, nem materialmente na consciência: ele está lá fora, no mundo, é um ser do mundo, como o Ego do outro” (SARTRE, 2011, p. 183).

<sup>256</sup> Tal consciência, ressalva Deleuze, é apenas “de direito”, pois “de fato” a consciência só existe quando produz um sujeito e um objeto mediante uma transcendência em relação ao plano. (Sobre isso ver a conhecida lei da fenomenologia husserliana, a consciência intencional).

<sup>257</sup> Cf. DELEUZE, Gilles. L'immanence: une vie... **Philosophie**, Paris, n. 47, p. 03-07, set. 1995. Uma das traduções deste texto pode ser encontrada em DELEUZE, Gilles. A imanência: uma vida... In

Na ausência de consciência, o campo transcendental, escapando de toda transcendência tanto do sujeito quanto do objeto, definir-se-á como um puro plano de imanência. A imanência absoluta é nela mesma: ela não está *em* alguma coisa, dentro de alguma coisa, ela não depende de um objeto nem pertence a um sujeito (DELEUZE In VASCONCELLOS; FRAGOSO, 1997a, p. 16).

Aqui se faz necessária uma sutil distinção das terminologias deleuzeanas: “imanência absoluta” e “plano de imanência”. Ao passo que a primeira designa o campo transcendental “puro”<sup>258</sup>, impessoal, pré-ontológico (ou “pré-filosófico”), que segue um curso que lhe é próprio, livre, portanto, de pressupostos subjetivos ou de uma consciência constituinte (Sartre); a segunda se refere à maneira como Deleuze propõe restituir tal campo como horizonte comum originário, indicando uma “nova imagem do pensamento” em substituição à imagem dogmática. Seu lema “criar conceitos e traçar um plano” (DELEUZE; GUATTARI, 2009a, p. 51) traduz bem esse novo modo de pensar<sup>259</sup>. Um modo que, de início, reconhece todo dado da consciência, toda atividade do pensamento, como sendo sempre secundário em relação ao campo da imanência absoluta; um modo que se diz “construtivista” na medida em que, após tal reconhecimento, (re)define a atividade (filosófica) de pensar como projeção de um plano e “invenção” de conceitos – estabelecimento de um “corte”<sup>260</sup> hermenêutico (a delimitação de uma região de inteligibilidade no campo) sobre o qual se estende a criação conceitual (a proposição de novos contornos semânticos, novas relações entre palavras e coisas, instauração de um sentido ou acontecimento)<sup>261</sup>.

Os conceitos ladrilham, ocupam ou povoam o plano, pedaço por pedaço, enquanto o próprio plano é o meio indivisível em que os conceitos se distribuem sem romper-lhe a integridade, a continuidade [...] São os conceitos mesmos que são as únicas regiões do plano, mas é o plano que é o único suporte dos conceitos (DELEUZE; GUATTARI, 2009a, p. 52).

---

VASCONCELLOS, Jorge; FRAGOSO, Emanuel A. R. (Orgs.). **Gilles Deleuze**: imagens de um filósofo da imanência. Londrina: EdUEL, 1997a, p. 15-19.

<sup>258</sup> Como veremos na próxima seção, o qualificativo “puro” aqui remete, paradoxalmente, a um campo “mestiço”, caótico, de multiplicidade, heterogeneidade e fluidez.

<sup>259</sup> Deleuze e Guattari (2009a, p. 15-16) tomam este “veredito nietzscheano” como “tarefa” da filosofia: “você não conhecerá nada por conceitos se você não os tiver de início criado, isto é, construído numa intuição que lhes é própria: um campo, um plano, um solo, que não se confunde com eles, mas que abriga seus germes e os personagens que os cultivam. O construtivismo exige que toda criação seja uma construção sobre um plano que lhe dá uma existência autônoma”.

<sup>260</sup> “O plano de imanência é como um corte no caos e age como um crivo”. (IBID. p. 59).

<sup>261</sup> Tal como um “romance”, a redescrição deleuzeana do transcendental pode ser definida pelos seguintes elementos: a imanência absoluta (a totalidade ou o plano de fundo); o plano de imanência (o corte sobre a totalidade ou o cenário em que se desenrola a trama); os conceitos (os protagonistas, elementos de caráter definido, que compõem o plano e emergem concomitantemente a ele) e os personagens conceituais (que narrativizam os conceitos e os conduzem de um lado ao outro do plano).

Essa nova imagem do pensamento proposta por Deleuze – que, como se vê, inviabiliza toda pretensão de um fundamento ontológico a partir de uma unidade originária – constitui o auge de sua filosofia. De fato, e conforme observou José Gil <sup>262</sup>, uma análise acurada de suas obras revela uma constante preocupação em erigir tal imagem a partir da problemática do campo transcendental (a possibilidade de um domínio pré-ontológico), o qual vai assumindo nomes variados: “*spatium*” (Diferença e Repetição); “superfície metafísica” (Lógica do sentido); “plano de consistência” ou “corpo sem órgãos” (O anti-Édipo) e; finalmente, “plano de imanência” ou “planômeno” (Mil platôs e O que é a Filosofia?).

A descoberta dessa nova imagem do pensamento, entretanto, não significa o fim de uma jornada que se inicia com a condenação da filosofia representativa e do procedimento cognitivo que a acompanha (o pensamento do Mesmo), mas o começo de uma questão filosófica excepcional: a investigação desse puro plano de imanência, a interrogação de sua natureza constituinte e a influência exercida sobre os elementos que o compõe e sobre os processos intelectivos que tentam compreendê-lo (empirismo radical). Em outras palavras, se a imanência absoluta é o fato primário do pensamento (pois o precede, o subjaz, o constrange e o acompanha), quais as determinações que ela impõe às unidades ontológicas e ao próprio ato de pensar?

A resposta para tal pergunta implica, inicialmente, na substituição da figura do abismo indiferenciado (localizada na parte externa do domínio ontológico) pela figura do campo da pura diferença. Esse pressuposto, tomado especialmente do pensamento de Bergson <sup>263</sup>, e que inaugurará uma corrente de pensamento importante no século XX (a filosofia da diferença ou pós-estruturalismo), pode ser percebido já em suas obras seminais. Em “Lógica do sentido”, por exemplo, Deleuze mostra a maneira como a questão é apresentada pela filosofia da representação.

O que é comum à metafísica e à filosofia transcendental é primeiramente esta alternativa que elas nos impõem, **ou** um fundo indiferenciado, sem-fundo, não-ser informe, abismo sem diferenças e sem propriedades – ou então um ser soberanamente individuado, uma forma fortemente personalizada. Fora deste Ser ou desta Forma, não tereis senão o caos... Em outros termos, a metafísica e a filosofia transcendental se entendem a fim de não conceberem singularidades determináveis a não ser já aprisionadas em um Ego individual (*Moi*) supremo ou um Eu pessoal (*je*) superior (DELEUZE, 2007, p. 108-109).

<sup>262</sup> Cf. GIL, José. O alfabeto do pensamento (prólogo) In DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Lisboa: Relógio d'água, 2000, p. 09-29.

<sup>263</sup> É difícil aqui precisar a fonte inspiradora de Deleuze: Bergson, Simondon, Nietzsche... pois todos trazem tal pressuposto em suas filosofias combativas (antimetafísicas). No entanto, e como veremos mais adiante, optamos por atribuir essa referência a Bergson por questões operacionais deste trabalho (organização das informações e economia narrativa).

Essa intransigência da metafísica e da filosofia transcendental, que na fala deleuzeana soa em tom autoritário (ou Eu, ou o caos), entretanto, não pode ser atribuída apenas à presença de um Eu irreduzível, constituído a partir de caracteres familiares, pessoais, justamente para alcançar sua predileção ao temor de uma deriva. Deve-se considerar também o desconhecimento daquilo que inculca a temeridade, tratado, geralmente, como um “não ser informe” ou como diferença em relação ao Mesmo (fonte de um equívoco lógico que reduz o diferente a oposto, negativo, o “terceiro excluído”), porém, nunca como diferença enquanto diferença em si mesma, algo desmesurado para uma filosofia incapaz de sair do labirinto do Mesmo (Eu), logo, de alcançar o mundo das singularidades pré-individuais.

A representação, sobretudo quando se eleva ao infinito, é percorrida por um pressentimento do sem-fundo. Mas, por tornar-se infinita para assumir a diferença, ela representa o sem-fundo como um abismo totalmente indiferenciado, um universal sem diferença, um nada negro indiferente. É que a representação começou por ligar a individuação à forma do Eu e à matéria do eu. Para ela, com efeito, o Eu não é somente a forma de individuação superior, mas o princípio de reconhecimento e de identificação para todo juízo de individualidade que incida sobre as coisas: ‘É a mesma cera...’. Para a representação, é preciso que **toda individualidade seja pessoal (EU)** e que **toda singularidade seja individual (Eu)** (DELEUZE, 1988, p. 435-436, grifo do autor).

De maneira fragmentária, porém insistente, é possível ver no conjunto da obra deleuzeana, as etapas que precedem a gênese ontológica subjetiva: antes que a personalidade do Eu apareça (as ontologias subjetivas), há o mundo da individualidade (da consciência constituinte, da síntese unitária – atingida por Sartre); mas, ainda antes disso, há o mundo da singularidade pré-individual (presidida pela diferença em si).

O acesso a esse mundo pré-individual – cuja descoberta constitui a grande conquista deleuzeana (um novo continente a ser desbravado, uma terra selvagem e inexplorada) – no entanto, é tributário das coordenadas anteriormente fornecidas por Gilbert Simondon<sup>264</sup>. Devemos a Simondon, não apenas as evidências físicas de tal campo, a afirmação de sua efetiva existência e concretude (“científica”)<sup>265</sup>, mas, principalmente, os trabalhos pioneiros

<sup>264</sup> Numa breve nota, Deleuze reconhece sua dívida para com Simondon: “Todo o livro de Simondon nos parece de uma grande importância porque apresenta a primeira teoria racionalizada das singularidades impessoais e pré-individuais. Ele se propõe explicitamente, a partir destas singularidades, a fazer a gênese tanto do indivíduo vivo como do sujeito cognoscente. Assim, trata-se de uma nova concepção do transcendental. E as cinco características pelas quais tentamos definir o campo transcendental: energia potencial do campo, ressonância interna das séries, superfície topológica das membranas, organização do sentido, estatuto do problemático, são todos analisados por Simondon” (DELEUZE, 2007, p. 107).

<sup>265</sup> A descoberta desse campo é decorrente do avanço científico em domínios como a Física Quântica, a Psicologia das Formas (Gestalt), a Cibernética etc. Para a construção de seu “campo intensivo”, Simondon (1989) irá se basear nos trabalhos sobre o campo eletromagnético de Michael Faraday e James Clerk Maxwell,

sobre a sua composição, a especulação acerca de suas propriedades internas e seu comportamento material.

Tudo começa com uma questão aparentemente simples, o processo da individuação, ou melhor, as circunstâncias de produção do ser individual (ontogênese). Simondon postula que, para se pensar o ser individual (seja ele físico, biológico, psicológico ou social), é preciso considerar uma instância prévia a esse ser, uma fase anterior ao momento de sua emergência. Os dois principais princípios da individuação – o “atomismo platônico” (ou “monismo substancialista”<sup>266</sup>, onde o ser é um composto atômico, uma unidade formada por várias unidades, que detém um núcleo imutável) e o “hilemorfismo aristotélico” (onde o ser é o resultado da ação de uma forma superior sobre uma matéria inerte) – ignoram essa anterioridade, pois partem de um ser individual já formado. Em outras palavras, ambos os princípios falam da individuação, mas sempre a partir de um ser já individuado, negligenciando o seu processo constituidor.

A tarefa que Simondon tomará para si, neste caso, será a de investigar esse processo ou essa anterioridade<sup>267</sup>. Para isso, ele irá reconsiderar o pressuposto comum às concepções atomista e hilemórfica, qual seja, a primazia da forma (espírito, substância, essência) sobre a matéria. Essa forma, observa Simondon, “arquetípica” no primeiro caso, “finalística” no segundo, não existe separada da matéria. Na verdade, ambas constituem um meio indissociável, sendo a forma dependente da plasticidade da matéria (sua propriedade, sua composição físico-química); e a matéria já contendo em si uma forma, uma in-forma-ção latente (algo como uma virtualidade ou uma energia potencial). Assim, ao invés de uma forma (superior) agindo unilateralmente sobre uma matéria inerte, Simondon propõe uma situação de interdependência e reciprocidade entre forma e matéria, que se torna desnecessário falar em dualismo. A noção de campo intensivo surge em decorrência disso. A ideia, figurativizada pelo campo eletromagnético de Faraday e Maxwell, é de um meio dinâmico em que os elementos que o compõe agem uns sobre os outros produzindo vetores de força que movimentam todo o sistema (expandindo-o ou retraindo-o), sob a ação conjunta desse mesmo campo que também atua sobre os elementos nele contidos. Uma barra de ferro, diz Simondon

---

onde a noção de corpos materiais agindo gravitacionalmente uns sobre os outros (da mecânica newtoniana) é substituída pela presença de um campo elétrico que afeta e é afetado indutivamente pelos corpos materiais.

<sup>266</sup> Essa tradição, chamada também de “monismo substancialista”, compreende pensadores importantes como Leucipo, Demócrito, Epicuro e Lucrecio.

<sup>267</sup> Trata-se, segundo Simondon (In PELBART; COSTA, 2003, p. 100) de “apreender a ontogênese em todo o desenvolvimento de sua realidade”, isto é, “conhecer o indivíduo pela individuação muito mais do que a individuação a partir do indivíduo”.



(1989, p. 44), uma vez imantada pelo campo, reage sobre a estrutura desse campo tornando-se “cidadã da república do conjunto”, como se ela mesma tivesse criado esse campo.

O fato de esse sistema encontrar-se em constante interação impede que se refira a ele como sistema estável. Desse modo, o autor opta pelo conceito termodinâmico da “metaestabilidade”, um balanço energético muito diferente da estabilidade, já que nele o sistema conserva uma energia potencial, de transformação:

[...] ora, o equilíbrio estável exclui o devir, pois corresponde ao mais baixo nível possível de energia potencial; é o equilíbrio atingido em um sistema quando todas as transformações possíveis foram realizadas e não existe mais nenhuma força; todos os potenciais se atualizaram, e o sistema não pode se transformar novamente, tendo atingido o seu mais baixo nível energético. Os antigos só conheciam a instabilidade e a estabilidade, o movimento e o repouso, não conheciam clara e objetivamente a metaestabilidade. Para definir a metaestabilidade é necessário fazer intervir a noção de energia potencial de um sistema, a noção de ordem e a de aumento da entropia (SIMONDON In PELBART; COSTA, 2003, p. 102).

Um sistema metaestável é o que, afinal, Simondon propõe como condição da individuação, a anterioridade (ou externalidade) do indivíduo ou “realidade pré-individual”. Com isso, o autor não apenas recupera o processo da individuação, silenciado pelos princípios atomista e hilemórfico, como possibilita a abertura de questões intrínsecas a esse processo (denominado agora “transdução”), tais como: o movimento e os vetores ontogenéticos; a composição intensiva desse sistema metaestável; as dimensões (ou fases) do ser individual; o “devir” enquanto modo de defasagem do ser em relação a si mesmo (diferença ontológica) etc.

[...] a transdução é aparição correlativa de dimensões e de estruturas em um ser em estado de tensão pré-individual, isto é, em um ser que é mais que unidade e mais que identidade, e que ainda não se defasou em relação a si próprio em múltiplas dimensões [...] A transdução corresponde a essa existência de relações que nascem quando o ser pré-individual se individua; ela exprime a individuação e permite pensá-la, logo, é uma noção simultaneamente metafísica e lógica; aplica-se à ontogênese e é a própria ontogênese (SIMONDON In PELBART; COSTA, 2003, p. 112-113).

A descoberta de um sistema metaestável, em oposição ao dualismo forma-matéria, permitiu a Simondon reconstituir ordenadamente todo o processo de individuação, inferindo o ser individuado como resultante (uma simples resolução) de um estado natural de tensionamento sistêmico (entropia). Para Deleuze, isso significou não só uma gênese ontológica sem a necessidade de uma determinação subjetiva (uma unidade superior), mas a colocação do próprio sujeito (e nessa esteira o cogito, o Ego, a consciência, a razão etc.) em

um segundo plano, possibilitando a estruturação de um transcendental puro (impessoal) que se mostraria como campo da pura diferença (imanência absoluta). Como veremos na seção seguinte, a ideia de singularidade, fundamental ao pensamento deleuzeano, recupera essa operação individuadora do sistema metaestável simondoniano, produtor da diferença (o ser individuado, singular) a partir do meio em que habita (as relações diferenciais decorrente do conjunto dos seres individuados).

Para nós, entretanto, o que fica dessa modelização metafísica simondoniana é a correspondência do campo intensivo, dessa “realidade pré-individual”, com aquilo que denominamos Comunidade (*Mitsein*), lugar de proveniência tanto do indivíduo quanto das entidades comunitárias.

Convém observar que os atributos desse campo se assemelham àqueles que caracterizam *Mitsein*, especialmente se atentarmos ao potencial energético constituinte (figurada em *Mitsein* pelo seu caráter de poder-ser, indeterminação) e ao incessante assédio de suas forças intensivas sobre as estruturas ou unidades ontológicas ali presentes. Além disso (e aqui a correspondência cresce ainda mais), se a individuação produz, a partir de uma resolução energética do campo, não só o indivíduo, mas o “par indivíduo-meio”<sup>268</sup>, lembramos que essa produção, sendo uma “ontogênese”, não é muito diferente das gêneses comunitárias – como vimos, a síntese disjuntiva que produz comunidades identitárias (substancialistas) e um entorno não totalizável, não integrável, um conjunto de elementos difusos e heterogêneos que acompanham insistentemente, como sobra indesejada, cada “individuação” comunitária. Este “meio”, vale repetir, é o resto civilizacional que os projetos políticos modernos tentaram exterminar<sup>269</sup>; a diferença ontológica que a filosofia do ocidente esqueceu (para fazer saltar a consciência e o sujeito *immunizado*); a multiplicidade caótica (*apeíron*) sintetizada pela razão e pela linguagem; a ferida não cicatrizável que Bataille faz supurar... Enfim, a dimensão da comunidade que sempre “escapa”<sup>270</sup> às efetuações (individuações) empíricas.

[...] o homem vem ao mundo recortando sua própria identidade na continuidade do não ser que surge. Em outras palavras, sua vida coincide com os limites que o separam dos outros, fazendo dele esse ser específico que é. Portanto, ele está obrigado a defender esses limites para assegurar sua sobrevivência. Inclusive,

<sup>268</sup> Conforme Simondon (IBID., p. 101): “[...] a individuação não esgota de uma única vez os potenciais da realidade pré-individual; por outro lado, o que a individuação faz aparecer é não só o indivíduo, mas também o par indivíduo-meio”.

<sup>269</sup> Encontramos correspondência desse “meio” ou entorno com expressões ou metáforas filosóficas conhecidas, tais como a “comunidade inoperante” (Nancy); a “comunidade inconfessável” (Blanchot); a “comunidade dos sem comunidades” (Bataille); a “comunidade que vem” (Agamben) e; a “comunidade anacoreta” (Derrida).

<sup>270</sup> Dimensão originária, comunidade pura (*Mitsein* = Comunidade = Acontecimento).

porque identifica esses limites com a circunstância de ser em vez de não ser, o aterroriza a possibilidade de perdê-los. Este instinto de conservação, no entanto, não esgota sua experiência: pelo contrário, **constitui seu vetor menos intenso**, enquanto apenas biológico, ao qual se entrelaça uma pulsão absolutamente oposta que, sem anular a primeira, o opõe surdamente. Deste modo se dá a paradoxal situação de que o indivíduo deseja o que teme – justamente perder os limites que o ‘fazem’ ser – **movido por uma invencível nostalgia por seu estado precedente, e sucessivo, de não-ser individual**. Daí uma situação de perene contradição entre desejo e vida. A vida, em última análise, não é senão o desejo (de comunidade), mas o desejo (de comunidade) se configura necessariamente como negação da vida <sup>271</sup> (ESPOSITO, 2007 p. 196, grifo nosso).

O meio (comunidade) indissociado do indivíduo – ou o indivíduo indissociado da comunidade (*Mitdasein*), como enfatizamos ao longo deste trabalho – constitui um axioma caro ao pensamento ontológico, precisamente porque recupera a dimensão do *munus* originário, destacando a importância da Comunidade (*Mitsein*) ou, de uma forma geral, do “meio”, como condição de toda ontologia (compreendida, neste caso, como ser individuado). Esse ressarcimento, como horizonte comum das efetuações empíricas, e no qual se encontra implicado uma pulsão de morte (dessubjetivação), será analisado mais adiante à luz de um conceito fundamental, a experiência comunitária, experiência da produção de comunidade (efetuação comunitária), mas, sobretudo, de abertura à indeterminação (contra-efetuação).

## 5.2 – De que é feito a Comunidade

Para falarmos da composição do campo transcendental deleuzeano – e, por extensão, da composição de *Mitsein* – é indispensável retomarmos aqui mais uma proeminente figura, Henri Bergson, pensador que exercerá em Deleuze uma influência decisiva.

Deleuze herdará de Bergson não apenas o procedimento conceituador <sup>272</sup>, mas, principalmente, ideias-chaves como a multiplicidade, o processo da diferenciação, a relação virtual-atual, o impulso (ou *élan*) vital etc. O que nos interessa do bergsonismo deleuzeano,

<sup>271</sup> A palavra “vida” dessa citação não se confunde com a ideia de vida conforme a entendem Nietzsche e Deleuze, enquanto vitalismo, vitalidade, força expansiva etc. Nesta citação, que Esposito toma da filosofia batailleana, vida é sinônimo de autoconservação, autopreservação, vida autorreferente.

<sup>272</sup> Como veremos a seguir, tal procedimento conceituador é base de seu método rigoroso, a intuição, que exige a criação de conceitos precisos para problemas específicos. “A imprecisão é normalmente a inclusão de uma coisa num gênero excessivamente vasto, coisas e gêneros correspondendo, aliás, a palavras que preexistem. Mas se começarmos por afastar os conceitos já prontos, se nos brindarmos com uma visão direta do real, se subdividimos então essa realidade levando em conta suas articulações, **os conceitos novos que de um modo ou de outro teremos de formar para nos exprimir serão desta vez talhados na exata medida do objeto**: a imprecisão só poderá nascer de sua extensão a outros objetos que eles abarcam igualmente em sua generalidade, mas que deverão ser estudados neles mesmos, fora desses conceitos, quando se quiser conhecê-los por sua vez” (BERGSON, 2006, p. 25, grifo nosso). O método intuitivo de Bergson será determinante para a constituição do empirismo radical de Deleuze.

entretanto, é o conceito de “duração”, conceito esse que Deleuze tomará como base para pensar a constituição de seu campo transcendental.

Tal conceito aparece em Bergson para resolver o problema da imprecisão dos métodos filosóficos, segundo ele, incapazes de distinguirem (logo, de analisarem com rigor) os compostos de natureza não extensiva (virtual e heterogênea), a exemplo da consciência: “O que mais faltou à filosofia foi a precisão. Os sistemas filosóficos não são talhados na medida da realidade em que vivemos. São largos demais para ela” (BERGSON, 2006, p. 03). Não só a Filosofia, mas importantes áreas do saber – e aqui a própria Psicologia –, incorrem no erro de tomarem a realidade, e seus diversos fenômenos, enquanto matéria extensiva, uma totalidade de compostos homogêneos delimitáveis e mensuráveis. Essa tendência à generalização, ou melhor, essa incapacidade em identificar as diferenças mais sutis da matéria – diferenças, vale dizer, de ordem qualitativa e fundamentais para caracterização exata de fenômenos como a consciência –, Bergson atribui a um paradigma espacializante que, uma vez adotado, passou a operar de maneira absoluta sobre toda a matéria existente. É preciso superar esse paradigma, diz Bergson, a começar dando visibilidade a esse material que os “sistemas filosóficos” – em sua “largueza” – reduziram, homogeneizaram ou, simplesmente, ignoraram.

A duração, neste caso, é a palavra que o autor utiliza para designar esse material não extensivo da realidade, esse composto heterogêneo despercebido pelo paradigma totalizador. Sobre ela, convém sublinhar suas propriedades principais: primeiramente, sua natureza temporal, quer dizer, não relacionada ao espaço e irreduzível a ele; em seguida, sua tendência material, isto é, seu comportamento interno diferenciador e; por fim, sua efetiva realidade (como afirma Deleuze: é virtual, portanto, real, embora não atual). Tais propriedades, observadas por Bergson através de seu “método intuitivo” – único capaz de perceber a duração e atuar sobre ela analiticamente <sup>273</sup> –, serão fundamentais para a edificação deleuzeana de uma complexa “estrutura” ontológica aplicável ao domínio empírico.

Para melhor compreendermos essas propriedades da duração, bem como a distância que a separa da matéria extensiva, é importante resgatar o método de Bergson. A “intuição”, reveladora das diferenças compositivas em suas gradações mais tênues – e que influenciará posteriormente Deleuze na proposição de seu empirismo radical –, pode ser dividida em três etapas ou “regras”, conforme Deleuze as descreve:

---

<sup>273</sup> Pois, segundo Deleuze (2008, p. 07), a intuição “já supõe duração”.

1ª regra <sup>274</sup> – Discriminar os “verdadeiros problemas” dos “falsos”, quais sejam, os problemas “inexistentes” e os “mal-elaborados”. Para Bergson, em geral, os problemas filosóficos nos chegam sob duas vestes, ora como “inexistentes” (a exemplo das questões do “não-ser”, da desordem e do possível), ora como “mal-elaborados” (ou “mal-analisados”). Em ambos os casos, esses falsos problemas devem ser submetidos a uma análise rigorosa.

Sobre os problemas inexistentes, Bergson (apud DELEUZE, 2008, p. 10-11) os invalida afirmando a ilusão a que somos submetidos “quando um ser não convém à nossa expectativa e o apreendemos somente como a falta, como a ausência daquilo que nos interessa”. Trata-se, neste caso, de rechaçar a lógica do negativo que totaliza tudo em função de um ser previamente dado: “A ideia de não-ser aparece quando, em vez de apreendermos as realidades diferentes que se substituem umas às outras indefinidamente, nós as confundimos na homogeneidade de um Ser em geral, que só se pode opor ao nada, reportar-se ao nada” (IBID., p. 12-13).

