

**Da ontologia do comum ao fazer-multidão:
possibilidades e limites do pensamento de Jean-Luc Nancy¹**

Alexandre F. Mendes²

Revisão: Leonora Corsini

RESUMO: O presente artigo busca traçar uma análise sobre o conceito de ontologia do comum, a partir do trabalho do filósofo Jean-Luc-Nancy. Partindo do debate sobre comunidade, busca-se investigar como o pensador aprofunda sua reflexão para direção de uma democracia como abertura para o comum. Por fim, demonstrando também os limites dessa análise, a partir de considerações realizadas por Foucault e Toni Negri. Nesse campo, o comum aparece como campo central de disputa, como correlação de forças e novo antagonismo entre a expropriação capitalista e o trabalho social da multidão.

PALAVRAS-CHAVE: Ontologia, comum, comunidade, comunismo, conflito, multidão.

ABSTRACT: This article aims to address an analysis of the concept of ontology of the common, from the thought of the philosopher Jean-Luc-Nancy. From the debate about community, we seek to investigate how the thinker moves his reflection toward an opening of democracy to common. Finally, one also demonstrates the limits of this analysis, based on considerations made by Foucault and Toni Negri. In this context, the common appears as a

¹ Artigo baseado em tese de doutorado, apresentada à Faculdade de Direito da UERJ. Para uma versão completa, conferir MENDES, 2012.

² Professor de Direito – PUC-RJ. Pesquisador associado do LABTeC/UFRJ. Doutor em Direito da Cidade – UERJ. Foi Defensor Público do Estado do Rio de Janeiro (2006-2011), tendo coordenado o Núcleo de Terras e Habitação (2010). É coeditor da Revista *Lugar Comum, estudos de mídia, cultura e democracia* (ISSN 14158604) e participa da Rede Universidade Nômade.

central dispute, entrenched by correlation of forces and the new antagonism between capitalist expropriation and social work the *multitude*.

KEYWORDS: Ontology, common, community, communism, conflict, multitude.

A comunidade nunca existiu

Nos anos 1980, o debate sobre a constituição de um “comum” não organicista ou esvaziado por uma visão identitária, surge em autores³ que passam a desejar um retorno ao tema da “comunidade” e do “comunismo” que lograsse escapar dos horrores empreendidos pelo fascismo e pelo totalitarismo, seja em sua versão capitalista ou socialista (“comunismo real”).

A questão foi colocada a partir do trabalho de Jean-Luc Nancy, *La communauté Desœuvrée* (1983)⁴, onde o autor problematiza a produção da “sociedade moderna” a partir de uma “nostalgia da comunidade”, tradição que remontaria a Rousseau e atravessaria toda a modernidade. A “comunidade perdida” seria, nessa permanente nostalgia, o nosso “sonho” nunca realizado por um mundo de laços estreitos, harmoniosos, íntimos, aonde os vínculos com os outros seriam correlatos a uma “comunhão orgânica de si mesmo com sua própria essência” (NANCY, 2000, p. 21).

Dessa forma, na “comunidade perdida”, a constituição da própria “identidade” só é possível com a construção, no mesmo passo, de uma “identidade coletiva”, proliferação das identidades particulares. Diferentemente da “sociedade” (*Gesellschaft*), que seria uma simples aglomeração de pessoas e forças, a “comunidade” (*Gemeinschaft*) é marcada pelo modelo da família e do amor: ela é desejo de fusão, vontade de comunhão, total domínio da unidade, da intimidade e da autonomia imanente⁵.

³ Para uma idéia geral do debate, consultar PAL PERBART, P. *Vida capital. Ensaios de biopolítica* (2003), em especial o capítulo “*A comunidade dos sem comunidade*”, p. 28-42.

⁴ Utilizamos a versão chilena: NANCY, J.-L. *La comunidad inoperante* (2000).

⁵ Trata-se da seguinte passagem: “La comunidad perdida, o rota, puede ser ejemplificada de muchísimas maneras, en paradigmas de todo tipo: familia natural, ciudad ateniense, república romana, primera comunidad cristiana, corporaciones, comunas o fraternidades — siempre se trata de alguna edad perdida en que la comunidad se tejía con vínculos estrechos, armoniosos e irrompibles, y en que sobre todo se daba a sí misma, en sus instituciones, en sus ritos y en sus símbolos, la representación, o mejor la ofrenda viviente de su propia unidad, de su intimidad y de su autonomía immanentes. Distinta de la sociedad (que es una mera

Na genealogia da “nostalgia da comunidade”, Nancy acentua o papel do cristianismo em solidificar a idéia de “comunhão”, de uma união da humanidade no “corpo místico de cristo” (idem: 22) e de sua perda progressiva na modernidade. O cristianismo com sua noção de um “*deus communis*, irmão dos irmãos, invenção de uma imanência familiar na humanidade, lugar da história como imanência da salvação” (idem, nossa tradução). Assim, o tema da “perda da comunidade”, embora presente, inclusive, na mitologia ocidental, encontra no cristianismo sua formulação, talvez, mais presente e difusa.