Sobre os problemas “mal-analisados”, Bergson propõe uma investigação mais refinada dos objetos problematizados a fim de neles encontrar “diferenças de natureza” onde existiriam apenas “diferenças de grau”. O não-ser, por exemplo, enquanto “misto mal analisado” – quer dizer, tomado indistintamente como mistura homogênea oposta ou contraditória em relação ao ser – pode apresentar diferenças naturais (que o remeteria a um outro ser, a uma outra “essência”), e não (de)gradações que o distanciaria de um ser (ou essência) predeterminado. As misturas que apresentam diferenças de natureza constituem a própria matéria da duração, devendo ser destacadas (ou separadas) dos mistos para serem mais bem analisadas. Isso nos conduz à segunda regra do método intuitivo.

2ª regra <sup>275</sup> – Trata-se de pensar as coisas existentes enquanto diferentes em si mesmos e não em termos de oposição ou contradição (como o faz, por exemplo, o pensamento dialético).

A crítica de Bergson é dupla, ao denunciar nas duas formas do negativo uma mesma ignorância das diferenças de natureza, diferenças que são substituídas, ora por ‘degradações’, ora por oposições. **O essencial do projeto de Bergson é pensar as diferenças de natureza independentemente de toda forma de negação: há diferenças no ser e, todavia, nada há de negativo.** É que a negação implica sempre conceitos abstratos, demasiadamente gerais. Com efeito, qual é a raiz comum a toda negação? Já o vimos: em vez de partirmos de uma diferença de natureza entre duas ordens, de uma diferença de natureza entre dois seres, erigimos

<sup>274</sup> “Aplicar a prova do verdadeiro e do falso aos próprios problemas, denunciar os falsos problemas, reconciliar verdade e criação no nível dos problemas” (IBID., p. 08).

<sup>275</sup> “Lutar contra a ilusão, reencontrar as verdadeiras diferenças de natureza ou as articulações do real” (IBID., p. 14).

uma ideia geral de ordem ou de ser, que só podemos pensar em oposição a uma desordem geral, a um não-ser em geral, ou então colocamos a diferença como o ponto de partida de uma degradação que nos leva à desordem em geral, ao não-ser em geral. Seja como for, negligenciamos a questão das diferenças de natureza (DELEUZE, 2008, p. 35-36, grifo nosso).

Para Bergson, a nossa experiência cotidiana produz generalizações, simplificações e reduções da realidade. Isso se deve à nossa postura diante do mundo, pois estamos ora naturalizados com ele (na condição que Husserl chamou de “atitude natural”), ora voltados a ele com o único propósito de torná-lo útil para nós. Em outras palavras, não procuramos conhecer o mundo como ele realmente é, em seus mínimos detalhes – o que demandaria uma análise rigorosa e observações precisas ou pontuais –, por isso deixamos escapar suas pequenas diferenças.

Essas pequenas diferenças, entretanto, constituem um mundo à parte se as tomarmos em sua totalidade e “pureza”, isto é, como duração, matéria de natureza fluida e presente na constituição de toda realidade: “A duração, reduzida assim a sua pureza original, aparecerá como uma multiplicidade totalmente qualitativa, uma heterogeneidade absoluta de elementos que vêm fundir-se uns nos outros” (BERGSON, s/d, p. 157).

Aqui se faz necessária a ampliação desse tópico fundamental do pensamento de Bergson, a distinção entre o número e a duração.

O número designa todo composto da realidade formado por elementos iguais entre si e justapostos extensivamente, quer dizer, um ao lado do outro. É a ideia de Uno, mistura homogênea que, quando dividida, não muda de natureza. Sua percepção, relacionada ao espaço, é da ordem da simultaneidade (macro, generalista), e suas demarcações diferenciais se fazem em termos de quantidade.

A duração, pelo contrário, constitui uma mistura heterogênea formada por elementos diferentes entre si e em constante transformação – uma vez que esses não se justapõem, mas se interpenetram –, diferindo-se das outras misturas qualitativamente (sua percepção é da ordem do micro, da singularidade). Não se trata de um Múltiplo (termo que mantém as diferenças vinculadas a uma referência, ao Uno), mas de uma “multiplicidade”, segundo Deleuze, substância pura, simples e “indivisível”, que não se separa sem, contudo, mudar de natureza<sup>276</sup>.

O grande erro da filosofia, e de muitas áreas do saber, como dissemos, foi utilizar procedimentos voltados à análise do número (destinado a uma realidade homogênea, externa e

---

<sup>276</sup> “[...] a duração divide-se e não pára de dividir-se: eis por que ela é uma **multiplicidade**. Mas ela não se divide sem mudar de natureza; muda de natureza, dividindo-se: eis por que ela é uma multiplicidade não numérica, na qual, a cada estágio da divisão, pode-se falar de ‘indivisíveis’” (IBID., p. 31, grifo do autor).

sequencial) para analisar misturas heterogêneas, como os fenômenos da vida psíquica, ou seja, uma realidade fluida, interna, qualitativa, constituída somente por diferenças (portanto, realidade não mensurável, haja vista a inexistência de um padrão externo comparável ou de uma referência fixa).

Ao buscar as diferenças de natureza nos compostos da realidade, Bergson não estaria simplesmente demarcando a distância entre o número e a duração, mas verificando a possibilidade de uma inversão do procedimento acima, ou seja, propondo a intuição como método analítico para as misturas em geral. A adoção de um conceito como a “multiplicidade” vem reforçar ainda mais tal objetivo: pensar a totalidade das misturas (homogêneas e heterogêneas) não em termos de oposição ou negação (simulacro, ente degradado em relação ao Ser), mas como diferentes em sua própria natureza e, no entanto, coexistentes entre si <sup>277</sup>. Ressalta-se, neste caso, um deslocamento importante promovido por Bergson, da dicotomia número/duração para as multiplicidades quantitativas/qualitativas.

[...] a decomposição do misto nos revela dois tipos de ‘multiplicidade’. Uma delas é representada pelo espaço (ou melhor, se levarmos em conta todas as nuances, pela mistura impura do tempo homogêneo): é uma multiplicidade de exterioridade, de simultaneidade, de justaposição, de ordem, de diferenciação quantitativa, de **diferença de grau**, uma multiplicidade numérica, **descontínua e atual**. A outra se apresenta na duração pura: é uma multiplicidade interna, de sucessão, de fusão, de organização, de heterogeneidade, de discriminação qualitativa ou de **diferença de natureza**, uma multiplicidade **virtual e contínua**, irreduzível ao número (DELEUZE, 2008, p. 28, grifo do autor).

Se a primeira regra do método pretendia decompor os mistos mal-analisados em “diferenças de natureza” e “de grau” visando, portanto, as diferenças externas à duração; agora, esta segunda regra se voltará, exclusivamente, para a sua análise interna – análise essa que Bergson aplicará à totalidade das misturas, já que elas são, em alguma medida, duração, quer dizer, diferentes em si mesmos. E é precisamente de tal análise, da observação do comportamento material das misturas na duração, que Deleuze extrairá os dois conceitos mais importantes de seu bergsonismo, quais sejam, a “diferenciação” (movimento interno da duração) e o que produz tal movimento, a “diferença interna” (o fato da duração se diferenciar

---

<sup>277</sup> Insistimos aqui na posição central que o conceito de multiplicidade ocupa na ontologia deleuzeana (multiplicidade essa emprestada de Bergson): “[...] a multiplicidade dos estados de consciência, considerada em sua pureza original, não apresenta nenhuma semelhança com a multiplicidade distinta que forma um número. Haveria aí, dizíamos, uma multiplicidade qualitativa. Em suma, seria preciso admitir duas espécies de multiplicidades, dois sentidos possíveis para a palavra distinguir, duas concepções, uma qualitativa e a outra quantitativa, da diferença entre o mesmo e o outro. **Ora esta multiplicidade, distinção e heterogeneidade não contém o número senão em potência**, como diria Aristóteles; é que a consciência opera uma discriminação qualitativa sem qualquer preocupação em contar as qualidades ou até produzir várias; existe então multiplicidade sem quantidade” (BERGSON, s/d, p. 85, grifo nosso).

de si mesmo, dividindo-se) <sup>278</sup>. Em suas palavras, “[...] a duração, o indivisível, não é exatamente o que não se deixa dividir, mas o que muda de natureza ao dividir-se, e o que muda assim de natureza define o virtual ou o subjetivo” (DELEUZE, 2008, p. 106).

Internamente, diz Deleuze, a duração “evolui” por diferenciação (divisões internas e sucessivas), através de uma força que lhe é inerente, tal como o próprio movimento da vida (*élan vital*). A diferenciação é contrária à ideia de “possível” entendida, em geral, como capacidade prévia de ser algo (tornar-se real, existir), de realizar um trabalho dentro de certas limitações (sejam internas ou externas). É por isso que Bergson, ao se referir à atividade dos compostos (multiplicidades) no tempo, utiliza um outro termo, o virtual. Ao contrário do possível, o virtual já constitui um real, já supõe em si uma realidade bastando apenas se atualizar, isto é, criar um “novo” (uma nova diferença, uma nova mistura ou multiplicidade) a partir de uma relação diferencial que lhe é “interna” – eis a diferença vista, agora, de maneira positiva.

Temos aqui, portanto, a partir de Bergson, as noções elementares para se pensar a constituição da realidade enquanto pura diferença. O fato dela ser formada pelo número, mas também pela duração; por multiplicidades quantitativas e qualitativas; por matéria extensa e inextensa, autoriza Bergson a operar sua composição por “graus de diferença” (e não “diferenças de grau” <sup>279</sup>), num gradiente que vai do mais alto grau da diferença (a diferença de natureza) ao mais baixo grau (a diferença de grau). Trata-se de uma única mistura (a multiplicidade) analisada agora sob o ponto de vista da diferença, ou melhor, da diferenciação, enquanto tendência da matéria em geral. Bergson chama de “memória” a coexistência desses graus de diferença nas multiplicidades em vias de diferenciação.

Temos, portanto, como que dois extremos, a duração e o impulso vital, o virtual e sua realização. É preciso dizer, ainda, que a duração já é impulso vital, porque é da essência do virtual realizar-se; portanto, é preciso um terceiro aspecto que nos mostre isto, um aspecto de algum modo intermediário em relação aos dois precedentes. É justamente sob este terceiro aspecto que a duração se chama **memória**. Por todas as suas características, com efeito, a duração é uma memória, porque ela prolonga o passado no presente, ‘seja porque o presente encerra distintamente a imagem sempre crescente do passado, seja sobretudo porque ele, pela sua contínua mudança de qualidade, dá testemunho da carga cada vez mais pesada que alguém carrega em suas costas à medida que vai cada vez mais envelhecendo’ (DELEUZE, 2006, p. 38).

---

<sup>278</sup> “Se a duração difere de si mesma, isto de que ela difere é ainda duração, de um certo modo. Não se trata de dividir a duração como se dividia o misto: ela é simples, indivisível, pura. Trata-se de uma outra coisa: o simples não se divide, **ele se diferencia**” (DELEUZE, 2006, p. 56, grifo do autor)

<sup>279</sup> A expressão “diferenças de grau” remete às “diferenças” cotejadas a partir de uma referência pré-estabelecida (O Ser, a essência), ou seja, o grau de seu distanciamento (ou degradação) em relação a esta referência.



A realidade totalizada na duração, conforme observa Deleuze, nos conduz a um monismo, uma compreensão ontológica em que o ser deixa de se definir pelo espaço (Ser-atual) e passa a ser concebido em sua natureza “temporal” (Ser-multiplicidade, virtual), tal como se evidencia na última regra do método bergsoniano.

3ª regra <sup>280</sup> – Reformular os problemas do conhecimento assumindo a duração como referência.

Isso nos obriga a abandonar a compreensão do tempo convencional (cronológico), aquele instituído pelo paradigma espacializante – que atende pelo princípio físico-espacial da impenetrabilidade da matéria (a de que dois corpos não ocupam, simultaneamente, o mesmo lugar no espaço) – e determinante tanto de sua imagem como sucessão de presentes, quanto da lógica causal (sequencial) que a acompanha.

Em troca, Bergson adota um paradigma baseado na duração, ou seja, oposto ao “espaço”, pois admite a heterogeneidade, a fluidez e a interpenetração dos elementos da realidade. Pelo fato de ser modelizado pela duração, esse paradigma pode ser dito da multiplicidade e da coexistência, abrangendo tanto o tempo cronológico quanto a matéria métrica. Esses, na verdade, não são excluídos (ou ignorados) por tal paradigma, mas considerados como constituintes da duração, ou melhor, enquanto pontos extremos de um movimento de apresentação da matéria em geral, qual seja, a distensão ↔ contração.

No que se refere ao tempo cronológico, diz Deleuze, passado e presente coexistem e se definem enquanto tais conforme o referido movimento: “se o passado coexiste com seu próprio presente, e se ele coexiste consigo em diversos níveis de contração, devemos reconhecer que o próprio presente é somente o mais contraído nível do passado” (DELEUZE, 2008, p. 55).

No que se refere à matéria, essa também se dá como um momento da duração (distensão), o da apresentação das “substâncias” discretas.

Dizer que o passado se conserva em si e que se prolonga no presente é dizer que o momento seguinte aparece sem que o precedente tenha desaparecido. Isso supõe uma contração, e é a contração que define a duração. **O que se opõe à contração é a repetição pura ou a matéria: a repetição é o modo de um presente que só aparece quando o outro desapareceu, o próprio instante ou a exterioridade, a vibração, a distensão.** A contração, ao contrário, designa a diferença, porque, em sua essência, ela torna impossível uma repetição, porque ela destrói a própria condição de toda repetição possível. Nesse sentido, a diferença é o novo, a própria novidade (DELEUZE, 2006, p. 63-64, grifo nosso).

<sup>280</sup> “Colocar os problemas e resolvê-los mais em função do tempo do que do espaço” (DELEUZE, 2008, p. 22).

O que importa salientar aqui é a ideia de coexistência trazida pela duração, cuja natureza temporal acarretará um outro entendimento ontológico, pois parte não mais de uma medida físico-espacial (o Ser-presente da metafísica, Uno e atomístico), mas de um ser-multiplicidade que, no passado, recolhe todo o ser e, no presente, preexiste (ou insiste) enquanto duração. Para Bergson, o presente mostra-se apenas como o momento em que as coisas estão sendo decididas, logo, em que decorre a atualização do ser (Passado).

A figura/metáfora bergsoniana do “cone” pode clarificar ainda melhor esta “ontologia”:

Uma metáfora célebre nos diz que, a cada nível do cone, há todo o nosso passado, mas em graus diferentes: o presente [vértice do cone] é somente o grau mais contraído do passado. ‘A mesma vida psíquica seria, portanto, repetida um número indefinido de vezes, em camadas sucessivas da memória, e o mesmo ato do espírito poderia se exercer em muitas alturas diferentes’; ‘tudo se passa como se nossas lembranças fossem repetidas um número indefinido de vezes nessas milhares de reduções possíveis de nossa vida passada’; tudo é mudança de energia, de tensão, e nada mais (DELEUZE, 2008, p. 136).

Nessa configuração, toda a realidade participa da duração, ou seja, tudo coexiste em um único movimento de apresentação dos entes (distensão ↔ contração). É por essa razão que Deleuze fala de um monismo em Bergson, uma espécie de “memória” universal ou uma duração absoluta que abrange todas as contrações e distensões.

**Todos os graus coexistem em uma mesma Natureza**, que se exprime, de um lado, nas diferenças de natureza e, de outro, nas diferenças de grau. É este o momento do **monismo**: todos os graus coexistem em um só Tempo, que é a natureza em si mesma (DELEUZE, 2008, p. 74, grifo nosso).

Tudo isso, na verdade, precipita para a relação “virtual → atual” de Bergson, que tanto ele quanto Deleuze colocaram em confronto com a metafísica. De fato, a reconfiguração do real a partir de um movimento contínuo que atravessa as multiplicidades materiais produzindo modos de ser e formas infinitas, além de considerar as diferenças afirmativamente (e em si mesmas), revela todo o reducionismo da noção de ser imóvel, eterno e imutável, que não reconhece nada além daquilo que é degradação de si, portanto, incapaz de perceber a matéria métrica e a duração como possuindo uma mesma natureza diferencial.

Dessa incapacidade desponta um infortúnio ainda maior: a impossibilidade de ver a própria vida enquanto atualização daquilo que virtualmente coexiste na duração, enquanto unidade sob tensão prestes a se resolver individuando-se, dividindo-se, diferenciando-se...

O que Bergson quer dizer quando fala em impulso vital? Trata-se sempre de uma virtualidade em vias de atualizar-se, de uma simplicidade em vias de diferenciar-se, de uma totalidade em vias de dividir-se: **a essência da vida é proceder ‘por dissociação e desdobramento’, por ‘dicotomia’** (DELEUZE, 2008, p. 75, grifo nosso).

Que horizonte Bergson nos abre, segundo a leitura deleuzeana?

Primeiramente, a invalidação da existência do “não-ser”, supostamente originário, e, neste sentido, de conceitos como o vazio, o nada e o abismo indiferenciado, termos caros à filosofia subjetivista e onde se percebe um nítido decalque do transcendental pelo empírico – qual seja, o pressuposto de que antes do nascimento do indivíduo, esse não existia vigorando um vazio em seu lugar. Com efeito, a substituição do não-ser pelos mistos – e mais tarde pela duração – conduzirá não só à dessubjetivação do transcendental como à evidência de uma ontologia mais originária (a das multiplicidades).

Em segundo lugar, e conforme os atributos especificados da duração, o pensamento bergsoniano permite conceber as diferenças em si mesmas e não “degradações” de um ser ideal pré-estabelecido. Isso acarretará dois fatos consequentes e fundamentais em Deleuze: a inutilidade de um sujeito transcendental (externo) julgador das “diferenças de grau” e a premência de um conceito como a singularidade.

Por fim, a adoção de um paradigma temporalizante, que amplia os fenômenos até então reduzidos (homogeneizados, simplificados, generalizados) à matéria métrica, permite uma igual ampliação no domínio ontológico, ou seja, a possibilidade de transcender a duração do real e atingir uma “duração ontológica”.

Se há qualidades nas coisas, não menos que na consciência, se há um movimento de qualidades fora de mim, **é preciso que as coisas durem à sua maneira**. É preciso que a duração psicológica seja tão-somente um caso bem determinado, uma abertura a uma **duração ontológica** (DELEUZE, 2008, p. 37, grifo nosso).

Nessa incursão em Bergson, destacamos um trajeto que vai da procura por precisão analítica para compostos heterogêneos (tal como a consciência), passa pela descrição dos princípios que regem a materialidade do mundo (diferença interna e diferenciação) e atinge, finalmente, uma ontologia originária da multiplicidade. Essa, como veremos a seguir, quando disposta no transcendental e analisada à luz da duração, configura uma estrutura de coexistência de singularidades e agenciamentos coletivos que define o nosso plano de existência; uma estrutura que elucida a “ilusão” a que estamos constantemente submetidos pelo cotidiano naturalizado e utilitarista, o qual nos impossibilita de ver (e até mesmo de sentir) a divisão, a diferenciação e a dessubstancialização que nos atravessa e nos constitui.

Se pelo exposto já se pode perceber as ressonâncias de Bergson na constituição do pensamento de Deleuze, é bem verdade que os ecos bergsonianos se juntam a outras vezes como as de Nietzsche e Simondon, em suas miradas antissubjetivistas – a duração, por exemplo, se assemelha ao sistema metaestável de Simondon não só pela composição intensiva e pelo movimento variável que a percorre, mas por fazer dispensável uma consciência constituinte; por outro lado, ambos os conceitos mantêm estreita relação com a dinâmica transcendental nietzscheana das forças dionisíacas sobre as formas apolíneas.

De todo modo, a opção por seguir a trilha de Bergson se deve ao empréstimo irrestrito feito por Deleuze do conceito de multiplicidade para compor o seu puro plano de imanência. Tal conceito, obviamente, não anula outros igualmente fundamentais, e que remetem à sua constituição – a exemplo da “impessoalidade” transcendental de Sartre e das “singularidades pré-individuais” de Simondon <sup>281</sup> –, conceitos esses que permanecem válidos até o final de sua vida, sendo evocados com muita frequência <sup>282</sup>. Mas o conceito bergsoniano de multiplicidade destaca-se em relação aos demais por trazer já pronto e articulado a natureza de seus elementos compositivos (matéria e duração), a diferenciação enquanto tendência material e um esquema ontológico de apresentação (virtual → atual).

Eis como podemos encontrar esse conjunto na definição trazida por Deleuze (em parceria com Guattari):

As multiplicidades são a própria realidade, e não supõem nenhuma unidade, não entram em nenhuma totalidade e tampouco remetem a um sujeito. **As subjetivações, as totalizações, as unificações são, ao contrário, processos que se produzem e aparecem nas multiplicidades.** Os princípios característicos das multiplicidades concernem a seus elementos, que são **singularidades**; a suas relações, que são **devires**; a seus acontecimentos, que são **hecceidades** (quer dizer, individuações sem sujeito); a seus espaços-tempos, que são espaços e tempos livres; a seu modelo de realização, que é o rizoma (por oposição ao modelo da árvore); a seu plano de composição, que constitui platôs (zonas de intensidade contínua); aos vetores que as atravessam, e que constituem territórios e graus de desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 2009b, p. 08, grifo nosso).

<sup>281</sup> “Quando se abre o mundo pululante das singularidades anônimas e nômades, impessoais, pré-individuais, pisamos, afinal, o campo do transcendental” (DELEUZE, 2007, p. 106).

<sup>282</sup> É o que se percebe, por exemplo, em seu último escrito, “Imanência: uma vida...” que abre evocando Sartre e Bergson. Ou ainda em seu texto de 1964 intitulado “Ele foi meu mestre”: “Quem, na época, soube dizer algo de novo além de Sartre? Quem nos ensinou novas maneiras de pensar? Por mais brilhante e profunda que tenha sido, a obra de Merleau-Ponty era professoral e dependia daquela de Sartre em muitos aspectos.” (ID., 2006, p. 109). Sobre a dívida para com Simondon ver a nota 3 da “Décima quinta série: das singularidades” de “Lógica do Sentido” (ID., 2007, p. 107). Ou ainda uma resenha escrita em 1966 “Gilbert Simondon, o indivíduo e sua gênese físico biológica”: “[...] o que Simondon elabora é toda uma ontologia, segundo a qual o Ser nunca é Uno: pré-individual, ele é mais que um metaestável, superposto, simultâneo a si mesmo; individuado, ele é ainda múltiplo por que ‘polifasado’, ‘fase do devir que conduzirá a novas operações’” (ID., 2006, p. 121).

Destacamos aqui o fato dos autores tomarem as multiplicidades como ontologicamente originárias e, em proveito disso, indicarem uma correspondente “estrutura” ontológica atravessada por singularidades, devires, *hecceidades*, rizomas, platôs etc. Atentemos, contudo, à noção de estrutura. Não se trata daquela tomada em sentido convencional, quer dizer, definida pela “forma fixa” ou pela “essência eternitária”, mas uma estrutura *sui generis*<sup>283</sup>, uma dualidade (significante/significado) dinamizada pelo sentido (um “elemento paradoxal”), tal como Deleuze (2006, p. 223) reivindicava em seu estruturalismo “não separável de uma filosofia transcendental nova, em que os lugares prevalecem sobre aquilo que os preenche”. Em outras palavras, uma complexa ontologia “serial” em que subjetivações, totalizações e unificações coexistem com singularidades, *hecceidades*, platôs e linhas de fuga; um verdadeiro caldo metafísico de matéria métrica e intensiva (ser e devir) em constante interação.

O mais importante dessa complexa ontologia é que daí se pode divisar não só os seus elementos constituintes (as singularidades, os devires, as *hecceidades* etc.), como a própria estrutura das gêneses ontológicas – como veremos na próxima seção – conduzidas por aquilo que Deleuze chamou de “estrutura dupla do acontecimento”.

Começemos, portanto, pelos seus componentes mais simples.

Em vários momentos, Deleuze se refere ao conteúdo de seu campo transcendental enquanto “partículas” e “moléculas”, isto é, unidades não formadas, incompletas, inacabadas, ou então, elementos indefinidos, em aberto, destinados a recombinações que irão formar, por sua vez, compostos também indefinidos – unidades/elementos que são sempre partes de “corpos”, nunca um corpo inteiro. A intenção aqui é opor-se, desde a dimensão mais elementar, microscópica, à ideia de átomo (ou até mesmo ao subjetivismo da alma, do espírito), unidade fechada, autossuficiente, completa e indivisível, como vimos em Simondon, base das filosofias substancialistas e subjetivas.

---

<sup>283</sup> Sobre esse estruturalismo *sui generis* de Deleuze ver o texto “Em que se pode reconhecer o estruturalismo?” (2006, p. 238-269). Um breve comentário de Peter Pál Pelbart (1998, p. 42-43) o resume bem: “A estrutura, pois, tal como a entende Deleuze, nada tem a ver com uma forma fixa ou uma essência eternitária (por isso não é abstrata) [...] a leitura mais atenta deixa claro que a noção de estrutura que Deleuze enuncia aí é muito pouco estruturalista e que alguns anos antes Diferença e Repetição já enunciava praticamente as mesmíssimas características como sendo constituintes da Ideia”. Tal conceito, entretanto, não deve ser tomado absolutamente na acepção platônica. Segundo Luiz Orlandi: “Em sua inteireza, a Ideia é um sistema de diferenças determinado por uma complexa articulação de ‘diferenças’ (*différentiations*) e ‘diferenciações’ (*différenciations*). Toda e qualquer coisa, seja natural ou artificial, seja física ou social, seja uma cor ou um poema, até mesmo um conceito, comporta, no mínimo, essa dupla articulação própria da Ideia dita ‘inteira’” (Cf. ORLANDI, Luiz B. L. Linhas de ação da diferença. In: ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 55).

Essas partículas e moléculas estão em constante agitação nas multiplicidades, emparelhando-se, interpenetrando-se, dividindo-se internamente. Quando retidas em seu movimento de propagação, tais elementos destacam lugares, intervalos de natureza serial e epicentros de reverberação. São as “singularidades” ou, como quer Deleuze (2007, p. 55), “pontos singulares que caracterizam uma curva matemática, um estado de coisas físico, uma pessoa psicológica e moral”. Embora em muitas ocasiões a noção de singularidade seja utilizada para remeter a algo como uma substância individualizada (um acontecimento, uma mistura ou um composto de partículas e moléculas etc.) – entendimento, obviamente, cabível –, deve-se, entretanto, tomá-la numa acepção mais ampla (diríamos aqui estrutural); nesse caso, enquanto intervalo das relações diferenciais dos elementos dispostos em séries (homogêneas e/ou heterogêneas <sup>284</sup>), ponto referencial de um sistema que opera puramente por diferenças. Em outras palavras: um crivo no caos:

Uma singularidade é o ponto de partida de uma série que se prolonga sobre todos os pontos ordinários do sistema até a vizinhança de uma outra singularidade; esta engendra uma outra série que ora converge, ora diverge em relação à primeira (DELEUZE, 1988, p. 438).