Contudo, afirma Nancy, a comunidade – concebida como união fusional de seus membros – nunca existiu! A comunidade perdida, como nós idilicamente a concebemos, é o que ocorre (a partir de uma pergunta, uma espera, um acontecimento, um imperativo) *a partir da sociedade*. O que entendemos como “comunidade”, dos índios Guayaqui até a *agápé* cristã, é algo que, em razão de seu feixe complexo de relações (com os deuses, o cosmos, os animais, os mortos, com os desaparecidos), “ocupou o lugar de algo do qual sequer temos o conceito, de algo que procedia a partir de uma comunicação muito mais ampla que o vínculo social” (ibidem, p. 23). A comunidade perdida *já é* moderna, ela exerce uma função específica dentro da constituição atual de nossas relações e de nosso imaginário.

Por outro lado, a tentativa de efetivar essa “comunidade”, na modernidade, está no centro de projetos que apelam para o retorno do que se “perdeu”, a partir de diversas figuras: “Deus”, o “Povo”, a “Sociedade de Produtores”, a “Nação” etc. A “comunidade perdida” aparece sempre quando se busca uma assunção fusional hipostasiada⁶ no coletivo ou na

asociación y distribución de las fuerzas y de las necesidades) y opuesta a la expropiación (que disuelve a la comunidad sometiendo los pueblos a sus armas y a su gloria), la comunidad no sólo es la comunicación íntima de sus miembros entre ellos, sino también la comunión orgánica de sí misma con su propia esencia. No sólo está constituida por una justa distribución de las tareas y de los bienes, ni por un feliz equilibrio de las fuerzas y de las autoridades, sino que está hecha ante todo con el reparto y con la difusión o la impregnación de una identidad en una pluralidad donde cada miembro, al mismo tiempo, sólo se identifica a través de la mediación suplementaria de su identificación con el cuerpo viviente de la comunidad. En la divisa de la República, la comunidad es designada por la *fraternidad*: el modelo de la familia y del amor” (NANCY, 2000, p. 21).

⁶ A relação entre o humanismo e as formas de violência modernas foi pesquisada por mim em MENDES, F. A. *Jogos de vida e morte. Humanismo e violência no contexto biopolítico*. Dissertação apresentada para obtenção do título de Mestre em Criminologia, UCAM, 2006. Naquele momento tratou-se de relacionar a emergência, em Boécio, do conceito de “pessoa humana” com novas formas de exercício de poder – o poder pastoral – que, segundo Foucault, se prolifera exatamente na modernidade. Ainda não tínhamos contato com a literatura filosófica que identifica na busca pela produção de uma “fusão comunitária” uma forma moderna de exercício de poder. No entanto, mantemos o mesmo acento sobre a importância da noção de *hyposthesis* com condição de exercício de um poder que totaliza e, ao mesmo tempo, individualiza (poder pastoral). No trabalho citado afirmamos: “Com Boécio, cristalizou-se a mutação da *persona*, que passou a conglobar tanto

figura do “homem”. Do individualismo burguês ao humanismo comunista (diríamos “socialista”), aonde se encontra um ideal a ser realizado de pureza e de identidade, está a “comunidade perdida”.

Ocorre que, como demonstra a experiência fascista, a “realização” da comunidade fusional coincide com sua própria morte. Segundo Peter Pal Pelbart: “o desejo de fusão unitária pressupõe a pureza unitária, e sempre se pode levar mais longe as exclusões sucessivas daqueles que não respondem a essa pureza, até desembocar no suicídio coletivo” (PELBART, 2003, p. 33). A morte, como repercussão extrema do desejo de fusão, aparece como plena de sentido, desde que, esse “sentido” seja a preservação da coletividade ou da “comunidade”. No limite, se esta “comunidade” não visualiza uma forma de manter sua pura existência, adota-se o suicídio coletivo, que nada mais é que a passagem da “comunidade” para a sua eternidade: outra forma, mesmo que no mais extremo paroxismo, de manter sua infinita realização. Segundo Nancy:

Sin duda la inmólación, llevada a cabo por la comunidad y para ella, pudo o puede estar llena de sentido: bajo la condición de que este “sentido” sea el de una comunidad, y también bajo aquella de que esta comunidad no sea una comunidad de muerte (tal como se da a conocer por lo menos desde la Primera Guerra mundial, justificando al mismo tiempo que se le opongan los rechazos a “morir por la patria”).
 (...) La edad moderna se ha consagrado tenazmente a encerrar el tiempo de los hombres y de sus comunidades en una comunión inmortal donde la muerte, finalmente, pierde el sentido insensato que debiera tener —y que tiene, obstinadamente (NANCY, 2000, p. 24-25).

A busca pela “comunidade perdida”, portanto, se revela como atividade limite, como verdadeira impossibilidade. A comunhão aqui se apresenta sempre como “fusão-morte”, como “comunidade-morte”. A fusão devém destruição e a morte é justificada em razão da própria fusão. Portanto, o “êxtase”, aquilo que Plotino descrevia como “simplificação e

a não-substancialista *prósopon* quanto a substancializante *hyposthesis* (ὑπόστασις). Da pessoa como *personagem* sobreveio a pessoa-ser, um suporte físico. O homem, como ser dotado de uma substância/conteúdo, passa a ser engendrado nesse momento” (MENDES, 2006, p. 20).

doação de si mesmo, desejo de contato, repouso e compreensão de conjunção”⁷, nada mais é que a manifestação de um “absoluto” impossível: “ele define estritamente a impossibilidade tanto ontológica como gnosiológica de uma imanência absoluta” (NANCY, 2000, p. 32). A comunidade realizada, seu êxtase, só pode coincidir, portanto, com sua “obra mortal”: a própria morte (idem).

O ser-em-comum e a comunidade do estar

A tarefa de pensar a comunidade pressupõe, assim, o descarte de qualquer metafísica do sujeito, de toda a vontade de fusão unitária e de toda nostalgia prospectiva de uma “comunidade perdida”. A resistência à fusão, para Nancy é exatamente: “o fato de *estar-em-comum* como tal. Sem esta resistência, nunca estaríamos muito tempo em comum, e muito rápido estaríamos ‘realizados’ em um ser único e total” (ibidem, p. 34). Expor-nos ao nosso “ser-em-comum” é, ao mesmo tempo, recusar o desejo de comunhão identitária que marca a modernidade.

Segundo Nancy:

¿Hay algo más común que el ser, que estar? Estamos. Lo que compartimos es el ser, o la existencia. No estamos para compartir la no-existencia, ella no está para ser compartida. Pero el ser no es una cosa que poseamos en común. El ser no es en nada diferente de la existencia cada vez singular. Se dirá, pues, que el ser no es común en el sentido de una propiedad común, sino que está en común. El ser está en común. ¿Hay algo más simple de constatar? Y, con todo, ¿qué ha sido más ignorado, hasta ahora, por la ontología? (NANCY, 2000, p. 97)

⁷ Cf. CINER, P. *Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes*. In: Teología y Vida, Vol. XLIII (2002), p. 167-174. Patricia Ciner demonstra que, para Plotino, a capacidade entitativa de cada ser é definida pela sua capacidade de aproximação (contemplação) do “Um”. O êxtase é o momento máximo do ser de identificação com o “Um”, pressupondo um movimento de superação de si em direção a um modelo perfeito: “Esto significa que en la medida en que todos los seres proceden del Uno, pueden contemplarlo. Los diversos grados escalonados de realidad son fundamentalmente para Plotino vida y actividad contemplativa. Sin embargo, esta contemplación del primer principio, se logra según la capacidad entitativa de cada ser, lo cual implica que a mayor cercanía con el Uno, habrá mayor posibilidad de contemplación. Esta afirmación implica que en el caso del alma intelectual, lograr la contemplación del Uno requerirá de un proceso de purificación, que permitirá percibir al Uno con lo que de él hay en nosotros. La contemplación es la mirada espiritual, que volcada sobre su propio centro, se refleja como imagen del Uno. (...)El éxtasis supone un movimiento previo del alma hacia afuera de sí misma, pero este movimiento no se produce hacia algo extraño a ella. Por el contrario, lo que supone es la superación momentánea de su condición de imagen en busca del modelo perfecto” (ibidem, p. 170).