Uma singularidade, diz Deleuze, é uma síntese de posição <sup>285</sup>, uma relação entre dois ou mais elementos posicionados diferentemente em um sistema, ou dispostos de uma forma tal que a diferença entre eles gera um vetor de intensidade (devir). Deleuze ilustra a singularidade com um exemplo incomum, o sorriso de um recém-nascido, uma série de contração/distensão de músculos ou pontos faciais que ressoa uma intensidade culminando em um momento de “beatitude”, mas também indo além dele. Não só um sorriso, mas “um gesto, uma careta”, diz o autor, são singularidades, “acontecimentos que não são características subjetivas” (In VASCONCELLOS; FRAGOSO, 1997a, p. 18). Elas recortam uma individualidade, mas não tem nada de subjetivo (um Eu pleno, uma consciência formada), por se tratar de um recém-nascido.

Essa ressalva, aliás, assinala uma preocupação constante em Deleuze ao definir a singularidade, qual seja, desvinculá-la de toda referência ao subjetivo para, assim, remetê-la à sua anterioridade (a imanência absoluta):

---

<sup>284</sup> Veremos isso mais adiante quando apresentarmos didaticamente (ou visualmente) a disposição das singularidades na estrutura.

<sup>285</sup> Fala-se aqui de posição porque é ela que define, em um determinado sistema, o “caráter” de um elemento a partir da quantidade da energia potencial que esse ali conserva.

A singularidade é essencialmente pré-individual, não-pessoal, aconceitual. Ela é completamente indiferente ao individual e ao coletivo, ao pessoal e ao impessoal, ao particular e ao geral – e às suas oposições. Ela é neutra (DELEUZE, 2007, p. 55).

Não sendo nem “personalidade”, nem “individualidade”, que se definem por si mesmas (tal como o átomo), a singularidade não só depende de outras singularidades (fora dela mesma) para emergir, como se apresenta como a própria diferença entre elas.

Na verdade, o que a define é o próprio campo pré-individual em que Deleuze a coloca, onde não basta apenas uma ou várias singularidades sem o movimento que as atravessa e que faz ressoar suas diferenças internas, garantindo a continuidade de um caráter “singular” no tempo ou o seu prolongamento “metaestável”<sup>286</sup>. De fato, assim como na duração ou no campo intensivo, a singularidade compõe uma multiplicidade cujos elementos seriais afirmam a sua diferença em cada instante do movimento, convergindo com outras multiplicidades (agenciamento) ou divergindo-se delas (ramificação).

Ora, esse movimento é o próprio “devir”, vetor de intensidade produzido pelas relações diferenciais entre pontos singulares, mas sendo ele mesmo condição para essas singularidades. Segundo Deleuze:

Devir não é atingir uma forma (identificação, imitação, Mimese), mas encontrar a zona de vizinhança, de indiscernibilidade ou de indiferenciação tal que já não seja possível distinguir-se de **uma** mulher, de **um** animal ou de **uma** molécula: não imprecisos, nem gerais, mas imprevistos, não-preexistentes, tanto menos determinados numa forma quanto mais se singularizam numa população [...] O devir está sempre ‘entre’ ou no ‘meio’: mulher entre mulheres, ou animal no meio dos outros [...] Quando Le Clézio devém índio, é um índio sempre inacabado, que não sabe ‘cultivar o milho, nem talhar uma piroga’: mais do que adquirir características formais, ele entra numa zona de vizinhança (DELEUZE, 1997b, p. 11-12).

O devir se apresenta como correnteza que carrega toda multiplicidade, despojando e arrebatando tudo o que encontra em seu caminho, proporcionando a interação entre as misturas quantitativas e qualitativas, distribuindo as séries e os pontos singulares na multiplicidade. Ele atravessa as séries, ora ganhando força e velocidade, ora refreando, diminuindo sua intensidade de acordo com a resistência que encontra ao passar por seus elementos constituintes (os “pontos ordinários”).

O fato de uma série poder divergir, mas também convergir com uma outra, levam Deleuze e Guattari a falarem em “bloco de devir” (intensificação) e não de “um” devir apenas

<sup>286</sup> Uma outra forma de compreender a singularidade é através do processo de individuação de Simondon. Nele, o caráter singular corresponderia ao atributo energético do ser individuado que varia constantemente no interior do sistema metaestável, dada a interação incessante entre seus elementos (entropia): “a capacidade para uma energia ser potencial está estritamente ligada à presença de uma relação de heterogeneidade, de dissimetria com relação a outro suporte energético” (SIMONDON, 1964, p. 76).

(teleológico). Esse, caso existisse, remeteria a algo próximo a um “devir louco”, “nômade” ou “anômalo”, imprevisível e sem rosto, absolutamente paradoxal, uma trajetória destituída de objetividade e independente de um “termo” definidor (um predicado, uma hipóstase, uma sedentarização).

O que é real é o próprio devir, o **bloco de devir**, e não os termos supostamente fixos pelos quais passaria aquele que se torna. O devir pode e deve ser qualificado como devir-animal sem ter um termo que seria o animal que se tornou. O devir-animal do homem é real, sem que seja real o animal que ele se torna; e, simultaneamente, o devir-outro do animal é real sem que esse outro seja real. É este ponto que será necessário explicar: como um devir não tem sujeito distinto de si mesmo; mas também como ele não tem termo, porque seu termo por sua vez só existe tomado num outro devir do qual ele é o sujeito, e que coexiste, que faz bloco com o primeiro. É o princípio de uma realidade própria ao devir (a ideia bergsoniana de uma coexistência de ‘durações’ muito diferentes, superiores ou inferiores à ‘nossa’, e todas comunicantes) (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 18).

Deleuze e Guattari evidenciam acima um aspecto fundamental do devir que possibilitaria ao Homem o retorno a uma condição originária – dito melhor: comunitária –, qual seja, a associação de todo devir humano com o animal. É preciso explicar bem essa ideia.

Entrar em um devir não significa deixar de lado a civilidade e sucumbir à selvageria de outros tempos, dar vazão aos nossos instintos mais primários. Tanto menos “imitar” um animal: uivar, cochar, esgueirar-se... Segundo Deleuze e Guattari (2002b, p. 18) “O devir não produz outra coisa senão ele próprio. É uma falsa alternativa que nos faz dizer: ou imitamos ou somos”. Seguir um devir – que essencialmente é um devir-animal – é fazer “bando” (bloco de devir), entregar-se à matilha e se proliferar, ocupar territórios e disseminar a diferença, um processo de transbordamento de si pela potência do coletivo (o afeto da multidão), de cisão identitária, de acrescentamento pela multiplicidade heterogênea.

Dizemos que todo animal é antes um bando, uma matilha. Que ele tem seus modos de matilha, mais do que características, mesmo que caiba fazer distinções no interior desses modos. É esse o ponto em que o homem tem a ver com o animal. Não nos tornamos animal sem um fascínio pela matilha, pela multiplicidade (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 20).

Sendo menos bestialidade do que capacidade de compor bando (de acatar a um chamado da multidão ou de se perder numa matilha), o devir pode assumir com o qualificativo comunitário um caráter tão elucidativo quanto aquele do animal, já que ambos compartilham uma mesma intenção: diluir na multiplicidade o sujeito antropológico clássico (aquele portador da cultura, recalcador do transcendental); produzir estranhamentos (torna-se um feiticeiro, um bicho ou um escritor); desfamiliarizar; dessubstancializar. O devir aqui é



comunitário, mas apenas na acepção que temos insistido até agora, ou seja, em oposição ao indivíduo e às próprias comunidades autocentradas; na reconciliação com as multiplicidades originárias e; finalmente, na definição do coletivo (ou do comum) enquanto lugar do dissenso e do conflito, da afirmação da pura diferença <sup>287</sup>.

O momento em que as multiplicidades subsumem a materialidade do real; em que as singularidades recobram o seu valor e sua presença; e em que o devir-animal é, sobremaneira, um devir-comunidade, é o ponto onde a Comunidade (*Mitsein*) coincide, constitutiva e estruturalmente, com a complexa ontologia deleuzeana.

Conforme o paralelo que estabelecemos entre ambas ao longo deste capítulo, e com base em seus elementos compositivos – em especial a descrição de Deleuze e Guattari sobre a gênese de “uma” multiplicidade (como veremos na sequência) –, podemos extrair uma estrutura das entificações comunitárias – estrutura essa, vale dizer, que compreende o processo genético das comunidades em geral.

Para isso, entretanto, deve-se transpor tais relações ao “plano de imanência” (ou de consistência) onde é possível distinguir não só um “corpo” (uma multiplicidade material: tal como uma série, um indivíduo ou uma comunidade), mas as “coordenadas” do “plano” em que esse corpo se define – orientado em velocidade e afeto (longitude e latitude) –, conforme descrevem os autores:

No plano de consistência, **um corpo se define somente por uma longitude e uma latitude**: isto é, pelo conjunto dos elementos materiais que lhe pertencem sob tais relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão (longitude); pelo conjunto dos afetos intensivos de que ele é capaz sob tal poder ou grau de potência (latitude). Somente afetos e movimentos locais, velocidades diferenciais (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 47, grifo dos autores).

Entenda-se por “afetos” não propriamente “sentimentos”, mas “devires que transbordam aquele que passa por eles (tornando-se outro)” (DELEUZE, 1992, p. 171). É por meio dos afetos que o corpo se reconcilia com o seu lugar de origem (*Mitsein* ou o campo intensivo) abrindo-se a novas experiências, novas multiplicidades (comunidades, matilhas, bandos) ou, como sugerem os autores, mudanças de “dimensão”:

Uma multiplicidade se define, não pelos elementos que a compõem em extensão, nem pelas características que a compõem em compreensão, mas pelas linhas e

<sup>287</sup> Relação sugerida pelos próprios autores nas “contradições” impostas pelo “devir-animal”: “Parece mesmo haver contradição: entre a matilha e o solitário; entre o contágio de massa e a aliança preferencial; entre a multiplicidade pura e o indivíduo excepcional; entre o conjunto aleatório e a escolha predestinada” (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 26).

dimensões que ela comporta em ‘intenção’. Se você muda de dimensões, se você acrescenta ou corta algumas, você muda de multiplicidade. Onde a existência de uma borda de acordo com cada multiplicidade, que não é absolutamente um centro, mas é a linha que envolve ou é a extrema dimensão em função da qual pode-se contar as outras, todas aquelas que constituem a matilha em tal momento; para além dela, a multiplicidade mudaria de natureza (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 27).

Mais do que um simples bloco de devir pelo qual um corpo (uma multiplicidade) atravessa, o afeto é o devir que esse corpo recolhe deixando-o ressoar internamente (“intenção”), embaralhando termos fixos, desordenando pontos ordinários, descentrando qualquer coisa que se assemelhe a uma identidade, uma essência ou uma substância; enfim, levando o corpo a um “êxtase” ou a uma “convulsão” celebratória (BATAILLE, 1992).

Conforme observaram Deleuze e Guattari, de modo algum a constituição de uma multiplicidade – que aqui tomaremos como base para pensarmos a gênese comunitária – decorre da repetição intransigente de um centro (ou uma substância comum), mas “pelas bordas”, pela capacidade de uma multiplicidade de se intensificar (“com-portar” novas linhas e dimensões) e se dividir (diferenciar). Por isso o afeto constitui um termo chave desse processo: abertura e transformação. Resta, então, nos perguntarmos por ele: como percebê-lo numa multiplicidade?

Responderemos: como acontecimento.

Chegamos, assim, a um ponto crucial de nossa empreitada, a concepção da estrutura das entificações comunitárias. Para prosseguir é fundamental destacarmos um último componente do campo transcendental deleuzeano, a *hecceidade* (individuação sem sujeito) ou, como chamaremos mais adiante, acontecimento ou experiência comunitária:

Há um modo de individuação muito diferente daquele de uma pessoa, um sujeito, uma coisa ou uma substância. Nós lhe reservamos o nome de **hecceidade**. Uma estação, um inverno, um verão, uma hora, uma data têm uma individualidade perfeita, à qual não falta nada, embora ela não se confunda com a individualidade de uma coisa ou de um sujeito. São hecceidades, no sentido de que tudo aí é relação de movimento e de repouso entre moléculas ou partículas, poder de afetar e ser afetado (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 47).

A *hecceidade* – palavra extraída de Duns Scott e utilizada originalmente para indicar a importância da individualidade na determinação das essências<sup>288</sup> – é utilizada por Deleuze e

---

<sup>288</sup> A ideia de *hecceidade* surge em contestação ao modo exclusivo de acesso ao conhecimento imposto por São Tomás de Aquino, qual seja, a partir do caráter universal (abstrato) das essências. Para Duns Scott, entretanto, as essências não poderiam ser apenas universais, dada a importância da individualidade dos objetos (da realidade externa) sem a qual nada se poderia conhecer. A noção de *hecceidade* provém dessa exigência “material” que viria a dar perfeição metafísica aos objetos do conhecimento, algo como uma determinação última da matéria ou uma “essência” individual.

Guattari para designarem a ocorrência de singularidades no plano de imanência, um acontecimento impessoal que, neste caso, poderia ser uma comunidade desde que esta não seja produto dos sujeitos (projeção de uma substância subjetiva), mas algo que, do contrário, os precedem e os ultrapassam, constituindo-os como “pontos ordinários” de uma série reverberada.

Ora, o que estaria por detrás (ou aquém) da vinculação dos homens entre si? O que explicaria a adesão de indivíduos a um conjunto de fatos da imaginação, a um programa político (ideológico) ou a uma ação de *marketing*? E as flutuações identitárias ao longo de uma vida? Decisões impensadas que tomamos quando se rompe a nossa subjetividade, nossos valores e preceitos morais (o si do Eu). Não seria imprudente atribuímos esses engajamentos a um discurso sedutor ou a uma fala coerente, um raciocínio claro e não contraditório; todavia, esses são sempre posteriores à abertura dos corpos (afetos), isto é, à condição de *Mitdasein*, ao acontecimento vincutivo que acolhe o discurso. Uma comunidade é uma *hecceidade*, um acontecimento que existe mesmo antes de pertencermos a ela (tal como a “ferida” de Joe Bousquet), na medida em que aceitamos a precedência da multiplicidade (enquanto lugar originário) e a existência do devir e das singularidades; na medida em que nos tornamos, nós mesmos, “filhos” das singularidades e dos acontecimentos <sup>289</sup>.

A concepção da comunidade enquanto *hecceidade* permite-nos algo inédito: 1º) considerá-la segundo a impessoalidade de sua ontologia originária (*Mitsein*), ou seja, enquanto individuação não subjetiva ou não substancialista, realizando, de fato, a primazia da comunidade sobre o sujeito/indivíduo; 2º) visualizar a totalidade de seu processo constituidor, isto é, a estrutura que abrange não só a gênese de uma substância comum (o acontecimento, a efetuação comunitária), mas aquilo que a precede e a transpassa, que persiste enquanto lembrança (*Mitsein*).

O acontecimento (*hecceidade*) é a irrupção de um “sentido” que promoverá a articulação de duas séries, duas singularidades, uma no campo empírico (real ou plano dos “indivíduos/sujeitos”) e outra no transcendental (imaginário ou plano da “substância comum”). Sua importância aqui reside no fato de expor não apenas a estrutura (a ordem dita

---

<sup>289</sup> “Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la” (BOUSQUET Apud DELEUZE; PARNET, 1998, p. 79) Ver também o *amor fati* na “Lógica do sentido”: “[...] tornar-se digno daquilo que nos ocorre, por conseguinte, querer e capturar o acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos e por aí renascer, refazer para si mesmo um nascimento, romper com seu nascimento de carne. Filho de seus acontecimentos e não mais de suas obras, pois a própria obra não é produzida senão pelo filho do acontecimento” (DELEUZE, 2007, p. 152).

“simbólica”), mas uma gama de elementos estruturais (singularidades, devires, planos, etc.) que, articulados, permite-nos vê-la em funcionamento<sup>290</sup>.

Não se acreditará que a hecceidade consista simplesmente num cenário ou num fundo que situaria os sujeitos, nem em apêndices que segurariam as coisas e as pessoas no chão. **É todo o agenciamento em seu conjunto individuado que é uma hecceidade**; é ele que se define por uma longitude e uma latitude, por velocidades e afetos, independentemente das formas e dos sujeitos que pertencem tão somente a outro plano (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 49-50, grifo nosso).

Com tais elementos, Deleuze e Guattari resolvem a questão do abismo indiferenciado dos filósofos subjetivistas (Kant, Husserl, Heidegger) provendo, em seu lugar, o campo dos agenciamentos coletivos, da insurgência das matilhas; território selvagem de onde se pode extrair (já que não nos é dada *a priori*) uma estrutura genética das entificações comunitárias. Segundo os autores:

Aqui não há mais absolutamente formas e desenvolvimentos de formas; nem sujeitos e formações de sujeitos. Não há nem estrutura nem gênese. Há apenas relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre elementos não formados, ao menos relativamente não formados, moléculas e partículas de toda espécie. Há somente hecceidades, afetos, individualizações sem sujeito, que constituem agenciamentos coletivos. Nada se desenvolve, mas coisas acontecem com atraso ou adiantadas, e formam esse ou aquele agenciamento de acordo com suas composições de velocidade. Nada se subjetiva, mas hecceidades formam-se conforme as composições de potências ou de afetos não subjetivados. A este plano, que só conhece longitudes e latitudes, velocidades e hecceidades, damos o nome de plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade (DELEUZE; GUATTARI, 2002b, p. 55).

A coextensão do puro plano de imanência (imanência absoluta) de Deleuze com *Mitsein* sugere, pelo menos, quatro correspondências compositivas as quais são importantes frisá-las aqui:

1) no que se refere aos elementos descritivos das multiplicidades: a correspondência da dupla “séries → pontos ordinários” com a dupla “comunidades substancialistas → sujeitos/indivíduos” (ou “sujeitos/indivíduos → subjetividades/agenciamentos”);

2) em relação aos movimentos intrínsecos das multiplicidades: a correspondência entre o devir-animal (o bando ou a matilha) e os apelos silenciosos de *Mitsein*, o clamor “Comunitário”, o chamado do fora que atravessa (ou bordeja) as comunidades substancialistas e os sujeitos/indivíduos;

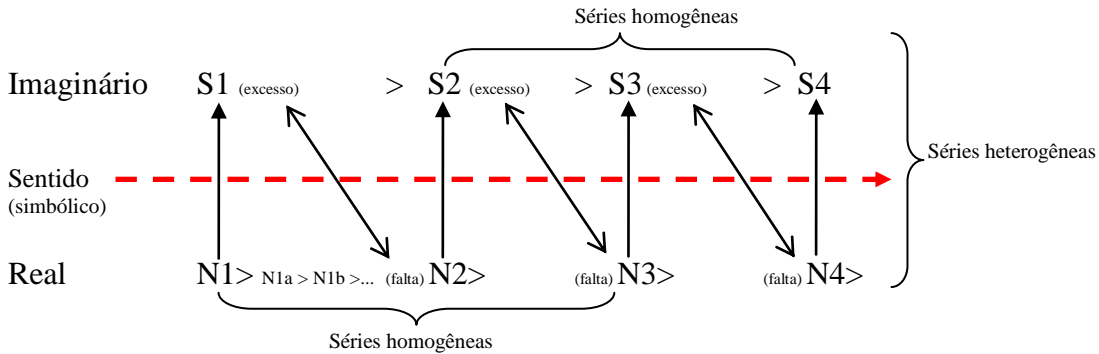
<sup>290</sup> Eis porque, segundo Deleuze (2007, p. 53), “é inexato opor a estrutura e o acontecimento”: “Uma estrutura comporta em todo caso duas distribuições de pontos singulares correspondendo a séries de base [...] a estrutura comporta um registro de **acontecimentos** ideais, isto é, toda uma **história** que lhe é interior”.

3) no caso das transformações corpóreas, ou seja, das aberturas de comunidades substancialistas e de sujeitos/indivíduos: a correlação entre o afeto e o *munus*; e

4) por fim, no que se refere à gênese ontológica: a correspondência entre a *hecceidade* (singularidade e acontecimento) com o processo de constituição ou efetuação comunitária (gênese da substância comum) – correspondência essa que inutiliza o pressuposto de uma determinação subjetiva, uma identidade ou uma substância comum *a priori*, provendo um paradigma comunitário (da multiplicidade constituinte) como pressuposto para a própria comunidade.

### 5.3 – Estrutura das entificações comunitárias

Consideremos a figura abaixo.



Ela representa a “estrutura dupla de todo acontecimento” (DELEUZE, 2007, p. 154), isto é, a lógica de produção do sentido da linguagem, de instauração de regimes semióticos<sup>291</sup>, tais como determinados fenômenos da organização humana, a exemplo do acolhimento comunitário de um imaginário comum, ou ainda, da gênese das substâncias compartilhadas (cultura, subjetividade, identidade étnica ou religiosa). Antes de descrevermos tal estrutura segundo cada um de seus elementos constituintes, bem como o funcionamento desses de maneira articulada, convém detalharmos o que pretendemos com a referida figura:

a) Estruturalizar os elementos descritos anteriormente (singularidades, séries, devires, *hecceidades* ou acontecimentos), tornando-os operacionalizáveis para situações diversas da realidade (multiplicidades)<sup>292</sup>. Aqui, como veremos, embora Deleuze eleja a linguagem (a

<sup>291</sup> “Sentido” aqui não é sinônimo de significado (algo como “o sentido dessa frase é...”), mas do acontecimento que instaura uma organização semiótica. Trata-se de um procedimento anterior à própria significação, isto é, que faz relacionar um determinado objeto a tal significado; um significado a certa disposição de signos; ou ainda, um conjunto de objetos a uma espécie.

<sup>292</sup> “Da estrutura, diremos: **real sem ser atual, ideal sem ser abstrata**. É por isso que Lévi-Strauss frequentemente apresenta a estrutura como uma espécie de reservatório ou de repertório ideal, onde tudo

instância da “proposição”) como lugar de visualização da estrutura (seja em sua superfície, na dualidade “objeto designado/proposição”; seja em seu interior, na dualidade “designação/expressão”), essa pode ser verificada em outros lugares (como o sociológico, o histórico, o comunicacional), a partir de uma dualidade genérica: “estado de coisas/acontecimento”.

b) Explicar a totalidade do acontecimento <sup>293</sup>, ou seja, não só a sua efetuação em um estado de coisas (irrupção de duas singularidades que se articulam [N1 → S1] de acordo com suas respectivas mobilizações seriais), mas a contra-efetuação nela pressuposta (enquanto movimento interno, coexistencial) que liberta o acontecimento do domínio ontológico e expõe uma dimensão excessiva, pura e ideal do acontecimento – o que nos obriga assumir os fenômenos (os objetos em geral) em sua forma “dupla” (efetuada e ideal).

c) Por fim – e partir da descrição desses elementos estruturais e de seu funcionamento articulado –, deslocar essa “estrutura dupla” ao domínio que nos interessa (o da comunidade). O resultado será uma “estrutura das entificações comunitárias”, estrutura essa que compreende não apenas a efetuação de uma substância comum (gênese de uma comunidade), mas a contra-efetuação que restitui a sua impessoalidade originária (*Mitsein*) e recupera as diferenças ontológicas.

Como dissemos, a constituição de toda comunidade substancialista, de toda forma de vinculação humana, não acontece sem a exclusão de um resto indesejado, o elemento desviante (no entanto constituinte) que põe em risco sua unidade. Se no capítulo anterior enfatizamos esta dimensão “retraída” – tendo sido recuperada através da desocultação heideggeriana –, agora, trata-se não só de restabelecê-la à estrutura (ontológica) da comunidade, mas de tomá-la como objeto de investigação e reflexão (arriscaremos dizer aqui) comunicacionais.

Neste caso, uma maneira de preservá-la enquanto tal (impessoalidade) é considerá-la como “incorpóreo”, sub-existente irreduzível e não hispostasiável que Deleuze irá aproximar do verbo na forma infinitiva, já que possui como característica o fato de preexistir, sobrevoar

coexiste virtualmente, mas onde a atualização se faz necessariamente segundo direções exclusivas, implicando sempre combinações parciais e escolhas inconscientes. Extrair a estrutura de um domínio é determinar toda uma virtualidade de coexistência que **preexiste** aos seres, aos objetos e as obras desse domínio. Toda estrutura é uma multiplicidade de coexistência virtual” (DELEUZE, 2006, p. 250, grifo do autor).

<sup>293</sup> Processo eventualmente conhecido como “acontecimentalização” (Foucault) ou “evenemencialismo” (do francês *événement*). Segundo Souza Dias, esse processo deve substituir a pergunta ontológica “o que é (ser)?” pelas questões “o que vai acontecer?”; “o que se passou?” (como em um romance): “Evenemencialismo significa: tratamento dos conceitos como acontecimentos e não como noções gerais, como singularidades e não como ‘universais’” (DIAS, 1995, p. 17).

e ultrapassar os corpos (“nomes”) como um devir inesgotável à espera de conjugação (efetuação).

Tal incorpóreo, de procedência estoica, compõe a dualidade de partida (corpo/incorpóreo) da estrutura. Começemos sua descrição, portanto, nesse nível elementar: as dualidades.

Na “Lógica do sentido”, já em suas páginas iniciais, Deleuze apresenta a divisão do mundo em “ser” e “extra-ser”<sup>294</sup>. De um lado há os corpos (partículas e moléculas) e suas misturas (“suas tensões, suas qualidades físicas, suas relações, suas ações e paixões”), cuja presença é percebida pelos “estados de coisas”. Tais corpos constituem o “ser”, têm a capacidade de agir e de padecer, de produzir efeitos e de sofrê-los conforme se chocam e se misturam uns com os outros. Do outro lado há os “efeitos”, considerados em si mesmo e produzidos por esses corpos. Tais efeitos compõe uma outra esfera; não são “ser”, pois não são corpos; são “extra-ser”, “quase-causa” daquilo que acontece:

Estes **efeitos** não são corpos, mas, propriamente falando, ‘incorporais’. Não são qualidades e propriedades físicas, mas atributos lógicos ou dialéticos. Não são coisas ou estados de coisas, mas acontecimentos. Não se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos, mas verbos. Não são agentes nem pacientes, mas resultados de ações e paixões, ‘impassíveis’ – impassíveis resultados. Não são presentes vivos, mas infinitivos (DELEUZE, 2007, p. 5-6).

Essa dualidade de partida (corpo/incorpóreo) irá definir todas as outras que se seguirão ao longo da referida obra: coisa/acontecimento, causa/efeito, profundidade/superfície, comer/falar. Deleuze, entretanto, destaca essa última dualidade uma vez que ela expõe o âmbito onde ele transitará para a proposição de sua estrutura do acontecimento, isto é, a linguagem.

---

<sup>294</sup> Para um entendimento satisfatório da filosofia estoica antiga é necessário o desprendimento de conceitos consagrados historicamente pela filosofia ocidental, a exemplo do “ser” platônico-aristotélico. Deleuze faz uma breve observação sobre isso: “Esta dualidade nova entre os corpos ou estados de coisas e os efeitos ou acontecimentos incorporais conduz a uma subversão da filosofia. Por exemplo, em Aristóteles, todas as categorias se dizem em função do Ser; e a diferença se passa no ser entre a substância como sentido primeiro e as outras categorias que lhe são relacionadas como acidentes. Para os Estoicos, ao contrário, os estados de coisas, quantidades e qualidades, não são menos seres (ou corpos) que a substância; eles fazem parte da substância; e, sob este título, se opõem a um **extra-ser** que constitui o incorporal como entidade não existente. O termo mais alto não é pois o Ser, mas Alguma coisa, *aliquid*, na medida em que subsume o ser e o não-ser, as existências e as insistências. Mais ainda, os Estoicos procedem a primeira grande reviravolta do platonismo, a reviravolta radical. Pois se os corpos, com seus estados, qualidades e quantidades, assumem todos os caracteres da substância e da causa, inversamente, os caracteres da Ideia caem do outro lado, neste extra-ser impassível, estéril, ineficaz, a superfície das coisas: o **ideal, incorporal não pode ser mais do que um ‘efeito’**. (DELEUZE, 2007, p. 07- 08, grifo do autor).

Comer, ser comido, é o modelo da operação dos corpos, o tipo de sua mistura em profundidade, sua ação e paixão, seu modo de coexistência um no outro. Mas falar é o movimento da superfície, dos atributos ideais ou dos acontecimentos incorporais (DELEUZE, 2007, p. 25).

Deleuze utiliza a literatura fantástica de Lewis Carroll para ilustrar o problema do acontecimento na linguagem, pois encontra nesse escritor – e nas intrigantes figuras por ele desenhadas (personagens planos, sem profundidade; situações limites, paradoxais) –, o elemento mais importante de sua estrutura: a superfície, o meio, lugar por onde percorre o devir movimentando os corpos que se encontrarão em algum momento e num determinado ponto.

Assim, diz Deleuze, entre palavras e coisas, proposições e objetos designáveis, existe um limite imperceptível, uma fronteira que, mais do que separar uma série de outra (dois conjuntos corporais, moleculares), articula-as diferencialmente<sup>295</sup>. Atravessar essa fronteira é passar por entre dois sistemas semióticos (duas organizações paralelas) sem se perguntar sobre o que os originaram e, mais importante ainda, pelo que estão vinculados. Em outras palavras, sem se perguntar pelo acontecimento linguístico.

É como se fossem dois lados de um espelho: mas o que se acha de um lado não se parece com o que se acha do outro [...] Passar do outro lado do espelho é passar da relação de designação à relação de expressão – sem se deter nos intermediários, manifestação, significação. É chegar a uma dimensão em que a linguagem não tem mais relação com designados, mas somente com expressos, isto é, com o sentido (DELEUZE, 2007, p. 27).

Tal superfície, ou melhor, o espaço intermediário que articula as diferenças entre “proposições” e “objetos designáveis” pode ser observada também em outros dois níveis: no “interior” da linguagem<sup>296</sup> e fora dela. “É a mesma dualidade”, diz Deleuze (2007, p. 40, grifo do autor), “que passa pelo **lado de fora** entre os acontecimentos e os estados de coisas, na **superfície** entre as proposições e os objetos designados e no **interior** da proposição entre as expressões e as designações”.

Todo interesse de Deleuze volta-se à fronteira entre os corpos, o limite a partir do qual se tem acesso ao incorporal da linguagem. Assim, nessa divisa, ele chega a observar fenômenos curiosos como a “palavra esotérica” e o “objeto exotérico”, quando algo é capaz

<sup>295</sup> “[...] o sentido não é nunca apenas um dos dois termos de uma dualidade que opõe as coisas e as proposições, os substantivos e os verbos, as designações e as expressões, já que é também a fronteira, o corte ou a articulação da diferença entre os dois, já que dispõe de uma impenetrabilidade que lhe é própria e na qual se reflete” (IBID., p. 30).

<sup>296</sup> Lembremos novamente que Deleuze toma a linguagem como *locus* para observação do acontecimento (aqui chamado de “sentido”).



de pertencer a dois domínios simultaneamente <sup>297</sup>, gerando ambiguidade, logo, desprendimentos, conflitos, subsunções, ramificações... (é o que vimos, por exemplo, no capítulo 1, seção 1.3, na ideia de comum).

Esses fenômenos, na verdade, são sintomáticos do próprio lugar em que Deleuze se coloca – no meio, no entre –, marcado pelo caráter paradoxal. Diferentemente da instância lógica aristotélica, esse lugar não impõe a pressão de uma escolha como exigência da verdade (ou isso, ou aquilo), mas aceita irrestritamente todas as alternativas, todos os caminhos que se abrem, todos os modos de ser existentes.

A abertura de um tópico específico sobre o sentido (Quinta Série) vem para suprir esta demanda: compreender bem esse lugar, detalhar esse incorporal da linguagem chamado sentido (*lekton*) – a linha tracejada da estrutura (representada na figura) que corre entre o real e o imaginário <sup>298</sup>. De acordo com Deleuze, são 4 os paradoxos que definem, em conjunto, a extensão e a natureza (paradoxal) do sentido.

1º) Paradoxo da regressão ou da proliferação indefinida: esse paradoxo diz que todo enunciado (ou nome) deve, obrigatoriamente, pressupor um sentido. Sempre que eu for falar alguma coisa é necessário, antes, que eu me instale numa esfera do sentido, de modo que, “nunca digo o sentido daquilo que digo. Mas, em compensação, posso sempre tomar o sentido do que digo como objeto de uma outra proposição, da qual, por sua vez, não digo o sentido” (DELEUZE, 2007, p. 31). Esse paradoxo é também o de Frege ou de Lewis Carroll, autores

---

<sup>297</sup> Eis o paradoxo, que aqui se opõe à contradição, já que aceita como verdadeiras duas proposições simultaneamente contrárias. Sobre a ambiguidade gerada pelo paradoxo, ver o exemplo que Deleuze extrai da obra de Carroll, no diálogo entre o camundongo e o pato, quando a palavra “isto” desencadeia uma ramificação serial: “O equívoco sobre **isto** se distribui, por conseguinte, segundo a dualidade da designação e da expressão. As duas dimensões da proposição se organizam em duas séries que não convergem senão no infinito, em um termo tão ambíguo quanto **isto**, uma vez que se encontram somente na fronteira que não cessam de bordejar. E uma das séries retoma à sua maneira ‘comer’, enquanto que a outra extrai a essência de ‘falar’. Eis por que em muitos poemas de Carroll assiste-se ao desenvolvimento autônomo das duas dimensões simultâneas, uma remetendo a objetos designados sempre consumíveis ou recipientes de consumação, a outra a sentidos sempre exprimíveis ou, pelo menos, a objetos portadores de linguagem e de sentido, as duas dimensões convergindo somente em uma palavra esotérica, em um *aliquid* não identificável” (DELEUZE, 2007, p. 27-28).

<sup>298</sup> Atenta-se para o fato de que o real e o imaginário compõem conjuntos de corpos, encadeamentos seriais em cuja superfície passa o sentido (simbólico). É esse, por sua vez, que irá conectar os dois lados em um ponto de singularidade (o acontecimento): “Estamos habituados, quase condicionados, a uma certa distinção ou correlação entre o real e o imaginário. Todo o nosso pensamento mantém um jogo dialético entre essas duas noções [...] Ora, o primeiro critério do estruturalismo é a descoberta e o reconhecimento de uma terceira ordem, de um terceiro reino: o do simbólico. É a recusa de confundir o simbólico com o imaginário, bem como com o real, que constitui a primeira dimensão do estruturalismo. Ainda aí, tudo começou pela linguística: para além da palavra em sua realidade e em suas partes sonoras, para além das imagens e dos conceitos associados às palavras, o linguista estruturalista descobre um elemento de natureza completamente diferente, objeto estrutural” (ID., 2006, p. 239-240). Cf. Paradoxo de Lévi-Strauss (ID., 2007, p. 52).

que descobriram a “impotência” da palavra em dizer o próprio sentido <sup>299</sup>, compondo séries (N1 → S1; N2 → S2...) estruturadas em torno de uma busca “regressiva” pelo sentido (...← N1 ← N2 ← N3 ←): “[...] a série, tomada no seu sentido regressivo, pode ser prolongada ao infinito na alternância de um nome real e de um nome que designa esta realidade” (DELEUZE, 2007, p. 33).

2º) Paradoxo do desdobramento estéril ou da reiteração seca: a fim de evitar a regressão infinita acima, Deleuze aconselha “fixar a proposição, imobilizá-la, justamente no momento de extrair dela o sentido como esta tênue película no limite das coisas e das palavras” (DELEUZE, 2007, p. 34). Nesse momento, o sentido se apresenta como um “duplo neutralizado da proposição”, um puro expresso, todavia, estéril. Eis o paradoxo: aquilo do qual ele é causado não pode, todavia, causar; no máximo ser “quase-causa”. Sendo produto da proposição (corpos), sumamente indispensável, o sentido se mantém acima dele, suspenso, tal como “um sorriso sem gato” ou “uma chama sem vela”, impassível em sua esterilidade <sup>300</sup>.

3º) Paradoxo da neutralidade ou do terceiro-estado da essência: esse paradoxo decorre imediatamente do anterior, pois, se o sentido é estéril, sobrevoa a proposição, não age e nem padece, ele se mantém completamente “neutro” em relação a ela – mais precisamente, aos seus modos proposicionais (qualidade, quantidade, relação e modalidade) <sup>301</sup>. Deleuze se esforça aqui para conferir ao sentido um caráter transcendental à proposição, algo como uma “terceira essência <sup>302</sup>”, desvinculada tanto do objeto proposicionável (essência física, singular) quanto do sujeito proposicionador (essência universal, lógica ou conceitual), uma entidade metafísica “indiferente ao universal e ao singular, ao geral e ao particular, ao pessoal e ao coletivo, mas também à afirmação e à negação etc. Em suma: indiferente a todos os opostos” (DELEUZE, 2007, p. 37).

4º) Paradoxo do absurdo ou dos objetos impossíveis: trata-se aqui de afirmar a existência de sentido mesmo para proposições designadoras de objetos absurdos (do ponto de vista lógico) ou inefetuáveis (do ponto de vista da significação). É que tais objetos (“quadrado

<sup>299</sup> “Esta regressão dá testemunho, ao mesmo tempo, da maior impotência daquele que fala e da mais alta potência da linguagem: minha impotência em dizer o sentido do que digo, em dizer ao mesmo tempo alguma coisa e seu sentido, mas também o poder infinito da linguagem de falar sobre as palavras” (IBID., p. 31).

<sup>300</sup> “Extraído da proposição, o sentido é independente desta, pois dela suspende a afirmação e a negação e, no entanto, não é dela senão um duplo evanescente: exatamente o sorriso sem gato de Carroll ou a chama sem vela” (IBID., p. 34).

<sup>301</sup> “[...] se o sentido como duplo da proposição é indiferente tanto à afirmação como à negação, se não é nem passivo e nem ativo, nenhum modo da proposição é capaz de afetá-lo. O sentido permanece estritamente o mesmo para proposições que se opõem seja do ponto de vista da qualidade, seja do ponto de vista da quantidade, seja do ponto de vista da relação, seja do ponto de vista da modalidade. Pois todos estes pontos de vista concernem a designação e aos diversos aspectos de sua efetuação ou preenchimento por estados de coisas e não ao sentido ou à expressão” (IBID., p. 35).

<sup>302</sup> Em referência ao filósofo árabe medieval, Avicena.

redondo”, “matéria inextensa”, “*perpetuum mobile*” e “montanha sem vale”), explica Deleuze (2007, p. 38), “são objetos ‘sem pátria’, no exterior do ser, mas que têm uma posição precisa e distinta no exterior: eles são ‘extra-ser’, puros acontecimentos ideais inefetuáveis em um estado de coisas”. Esse paradoxo – que também pode ser chamado de “paradoxo de Meinong”, filósofo que, segundo Deleuze, “soube tirar dele os mais belos e mais brilhantes efeitos” – reserva um lugar no mundo ao impossível, isto é, às surpresas, ao fantástico, às reviravoltas. Tal “possibilidade”, descartada pela metafísica (como vimos na oposição de Bergson entre o virtual e o possível), comparece à ontologia deleuzeana como acontecimento capaz de abrir no atual um horizonte de transformações impensadas ou, como veremos mais adiante, de renovações políticas (utopia imanente) <sup>303</sup>.

Se distinguimos duas espécies de ser, o ser do real como matéria das designações e o ser do possível como forma das significações devemos ainda acrescentar este extra-ser que define um mínimo comum ao real, ao possível e ao impossível. Pois o princípio de contradição se aplica ao real e ao possível, mas **não** ao impossível: os impossíveis são extra-existent, reduzidos a este mínimo e, enquanto tais, insistem na proposição (DELEUZE, 2007, p. 38).

Esses 4 paradoxos do sentido sintetizam o incorporeal da linguagem. Mais ainda: seu alinhamento nos conduz às propriedades do campo transcendental deleuzeano onde, como vimos, os corpos flutuam misturando-se entre si – o sentido é imprescindível às proposições (corpos), é anterior ou preexistente a elas (1º paradoxo); sobrevoa e a ultrapassa, como verbo no infinitivo, guardando certa “impessoalidade” (2º paradoxo); é neutro e impassível, estéril e transcendental, seguindo um curso que lhe é próprio (3º paradoxo); é inefetuável, indiferente aos julgamentos do sujeito e não se reduz aos objetos, apontando para uma dimensão que excede o atual (4º paradoxo).

Após apresentar a dualidade de partida (corpo/incorpóreo) e o caráter paradoxal do sentido que atravessa a estrutura, passemos agora ao funcionamento dela em sua totalidade ou conforme a figura mostrada no início desta seção. Para subsidiar a nossa explicação transcrevemos abaixo as “condições mínimas para uma estrutura em geral” proposta por Deleuze:

1º São necessárias, pelo menos, duas séries heterogêneas, das quais uma será determinada como ‘significante’ e a outra como ‘significada’ [...] 2º Cada uma destas séries é constituída por termos que não existem a não ser pelas relações que

<sup>303</sup> Ora, é justamente por não ser corpo, por não estar submetido às leis do atual (do possível, da representação) – que reivindicam o imobilismo das séries e das relações (*establishment*) –, que se pode considerar esse incorpóreo (sentido) o fundamento político por excelência.

mantêm uns com os outros. A estas relações, ou antes, aos valores destas relações, correspondem acontecimentos muito particulares, isto é, **singularidades** designáveis na estrutura [...] 3º As duas séries heterogêneas convergem para um elemento paradoxal, que é como o seu ‘diferenciante’. Ele é o princípio de emissão das singularidades. Este elemento não pertence a nenhuma série, ou antes, pertence a ambas ao mesmo tempo e não para de circular através delas. Ele tem como propriedade o fato de estar sempre se deslocando com relação a si mesmo, de ‘estar fora de seu próprio lugar’, de sua própria identidade, de sua própria semelhança, de seu próprio equilíbrio. Ele aparece em uma série como um excesso, mas com a condição de aparecer ao mesmo tempo na outra como uma falta; e se é falta na outra é a título de peão supranumerário ou de ocupante sem casa. Ele é ao mesmo tempo palavra e objeto: palavra esotérica, objeto exotérico (DELEUZE, 2007, p. 53-54).

Tomemos a citação acima (as 3 condições) juntamente com a figura apresentada e com os conceitos definidos na seção anterior:

1ª condição: é preciso observar que a dualidade “significante” e “significada” nada tem a ver com a dualidade semiótica (objeto/representação ou signo/conteúdo). Trata-se de duas séries heterogêneas, dois conjuntos “corporais” paralelos e distintos (por exemplo, palavras/coisas; nomes/conceitos; indivíduos/imaginários). Na figura, essa dualidade aparece nas séries homogêneas da seguinte forma:  $S1 > S2 > S3 > \dots$  (séries significantes);  $N1 > N2 > N3 \dots$  (séries significadas).

2ª condição: ressurge aqui o conceito de “singularidade”, como vimos, “ponto de partida de uma série que se prolonga sobre todos os pontos ordinários do sistema até a vizinhança de uma outra singularidade”, podendo divergir ou convergir com essa formando outras séries, interminavelmente. Deleuze, entretanto, atenta para o fato de os termos que compõe as séries (inclusive a singularidade) não existirem “a não ser pelas relações que mantêm uns com os outros”. Isso porque não é a singularidade ( $N1, N2 \dots; S1, S2 \dots$ ) e nem os termos que compõe a série ( $N1a > N1b > \dots$ ) que são primordiais (tal como na substância aristotélica), mas as relações entre eles. É o campo ressoado que define uma singularidade e o seu domínio – campo esse da distribuição “nomádica”<sup>304</sup> das séries, das linhas de devir e dos

---

<sup>304</sup> Importante sublinhar aqui os dois tipos de distribuição ôntica em Deleuze, a sedentária e a nômade. Enquanto a primeira opera por “diferenças de graus”, ou seja, por um critério “fixo” de participação no ser, a segunda opera por um caráter movente e invasivo, conforme a corrente de devir que a atravessa e a carrega (prolongando até a vizinhança de uma outra singularidade), “[...] uma distribuição que é preciso chamar de nomádica, um *nomos* nômade, sem propriedade, sem cerca e sem medida. Aí já não há partilha de um distribuído, mas sobretudo repartição daqueles que se distribuem num espaço aberto ilimitado ou, pelo menos, sem limites precisos. Nada cabe ou pertence a alguém, mas todas as pessoas estão dispostas aqui e ali, de maneira a cobrir o maior espaço possível [...] Tal distribuição é mais demoníaca que divina, pois a particularidade dos demônios é operar nos intervalos entre os campos de ação dos deuses, como saltar por cima das barreiras ou das cercas queimando as propriedades” (DELEUZE, 1988, p. 77).

agenciamentos –, e não o contrário. Em si mesmo esses termos (e a própria singularidade) nada significam<sup>305</sup>.

Essa relação entre séries e singularidades constitui a unidade básica da estrutura deleuzeana do acontecimento, constructo que sustenta todo o edifício. Podemos percebê-la na figura, tanto nas linhas horizontais que sucedem as séries homogêneas (onde N1, N2, N3... S1, S2, S3... são singularidades que se estendem até os limites de seus prolongamentos singulares), quanto nas verticais, isto é, entre séries heterogêneas (N1 ↔ S1; N2 ↔ S2; N3 ↔ S3...). Na estrutura, afirma Deleuze, essa relação se apresenta a partir de dois sistemas diferentes que operam de maneira complementar, uma como crivo-referência (singularidade) e a outra como mensuradora de seu alcance serial (relações diferenciais), a partir dos quais são atribuídos seus respectivos papéis (familiares, sociais, míticos...).

Toda estrutura apresenta os dois aspectos seguintes: **um sistema de relações diferenciais** segundo as quais os elementos simbólicos se determinam reciprocamente, **um sistema de singularidades** que corresponde a essas relações e traça o espaço da estrutura. Toda estrutura é uma multiplicidade. A questão: há estrutura em qualquer domínio? deve, pois, ser assim precisada: podemos, neste ou naquele domínio, extrair elementos simbólicos, relações diferenciais e pontos singulares que lhes são próprios? **Os elementos simbólicos encarnam-se nos seres e objetos reais do domínio considerado; as relações diferenciais atualizam-se nas relações reais entre esses seres; as singularidades são outros tantos lugares na estrutura, que distribuem os papéis ou atitudes imaginários dos seres ou objetos que vem ocupa-los** (DELEUZE, 2006, p. 247, grifo nosso).

A abertura que Deleuze promove aqui – a possibilidade de extrair, em domínios distintos, “elementos simbólicos”, “relações diferenciais” e “singularidades” – autoriza o deslocamento da referida estrutura ao domínio das questões comunitárias. Esse deslocamento, como veremos mais adiante, libera um feixe de fenômenos ou problemas (antes) insondáveis, tais como a gênese da substância comum ou a vinculação aleatória de indivíduos a certo imaginário coletivo. De fato, a partir de um ponto de vista estrutural, algumas correspondências podem ser feitas prontamente nesse domínio, segundo níveis analíticos diferenciados, ou seja, em planos distintos que vão desde o coletivo (o comunitário) a outros mais elementares (o plano do indivíduo ou dos sujeitos aí existentes).

<sup>305</sup> É o caso também das partículas “p” e “b”, parecidas fonética e visualmente, as quais se sublevam à massa sonora (indistinguível) e passam a “existir” numa determinada língua de modo inconfundível, a partir das relações diferenciais que mantém entre si. Ou seja, “p” emerge como singularidade (acontecimento) pelo prolongamento de seus pontos ordinários (pa, pe, pi, po, pu...) até a vizinhança de uma outra singularidade, “b”, que, por sua vez, prolonga-se sob sua respectiva ressonância serial (ba, be, bi, bo, bu...). A rigor, o que define a existência singular de “p” e “b” é a relação diferencial entre ambas e, dessas, com todas as outras singularidades que compõe extensivamente um sistema fonético. Isoladas, “p” e “b” nada significam, não possuem valor algum.

No nível coletivo, por exemplo, a correspondência entre singularidade e relações diferenciais se daria entre a comunidade (N1, decorrente de um “acontecimento comunitário”) e os indivíduos (N1a, N1b, N1c...), vinculados a uma substância comum (S1). No nível individual, essas mesmas unidades estruturais se apresentariam em N1, o indivíduo (*hecceidade* ou acontecimento existencial), e nos agenciamentos biológicos, culturais, psíquicos, técnicos etc. (N1bio, N1cult, N1psi, N1tec...) que o recorta fazendo emergir vinculado a uma suposta identidade ou subjetividade (S1). A ênfase de um agenciamento ou outro que atravessa uma multiplicidade (coletiva ou individual) seria igualmente válida, neste caso, isolando aquele que se sobrepõe aos demais em determinado momento ou período histórico, sofisticando ainda mais a estrutura.

De todo modo, entre séries e singularidades, seja em que nível for, uma pergunta ficaria sempre pendente: afinal, o que faz N1 vincular-se a S1? O que leva um conjunto de indivíduos a uma constituição serial, à conformação a uma subjetividade comum, à aceitação de uma mesma origem e destino? O que explica a mobilização do indivíduo a um chamado do fora (multidão), à luta em favor de uma causa ou a deliberação de seu pertencimento a determinado grupo? Chegamos, assim, à 3ª condição “mínima” da estrutura deleuzeana: o sentido-acontecimento.

*A priori*, nada garante a vinculação automática de N1 a S1 (previsibilidade rejeitada por Deleuze); trata-se de uma conjunção de fatores, agenciamentos e, mais do que isso, de decisão quando sobrevém um sentido (um chamado à abertura, à multiplicidade). Mas as condições “ideais” para isso são dadas pela estrutura.

Na figura em questão, entre as séries heterogêneas, existe uma linha tracejada que passa pela superfície dos corpos. Vimos, anteriormente, de que se trata: é o incorpóreo, “extra-ser” de natureza paradoxal que na linguagem é chamado de sentido. Segundo Deleuze, procurar pelo sentido constitui uma tarefa inglória, pois, não sendo corpo, “não podemos nem mesmo dizer que ele exista”<sup>306</sup>. Mas ele existe (como insistente, subsistente); é real como nos faz crer a arte, as grandes transformações históricas ou aqueles fatos improváveis do cotidiano

---

<sup>306</sup> “[...] o fato é que a tentativa de fazer aparecer esta quarta dimensão é um pouco como a caça ao *Snark* de Lewis Carroll. Ela é, talvez, esta própria caça e o sentido é o *Snark*. É difícil responder àqueles que julgam suficiente haver palavras, coisas, imagens e ideia. Pois não podemos nem mesmo dizer, a respeito do sentido, que ele exista: nem nas coisas, nem no espírito, nem como uma existência física, nem com uma existência mental. Diremos que, pelo menos, ele é útil e que devemos admiti-lo por sua utilidade? Nem isso já que é dotado de um esplendor ineficaz, impassível e estéril. Eis por que diziam que, de fato, **não se pode inferi-lo a não ser indiretamente**, a partir do círculo a que nos conduzem as dimensões ordinárias da proposição. É que somente rompendo o círculo, como fazemos para o anel de *Moebius*, desdobrando-o no seu comprimento, revirando-o, que a dimensão do sentido aparece por si mesma e na sua irredutibilidade, mas também em seu poder de gênese” (DELEUZE, 2007, p. 21, grifo nosso).

(pequenos milagres) que nos obriga a incluir nos cálculos dos eventos “um mínimo comum ao real, ao possível e ao impossível”. Ele é resultado da própria ação dos corpos entre si, cujos contatos (contínuos e irregulares) produzem abalos nas configurações atuais da estrutura revelando uma instância excessiva (o virtual) que a nossa figura (bidimensional) não é capaz de representar – algo como uma terceira dimensão que corta transversalmente a figura.

[...] toda coisa tem como que duas ‘metades’ ímpares, dessemelhantes e dissimétricas, sendo que cada uma dessas metades divide-se em duas: **uma metade ideal**, mergulhando no virtual, e constituída, ao mesmo tempo, por relações diferenciais e singularidades concomitantes; **uma metade atual**, constituída pelas qualidades que encarnam essas relações e, ao mesmo tempo, pelas partes que encarnam essas singularidades (DELEUZE, 2006, p. 140).