Jean Luc Nancy segue aqui, claramente, a tradição heideggeriana para pensar o ser-em-comum para além de qualquer “eu” identitário, e para além de uma noção de “outros” que parta, primeiro, de um “eu” fundador. O ser é existência singular “compartilhada”, o ser “está” em comum, ele é determinado por um inescapável “com”. É o que se observa no conhecido parágrafo §26 de *Ser e o tempo* (1927), no qual Heidegger define o *Mitsein* (o “ser-com”) como base do *dasein* (“pre-sença”) e o mundo como “mundo compartilhado”: “Na base desse ser-no-mundo *determinado pelo com*, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (HEIDEGGER, 1988, p. 170).

De posse do instrumental heideggeriano, não será difícil definir a comunidade como “comunidade do estar” e não como o “ser da comunidade”; como “comunidade da existência” e não uma “essência da comunidade” (NANCY, 2000, p. 97). Trata-se de pensar a comunidade não como um “ser comum”, forma substancializada sujeita a todo o tipo de organicismo, mas a partir de um “ser-em-comum”, que se expõe a todo o momento, como singularidade, a uma alteridade que lhe informa. A comunidade não é mais definida por uma fusão ou comunhão, mas por uma *abertura* comum. É o conceito de *partage* que explica essa “abertura” como disposição própria da singularidade. No livro *Comunità, comunicazione, comune* (2010), Fausto de Petra esclarece:

A noção de *partage* é algo radicalmente diferente de uma comunhão, de uma realização sujeito/objeto ou de um princípio de recíproco reconhecimento; é o espaçamento comum da singularidade, aonde o comum não indica mais um princípio de identidade. As singularidades são sempre expostas a uma alteridade que as conformam; ser-outros significa ser uns-com-os-outros, uma relação oxímora de homogênea-heterogeneidade de fundo (p. 85, tradução nossa).

Portanto, não há “indivíduo” ou “ser comum”, mas tão somente uma “essencial singularidade do ser mesmo” (NANCY, 2000, p. 89). A *partage* é exatamente o que garante que a singularidade não vai ser triturada no “Um”, no indivíduo, no Sujeito. Ela é o exato oposto da “comunhão” de indivíduos, ela é um “estar” - uma “exposição” - das

singularidades. O “comum”, ou melhor, o “em-comum” é essa “homogênea-heterogeneidade” que “resiste invencivelmente à comunhão e à desagregação” (ibidem, p. 106).

Além disso, o “em-comum”, esse “espaçamento comum da singularidade”, não pode ser reduzido à dicotomia sujeito-objeto. A partir do momento que o sujeito não é mais “identidade”, e sim “sujeito-a-experiência”, a existência nada mais é que “existência compartilhada”, que resiste a qualquer tentativa de redução à esfera monádica do sujeito moderno. Esse sujeito, que está permanente exposto à experiência, como em Bataille, “não é um sujeito que se isola no mundo, mas um lugar de comunicação, de fusão entre sujeito e objeto” (BATAILLE *apud* DE PETRA, 2010, p. 94).

Em *Être singulier pluriel* (1996)⁸, Nancy retoma o ponto ampliando-o na direção da problematização do próprio dualismo “homem/natureza”. O fato de afirmar que a existência aparece como “sujeito-a-experiência” do mundo não quer dizer, para Nancy, que a humanidade está no centro desse mundo: “não há, de um lado, uma singularidade original e, de outro, um simples ser-aí das coisas, que estaria a nossa disposição para o uso” (NANCY, 2000b, p. 17).

A humanidade não estaria *no* mundo como se estivesse em um *milieu*. Ele não é um meio ambiente nem sequer um “representante” da humanidade. A humanidade se *expõe* ao mundo e, ao mesmo tempo, *expõe* o mundo. O que aparece como “externo” ao homem também faz parte das condições concretas para que ele exista como uma “singularidade”. Não há separação entre sujeito (homem) e objeto (natureza), mas um processo concreto de *diferenciação* e atravessamento. “O mundo não é algo externo à existência, não é um suplemento extrínseco para outras existências; o mundo é a co-existência que coloca essas existências juntas” (ibidem, p. 54). E, no mesmo passo que o mundo é co-existência, a co-implicação da existência é também o compartilhamento do mundo⁹ (idem).

⁸ Utilizamos a versão americana: NANCY, *Being Singular Plural* (2000b).