Observemos que, na figura, tal linha encontra-se orientada à direita – ela está em constante movimento. Se essa linha estivesse parada (quer dizer, não orientada) teríamos uma situação em que o transcendental seria uma cópia exata do empírico, o imaginário e o real se estancariam, os dicionários e os manuais seriam obras perfeitas e os poetas, artistas e escritores não mais existiriam. Mas não é o caso aqui. Há uma dimensão que excede o atual (os estados de coisas, as significações da linguagem), que insiste sobre os limites fixados (as séries) e que põe toda a estrutura em desequilíbrio (movimento). É o virtual cuja dinâmica o sentido acompanha mobilizando todas as séries e singularidades, por meio de uma “casa vazia”<sup>307</sup>.

Deleuze apresenta aqui mais uma dualidade (virtual/atual), cuja determinação (por direito, do virtual ao atual ou da “diferenciação” à “diferençação”) explicaria a “cosmologia” de todo objeto.

A noção de diferenci/ção não exprime apenas um complexo matemático-biológico, mas a própria condição de toda **cosmologia**, como das duas metades do objeto. A diferenci/ção exprime a natureza de um fundo pré-individual que de modo algum se reduz a um universal abstrato, mas que comporta relações e singularidades que caracterizam as multiplicidades virtuais ou Ideias. A diferença/ção exprime a atualização dessas relações e singularidades em qualidades e extensos, espécies e partes como objetos da representação. Os dois aspectos da diferença/ção correspondem, pois, aos dois aspectos da diferenci/ção, mas não se lhes assemelham: é preciso um terceiro que determine a Ideia a atualizar-se, a encarnar-se assim. Tentamos mostrar como os campos intensivos de individuação – com os precursores que os colocavam em estado de atividade, com os sujeitos larvares que se constituíam em torno de singularidades, com os dinamismos que preenchiam o sistema – tinham, com efeito, esse papel. A noção completa é a de indidiferenci/ção. São os dinamismos espaço-temporais no seio dos campos de

<sup>307</sup> Daí Deleuze (2006, 2007) denominar o sentido como “Objeto = x”, “Objeto da adivinhação” ou “Grande móvel”.

individuação que determinam as Ideias a se atualizarem nos aspectos diferenciados do objeto (DELEUZE, 2006, p. 143, grifo nosso).

A efetuação de um sentido-acontecimento é o trabalho completo de uma Ideia atualizada: ação dos corpos entre si e sublevação de um vapor incorporal → desestabilização da estrutura e indicação de modos de ser (não excludentes) → efetuação de novas singularidades e rearranjos seriais → ressonância desses efeitos sobre outros corpos... Pelo fato desse movimento ser interminável, deve-se saber operar, em cada efetuação, uma contra-efetuação correspondente, ou seja, surpreender a parte do acontecimento que permanece pura (o Acontecimento ou acontecimento ideal).

#### 5.4 – Comunizar

O deslocamento da estrutura do acontecimento deleuzeano ao domínio das questões comunitárias dá-se ao modo de uma correspondência entre seus componentes elementares e seu funcionamento estrutural articulado. Chamamos “estrutura das entificações comunitárias” a totalidade processual de efetuação de um comum (séries, substâncias, modos de existência etc.) que retém, ainda, uma dimensão pura, ideal (*Mitsein*). Para descrever essa totalidade, é fundamental resgatar alguns pontos da estrutura deleuzeana, porém, agora, encarnados nos objetos desse novo domínio.

Na seção anterior situamos os dois níveis onde singularidades e relações diferenciais podem ser esperados, qual seja, o comunitário e o individual. Remontemos novamente a eles: N1 é corpo (comunidade, indivíduo) constituído por relações diferenciais com outros corpos (N2, N3, N4...) – processo geralmente conhecido como produção identitária, negociação simbólica, mediação etc.

O movimento desses corpos entre si, o encontro deles no espaço, produz “efeitos” dada a capacidade de tais corpos – segundo o estoicismo antigo – de afetar e serem afetados.

[...] as qualidades são corpos, **sopros e as almas são corpos**, as ações e as paixões são elas próprias corpos. Tudo é mistura de corpo, os corpos se penetram, se forçam, se envenenam, se imiscuem, se retiram, se reforçam ou se destroem, como o fogo penetra no ferro e o torna vermelho, como o comedor devora sua presa, como o apaixonado se afunda na amada. ‘Há carne no pão e pão na grama, esses corpos e tantos outros entram em todos os corpos, por condutos ocultos e se evaporam juntos...’ Terrível refeição de Thyeste, incestos e devorações, doenças que se elaboram em nossos flancos, tantos corpos que brotam no nosso (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 76).



Para os estoicos, o ser é corpo (ou força) e nada mais; não é uma essência que substancia-se, nem uma potência que se realiza. O mundo é constituído somente de corpo e força: uma força que preexiste uma outra, corpos e forças que coexistem, um corpo/força que penetra outro – uma gota de vinho no mar, a carne no escalpelo que a cortou etc.

Corpos (e forças) chocam-se uns com os outros e produzem efeitos incorporais. O que são esses efeitos? Qual a sua natureza?

Não são “ser”, pois não são corpos. São “extra-ser”, insistentes. Tais efeitos compõem uma outra ordem, exterior aos corpos; são “incorporais”, assim como o tempo, o vazio, o lugar e os exprimíveis da linguagem (sentido, *lekton*) conforme apresentou Sexto Empírico (apud BRÉHIER, 2012, p. 15). Esses incorporais são neutros, incapazes de agir e de padecer (pois somente os corpos são capazes disso); são “quase-causas” daquilo que acontece. Podemos, no entanto, percebê-los através dos corpos, uma vez que tais efeitos habitam a sua superfície, estão no limite entre eles, constituindo-os. Mais exatamente: percebemos esses efeitos pelos acontecimentos que decorrem dos choques e encontros corporais, os quais transparecem “modos de ser” para além do atual – algo como uma instância excessiva (“vapor incorporal”) despercebida pela metafísica.

Eis, porém, que de todos esses corpos a corpos se eleva uma espécie de **vapor incorporal** que já não consiste em qualidades, em ações, nem paixões, em causas que agem umas sobre as outras, mas em **resultados** dessas ações e paixões, em **efeitos que resultam de todas essas causas juntas, puros acontecimentos incorporais impassíveis**, na superfície das coisas, **puros infinitivos** dos quais não se pode sequer dizer que são, já que participam, antes, de um extra-ser que envolve o que é: ‘avermelhar’, ‘verdejar’, ‘cortar’, ‘morrer’, ‘amar’... (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 77, grifo nosso).

A linguagem, enquanto campo de representação dos entes cognoscíveis, será tomada por Deleuze para apresentar o incorporal linguístico. Tal apresentação cumpre um duplo objetivo:

1) Dar notoriedade ao funcionamento da própria linguagem, de acordo com o qual esse incorpóreo (sentido) desempenha um papel decisivo, como vimos, percorre e divide as séries heterogêneas (significantes/significadas) evitando uma perfeita simetria entre elas, através de certos acontecimentos que lhes sobrevêm (a exemplo do surgimento da “palavra esotérica” que ramifica o seu destino semântico ao indicar mais de um “modo de ser” da palavra);

2) Ilustrar, através da linguagem, um processo ainda mais amplo de constituição estrutural dos entes (sistemas fonéticos, semânticos, sintáticos, míticos, literários etc.). Neste

caso, a linguagem se apresentaria apenas como um caso particular, embora comum, desse processo.

Retornando ao âmbito da linguagem, observa Deleuze, se os nomes (substantivos e adjetivos) constituem corpos, os verbos são os incorpóreos que os sobrevoam sem hipostasiar-se num estado de coisa. Ou seja, longe de encerrarem o “ser” proposicional na sentença “isso é...”, os verbos são aqueles que o liberta pelos modos de ser: “isso talvez seja...”. No exemplo, “a árvore verdeja”, “verdejar” é um modo de ser da árvore, que a preexiste e a ultrapassa (verbo no infinitivo cuja conjugação não o esgota). É um incorpóreo que exprime algo que acontece na superfície da árvore, mas não a determina em “profundidade metafísica”. Diferentemente de “a árvore é verde”, onde verde é um acidente (possível e predeterminado) ou um atributo generalizado do ser árvore, Deleuze promove, com o “verdejar”, a indeterminação de um corpo em rota de colisão com outros corpos (água, sais minerais, sol, fungos, insetos etc.) que, em função desses encontros, “estaria sendo” de muitos modos: seja pelos agenciamentos que a penetra e a atravessa, seja pelos afetos que fazem transbordar uma coloração.

Eis o acontecimento deleuzeano, o choque entre corpos que produz, enquanto efeito, não só uma névoa ou um vapor incorpóreo, mas até certo desprendimento de um “estado de coisas” (ontológico) que os apequena, porém que não lhes furta a oportunidade de serem mais, de poderem ser mais do que são.

Se os infinitivos ‘morrer’, ‘amar’, ‘mover’, ‘sorrir’ etc., são acontecimentos, é porque há neles uma parte que sua realização não basta para realizar, um devir em si mesmo que está sempre, a um só tempo, nos esperando e nos precedendo como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 78).

Ora, mas o que tudo isso tem a ver com a comunidade? Que relação podemos estabelecer entre a comunidade e toda essa gama lexical (corpos, incorpóreos, sentido, substantivos, verbos, acontecimentos etc.)?

Na verdade, o que se pretende aqui é uma correspondência estrutural entre linguagem e comunidade, ou seja, a concepção da comunidade enquanto estrutura languageira. Como frisamos, a linguagem é apenas um caso particular de uma Ideia (estrutural) ainda mais ampla que, todavia, apresenta o mesmo funcionamento. Assim, se na linguagem Deleuze observa uma série heterogênea entre as quais percorre um sentido-acontecimento que frustra toda pretensão de uma dobra perfeita do empírico sobre o transcendental (o império do representativo), revelando toda uma “virtualidade” para além do ser e do possível, no caso da

comunidade, uma estrutura serial se insinua entre, de um lado, indivíduos e comunidades autocentradas (corpos: N1) e, de outro, o transcendental (a substância comum “imaginada”: S1). Aqui, a noção deleuzeana de sentido-acontecimento convém para referirmos a um semelhante “elemento paradoxal” que divide a estrutura em uma série heterogênea e, tal como um verbo no infinitivo à procura de conjugação, percorre ambos os lados simultaneamente ressoando a distribuição de singularidades.

Esse verbo é o “comunizar”. Ele percorre a superfície dos corpos (indivíduos e comunidades) indicando modos de ser da comunidade que não se esgotam nos substancialismos da *Gemeinschaft* ou do individualismo comunitário, abrindo-se, portanto, a modos arcaicos e até paradoxais como os dessubstancialismos da *communitas* e do ser-em-comum, como vimos no capítulo anterior, coexistentes semânticos que insistem nos corpos e evitam o completo fechamento (ou cristalização) da uma série heterogênea. Parafraseando Deleuze: de um lado (S1), é substância imanente comum sem comunidade (corpo); de outro (N1) é comunidade sem substância imanente comum<sup>308</sup>.

Embora o referido verbo seja “efeito” da ação dos corpos, de seus encontros ao acaso, esse “efeito” é impassível e neutro em relação aos corpos, ou seja, ele é incapaz de mudar a sua natureza, pois é “quase-causa”. Em tese, um ente comunitário pode atravessar toda a sua existência (N1) sem experimentar uma vida para além daquilo que se definiu como comum (S1). Seu corpo seguirá a ordem natural que rege os eventos corporais, e sua natureza se manterá intacta, ou sairá ilesa (imunizada), de sua duração no mundo. O que pode, então, esse incorpóreo? Responderia Deleuze: somente indicar “modos de ser”, o excessivo daquilo que não basta ao se realizar.

De fato, do encontro entre corpos, muitas coisas acontecem, coisas que possuem sua própria “duração”, mas que, em geral, não percebemos ou ignoramos, naturalizados (ou concentrados) que estamos em nossa realidade social normalizada<sup>309</sup>. Dentre essas coisas, os desprendimentos “orgânicos”<sup>310</sup> que abrem flancos existenciais por onde se tem acesso ao

---

<sup>308</sup> Referência aqui às expressões deleuzeanas “lugar vazio” e “ocupante sem lugar” designativas do sentido (a “casa vazia” de Alice): “[...] o que é, em excesso de um lado, senão um lugar vazio extremamente móvel? E o que está em falta do outro lado não é um objeto muito móvel, ocupante sem lugar, sempre extra-numerário e sempre deslocado?” (DELEUZE, 2007, p. 44).

<sup>309</sup> Em atividades como o trabalho mecânico ou intelectual; o cuidado com as regras sociais e com própria satisfação; a preocupação em ser justo e feliz dentro de uma dada cultura etc.

<sup>310</sup> “Desprender-se”, neste caso, de tal realidade normalizada (da satisfação dos órgãos aos funcionalismos): “Ser digno da vida inorgânica é também não se deter demais na satisfação dos órgãos. O nômade é aquele que sabe não beber quando tem sede, continuar sob o sol quando desejaria dormir, deitar solitário no chão desértico quando sonha com abraços e tapetes. O pensamento nômade se põe de acordo com a neutralidade da vida e com a metamorfose através do exercício resistente em que se abandona o que se é” (BADIOU In ALLIEZ, 2000, p. 164).

mundo dos verbos, das linhas infinitas que cortam as superfícies dos corpos. Aqui, em especial, o verbo de abertura (comunizar), dito primordial, não porque conduz os entes a seu lugar originário (Comunidade, *Mitsein*), mas, sobretudo, porque todas as ações (conjugações) se dão com o Outro, numa multiplicidade comunitária.

Os verbos infinitivos são devires-ilimitados. Cabe ao verbo ser, como uma tara original, remeter a um Eu, ao menos possível, que o sobrecodifica e o coloca na primeira pessoa do indicativo. **Os infinitivos-devires, porém, não têm sujeito: remetem apenas a um ‘Ele’ do acontecimento** (chove), e se atribuem a estados de coisas que são misturas ou coletivos, agenciamentos, mesmo no mais alto ponto de sua singularidade (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 77, grifo nosso).

Como observam os autores, esses verbos não “remetem” a um sujeito transcendental (empiricizado), mas a um impessoal absoluto, o “Ele do acontecimento”, caracterizado mais como “misturas”, “coletivos”, “agenciamentos”. Esse “Ele do acontecimento” é o próprio *Mitsein* (conforme o descrevemos no capítulo anterior), ou Acontecimento (segundo Deleuze, acontecimento ideal, verdade eterna, instância que se comunica com todos os outros acontecimentos e para o qual todos eles “se remetem”). Dele provém o chamado à comunização dos entes comunitários, a apresentação dos diferentes modos de ser da comunidade.

Ora, é precisamente aqui onde faz falta aquela habilidade infantil do “autodistanciamento de si” (SENNETT, 1995), o aprendizado de uma “consciência da finitude” (SODRÉ, 2002) ou da “impropriedade” (ESPOSITO, 2007). Comunizar, enquanto incorpóreo, indica aos entes comunitários os modos substancialistas e dessubstancialistas da Comunidade, mas não decide por eles. Essa escolha cabe a cada ente. Se, em geral, optamos pelo modo de ser substancialista (personalista), isso se deve não só ao êxito do “paradigma imunitário” moderno (que recomenda o distanciamento dos outros e a realização de nossos anseios em âmbito doméstico), mas à nossa conformidade (ou mesmo convivência) com o atual estado de coisas, a predisposição ao círculo confortável e seguro das amizades familiaristas e paroquiais, em detrimento do modo dissociativo, que implica o risco de perder-se.

Reaprender a expressar-se – essa “arte” infantil que, segundo Sennett, nos torna mais sociáveis e menos ansiosos na vida adulta<sup>311</sup> – pode traduzir-se como indignação e resistência ante o domínio de um único modo de ser da comunidade em seu horizonte semântico-ontológico. Mas também como coragem para o enfrentamento do devir. É que a expressão, ao produzir um desprendimento entre identidade e ação – uma distância entre o Eu pessoal e o

<sup>311</sup> Pois suspende a gratificação, a retenção e o domínio imediato do objeto. Cf. Sennett, 1995, p. 392,

Eu público (impessoal) –, evita que aquilo que acontece (um abalo, uma perda ou infortúnio) seja tomado sempre pelo lado pessoal (psicológico), mas, do contrário, como estímulo ao jogo social: instauração de desafios, inclusão de “jogadores”, diálogo, negociação, possibilidade de alteração das regras etc. Ao invés do ressentimento, a contra-efetuação do efetuado; ao invés do medo do indeterminado, “querer o acontecimento”.

[...] agentes ou pacientes, quando agimos ou sofremos, resta-nos, sempre, sermos dignos do que nos acontece. É essa, sem dúvida, a moral estoica: não ser inferior ao acontecimento, tornar-se o filho de seus próprios acontecimentos. A ferida é algo que recebo em meu corpo, em tal lugar, em tal momento, mas há também uma verdade eterna da ferida como acontecimento impassível, incorporal. ‘Minha ferida existia antes de mim, nasci para encarná-la’. *Amor fati*, querer o acontecimento, nunca foi se resignar, menos ainda bancar o palhaço ou o histrião, mas extrair de nossas ações e paixões essa fulguração de superfície, **contra-efetuar** o acontecimento, acompanhar esse efeito sem corpo, essa parte que vai além da realização, a parte imaculada. Um amor da vida que pode dizer sim à morte (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 79).

Contra-efetuar significa produzir algo de novo e grandioso naquilo que se efetua como acontecimento. Não é sublimação da dor, nem tentativa de contorná-la por uma fantasia mais suportável, mas de evitar que uma “ferida” se efetue como ressentimento, que nela se possa extrair alguma coisa de alegre e apaixonante, tanto para si quanto para o mundo (fazer ressoar). Por isso não basta apenas ser *Mitdasein*, acolher o Outro para singularizar-se. Embora a abertura seja aqui fundamental, é preciso fazer circular o *munus*, dar voz à matilha e ao bando, repartir a si mesmo e distribuir-se<sup>312</sup>.

Tal prática é o que nos afasta de uma perspectiva meramente existencial da comunidade e nos conduz a uma finalidade ético-política, qual seja, libertação da diversidade e das singularidades aprisionadas em sistemas de códigos excludentes; contestação de aparelhos institucionais que incentivam modos tutelares e personalistas de relacionamento nos espaços públicos.

Isso quer dizer que o único modo positivo, afirmativo, ‘político’ – ou ético – **de relacionar-se com os outros é o de co-abri-los, co-abrindo-se à comum responsabilidade pelo próprio (inextricavelmente nosso e seu) cuidado**. Não se trata de ‘fazer’ um dom, mas de ‘repor’ (*freigeben*) ao outro a possibilidade de ser-com na doação, ou dedicação, do ser. A comunidade é e deve permanecer constitutivamente **impolítica**, no sentido de que só podemos corresponder a nosso ser em comum na medida em que **mantemos distante toda pretensão de realização histórico-empírica**, se não assumimos o papel de seus sujeitos: a comunidade não pode ter ‘sujeitos’ porque ela mesma constrói – destrói – a subjetividade na forma de sua alteração (ESPOSITO, 2007, p. 163, grifo nosso).

<sup>312</sup> É preciso fazer com que a linha tracejada da figura esteja constantemente em movimento, evitando a dobra perfeita entre o empírico e o transcendental.

Uma nova política da comunidade, que delinear-se-ia aqui como cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e do outro, visando à libertação das estruturas da facticidade comunitária, demandaria, entretanto, aquela competência do autodistanciamento como preparação a toda ação política. É necessário, conforme dissemos, mantermos certa distância de nós mesmos (de nossos interesses pessoais ou corporativos) para podermos agir publicamente, contra-efetuar, produzir acontecimentos.

Caso contrário, esse cuidado implicaria em um novo totalitarismo (uma nova forma de tutela), ou em uma experiência egóica, pessoal, autorreflexiva. Portanto, em um caminho inverso tanto à ação destinada à defesa da vida (enquanto bem comum) contra o governo biopolítico, quanto ao estímulo à produção e à proliferação de vitalidades e singularidades (em termos foucaultianos: à “estética da existência”).

Diversamente, essa nova política da comunidade é contra-efetuativa, vê na ferida, na dor implícita do *munus*, uma oportunidade não para se vitimizar, mas para colocar em movimento a autossuperação de si. Ela destina-se ao viver junto, compromisso que se firma também como um “sofrer” junto, mas apenas para contra-efetuar-se coletivamente, fazendo-se “digna do acontecimento”, isto é, “acompanhar esse efeito sem corpo, essa parte que vai além da realização”.

Naturalmente, essa exposição – ou consagração: *munus* de si – não é indolor ao sujeito que a experimenta. Empurrando-o a tomar contato com o que não é, com o seu ‘nada’, esta constitui a mais extrema de suas possibilidades, mas também a mais perigosa das ameaças [...] O que se teme no *munus* ‘hospitaleiro’ e por sua vez ‘hostil’ – segundo a inquietante contiguidade léxica *hospes-hostis* – é a perda violenta dos limites que, conferindo identidade, asseguram a subsistência. Há que se ter sempre presente esta dupla face da *communitas*: é ao mesmo tempo a mais adequada, senão a única, dimensão do animal ‘homem’, mas também sua deriva, que potencialmente o conduz à dissolução (ESPOSITO, 2007, p. 32-33).

Um diagnóstico do presente, que se propõe analisar as transformações em curso, não pode ignorar essa nova política da comunidade enquanto prática que subjaz a sua forma convencional (substancialista, representativa, partidária ou familiarista). É preciso, neste caso, redirecionar o foco, encontrar as comunidades não somente nos movimentos sociais em si – os quais, vale destacar, tem ganhado notoriedade nos últimos anos, ocupando espaços públicos e privados (da mídia de massa à *internet*) –, mas nas principais linhas (ou agenciamentos) que a atravessa.

Como tentamos demonstrar aqui, essas linhas traçam uma comunidade não a partir de um centro (ideológico, substancial), mas segundo um “grau de potência ou de ‘liberdade’, seus afetos, sua circulação de afetos” (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 83).

### **Excurso – um caso exemplar (Viva o povo brasileiro – João Ubaldo Ribeiro)**

O romance de João Ubaldo Ribeiro, “Viva o povo brasileiro”, possui todos os ingredientes que agradaria um leitor como Deleuze. A obra, uma ficção sobre a origem de nossa identidade nacional, mistura fatos históricos e eventos mágicos, filosofia estoica e cosmologia africana, tudo isso numa intensidade fragmentária que ora acelera, ora produz lentidão à leitura, levando-nos a estranhos agenciamentos, fazendo-nos saltar de um plano a outro... Homens que interagem com deuses, canibalismos e feitiçarias, palavras que se aproximam de ruídos e garatujas sonoras, transfigurações e disfarces, estratégias de resistência, distribuição nômade da cronologia (capítulos) etc.

Este capítulo não poderia encerrar de maneira mais deleuzeana, portanto: extração dos elementos que compõe a estrutura das entificações comunitárias nos excertos dessa fantástica obra.

A cena a seguir se passa na “casa da farinha”, localizada nos domínios do barão Perilo Ambrósio de Pirapuama, onde Júlio Dandão, uma espécie de liderança entre os escravos, decide convocar uma reunião com todos os negros da propriedade.

Defronte, acororado junto ao engenho de moer, Júlio Dandão, a cara somente adivinhada entre o chapéu e a pele de carneiro que lhe subia pelo pescoço. Fez sinal para que se acomodassem, ia primeiro acender seu cachimbo e pitar alguns momentos. Abriu a barjuleta, tirou dela um forninho de cachimbo do tamanho de uma mão, um saquinho de fumo de corda picado e uma cana comprida, que encaixou no forninho. Encheu-o de fumo até a borda deixando as aparas deslizar pelas pontas dos dedos, levantou-se, foi até um dos fornos, remexeu a favila procurando uma brasa, encontrou uma grande, soprou-a para espalhar a cinza, trouxe-a para onde estava antes, jogando-a de uma mão para a outra seguidamente enquanto andava.

Nenhum dos outros três já vira um cachimbo como aquele, nem mesmo sabiam direito como se fazia para beber a fumaça do tabaco, embora se falasse muito em gente, tanto brancos como negros, que gostava de beber fumo. Não era coisa que se testemunhasse com facilidade, e então ficaram quietos durante todo o tempo que Dandão levou para, depois de assentar a brasa dentro do forninho e juntar as mãos sobre ela como se fosse tapá-la, sugar repetidamente a ponta da caninha e finalmente cobrir-se de uma fumaça azulada de aroma áspero que lhe saía pelos cantos da boca e pelo nariz, talvez por todos os buracos da cabeça. Como um engenho a vapor, permaneceu solidamente imóvel, soltando fumaça em assopradelas alongadas, volta e meia cuspidando à distância sem mexer a cabeça. Seu rosto agora se descobria um pouco, viam-se os olhos injetados e semicerrados, o pensamento em outro lugar.

Até que finalmente começou a falar, embora não abandonasse de todo o cachimbo, ao qual voltava de quando em vez, atiçando o brasido com chupadas curtas e enérgicas, até rodear-se novamente de nuvens azuis. Estava diferente do habitual e não só pela fumaça, mas pela expressão menos rude, a fala suavizada, o tom de camaradagem. Ainda assim não era um homem comum, igual aos outros, ainda assim continuava misterioso, mas era como se eles pudessem vir a partilhar do mistério, talvez não agora, talvez nunca, irias talvez sim. Primeiro mencionou Nego Lírio, que não viera porque não queria saber daquelas conversas (RIBEIRO, 1984, p. 210).



Aparece aqui uma figura literária interessante, a fumaça, personagem sem rosto, anunciadora de grandes transformações – assim como a “densa nuvem não histórica” de Nietzsche, ou a “imensa nuvem negra” de Lewis Carroll <sup>313</sup>. A fumaça não possui uma forma prévia, ou melhor, possui todas as formas, por isso é dotada de grande periculosidade: é imprevisível e incontrolável, não é boa nem má, segue o rumo dos ventos e se dispersa de uma hora para outra. Seu caráter negativo – ligado à bruxaria, ao mau agouro, às premonições demoníacas – advém justamente de seu anti-humanismo (antissubjetivismo), seu devir-animal: desfaz (sem explicação racional) as formas atuais, instalando a ambiguidade, a discórdia ou o caos.

No romance, em particular, a fumaça funciona como o próprio sentido (vapor incorpóreo), verbo infinitivo (*comunizar*), parte inefetuada (incapturável) de um acontecimento comunitário que escapa às formas “escravo”, “negro”, “subalterno”, transbordando não apenas essas categorias, mas a própria casa da farinha enquanto espaço físico. Paradoxal em si mesma, ela compõe aqui uma outra ordem: não é um corpo, embora seja produzida pelo atrito de corpos (fumo, fogo e ar). Não é transparente a ponto de iluminar um sentido (o bom senso, a verdade), mas é o próprio sentido, opaco (múltiplo), neutro e impassível, indicador de “modos de ser”, portanto, anterior aos próprios corpos (às subjetivações). Ela é como a “casa vazia” de Deleuze, que percorre incessantemente a fronteira serial evitando a simetria perfeita entre as duas séries heterogêneas (escravos “reais” [N1] e “imaginação” dos escravos [S1]), impedindo que essas se dobrem (sem sobras) uma sobre a outra.

Budião sentiu-se tonto, acreditou até que era por causa da fumaça do cachimbo. Olhou para os dois companheiros, ambos pareciam tontos também, Zé Pinto sacudindo a cabeça com quem não acredita no que vê e ouve, Feliciano exaltado e irrequieto, reproduzindo a saudação ensinada por Dandão. Budião voltou-se para Dandão, intrigou-se com a tranquilidade com que ele falava aquelas coisas terríveis e difíceis, acabou dizendo que não tinha entendido nada direito.

Tu entendeu, Zé Pinto? – perguntou.

– Da-da-da-da – respondeu Zé Pinto, com os olhos baixos.

– Tu vais entender - disse Júlio Dandão. – Eu vou mostrar um segredo. Vou mostrar mais de um segredo, segredos que eu venho guardando sozinho, mas não devo mais guardar sozinho. Antes, todos os que sabiam desses segredos morreram ou desapareceram, só fiquei eu, com essa missão de guarda. Mas segredo de um só não serve para nada, só leva ao desvario do juízo e à perda completa da ideia. De maneira que chegou a hora de dividir esses segredos, que é o único jeito de manter esses segredos inteiros. Mas não é somente para mostrar, é também para fazer.

<sup>313</sup> “Nietzsche dizia que nada de importante se faz sem uma ‘densa nuvem não histórica’ (DELEUZE, 1992, p. 2010). Em Lewis Carroll, Cf. *Lógica do sentido*: “É um pouco como nas batalhas de Lewis Carroll, em que um grande ruído, uma imensa nuvem negra, um corvo barulhento, sobrevoa os combatentes e não os separa ou não os dispersa a não ser para torná-los ainda mais indistintos” (ID., 2006, p. 104).

Passou os olhos pelos três com o cachimbo na boca, as bochechas enconchadas pela força das chupadas até se tocarem por dentro e a fumaça, em chumaços cada vez mais volumosos, encobrindo-lhe a cabeça.

– Muito bem – disse, o rosto retomando forma gradualmente em meio à fumaça. – Vamos ver esses segredos todos, todos que fiquem aí como estão.

Estendeu o braço para trás, pegou um surrão de pano pardo que ninguém antes tinha visto ali no cantinho, puxou-o pela boca, afrouxou o cadarço, abriu-o, olhou para dentro um instante, arrancou com as duas mãos uma canastra de madeira e metal, prendeu o surrão com o pé para que ela pudesse sair desimpedida e levantou-a diante dos outros. Parecia ser pesada, pois mesmo seu braço, da grossura de um mamoeiro na primeira fruteação, tremia ao erguê-la. Depositou-a à frente, tirou o chapéu, tenteou com os dedos por dentro dele, sacou um pedaço de ferro de contorno zigzagueado e passou a enfiá-lo, em movimentos nervosos, nas oito ranhuras laterais da canastra, até que, murmurando um canto abafado e uns sons como os de quem faz contas entre dentes, bateu três ou quatro vezes nas quinas e a tampa se levantou como a cabeça de um peixe vagaroso saindo fora d'água, o rangido leve das dobradiças soando muito alto naquele silêncio. Dandão olhou para dentro da canastra, pôs-lhe a mão na tampa, quase fechando-a de volta.

– Estes segredos – disse sem tirar a mão da tampa – são parte de um grande conhecimento, conhecimento este que ainda não está completo, mesmo porque nenhum conhecimento fica completo nunca, faz parte dele que sempre se queira que ele fique completo. E faz parte dele também, por ser segredo e somente para certas pessoas, que cada um que saiba dele trabalhe para que ele fique completo. Se todos trabalharem, geração por geração, este é o conhecimento que vai vencer.

Budião, Feliciano e Zé Pinto continuaram sem compreender direito o que ele estava dizendo, mas não sentiram vontade de perguntar nada, como se tivessem certeza de que acabariam compreendendo. Mesmo porque, enquanto falava entre seus rolos de fumaça, Dandão ficou muito maior, muitíssimo maior, mais alto do que a casa que o continha, ficou de todas as cores e expressões, ficou até transparente, ficou úmido como o entrepernas de uma mulher e sabido como a raiz da árvore, ficou uma verdadeira paisagem.

E então soltou de vez a tampa, que voltou a escancarar-se pendulando até achar sua posição, e de lá principiou a puxar segredos, um segredo atrás do outro, cada qual mais maior, havendo quem afirme terem sido libertados inúmeros espíritos de coisas, maneiras de ser, sopros trabalhadores, papéis que não se podia ver com os dois olhos para não cegar, influências aéreas, as verdades por trás do que se ouve, sugestões inarredáveis, realidades tão claras quanto o imperativo de viver e criar filhos. Foi também tudo muito sonoro, tão melódico que nada mais se escutou dentro da casa da farinha, dizendo uns que ali, naquela hora, se fundou uma irmandade clandestina, a qual irmandade ficou sendo a do Povo Brasileiro, outros dizendo que não houve nada, nunca houve nada, nunca houve nem essa casa dessa farinha desse engenho desse barão dessa armação, tudo se afigurando mais labiríntico a cada perquirição.

Enquanto Júlio Dandão vai aos poucos catando na canastra o que mostrar e vai exibindo alguma coisa e explicando outra, essa Irmandade talvez esteja se fundando, talvez não esteja, talvez tenha sido fundada para sempre e para sempre persista, talvez seja tudo mentira, talvez seja a verdade mais patente e por isso mesmo invisível, porém não se sabendo, porque essa Irmandade, se bem que mate e morra, não fala (RIBEIRO, 1984, p. 210-212).

Destaquemos aqui outra complexa figura do romance, a canastra, objeto contraditório: um recipiente rigidamente vedado, composto por material pesado (madeira e metal), contendo o quê? Matéria não-métrica, multiplicidade qualitativa: espíritos, maneiras de ser, sopros, verdades, sugestões etc. Seria esse o segredo do Povo Brasileiro? Uma força libertadora

recolhida numa matéria bruta? Uma verdade óbvia, tão clara “quanto o imperativo de viver e criar filhos”? Qual seria, afinal, nosso segredo?

Ao que o escritor responde: a incompletude, o vazio subjetivo que nos impele a um trabalho de preenchimento que, no entanto, nunca ocorrerá, “porque nenhum conhecimento fica completo nunca”.

Para alguns, esse segredo leva o nome de “utopia”, o que nos põe a caminhar<sup>314</sup>. Porém, não na direção de um lugar específico (imaginário, idílico) – associação comumente feita pelo senso comum, e frequentemente atrelada a um programa político-ideológico –, mas conforme sua própria etimologia, enquanto “não-lugar”.

Se atualmente a palavra inspira certo anacronismo, isso se deve à vulgarização do “não lugar” enquanto “lugar-não-existente”, sobretudo por aqueles que se limitam ao possível, que julgam haver suficiente palavras, imagens, conceitos e problemas. Para aqueles que creem no impossível, a palavra assume um outro significado: buscar pontos de inflexão no horizonte, desestruturar os limites das coisas (o ser, os conceitos, os estados de coisas).

Deleuze e Guattari são alguns poucos que creem no impossível, por isso a utopia para eles é, de fato, um lugar real, embora nem sempre perceptível, pois remetem a sua própria duração. “É a utopia”, dizem eles, “que faz a junção da filosofia com sua época”, sem a qual todo pensamento aceitaria buscar no dado apenas uma essência, uma verdade profunda, e não o radical desafio da transvalorização da própria busca.

É sempre com a utopia que a filosofia se torna política, e leva ao mais alto ponto a crítica de sua época. A utopia não se separa do movimento infinito: ela designa etimologicamente a desterritorialização absoluta, mas sempre no ponto crítico em que esta se conecta com o meio relativo presente e, sobretudo, com as forças abafadas neste meio [...] Há sempre, na utopia (como na filosofia), o risco de uma restauração da transcendência, e por vezes sua orgulhosa afirmação, de modo que é **preciso distinguir as utopias autoritárias ou de transcendência, e as utopias libertárias, revolucionárias, imanentes** (DELEUZE; GUATTARI, 2009a, p. 130, grifo nosso).

Obviamente, é de uma utopia libertária, revolucionária ou imanente a que se refere João Ubaldo Ribeiro como segredo do povo brasileiro. Nas últimas linhas do excerto, o escritor evidencia uma palavra que esclarece tal interpretação: o “talvez”.

Um poderoso “talvez” atravessa a irmandade clandestina do povo brasileiro indeterminando-a, rachando-a entre duas séries coincidentes, sobrepondo o sim e não, o antes

---

<sup>314</sup> O jornalista uruguaio Eduardo Galeano (1994, p. 310) a descreve belamente assim: “A utopia está lá no horizonte. Me aproximo dois passos, ela se afasta dois passos. Caminho dez passos e o horizonte corre dez passos. Por mais que eu caminhe, jamais alcançarei. Para que serve a utopia? Serve para isso: para que eu não deixe de caminhar”.

e o depois, o possível e o impossível... Diferentemente da certeza do *telos*, do destino absoluto da razão e da verdade, o talvez faz titubear, dá passagem ao devir porque não aceita absolutamente o não; produz acontecimentos em espera.

Uma tarefa pertinente à Comunicação, “talvez”, fosse pensar o impossível. Ela que hoje tem operado tão bem a linguagem do empirismo e da experimentação.

## CAPÍTULO 6 – COMUNICAÇÃO E EXPERIÊNCIA COMUNITÁRIA

“Para dizer de uma maneira crua, só o escravo pergunta quem é; o homem livre segue quem o chama. Segue, mas não pertence à voz que o chama”  
– Maria Gabriela Llansol

A desocultação da ontologia originária da comunidade (*Mitsein*) é uma resposta à presente crise de representação que recai sobre os modelos estruturadores do pensamento social. Essa ontologia, entretanto, ao revelar-se mais ética que ontológica, exige agora outros meios operativos para a produção de conhecimento e saber. Os fenômenos comunitários (vinculações e associações), que antes eram ajustados (por degradação ou “diferenças de grau”) a conceitos e modelos teóricos, doravante, são observados à luz da soberania do Fora e do pensamento da diferença, devendo, portanto, ser compreendidos como tais.

Nessa conjectura, aparece o importante conceito de “experiência” que, segundo Esposito (2007, p. 189), pode nos ajudar a superar esse momento de crise. O autor vê, a partir desse conceito, a ramificação de dois caminhos distintos, um conduzido por Heidegger e outro por Bataille. Aqui, o principal ponto de divergência entre os dois está na relação diferencial que cada um estabelece com os termos “experiência” e “conhecimento/saber” (busca pelo ser): Heidegger subordina a experiência à procura pelo conhecimento ontológico, colocando o primeiro a serviço do segundo <sup>315</sup>. Bataille, por sua vez, radicaliza a noção de experiência (entendida como “experiência interior” <sup>316</sup>) levando-a até a dissolução do sujeito (elemento que funda todo o conhecimento/saber). Assim como Heidegger, Bataille coloca a experiência a serviço do conhecimento, mas não reconhece a necessidade de preservação do sujeito ou daquele que experimenta.

<sup>315</sup> “[...] para Heidegger, ‘ter experiência de algo – trata-se de uma coisa, um homem, um Deus – significa que esse algo para nós sucede, nos vem ao encontro, nos alcança, nos altera e transforma’” (ESPOSITO, 2007, p. 191).

<sup>316</sup> “Bataille entende por ‘experiência’ algo estranho a toda possível definição filosófica deste termo. A experiência a qual pensa, ou através da qual pensa, é algo distinto – o oposto – da *expérience* de Rousseau, concebida em si mesma, enquanto voltada integralmente para seu exterior. Mas distinta também da *Erlebnis* de tipo fenomenológico: distinta de qualquer ‘vivência’ emotiva, participativa, fusional. Pelo contrário, remete a algo inassimilável às possibilidades habituais de vida: tanto quanto para o que se deva buscar – segundo Michel Foucault – neste ‘ponto da vida o mais próximo possível do invivível’. Precisamente neste ponto em que a vida se retrai, ou se interrompe, como por uma síncope que a atravessa e a descentra num ‘máximo de intensidade e, por sua vez, de impossibilidade’. Como se a experiência, pese sua declarada ‘interioridade’, empurrasse a vida para seu ‘fora’, para a borda do abismo no que a vida mesma se assoma à sua própria negação, vinculando-se com o que a quebra e aniquila. Por isso a experiência interior tem pouco a ver com a *Erfahrung* hegeliana que, no máximo, constitui o vazio interior: não a captação do dado sensível, mas a dobra do intelecto sobre sua borda inteligível. Na verdade, é o co-natural a ideia de travessia, de viagem (*Fahrt, fahren*): mas viagem sem meta e sem regresso, como só Hölderlin, e Nietzsche, haviam pressentido. A tal ‘caída’ conduz ao acontecer, ou ao acidente, da experiência, o *periculum* de um *experiri* sempre a ponto de resvalar em um *perire* ilimitado [*apeíron*], desprovido de todo *peras*. A única experiência que pode aproximar-se da ‘experiência’ de Bataille é aquela de que fala Benjamin, cada vez mais ‘pobre’, inclusive ausente enquanto tal, dado que não há ‘privação’ da experiência, mas só experiência **da** privação e **como** privação” (IBID., p. 189-190, grifos do autor).

De acordo com Esposito, ambas as experiências podem ser levadas a efeito nas investigações da comunidade, seja mirando transformações indefinidas no ente comunitário, seja admitindo o fracasso de toda pretensão substancialista ou subjetiva nos empreendimentos coletivos.

“Objetivar a comunidade” que, conforme Esposito (2007, p. 161-162), consiste em realizar a *communitas* – assumir nossa “inautenticidade” (nada-em-comum) como própria para, assim, “cuidar-nos” (*Sorge*) – impõe-se como tese promitente à investigação comunicacional: esgotamento dos limites semânticos (dos modos de ser) da comunidade pela vinculação. Isso significa levar ao campo, sob a vigência do vínculo originário, não apenas a crítica à ritualização da substância comum (vínculo com o mesmo), mas o questionamento acerca da sociabilidade real, do relacionamento com as diferenças e as singularidades, além da dessubstancialização ou “experiência comunitária” enquanto prática ético-política (formas de vinculação com o diferente), caminho para a liberação de nosso horizonte originário.

Uma tese corresponde à defesa de uma visão teórica sobre determinados aspectos da realidade. Nesse sentido, pretende trazer um aporte explanatório – que pode ter sido elaborado, total ou parcialmente, segundo raciocínios hipotético-dedutivos. Para validar e ampliar seu valor explicativo, entretanto, é relevante que atenda a outros requisitos além da exigência de rigor conceitual. Trata-se de acionar a tese como uma hipótese heurística. Nesta configuração, o que importa é sua potencialidade para gerar questões abrangentes, perguntas de pesquisa, modos de abordagem para tratar, com especificidade, fenômenos constatados e objetos singulares do mundo empírico, favorecendo o desprendimento de novas percepções e implicações, em vez de simplesmente fornecer uma explicação pronta sobre o mundo. (BRAGA, 2010b, p. 78).

A tese de que a vinculação originária expõe dois modos diferentes de apresentação de *Mitsein* (substancialista e dessubstancialista) ajuda-nos a atravessar a atual crise do conceito de comunidade. Mais ainda: enquanto dinâmica constituidora dos fenômenos humanos associativos, ela pode elucidar a emergência de novos grupos sociais – fato que, nos últimos anos, ganhou destaque nos noticiários<sup>317</sup>.

Vale frisar que essa tese não imputa qualquer novidade<sup>318</sup>, pois vem sendo gestada desde os anos de 1980 pela filosofia pós-estruturalista, através de figuras importantes como: Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida, Jacques Rancière, Roberto Esposito, Giorgio Agamben entre outros.

Agamben, que cunhou uma das figuras mais emblemáticas para situar a emergência de uma singularidade coletiva enquanto máxima expressão política (antirrepresentativa) – “a

<sup>317</sup> Alguns desses grupos, em razão de seu radicalismo, vêm fascinando e mobilizando muitas pessoas.

<sup>318</sup> A novidade aqui é no enfoque comunicacional e a estruturação ontológica enquanto ferramenta cognitiva.

comunidade que vem” –, traz também outro importante conceito capaz de restaurar a potência crítica desse grupo (ou comunidade) de pensadores, o “contemporâneo”:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este [...] Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela (AGAMBEN, 2009, p. 58-59).

São contemporâneos, portanto, essas tentativas “comunitárias” de libertação dos modelos totalitários (representativos). Nas seções que se seguem, finalizamos este trabalho apresentando maneiras contemporâneas de pensar a comunidade, isto é, para além da substância comum. Elas são pensadas aqui como: 1) restauração da diversidade (criação de espacialidades múltiplas no espaço público supostamente homogêneo); 2) vinculação com o chamado anônimo da coletividade (experiência comunitária) e; 3) libertação das formas tutelares de governo (nova política da comunidade).

## 6.1 – Comunicação como criação de espacialidades

Um modo contemporâneo de pensar a comunidade consiste em concebê-la como diversidade, isto é, como fluxo heterogêneo de intensidades múltiplas (molecularidade, devir-minoritário <sup>319</sup>, potência subterrânea etc.). De acordo com Sodré,

A diversidade que emerge na globaliza o contemporânea traz elementos novos para o pensamento. O espírito conservador não pensa desta maneira e a v e com maus olhos, por considerar que, na medida em que desaparece do horizonte social a ideologia da emancipa o e em que o futuro perde seu contorno utópico, o passado entraria em cena a serviço de uma diversidade cultural de colora o étnica, introduzida pelo discurso multiculturalista. Para o senso comum de língua inglesa, o diverso   *ethnic*. Isto  , na verdade, uma simplifica o de fundo iluminista. O diverso não emerge historicamente apenas sob o beneplácito paternalista do multiculturalismo, e sim em virtude da movimenta o de minorias sociais que trafegam no espaço dos direitos civis e humanos. A explica o iluminista e conservadora at m-se ao plano exclusivo da cultura, fazendo elipse das lutas sociais que, embora isentas do cunho revolucionário do passado, continuam a buscar transforma es nas condi es de existência. Sob as aparências carcomidas da política tradicional, existe uma dinâmica social em busca de formas novas de expressão. O jogo existencial da diversidade não   conciliatório, mas agonístico (a dinâmica conflitiva entre os grupos e no interior deles) e, não raro, politicamente reivindicativo (SODRÉ, 2012, p. 180-181).

<sup>319</sup> Lembremos aqui da no o de minoria (e devir-minoritário) segundo Deleuze (1992, p. 214): “As minorias e as maiorias não se distinguem pelo número. Uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. O que define a maioria   um modelo ao qual   preciso estar conforme: por exemplo, o europeu médio adulto macho habitante das cidades... Ao passo que uma minoria não tem modelo,   um devir, um processo. Pode-se dizer que a maioria não   ninguém. Todo mundo, sob um ou outro aspecto, está tomado por um devir minoritário que o arrastaria por caminhos desconhecidos caso consentisse em segui-lo”.

A concepção de comunidade a partir de uma distinção entre cultura e diversidade faz-se aqui fundamental, já que sua urgência nos dias de hoje ultrapassa a mera política de reconhecimento étnico-cultural, de institucionalização de grupos específicos. Se por um lado a coincidência entre comunidade e cultura assegurava, juridicamente, a sobrevivência de alguns grupos (não obstante, sua cooptação ou inscrição no sistema representativo, normativo), por outro lado, eliminava o jogo “agonístico” da diversidade que escapa à codificação e vulgarização da cultura. O que a diversidade diz, e que a cultura não compreende (ou não quer compreender), é a natureza singular (diferencial e relacional) das comunidades; a impossibilidade de hierarquias, padrões ou privilégios culturais; a existência de distintas espacialidades num espaço social supostamente homogêneo; a dívida para com o silenciado em seu interior ou em suas bordas.

A disposição da comunidade no âmbito do “diverso” advém como grande ameaça ao pensamento multicultural, pois obriga, para além da coexistência do outro (ou dos outros, diferentes), a sua aceitação como sujeito, cuja presença se faria legítima na movimentação das múltiplas culturas (comunização), que suspendem a estabilidade das forças mantenedoras do consenso e do domínio tutelar.

O que o **mesmo** (o idêntico a si próprio) realmente teme é um **outro** (o diferente) simétrico, um duplo da identidade do mesmo, a fim de não ter de dividir o espaço (o campo) de onde ele fala como sujeito. Assim, o discurso liberal e progressista pode reconhecer e apreciar a diferença, enquanto esta mantém a **identidade da diferença** e a distância. (SODRÉ, 2005, p. 29-30, grifo do autor).

Conforme observa Sodré, sob o ponto de vista da diversidade, esse outro com quem dividimos o espaço, deixa de ser mera alteridade (um simples aparato destinado ao reforço de nossa identidade ou subjetividade), para se tornar um “outro simétrico” que atua, coletiva e decisivamente, no processo de transformação do mundo (de mim, do outro, da cultura, da sociedade e da história).

Faz-se claro aqui a restituição do caráter impessoal (ou heterogêneo) que a diversidade promove aos espaços públicos. Contudo, mais importante do que restituí-la em nossa vida social (ou na própria concepção comunitária), é preciso saber senti-la, ou seja, perceber a sua presença na homogeneidade do mesmo. Eis o grande desafio revelado por *Mitsein*: para além do limite cognitivo imputado pela ontologia, desenvolver um conjunto de procedimentos e operações voltado ao cultivo de um conhecimento/saber ético. Esse conhecimento/saber, que em Esposito comparece na introjeção da responsabilidade pela condução de si através das



experiências mundanas, encontra ressonância em muitos autores contemporâneos arrolados nas temáticas do cuidado de si (estética da existência) e da premência de um “paradigma do sensível” como componente fundamental para uma nova postura política.

[...] a força motriz da diversidade cultural está na sensibilização das consciências frente à emergência do Outro, isto é, em autossensibilizar-se de maneira a tomar contato com a gênese contingente de suas crenças, valores e atitudes. Isso implica um novo paradigma cognitivo – o paradigma do sensível –, que traduz um novo olhar para o mundo e um novo modo de sentir o comum ou a existência, entendida como uma dimensão que transcende a presença pura e simples dos entes e das coisas no mundo. Não basta a prédica liberal da existência livre. Existência implica responsabilidade (obrigação) e parceria (ser junto a outro), mas principalmente a injunção de se assumir, por sensibilidade, o destino da experiência do mundo como abertura para outros mundos possíveis (SODRÉ, 2012, p. 185).

É diante dessa exigência ético-política que evidenciamos a “experiência comunitária”, práxis destinada à cisão substancialista, à abertura aos acontecimentos comunitários ou à experimentação daquilo “que transcende a presença pura e simples dos entes e das coisas no mundo”. Trata-se de um saber que tem por fundamento o cuidado de si e do outro, visando a sua libertação das estruturas imobilizadoras do sentido, e a assunção da responsabilidade pelo próprio destino (subjetivação), e pelo destino da *polis* (a convivência com as diferenças).

Tal experiência, voltada ao esgotamento dos modos de ser da comunidade, abarcaria também algumas práticas investigativas a fim de clarificar distintas espacialidades: etnografia (urbana ou ciberespacial) de fenômenos comunitários (efêmeros ou não); levantamento e descrição de seus agentes e seus agenciamentos (humanos e não humanos); observação da ressonância (ou prolongamento) de tal fenômeno até a vizinhança de outro fenômeno etc.

Por extensão, esse saber voltar-se-ia criticamente às “filiações”, “hereditariedades” e “descendências”, que reduzem a profusão comunitária, ou seja, que mantêm os agenciamentos, a heterogeneidade ou os acontecimentos comunitários nos limites de uma “cultura”.

O que é um acontecimento? É uma multiplicidade que comporta muitos termos heterogêneos, e que estabelece ligações, relações entre eles, através das épocas, dos sexos, dos reinos – naturezas diferentes. Por isso a única unidade do agenciamento é de co-funcionamento: é uma simbiose, uma ‘simpatia’. O que é importante não são nunca as filiações, mas as alianças e as ligas; não são os hereditários, os descendentes, mas os contágios, as epidemias, o vento. Os bruxas bem o sabem. Um animal se define menos por seu gênero ou sua espécie, seus órgãos e suas funções, do que pelos agenciamentos nos quais ele entra (DELEUZE; PARNET, 1998, p. 83).

Expressões como ente comunitário, estrutura das entificações comunitárias, vinculação, comunicar, dentre outras, foram forjadas aqui não apenas para dar notoriedade à

diversidade (de agenciamentos, acontecimentos e singularidades) que preside os espaços do comum, mas, principalmente, para sugerir uma nova política firmada na sua vinculação, na abertura e visibilidade de espaços (tão diferentes quanto novos) que não cessam de emergir. Entenda-se aqui por espacialidade não apenas territórios (físicos ou virtuais) sob alguma jurisdição ou regime semiótico, mas sulcos existenciais, óbices ou frestas para “outros mundos possíveis” (como observou Sodré).

## 6.2 – Outros instrumentos narrativos

Tais espacialidades exigem novos instrumentos analíticos ou narrativos capazes de apreender, capturar ou descrever as experiências comunitárias em sua multiplicidade. Os conceitos acima, bem como todos os outros arrolados ao longo deste trabalho <sup>320</sup>, tiveram a inten o de apanhar essas regiões existenciais inapreens veis pela visão ordinária.

Sintomática dessa demanda   a expressão “ente comunitário” que aos poucos substitui o termo sujeito/indivíduo (proveniente da compreensão aristotélica de comunidade em Schmitz: *t de ti e enteléquia*). Uma vez que o termo sujeito/indivíduo remete apenas ao agenciamento humano, e uma vez que esse agenciamento limita-se ao âmbito do familiar (o animal-Homem: doméstico e antropoc trico), fez-se necessário a presença de agenciamentos radicais, de natureza não humana. A expressão “ente comunitário”, que não remete absolutamente às formas familiaristas do Homem, adv m justamente para acrescer estranheza a esses agenciamentos, na medida em que cria – seja através de dispositivos e meios de comunica o, seja através de fenômenos da matilha ou do bando –, novas espacialidades (alteridades absolutas), vincula es com campos variados de estesias (subtra o subjetiva).