⁹ É preciso atentar para o fato de que, em Nancy, o próprio “mundo” deve ser definido como “multiplicidade de mundos” ou como “compartilhamento e exposição de todos os seus mundos”: “The unity of a world is not one: it is made of a diversity, and even disparity and opposition. It is in fact, which is to say that it does not add or subtract anything. The unity of a world is nothing other than its diversity, and this, in turn, is a diversity of worlds. A world is a multiplicity of worlds; the world is a multiplicity of worlds, and its unity is the mutual sharing and exposition of all its worlds—within this world”. NANCY, 2000b, p. 185.

Uma ontologia do comum

Estamos aqui no território de uma “ontologia do comum”¹⁰ que não se reduz aos *commons*, ou seja: ela não é limitada por uma tipologia do comum, ou por uma compreensão do comum como um “bem” ou “recurso” (natural ou artificial). O “em-comum” é exatamente esse mútuo compartilhamento que dilui os dualismos modernos e se apresenta como *co-existência*. De Petra (2010), corretamente, esclarece que “o comum não se justapõe à própria existência como se tratasse de um predicado do ser. O comum *a expõe* e *a constitui ontologicamente*” (p. 151, nossa tradução).

Segundo Nancy, Marx percebeu perfeitamente essa ontologia quando qualificou a humanidade como *social* desde sua origem, sua produção e destinação (idem: 34). Em *Vérité de la démocratie* (2008), ele afirma que Marx intuiu o que seria o “espírito da democracia”: a percepção de que o homem *se produz* no ato mesmo de *produzir*, e que essa produção “vale mais que qualquer mensuração de valor” (p. 31, nossa tradução). Essa “intuição” seria, segundo Nancy, a verdadeira exigência comunista.

Já estamos, portanto, no âmbito de uma ontologia que desloca o comum para o terreno de uma produção social em que “o homem excede infinitamente o homem” e supera qualquer “equivalência” definida *a priori*. O “comum”, nesse sentido, é um espaço aberto para o infinito: presença absoluta do “incomensurável”. E adverte Nancy (2008) que ele não está no reino da busca perpétua por um fim, mas é “presença atual, efetiva e consistente” (p. 36). Esta é a lição que podemos apreender de Marx:

E Marx, no fundo, não ignorava que o homem excede infinitamente o homem. Não meditou sobre ele e nem formulou nestes termos, mas o que o

¹⁰ A busca por uma “ontologia do comum” fica clara nessa passagem: “Our being-with, as a being-many, is not at all accidental, and it is in no way the secondary and random dispersion of a primordial essence. It forms the proper and necessary status and consistency of originary alterity as such. *The plurality of beings is at the foundation [fundament] of Being*”. (NANCY, 2000b, p. 12). Conferir também a análise de Fausto De Petra (2010): “Quella che allora Nancy ci invita a pensare è un’*ontologia politica del comune*, ma anche una ‘politica’ che inscriva al suo interno una prassi de comune. Questo, come forma matriciale del politico, torna a occupare quella centralità teorica che si riafferma come avvenire *del* politico e pre-condizione stessa di qualsiasi socializzazione dell’esistenza” (p. 223).

seu pensamento introduz de forma inevitável é que a produção (social) do homem pelo homem é um processo infinito (...). (NANCY, 2008, p. 37)

O “comum do comunismo” aqui não pode ser encontrado em um “Objeto” – uma coisa, um recurso, um bem (a terra, a água, o ar, as florestas etc.) – nem em um “Sujeito” – o Povo, a Nação, a Comunidade (ou qualquer outra forma identitária) – o comum é “produção social” aberta ao infinito; é “compartilhamento do mundo”; é coagulação entre “homem e natureza”; é um processo de diferenciação, de abertura singular que resiste a qualquer identidade, medida ou regra de comensurabilidade.

Por outro lado, o capital, para Nancy, expressa exatamente a busca por um perpétuo regime de “equivalência” que se impõe *antes* e como *condição*, para toda a experiência de existência possível (NANCY, 2000, p. 89). O capital é “o lado oposto da co-presença e do que revela a co-presença” (NANCY, 2000b, p. 73). Ele é a redução da singularidade e do “ser-em-comum” a uma contínua “atomização” enquanto “sujeitos produtores”.

Essa redução, no entanto, não ocorre *vis-à-vis* um “sujeito prévio” um “ente fundador” que é alienado pelo capital. O capitalismo só pode “alienar” o “ser-com” (o *Mitsein*) na mesma medida em que coloca em ação a própria existência. Só que o “ser-com” aqui é imediatamente posto como “ser-avaliável-pelo-mercado”, como “ser-mercantilizado”. O capital não se opõe ao “ser-compartilhado”, ele introduz uma dinâmica radical em que o compartilhamento é generalizado como “troca” permanente.