Essas amplia es (ou redescri es) conceituais fazem-se indispensáveis enquanto abertura perceptiva às experiências comunitárias. Não convém, entretanto, nos determos sobre cada uma dessas amplia es agora, já que o importante nesses novos conceitos   o delineamento do fenômeno quando de sua apari o.

De forma alguma esses delineamentos devem ser entendidos como maneiras *a priori* de sensibilidade, algo como uma manualiza o da apreensão est tica ou formaliza o metodológica da mesma. Não se trata aqui de ensinar alguém a sentir, a antecipar-se   experiência, mas de prepará-lo para a sua possível apari o. Por exemplo, saber perder, saber dividir, ter consciência da própria finitude, saber distanciar-se de si, saber orquestrar uma contra-efetua o etc.

---

<sup>320</sup> Cf. Glossário no final deste trabalho.

Nos últimos anos, o aumento quantitativo e qualitativo de etnografias no ciberespaço tem apresentado problemas e objetos semelhantes aos que aqui observamos: novas espacialidades, experiências (estético-políticas) comunitárias, modos diferenciados de comunicação etc. Acreditamos que os conceitos desenvolvidos neste trabalho possam ser úteis para o delineamento desses fenômenos e, igualmente, para o encaminhamento de seus efeitos “incorpóreos”.

A etnografia cibernética de Jean Segata, acerca da aparição e dissolução da comunidade de Lontras no *Orkut*, é uma boa descrição que recupera, sob o viés da performatividade, um acontecimento e/ou experiência comunitária. Mas podemos refiná-la e identificar questões e objetos como a dessubstancialização comunitária (“intensidade”, “aventura”, “fim da comunidade”), *Mitdasein* (“peso dos mil laços”); substancialização (“mensagens”, “rostos”, “pedra”, “memória”), entre outras.

[...] a aventura caracteriza bem o que se viveu naquele ambiente. Quem sabe seja o sentimento do grupo que lá se constituiu. Não sei. Não posso falar por eles. Mas, certamente para mim, aquelas experiências vividas enquanto nativo e enquanto pesquisador foram intensas feito aventura. Hoje, sinto novamente que me falta o peso dos mil laços: o fim da **minha comunidade** culminou também com a fim de minha pesquisa de campo e passados quase um ano, apenas agora voltei àquele espaço para ver o que lá acontecia. E pouca coisa mudou desde minha saída: as postagens continuam lá, paradas, onde estavam quando saí, feito pedras. Os ‘rostos’ dos participantes continuam lá, mostrando que há mais de duzentas pessoas ligadas em um espaço que está ligado a Lontras, que constrói uma cidade de Lontras no orkut. Estão lá, mas apenas estão lá; não trocam mensagens naquele espaço nem ao menos para negociar alguma memória. Afinal, nem isto é preciso: está tudo escrito lá, é só ler e senti-las, sozinho, individualizado (e é certo, sem a expressão da performance) (SEGATA, 2008, p. 113, grifo do autor).

Outras etnografias, como a que desenvolvemos em nossa pesquisa de campo sobre a audiência e a participação popular em uma rádio comunitária <sup>321</sup>, são sugestivas na indicação de fenômenos e acontecimentos comunitários nos mais diferentes lugares, sejam eles mediados pela tecnologia ou não; sejam eles em oposição às formas sociais ou no interior dos próprios movimentos contra-hegemônicos (e contrários a eles, rachando-os).

Longe de tentar fixar o fenômeno comunitário ou vincutivo sob uma perspectiva (no caso, a nossa), o que se pretende aqui com essas ferramentas de leitura é possibilitar outros

---

<sup>321</sup> Cf. YAMAMOTO; PEREIRA, 2010. Foi a partir das inquietações dessa pesquisa que se desdobrou o presente trabalho. Nela, pode-se identificar as principais questões que ambam nossos conceitos: espaços diferenciados de críticas governamentais, lugares não midiáticos de formação da opinião pública, bem como a “experiência comunitária” que culminou na própria gênese da rádio: “O pessoal vinha trabalhar, engenheiro doou serviço, fazia a parte de engenharia. A prefeitura cedeu um funcionário por três meses. Então foi uma coisa bonita e o negócio pegou mesmo (Entrevista, outubro de 2004)”.

enfoques aos estudos comunitários – enfoques esses que reafirmam sua natureza múltipla ou heterogênea.

Como observou o antropólogo Hermano Vianna <sup>322</sup>, acerca das novas experiências sociais reivindicativas que hoje tomam as ruas do mundo e compõem grandes multidões, “para analisar a novidade do que está acontecendo, precisamos de ferramentas e narrativas também novas. Textos lineares à procura de líder, causa, manifesto, ou grupo revolucionário timoneiro da História, não explicam mais nada”.

### 6.3 – 17 de junho de 2013

A onda de protestos que ecoou pelo país em 2013 é um bom caso para avaliarmos a pertinência dos conceitos aqui desenvolvidos e, igualmente, para considerarmos uma nova política da comunidade em curso nos dias atuais.

Esses protestos, que trouxeram como características marcantes a heterogeneidade, a dispersão, a zombaria e a violência patrimonial, têm sido muito pouco compreendidos pelos analistas que insistem em enquadrá-los nos parâmetros teóricos e conceituais da política tradicional (vale dizer, substancialista). Ao procederem dessa maneira, eles ignoram tudo aquilo que foge desses enquadramentos ou que ameaçam os seus regimes de representação – “o Estado democrático de Direito” <sup>323</sup> –, tais como a dessubstancialização e a contra-efetuação comunitária. É justamente esses dois elementos que pretendemos recuperar aqui, de modo a permitir a coexistência, junto a essas formas representativas, de uma “espacialidade” crítica e transformadora, fundamental à luta biopolítica.

Embora se atribua ao início dessas manifestações o aumento da tarifa dos transportes públicos, sancionado em várias capitais brasileiras (Natal, Goiânia, Salvador, Belo Horizonte, Porto Alegre, São Paulo, Rio de Janeiro), não convém buscá-las em uma única causalidade <sup>324</sup>, nem detê-las em suas substancializações pontuais (redução dos 20 centavos, reformas políticas, revogação de medidas constitucionais etc.); mas, como dissemos, seguir as linhas de agenciamentos que as atravessam sem se esgotarem em suas efetuações. Não que essas conquistas não sejam importantes às demandas imediatas da população, mas a fixação sobre

<sup>322</sup> O globo. Disponível em <<http://oglobo.globo.com/cultura/representacoes-8765603>>. Acesso em 07 out. 2013.

<sup>323</sup> A expressão é de autoria do prefeito de São Paulo, Fernando Haddad, que, ao se referir aos protestos do dia 11 de junho, chamou os manifestantes de “pessoas inconformadas com o Estado democrático de Direito”. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2013/06/1293748-em-paris-alcckmin-haddad-e-temer-criticam-destruicao-durante-protesto.shtml>>. Acesso em 27 set. 2013.

<sup>324</sup> Como outros analistas observaram, essas manifestações provêm de uma insatisfação generalizada decorrente de outros protestos anteriores: contra a desocupação do Pinheirinho (São José dos Campos), a construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte (Altamira), a expropriação de territórios indígenas (Guarani-Kaiowá), a cura gay etc.

elas, ou a busca por personalidades (o fator determinante, o partido político, o líder do movimento etc.), deixa escapar aquilo que julgamos fundamental nesse evento: o comunizar.

Curiosamente, esse chamado se intensificou através das redes cibernéticas, sobretudo pelas plataformas virtuais do *Facebook*, do *Instagram* e do *Twitter*, sendo modelizados por tais dispositivos: #VemPraRua; #ProtestoBR; #ProtestoSP; #OccupySP; #PrimaveraBrasileira; #PasseLivre, entre outros. Podemos aqui lançar mão de nossa estrutura das entificações comunitárias, donde S1 corresponde ao ente comunitário (individual ou coletivo), e N1 a um ponto de fusão substancial no ciberespaço, viralizado por estas *hashtags* (#); ou na rua, por entre faixas, cartazes, pichações, palavras de ordem e paródias de *singles* publicitários.

Nesse convite ao comunizar ressoa o clamor de *Mitsein* para a exposição dos corpos ao frio da madrugada, ao calor da multidão e da violência policial – choques ou afetações que, segundo Deleuze, produzem desprendimentos orgânicos, corporais, liberando-os ao acontecimento comunitário.

Lembremos aqui: *Mitsein* clama, mas não decide pelos corpos, pois é impessoal, neutro e impassível; no limite indica a eles os modos de ser da comunidade, seja substancialista (“o gigante acordou”, “não venha ao Brasil em 2014”, “– Dilma, mais saúde, emprego e educação”, “quero bolsa Louis Vuitton”); ou dessubstancialista (“não fujo à luta, mas não sou tua filha”, “não são só 20 centavos”, “não é vandalismo, é revolta”, “sem moralismo” etc.)<sup>325</sup>.

Importante observar nesses dois modos de ser da comunidade, dois tipos diferentes de cuidado: enquanto o segundo reivindica um “não querer mais ser cuidado” (nova política da comunidade), a primeira propõe a relação tutelar, a submissão aos tradicionais sistemas representativos (Estado, Igreja, partidos políticos, sindicatos e associações) que passam a ser seus procuradores legítimos no tocante à segurança ontológica e às deliberações políticas.

É verdade que os bandos são minados também por forças muito diferentes que instauram neles centros interiores de tipo conjugal e familiar, **ou de tipo estatal**, e que os fazem passar a uma forma de sociabilidade totalmente diferente, substituindo os afetos de matilha por sentimentos de família ou **inteligibilidades de Estado**. O centro, ou os buracos negros internos, ganham o papel principal. É aí que o evolucionismo pode ver um progresso, nessa aventura que acontece igualmente aos bandos humanos quando eles reconstituem um familiarismo de grupo, ou até um autoritarismo, um fascismo de matilha (DELEUZE; GUATTARI, 2002, p. 28, grifos nossos).

<sup>325</sup> G1. Disponível em <<http://g1.globo.com/brasil/cartazes-das-manifestacoes/platb/>>. Acesso em 25 set. 2013.

A leitura que muitos fizeram dessas manifestações, ao interpretá-las (apenas) com as ferramentas da política tradicional, foi de que a recusa à totalização (seja partidária, nacionalista ou moralista) era conservadora – exemplar, neste caso, a declaração do então ministro da Secretaria Geral da Presidência da República, Gilberto Carvalho, que enquadrou o apartidarismo dos manifestantes como um desejo de retorno à “ditadura”<sup>326</sup>. Todavia, o que tais protestos trazem é a verve de nova política da comunidade enquanto recusa de todo o cuidado ou tutela transcendental.

De fato, a maneira como operam os sistemas totalitários representativos, ao interpretar os fenômenos que fogem de seu alcance ou que os ameaçam, é invertendo a própria ideia de política, transformando a libertação das estruturas da facticidade comunitária em uma potência de salvação que paralisa a nossa vida e o nosso vitalismo ingovernável.

Ali não faltaram aqueles que, de alguma maneira, tentaram cuidar de nós: partidos políticos; colunistas da grande mídia; apresentadores de programas policiais e sumidades da *Internet*; autoridades políticas, religiosas e militares; especialistas, além, é claro, dos próprios intelectuais que, historicamente, atribuíram para si essa função social. Nesse último grupo, destacamos a filósofa Marilena Chauí e sua reprovação diante de alguns atos radicais. Com um discurso moralizador e muito semelhante ao dos cuidadores iluministas, ela classificou os adeptos da estratégia *Black Blocs* como agrupamento “fascista”<sup>327</sup>. Para Chauí, esse grupo não é anarquista, como alguns se autodenominam, nem usam da “violência revolucionária”, algo que, para a filósofa, “só se realiza se há um agente revolucionário que tem uma visão do que é inaceitável no presente e qual a institucionalidade futura que se pretende construir”.

A “linguagem intempestiva” de tal movimento, segundo ela, deveria ser substituída pela criação de outras bandeiras e pela “reforma política e tributária”.

O que a autora, entretanto, não percebe é que os *Black Blocs* já são uma “bandeira” política, embora muito diferente daquela dos partidos cujo “reconhecimento social e nacional” se desenvolve dentro dos marcos da institucionalidade e dos reformismos. Uma bandeira que busca a sua afirmação não enquanto partido político, grupo fascista, anarquista ou de “extrema esquerda”, mas enquanto singularidade: *Black Blocs* são *Black Blocs*.

Eles não podem ser classificados como fascistas, primeiramente, porque (como a própria autora observou), falta “institucionalidade futura”; em segundo lugar, porque seus

<sup>326</sup> “Quando se grita ‘sem partido’ nós vemos aí um grande pedido. E não há democracia sem partido. Não há democracia sem uma forma mínima de instituição. Sem partido, no fundo, é ditadura. Temos de ficar muito atentos a isso”. **G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/politica/noticia/2013/06/sem-partido-no-fundo-e-ditadura-critica-ministro-gilberto-carvalho.html>>. Acesso em 28 set. 2013.

<sup>327</sup> **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/poder/126068-black-blocs-agem-com-inspiracao-fascista-diz-filosofo-a-pms-do-rio.shtml>>. Acesso em 28 set. 2013.

ataques não atentam contra a vida, mas contra os objetos as apequenam (carros de luxo, *fast foods*, prosperidade material etc.)<sup>328</sup>. Diversamente, a vida, enquanto potência de realização humana, é que deve ser protegida, assegurada ou liberta dos aparatos “governamentalizados” (a polícia, a urbanização e a administração pública etc.). Nesse sentido, e para além dos reformismos, o que eles parecem mirar, como comunidade política, são devires. É esse o ponto que merece ser enfatizado: *Black Blocs* dizem sim ao devir, são “blocos de devir”, nasceram de uma cisão (talvez do anarquismo) e visam à dessubstancialização comunitária – foram simbólicas aqui suas últimas aparições em 2013 durante a Copa das Confederações e os desfiles de 7 de setembro (festividades que celebram uma unidade ou totalização).

Isso nos remete a outros dois pontos importantes, não obstante, que os tem destacado da imensa massa de protestos: a violência patrimonial e o uso de máscaras. Ora, o que incomoda em sua ação, além do anonimato, é o fato deles não serem vítimas da violência, mas protagonistas dela.

Uma cultura que recomenda estarmos sempre do lado das vítimas (e não das “aves de rapina”, segundo Nietzsche), e que investe fortemente na personalidade, dando muito valor ao “psicológico” (a sinceridade, a profundidade de caráter, como observou Sennett), não poderia julgar de maneira positiva as atividades dos *Black Blocs*. Ambos os autores, aliás, ao se interrogarem sobre uma possível política futura, concluem por uma revisão dos valores superiores de nossa cultura ocidental ou, como verificou Viviane Mosé, uma avaliação moral da sociedade<sup>329</sup>.

O que Nietzsche chama de grande política é uma política que, ao contrário de se ocupar com os problemas internos da cultura, com suas contradições e desigualdades, seja capaz de colocar em questão a própria cultura. **Uma nova política pensa a relação do homem com a vida** [...] Se a linguagem, com sua lógica da identidade, fundada na causalidade do sujeito, é a fundamentação da vontade de duração, da vontade de verdade, somente uma desconstrução da linguagem pode desmontar o mecanismo negador da vida internalizado no homem moderno, o homem ‘doente de si mesmo’ (MOSÉ, 2005, p. 21, grifo nosso).

<sup>328</sup> Sobre isso ver a avaliação de Aarão Reis sobre a linha de ação dos *Black Blocs* e da Polícia Militar nos protestos recentes: “uma sociedade democrática não pode ter uma polícia ‘militar’. Enquanto persistir este conceito, continuaremos convivendo com matanças e massacres. Perto dos que são cometidos pelos PMs, os atos violentos dos ‘homens de preto’ (*Black Blocs*) são brincadeira de criança. Finalizo com uma pergunta: quantas pessoas já foram feridas ou mortas pelos ‘homens de preto’? Quantas a PM feriu e matou?”. **O Estado de São Paulo**. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/cidades,atos-violentos-de-black-blocs-sao-brincadeira-de-crianca-perto-dos-que-sao-cometidos-por-pms-diz-historiador,1077005,0.htm>>. Acesso em 29 set. 2013.

<sup>329</sup> A autora faz aqui uma interpretação singular do item 1 – “Por que sou um destino?”, de *Ecce Homo* (“Somente a partir de mim haverá grande política na terra”)

Na contramão das alcunhas da “baderna” e do “vandalismo”, preferimos pensar as aves de rapina pela ótica do “sem moralismo”. Ou seja, capacidade de auto-distanciar-se de si mesmo, e de elevar-se por sobre essa cultura personalista, representativa (delegativa) e identitária; assunção da coragem de mudar (ou transfigurar-se) coletivamente com o Outro, de restaurar a impessoalidade originária (o anonimato?) dos espaços públicos, de enfrentar o devir e, desse modo, de saber contra-efetuar o efetuado pelo princípio da autossuperação de si (e não do ressentimento ou do arrependimento).

Por detrás da violência e das máscaras *Black Blocs* habitam grandes interrogações sobre aspectos de nossa cultura (logo, sobre nós mesmos) que não podem ser julgadas de maneira simplista como a mídia e seus funcionários atualmente o fazem. Nos contentaremos com a rasa (e óbvia) interpretação que os porta-vozes oficiais do governo e os grandes veículos nos dão (a ideologia do “vamos quebrar tudo”)? Estariam os *Black Blocs* nos comunicando uma tensão interna de nossa cultura, um *pathos* do distanciamento (Nietzsche)? Estariam disseminando a ideia de que a negociação política não se faz de modo personalista (sempre a partir do Estado), mas coletivamente? Estariam ensejando uma “sociabilidade pura” (tal como vimos em Sennett)? Ou tratar-se-ia, simplesmente, de uma expressão pura, sem conteúdo, forma sem significado (ou substância) que incomoda o bom senso, pois o faz pensar a “golpes de marteladas”?

O que parece claro nos *Black Blocs* é que suas ações não são contra o capitalismo – esse meio de “imanência relativa”, como disseram Deleuze e Guattari –, mas contra as suas territorializações: o convencional, o marasmo, o mais do mesmo, a tradicional política reformista. A título de trabalhos posteriores seria interessante verificar se algo de novo (e grandioso) se produziu a partir disso tudo, se decorreram mudanças em termos libertários (cuidado de si). Obviamente, não ao redor apenas de um indivíduo ou comunidade, mas a despeito deles.

## **Conclusão**

O caso das manifestações de junho de 2013 (e de seus desdobramentos) nos fez rever a presença fundamental das tecnologias de comunicação no processo de vinculação humana. Embora nossa hipótese de partida já dissociasse, no próprio conceito de comunicação, o vínculo humano de suas extensões técnicas (mídia), fomos surpreendidos pelo papel decisivo do agenciamento tecnológico (*blogs*, *fotoblogs*, aparelhos móveis de telefonia, etc.) na abertura dos entes comunitários aos apelos de *Mitsein*, isto é, as “experiências comunitárias”, sejam elas substancialistas ou dessubstancialistas.



A expressão “encantamento tecnológico”, neste caso, deixou de remeter a uma simples ideologia industrial e, de alguma forma, contribuiu para a disseminação de críticas biopolíticas e modos dessubjetivadores de ser da comunidade (*epiméleia heautoû*). Apesar de ser precipitado qualquer tipo de avaliação definitiva desse evento – como observou Maffesoli, trata-se de uma “potência subterrânea”<sup>330</sup> que foge do espaço do visível e da previsibilidade –, acreditamos haver aí um profícuo objeto de pesquisa – os acontecimentos comunitários –, razão pela qual continuaremos a monitorar a influência estético-narrativa dessas emergentes tecnologias de comunicação em experiências comunitárias vindouras. Rejeitar *a priori* essas tecnologias, da maneira como muitos analistas têm feito<sup>331</sup>, é ignorar o elemento novo das mobilizações sociais desses últimos anos.

Para finalizar, destacamos dois pontos referentes à noção de experiência comunitária (enquanto dessubstancialização) a fim de evitarmos alguns desvios de fala ou de pensamento.

O primeiro deles diz respeito à diferença entre essa experiência e a abstração liberal, ou seja, o investimento egóico, muito comum entre os “coleccionadores de experiências e sensações” (BAUMAN, 1999, 2003). Ora, a experiência comunitária aqui referida é o desejo oposto da satisfação individual ou personalista; é o desejo da experiência da diversidade que, segundo Sodré, pode ser tanto aprendida quanto ensinada.

O sentimento é a lupa assestada sobre a diversidade: para além do registro intelectual ou da embriaguez emocional (as descargas abreativas do afeto) está o sentimento que leva à coexistência sensível, ou seja, a aceitação e a aproximação do Outro. Não se trata da aceitação intelectual da diferença que, em termos filosóficos, é o complemento lógico (negativo) da identidade. Pode-se educar a consciência com razão e palavras para aceitar uma diferença. Essa consciência se absteria então de formular juízos de rebaixamento sobre o Outro (SODRÉ, 2012, p. 183).

Mas ainda aí, observa o autor, é necessário uma outra distinção, de ordem praxiológica, entre o discurso “lógico” da experiência comunitária e a abertura efetiva. Ao longo deste trabalho (e em virtude das exigências formais do mesmo) operamos no campo

<sup>330</sup> “Parece-me que a ‘potência’ não deixa nunca de desempenhar um papel. Sua ação, no entanto, é ora secreta, ora discreta, ora notória. Quando não se exprime nessas formas de efervescência que são as revoltas, as festas, os levantes e outros momentos quentes das histórias humanas, ela se hiperconcentra no segredo de seitas e das vanguardas, sejam elas quais forem, e se hipoconcentra nas comunidades, nas redes, em suma, nos fatos menores da vida cotidiana, que são vividos por eles mesmos e não em função de uma finalidade qualquer” (MAFFESOLI, 2006, p. 68-69).

<sup>331</sup> Sobre isso ver o ponto de vista de Marilena Chauí sobre o papel das redes sociais e dos dispositivos de comunicação nessas manifestações. A filósofa parte da premissa de que tais meios incentivam um “pensamento mágico”, criando uma espécie de “ilusão” entre os manifestantes, o sentimento (equivocado, segundo ela) de transformações profundas da realidade como produto de suas ações frívolas. Cf. **Viomundo** (blog). Disponível em <<http://www.viomundo.com.br/denuncias/marilena-chauí-o-inferno-urbano-e-a-política-do-favor-clientela-tutela-e-cooptacao.html>>. Acesso em 30 set. 2013.

lógico da experiência, abrindo-nos à investigação de sua natureza originária, sua composição e estruturação. Mas inferimos, sempre que possível, a necessidade de conduzi-la ao nosso cotidiano, às futilidades do dia-a-dia, de transpor isso que se vive em foro teórico (e especulativo) à provação empírica, à experiência concreta do relacionamento. Em âmbito comunicacional, vemos essa praxiologia desenvolver-se nos espaços públicos (nas praças, nas ruas e nas redes sociais), em experiências éticas e estéticas mediadas (ou não) pelos dispositivos de comunicação. Mas há outros âmbitos, igualmente importantes, como na Educação, onde se faz premente a formação de homens não para os sistemas políticos e produtivos atuais, mas para a vida em comum, para a convivência nas cidades.

O segundo ponto refere-se à possibilidade do pensamento da dessubstancialização tornar-se um novo totalitarismo (o da pura abertura ou da indeterminação). De fato, nossa crítica à segurança ontológica – base não apenas do essencialismo comunitário (e seus processos inquisitórios), mas do fechamento linguageiro da Comunicação – poderia nos conduzir a uma posição totalitária em relação à abertura e, dessa maneira, nos converter em alvos de nossa própria crítica. Em outras palavras, a exigência de uma dessubstancialização posta numa generalidade, ignoraria o outro naquilo que lhe é mais caro em termos de existência, isto é, suas condições materiais: seria justo cobrar isso dos menos favorecidos ou das minorias? Como deslegitimar, em meio à destruição da diversidade operada pelo capital, esse porto seguro que são suas comunidades substancialistas (suas tradições, seus ritos, seus antepassados etc.)?

Nossa insistência em apresentar a dessubstancialização enquanto contraparte de sua dimensão substancialista, segundo sua estrutura originária (*Mit-Sein*: substancialização e dessubstancialização, abertura e fechamento), teve a pretensão ética de evitar qualquer acabamento ontológico, na medida em que se asseguraria uma coexistência (e não uma exclusão) desses diferentes modos de ser da comunidade. Da mesma forma como é equivocado tomá-la somente como fechamento, também o é se a considerarmos apenas enquanto abertura. É dessa maneira que nos permitimos pensar a comunidade como dinâmica renovadora da própria sociedade, aperfeiçoamento de seus aparatos sociais capazes de incluir, no jogo das cidades, tanto uma crítica permanente, quanto a própria diversidade humana.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Editorial Presença, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Homo sacer**: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Chapecó, Argos Editora, 2009.
- \_\_\_\_\_. **Nudez**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.
- ALLIEZ, Éric (org.). **Gilles Deleuze**: uma vida filosófica. São Paulo: Editora 34, 2000.
- AMARAL, Adriana R; MONTARDO, Sandra P. Pesquisa em cibercultura e internet: estudo exploratório-comparativo da produção científica da área no Brasil e nos Estados Unidos. **Conexão**, Caxias do Sul, v. 9, n. 18, p. 57-73, jul./dez. 2010.
- \_\_\_\_\_. Pesquisa em cibercultura: análise da produção brasileira da INTERCOM. **Revista Logos**, Rio de Janeiro, v. 01, n. 34, p. 102-116, 2011.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANTOUN, Henrique (org.) **Web 2.0**: participação e vigilância na era da comunicação distribuída. Rio de Janeiro: Mauad X, 2008.
- ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- BAITELLO JR. Norval. **O animal que parou os relógios**: ensaios sobre comunicação, cultura e mídia. São Paulo: Annablume, 1999.
- \_\_\_\_\_. A ciência dos vínculos. In BORNHAUSEN, Diogo A; MIKLOS, Jorge; SILVA, Mauricio R. (org.). **CISC 20 anos**: Comunicação, cultura e mídia. São José do Rio Preto: Bluecom, 2012, p. 11-25.
- BARTHES, Roland. **A aula**. São Paulo: Cultrix, 1980.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Globalização**: as conseqüências humanas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.
- BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente**. Trad. Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Trad. João da Silva Gama. Lisboa: Edições 70, s/d.

BRAGA, José Luiz. **A sociedade enfrenta sua mídia**: dispositivos sociais de crítica midiática. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Comunicação é aquilo que transforma linguagens. **Revista Alceu**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 20, p. 41-54, 2010a.

\_\_\_\_\_. Nem rara, nem ausente – tentativa. **Revista Matrizes**, São Paulo, Ano 04, v. 04, n. 01, p. 65-81, 2010b.

\_\_\_\_\_. Constituição do campo da Comunicação. **Revista Verso e Reverso**, São Leopoldo, vol. 25, n. 58, p. 62-77, 2011.

\_\_\_\_\_. Interação como contexto da comunicação. **Revista Matrizes**, São Paulo, Ano 06, v. 06, n. 01-02, jul./dez. 2012, p. 25-41.

BRÉHIER, Émile. **A teoria dos incorporais no estoicismo antigo**. Trad. Fernando Padrão de Figueiredo e José Eduardo Pimentel Filho. Transliteração e tradução do grego Luiz Otávio de Figueiredo Mantovanel. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

CHATTERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: Ed. UFBA, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência** – aspectos da cultura popular no Brasil. São Paulo, Brasiliense, 1986.

DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **A dobra**: Leibniz e o barroco. Campinas: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. A imanência: uma vida... In VASCONCELLOS, Jorge; FRAGOSO, Emanuel A. R. (Orgs.). **Gilles Deleuze**: imagens de um filósofo da imanência. Londrina: EdUEL, 1997a, p. 15-19.

\_\_\_\_\_. **Diferença e repetição**. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Bergsonismo**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2008.

\_\_\_\_\_. **A ilha deserta e outros textos**. Trad. Luiz B. L. Orlandi. São Paulo: Iluminuras, 2006.

\_\_\_\_\_. **Crítica e clínica**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1997b.

\_\_\_\_\_. **Conversações, 1972 – 1990**. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol. 01. Trad. Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2009b.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 02. Trad. Ana Lúcia de Oliveira e Lúcia Cláudia Leão. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 03. Trad. Aurélio Guerra Neto et alii. Rio de Janeiro: Editora 34, 1999.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 04. Trad. Suely Rolnik. São Paulo: Editora 34, 2002b.

\_\_\_\_\_. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia.** Vol. 05. Trad. Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 2007.

\_\_\_\_\_. **O que é a filosofia?** Trad. Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Editora 34, 2009a.

DELEUZE, Gilles; PARNET, Claire. **Diálogos.** São Paulo: Escuta, 1998.

DORNELLES, Beatriz. Divergências conceituais em torno da comunicação popular e comunitária na América Latina. **E-compós**, Brasília, v. 09, p. 01-18, ago. 2007.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados.** São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.

ESPOSITO, Roberto. **Communitas: origen y destino de la comunidad.** Trad. Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

\_\_\_\_\_. **Bios.** Biopolítica e filosofia. Lisboa: Edições 70, 2010.

FARRÉ, Juan González de Requena. Gemeinschaft, communitas y otras Comunidades. **Revista Pléyade**, Santiago de Chile, Ano 03, n. 06, p. 65-86, jul/dez de 2010.

FONSECA JR. Wilson Corrêa. Comunicação rural: em busca de novos paradigmas. In: DUARTE, Jorge; BARROS, Antonio Teixeira (org.). **Comunicação para ciência, ciência para comunicação.** Brasília: Embrapa Informação Tecnológica, 2003, p. 95-111.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FREIRE, Paulo. **A importância do ato de ler: em três artigos que se completam.** São Paulo: Editores Associados, 1989.

\_\_\_\_\_. **Extensão ou comunicação?** Trad. Rosisca Darcy de Oliveira. Prefácio Jacques Chonchol. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GALEANO, Eduardo. **As palavras andantes.** Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: L & PM, 1994.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

GODBOUT, Jacques; CAILLÉ, Alan. **O espírito da dádiva**. Trad. Patrice Charles Guillaume. Rio de Janeiro: FGV, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. Vol. II. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcanti Schuback, 5ª Ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2011.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

HUSSERL, Edmund. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura**. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introd. e Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

\_\_\_\_\_. **Conferências de Paris (1929)**. Trad. Artur Morão e Antônio Fidalgo. Lusofia. Disponível em: <[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)>. Acesso em 25 jun. 2011.

IANNI, Octavio. **A sociedade global**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1996.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luiza Buarque de Holanda; ver. Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LAFUENTE, Antonio; CORSÍN JIMÉNEZ, Alberto. Comunidades de atingidos, o comum e o dom expandido. **Revista Galáxia**, São Paulo, v. 11, n. 21, p. 10-25, jun. 2011.

LÈVINAS, Emmanuel. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.

LIEDKE FILHO, Enno D. A Sociologia no Brasil: história, teorias e desafios. **Sociologias**, Porto Alegre, Ano 07, n. 14, p. 376-437, jul/dez 2005.

MAFFESOLI, Michel. **O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades pós-modernas**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

MARCONDES FILHO, Ciro. **Quem manipula quem? Poder e massas na indústria da cultura e da comunicação no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. Comunicação e ação política no contínuo mediático. Luhmann contra Habermas. E nós contra todos. **Revista Galáxia**, São Paulo, v. 08, n. 15, p. 100-120, 2008.

\_\_\_\_\_. Até hoje ainda não começamos a estudar a comunicação. **Revista Communicare**, São Paulo, v. 09, n. 01, p. 33-40, 2009.

\_\_\_\_\_. **O princípio da razão durante**: o conceito de comunicação e a epistemologia metapórica – Nova Teoria da Comunicação III. Tomo 5. São Paulo: Paulus, 2010.

\_\_\_\_\_. Duas doenças infantis da comunicação: a insuficiência ontológica e a submissão à política. Uma discussão com José Luiz Braga. **Revista Matrizes**, São Paulo, Ano 5, v. 05, n. 01, p. 169-178, ago/dez. 2011.

MARQUES DE MELO, José; TRIGUEIRO, Osvaldo. (org). **Luiz Beltrão** – pioneiro das ciências da Comunicação no Brasil. João Pessoa: Ed. UFPB, INTERCOM, 2008.

MIRANDA, Orlando de (org.) **Para ler Ferdinand Tönnies**. São Paulo: EdUSP, 1995.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

NANCY, Jean-Luc. **La comunidad inoperante**. Santiago de Chile: ARCIS, 2000.

NEGRI, Toni. **Arte y multitud**. Ocho cartas. Prólogo y traducción de Raúl Sánchez. Madrid: Minima Trotta, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas** (Os pensadores). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NISBET, Robert. **The sociological tradition**. New York: Basic Book, 1966.

NOIRIEL, Gérard. **L'identification** – g n se d'un travail d' tat. Paris: Belin, 2007.

PACHECO, Anelise; COCCO, Giuseppe; VAZ, Paulo. (org.) **O trabalho da multidão**: império e resistência. Rio de Janeiro: Gryphus: Museu da República, 2002.

PAIVA, Raquel. **O espírito comum**: comunidade, m dia e globalismo. Petrópolis: Vozes, 1998.

PAIVA, Raquel (org.). **O retorno da comunidade**: os novos caminhos do social. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.

PALÁCIOS, Marcos. Sete teses equivocadas sobre comunidade e comunica o comunitária. **Comunica o e Política**, Salvador, v. 9, n. 11, p. 103-110, 1990.

PARENTE, André. Os paradoxos da imagem-máquina. In: PARENTE, André (org.) **Imagem máquina**: a era das tecnologias do virtual. Rio de Janeiro: Ed. 34, 2004, p. 07-33.

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

\_\_\_\_\_. **O tempo não-reconciliado**: imagens de tempo em Deleuze. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

PERUZZO, Cicília M. Krohling. **Comunicação nos movimentos populares**: a participação na construção da cidadania. Petrópolis: Vozes, 1998.

\_\_\_\_\_. Conceitos de comunicação popular, alternativa e comunitária revisitados e as reelaborações no setor. **Revista ECO-Pós**, Rio de Janeiro, v. 12, n. 2, p. 46-61, ago. 2009a.

\_\_\_\_\_. Aproximações entre a comunicação popular e comunitária e a imprensa alternativa no Brasil na era do ciberespaço. **Revista Galáxia**, São Paulo, n. 17, p. 131-146, jun. 2009b.

PETERS, Michael. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**: uma introdução. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

PORTES, Alejandro. Capital social: origens e aplicações na sociologia contemporânea. Trad. Frederico Ágoas. Revisão Rui Santos; Maria Margarida Marques. **Sociologia, problemas e prática**, Oeiras, n. 33, 2000. Disponível em: <[http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=s0873-65292000000200007&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?pid=s0873-65292000000200007&script=sci_arttext)>. Acesso em 24 jul. 2013.

RANCIÈRE, Jacques. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Ed. 34, 1996.

\_\_\_\_\_. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: EXO experimental org.; Ed. 34, 2005.

\_\_\_\_\_. Comunidade como dissentimento. In. DIAS, Bruno Peixe; NEVES, Jose (org.). **A política dos muitos**: Povo, Classes e Multidão. Lisboa: Tinta da China, 2010, p. 425-436.

RHEINGOLD, Howard. **La comunidad virtual**: una sociedad sin fronteras. Barcelona: Gedisa Editorial, 1996.

RIBEIRO, João Ubaldo. **Viva o povo brasileiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

RORTY, Richard. **The linguistic turn**: recent essays on philosophical method. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SCOTT, James. **Weapons of the weak**: everyday forms of peasant resistance. New Haven and London: Yale University Press, 1985.

SFEZ, Lucien. **A comunicação**. Trad. Marcos Marcionilo. São Paulo: Martins, 2007.

SEGATA, Jean. **Lontras e a construção de laços no Orkut**: uma antropologia no ciberespaço. Rio do Sul: Nova Era, 2008.

SENNETT, Richard. **O declínio do homem público**: as tiranias da intimidade. Trad. Lygia Araujo Watanabe. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

SILVA, Luiz Antônio M (org.). **Vida sob cerco**: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Nova fronteira, 2008.



SILVA, Roberto P. de Queiroz (coord.). **Temas básicos em Comunicação**. São Paulo: Edições Paulinas/INTERCOM, 1983.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In VELHO, Otavio G. (org.). **O fenômeno urbano**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973, p. 11-25.

SIMONDON, Gilbert. **L'individu et sa genèse physico-biologique**. Paris: PUF, 1964

\_\_\_\_\_. **L'individuation psychique et collective**. Paris: Aubier, 1989.

\_\_\_\_\_. A gênese do indivíduo. Trad. Ivana Medeiros In: PELBART, Peter Pál; COSTA, Rogério. (org.) **Cadernos de subjetividade – O reencantamento do concreto**. São Paulo: Hucitec, 2003, p. 98-117.

SODRÉ, Muniz. **A máquina de Narciso: televisão, indivíduo e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Cortez, 1984.

\_\_\_\_\_. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil**. 3ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

\_\_\_\_\_. **Reinventando a cultura: a comunicação e seus produtos**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede**. Petrópolis: Vozes, 2002.

\_\_\_\_\_. Sobre a episteme comunicacional. **Revista Matrizes**, São Paulo, Ano 01, v. 01, n. 01, p. 15-26, 2007.

\_\_\_\_\_. **Reinventando a educação: diversidade, descolonização e redes**. Petrópolis: Vozes, 2012.

SOUSA, DIAS. **Lógica do acontecimento: Deleuze e a Filosofia**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Siete tesis equivocadas sobre America Latina. In: STAVENHAGEN, Rodolfo. **Sociología y Subdesarrollo**. México: Nuestro Tiempo, 1981, p. 15-84.

TAYLOR, Charles. Cross purposes: the liberal-communitarian debate. In: N. ROSENBAUM (org.). **Liberalism and moral life**. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 159-182.

VALLADARES. Lícia do Prado. **A invenção da favela: do mito de origem à favela.com**. Rio de Janeiro: FGV, 2011.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Lógico-Philosophicus**. São Paulo: EdUSP, 2008.

WEBER, Max. **Conceitos básicos de Sociologia**. São Paulo: Editora Moraes, 1987.

\_\_\_\_\_. **Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva**. Brasília: Editora da UnB, Vol.01, 1991.

YAMAMOTO, Eduardo Y. O povo conta a sua mídia. In. WOITOWICZ, Karina. (org.). **Recortes da mídia alternativa: histórias e memórias da comunicação no Brasil**. Ponta Grossa: Editora UEPG, 2009, p. 199-213.

\_\_\_\_\_. A experiência comunitária e a morte do sujeito. **Revista Contracampo**, Niterói, v. 24, n. 01, p. 86-104, 2012a.

\_\_\_\_\_. Rachar as imagens, contraefetuar o acontecimento, conceituar a comunidade: a experiência comunitária em registros fotográficos de Maio de 68. **Lugar Comum**, Rio de Janeiro, v. 01, n. 37-38, p. 113-130, 2012b.

YAMAMOTO, Eduardo Y.; PEREIRA, Vitor S. Sujeito: som: representação – percepções das audiências da Rádio Comunitária Nova Geração de Jataizinho (PR). **Biblioteca Online de Ciências da Comunicação**. Covilhã, 2010. Disponível em <<http://www.bocc.ubi.pt/pag/bocc-jornalismo-pereira.pdf>>. Acesso em 26 jul. 2013.

YAMASHITA, Luzia M. D; LOPES, Mariana F. A comunicação comunitária na contramão da cidadania: o caso da Rádio São Francisco FM. **Comunicação & Sociedade**, São Bernardo do Campo, Ano 33, n. 56, p. 125-147, 2011.

ZALUAR, Alba. **Integração perversa: pobreza e tráfico de drogas**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

ZOURABICHVILI, François. **O vocabulário de Deleuze**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

## GLOSSÁRIO

**acontecimento comunitário** = ruptura, cisão, emergência. Pode designar tanto a interrupção de um processo (estabilização: produção de uma substância comum), quanto de um estado de coisas (instabilização ou dessubstancialização). Enquanto expressão filosófica, constitui toda produção do puro plano de imanência, tais como a singularidade e a *hecceidade* (individuação sem sujeito). Enquanto expressão empírica (histórica, antropológica, comunicacional), indica o instante da essencialização ou da dissolução de um comum.

*cum/mit* = existencial que revela a diferença ontológica do ser. De acordo com Nancy, é “pré-posição da posição em geral”. A descoberta do *cum/mit* revela a primazia da ética (e não da ontologia) enquanto filosofia primeira, reconduzindo as noções de sujeito e de comunicação a uma condição originária: *Mitdasein*, no primeiro caso, e vinculação com o mesmo e com o diferente, no segundo.

**Comunidade** = instância transcendental, neutra, impassível e impessoal. Ao longo do texto, associamos Comunidade a diferentes figuras metafísicas que remetem a tais características, tais como: *Mitsein* (Heidegger, Esposito, Nancy); multiplicidade (Bergson); campo intensivo (Simondon); imanência absoluta, puro plano de imanência ou vida (Deleuze); *Outrem* (Lèvinas); Fora (Blanchot, Foucault); Externalidade (Bataille). A grafia em caixa alta faz referência à dupla estrutura deleuzeana do acontecimento que distingue o acontecimento puro, ideal, impessoal e inefetuável (Acontecimento) do acontecimento efetuado (acontecimentos).

**comunidade dessubstancialista** = refere-se tanto a um conjunto de entes à deriva (homens desertores, inoperantes ou críticos), quanto ao lugar mesmo da dessubstancialização, dimensão insondável, externa ou não integrável às substâncias comuns; repositório mundano das experiências dessubjetivadoras.

**comunidade/favela** = a expressão aparece no texto (em especial no capítulo 3) para indicar uma variação semântica da *Gemeinschaft* no Brasil (formação humana periférica marcada pela precária intraestrutura urbana e social). Com o advento das redes cibernéticas, a *Gemeinschaft* deixa de designar apenas a formação tipo favela e às agremiações étnicas e culturais, passando a indicar também os grupos fragmentários constituídos para finalidades distintas.

**comunidade impessoal** = designa tanto o caráter neutro, impassível, de Comunidade (enquanto verbo no infinitivo: comunizar), quanto sua performance (presença) nas experiências comunitárias, isto é, a revelação ôntica da Comunidade. Em sua materialidade, a comunidade impessoal compareceria como uma comunidade de estranhos (entes não-familiares) em oposição às fraternidades (comunidades personalistas).

**comunidade substancialista** = designa a comunidade em sentido convencional (essencialista), enquanto compartilhamento de substâncias comuns (território, língua, subjetividade etc.). Nas Ciências Humanas e Sociais, tanto quanto no senso comum, a ideia apresenta-se como *Gemeinschaft* (Tönnies, Weber) e como comunitarismo (Sandel, MacIntyre, Walzer). Na Comunicação, ela designa desde as redes técnicas e intersubjetivas aos projetos políticos contra-hegemônicos presentes em setores como a cibercultura e a comunicação comunitária.

**Comunidade (*Mitsein*)** ↔ **comunizar** = esse esquema apresenta a ligação entre o “ser da comunidade” com seus diferentes “modos de ser da comunidade”. Ele contempla aquilo que Michael Inwood chamou “questão orientadora” da ontologia, a relação entre o “ser-o-que” da comunidade (*Mitsein*) e o “ser-isto” da comunidade (seus modos substancialistas e dessubstancialistas). No texto, essa estrutura é representada pelas metáforas do clamor originário, do chamado da proveniência ou do apelo do fora.

**Comunidade (*Mitsein*)** ↔ **ente comunitário (individual ou coletivo)** = estabelece os dois principais tipos de relação entre o ente e o seu campo originário: 1) *Mitsein* → ente comunitário = assédio das forças externas sobre as estruturas fechadas autossuficientes (cogito e comunidades substancialistas); apelo à abertura ou chamado do fora; 2) ente comunitário → *Mitsein* = pagamento da dívida originária (*munus*), assunção da errância ou da indeterminação do destino (individual ou coletivo). Sobre isso, ver também *Mitdasein*, ente que aponta constantemente para *Mitsein*, que a retém enquanto virtual (insistente).

**comunizar** = é o “incorpóreo” da comunidade, equivalente ao sentido na linguagem (neutro, impassível, impessoal e inefetuável). A apresentação da comunidade enquanto verbo no infinitivo serve para indicar os diferentes modos de ser da comunidade, porém, mais importante ainda, para afirmar que a efetuação em um modo de ser não esgota a sua potência comunitária. Diversamente, constitui o ordenamento da Comunidade, “que está sempre, a um só tempo, nos esperando e nos precedendo como uma terceira pessoa do infinitivo, uma quarta pessoa do singular”.

**dessubstancialização** = abertura, esvaziamento subjetivo, êxtase. (Ver acontecimento comunitário e experiência comunitária).

**devir-comunidade** = devir-intenso, devir-animal, bloco de devir ou, simplesmente, devir. Trata-se da corrente imperceptível que atravessa a multiplicidade (a materialidade do real) despojando e arrebatando tudo o que encontra em seu caminho (produz agenciamentos, blocos e ramificações). O qualificativo comunitário deve-se, principalmente, ao caráter impessoal e coletivo que a caracteriza (natureza múltipla e heterogênea), visando à dissolução das construções subjetivas baseadas na unidade e irredutibilidade do sujeito/indivíduo.

**efetuação e contra-efetuação comunitária** = o par designa o movimento estrutural incessante: fechamento (substancialização) ↔ abertura (dessubstancialização). A contra-efetuação pode tanto referir-se à abertura (liberação à comunidade impessoal), se a efetuação referir-se à encarnação de uma substância comum (fechamento); quanto a uma nova gênese comunitária (fechamento), se a efetuação designar um acontecimento comunitário (uma cisão ou um abalo estrutural). A contra-efetuação é aquilo que libera o ente à Comunidade (que nos precede e nos sucede), por isso pode assumir essas duas formas: abertura quando o ente se fecha (dessubstancialização), e fechamento (já transfigurado) quando o ente cai em deriva (substancialização).

**ente comunitário** = evidência material (mundana) da presença da Comunidade; pode ser tanto individual (figurada numa pessoa, num indivíduo), quanto coletiva (um grupo, uma associação, uma instituição social, um código cultural etc.). É no ente comunitário que atua o ser da comunidade (*Mitsein*). O uso da palavra ente comunitário, ao invés de sujeito ou indivíduo comunitário é aqui intencional, uma vez que a “entificação” possibilita agenciamentos tecnológicos (homem-máquina) e até animais (bando, matilha), algo que se suprimiria caso viesse apenas do sujeito/indivíduo.

**essência da comunidade** = é o ser da comunidade. Em Esposito e Nancy (ambos de filiação heideggeriana) refere-se ao nada ou ao vazio em comum. Em Deleuze (herdeiro de um certo bergsonismo) refere-se à multiplicidade ou à diferença em comum. (Ver Comunidade).

**essencialismo comunitário** = conjunto ôntico da comunidade fundada numa substância comum. (Ver comunidade substancialista).

**estrutura genética das entificações comunitárias** = *Mitsein* modelizado segundo a “Estrutura dupla do acontecimento” de Deleuze. A amplitude ontológica da comunidade alcançada por *Mitsein* conduz à compreensão do fenômeno comunitário enquanto fechamento (essencialização) e abertura (dessubstancialização) de uma substância comum. Ou ainda enquanto “efetuação” (acontecimento, gênese de uma substância comum) e “contra-efetuação” (desprendimento do acontecimento para aquilo que a precede e a ultrapassa, o Acontecimento). O termo entificação – distinto de efetuação, efetivação, substanciação, substancialização, tanto quanto de acidente ou hipostasiamento – provém de ente, disposição mundana de apresentação da Comunidade.

**experiência comunitária (ou de comunidade)** = transbordamento pelo devir (afeto), perda de si (entrega ao bando ou à matilha), êxtase na multidão, efetuação e contra-efetuação de um acontecimento comunitário. A experiência comunitária é a submissão do ente ao clamor originário (comunizar). Por isso, pode comparecer tanto em sua dimensão mais visível (a ritualização do comum), quanto nesta dimensão destacada no texto, a dessubstancialização. Ver também acontecimento comunitário e dessubstancialização.

**Mitdasein** = ente relacional ou sujeito originário (aberto à indeterminação). Segundo Bataille, indivíduo que carrega permanentemente uma ferida (ou uma dívida, de acordo com Esposito). A palavra é extraída do pensamento de Heidegger sendo traduzida como “co-presença”, uma presença (*Dasein*) habitada sempre por outra presença (*cum, mit*).

**Mitsein** = estrutura ontológica originária da comunidade. “Externalidade” do ser ou diferença ontológica. “Multiplicidade” no sentido deleuzeano, isto é, enquanto fato primário da ontologia, substrato das gêneses ontológicas (*mit/Sein* = devir/ser). Além da substancialização (implícita em *Sein*), essa estrutura se manifesta, onticamente, na reposição de singularidades que se exclui na totalização, e na dessubstancialização (êxtase), ambas implícitas em *mit*. (Ver Comunidade).

**modos de ser (da Comunidade)** = possibilidades “semânticas” do ser da Comunidade. No texto descrevemos dois modos: substancialista (da *Gemeinschaft*, do comunitarismo e da ética da comunicação) e dessubstancialista (da *communitas* e do ser-em-comum).

**munus** = dívida, dever, obrigação simbólica. No texto, *munus* relaciona-se à lembrança da condição devedora originária do ente, isto é, à dívida impagável com o solo de sua proveniência (sua “comunidade”). A rigor, todo ente provém de algum lugar (até mesmo o ser sumamente ente). Para Esposito, a neutralização do *munus* (*in-munização*), enquanto prática legitimada, coincide com a hegemonia do paradigma da modernidade que, dentre outras consequências, instaurou o indivíduo como medida ontológica absoluta.

**nova política da comunidade** = um saber voltado à libertação das estruturas da facticidade comunitária (cuidado de si e do outro) e à crítica modos tutelares de proteção, segurança e autossuficiência.

**singularidade** = a palavra comparece em dois registros diferentes (na primeira e na segunda parte do trabalho) e corresponde, respectivamente, às conceituações de Heidegger e Deleuze. No filósofo alemão, singularidade significa assunção do ser mais próprio decorrente de um trabalho de libertação das estruturas da facticidade comunitária. Já para o filósofo francês, remete ao “ponto de partida de uma série que se prolonga sobre todos os pontos ordinários do sistema até a vizinhança de uma outra singularidade” (é o termo elementar da estrutura das entificações comunitárias). O que diferencia a singularidade heideggeriana da deleuzeana é o protagonismo do sujeito aí implicado. Para Deleuze, a singularidade é o que precede o sujeito (enquanto consciência ou individualidade) e, portanto, não necessita dele para ocorrer (aliás, esse é produto de uma singularidade); em Heidegger, diversamente, a singularidade só ocorre através do sujeito (*Dasein*).

**substancialização** = produção de uma substância comum (identidade, essência), gênese de um comum compartilhado.

**sujeito/indivíduo** = singularidade plural; instância de subjetivação/individuação do laço social. Constitui um dos níveis descritivo-analíticos da entificação comunitária.

**vínculo** = É o traço que restabelece no ente uma situação ontologicamente originária (*Mitdasein*). A saturação semântica da *Gemeinschaft* nos fez conhecer apenas um tipo de vínculo, o mesmo com o mesmo. Há, no entanto, um outro tipo, qual seja, o vínculo com o impróprio; é esse tipo de vínculo que permitiria ao ente comunitário substancialista (individual ou coletivo) a abertura à diversidade e a (re)politização dos espaços públicos. Esse vínculo é muito próximo à concepção pós-estruturalista de “sentido”. (Ver *munus*).

**vínculo originário** = é o vínculo absoluto, isto é, a instância de acolhimento tanto do vínculo com o mesmo, quanto com o diferente (sob esse ponto de vista pode ser considerada também como “comunicação” absoluta ou fundamental). A expressão é tributária da ontologia fundamental da Comunidade (*Mitsein*).

**vinculação** = processo comunicacional, segundo Sodré. O indivíduo, diz ele, desde o seu nascimento, é colocado sob a condição “de pôr-se em disponibilidade para algo em comum”, estar literalmente disponível à comunidade, o que o obriga à partilha, à realização de uma tarefa comum; em outras palavras à vinculação. Ontologicamente, significa o movimento de reconciliação do ente comunitário (sujeito/indivíduo ou comunidade) com a sua instância originária (vazio ou multiplicidade).