O âmbito da circulação, como aparece claramente nos *Grundrisse* (Marx), é sem dúvida social (uma relação social), só que ele expõe o “ser-com” como um “ser-da-troca”, sujeito a uma violenta e perpétua regra de equivalência geral. O capital, assim, busca uma apropriação da “produção infinita do homem pelo próprio homem”, colocando-a sob um regime de troca permanente que para funcionar, estabelece um sistema prévio de avaliação e medida (idem: 95).

O desafio, para Nancy (2008), reside exatamente em imaginar um “espaço formado para o infinito” atravessado por singularidades que não se reduzem a “equivalência geral” e que permita uma “afirmação do valor” em que cada oportunidade é “única, incomparável e

insubstituível” (p. 44). Ele não sucumbe ao individualismo liberal, em que cada indivíduo é um “equivalente”, nem à redução ao “Uno” do socialismo real.

O comum deve tornar possível a afirmação de cada um, mas uma afirmação que só tem validade, justamente, entre todos e de certa forma para todos, que remeta a todos como uma possibilidade e uma abertura do sentido singular de cada um e de cada relação. (...) Jamais um “tudo é igual” – homens, culturas, palavras, crenças -, mas sempre um “nada é equivalente” (NANCY, 2008, p. 45).

Por isso, para Nancy, urge colocarmos em evidência o “comum” como uma abertura à “inscrição finita do infinito”: a introdução de uma nova inequivalência que é correlata à afirmação da singularidade¹¹. Essa escolha fundamental implicaria a inevitável supressão da equivalência geral do capital (na sua forma liberal ou socialista), que nada mais é que: o “indefinido perpetuado ao invés do infinito inscrito; a indiferença ao invés da diferença afirmativa; a tolerância ao invés da confrontação, o cinza no lugar das cores” (ibidem, p. 58).

Democracia e ontologia do comum

Uma “práxis” do comum pressupõe reconhecer no comum a “condição de possibilidade de uma abertura de sentido; transitar o comum no espaço sem definição do *Um* e do *Outro*” (De PETRA, 2010, p. 156); “É situar-se em uma práxis mediante a qual se produz um sujeito transformado, mais que um produto conformado, um sujeito infinito, mais que um objeto determinado” (NANCY, 2008, p. 54). Ela não reconhece nenhum fundamento prévio ao “ser”, somente o fato de que ele está permanentemente exposto ao *cum*, ao compartilhamento de um “ser-com” lançado no mundo.

¹¹ Nancy aqui não esconde a influência de Nietzsche e chega a denominar de “democracia nietzschiana” esse espaço de afirmação diferencial das singularidades. Para um didático ensaio sobre a relação, em Nietzsche, entre sujeito, identidade e diferença, ver VAN BALEN, (1999) *Sujeito e identidade em Nietzsche*, onde se lê: “a conclusão final é de que a essência da compreensão trágica está na afirmação múltipla e pluralista. A compreensão trágica pode assim ser definida como a alegria do múltiplo, a alegria plural” (p. 33).

Se o único fundamento ontológico que nós possuímos é o “ser-em-comum” ou o “ser-singular-plural”¹², retomando Bataille, é possível dizer que a “soberania não é nada”¹³. Isso significa que ela “não se deposita em nenhuma pessoa, não se figura em nenhum contorno, não se erige em nenhuma estrela” (ibidem, p. 53). A soberania não possui um fundamento prévio, sobre o qual nós deveríamos erigir um sistema de regras e medidas. Ela é um “vazio” e não à toa só sobrevive a partir de “práticas de sentido” (teológico, humanista ou jurídico) que buscam preencher esse “nada” de fundamento.

A desgraça do socialismo real foi ter imaginado que poderia manter uma soberania, digamos, “de sinal trocado”, e buscado constituir uma “verdade” do comunismo que se constituía como “última palavra”. Para Nancy, levar o “nada” da soberania a sério significa “que não haja última palavra”, que ele deve ser compreendido na “infinitude que se abre em plena finitude” (NANCY, 2008, p. 54).

Portanto, a partir de uma “ontologia do comum” a democracia – poderíamos acrescentar o “comum do comunismo” – é pensada em Nancy, a partir de dois traços fundamentais: (a) a democracia é o nome de um “regime de sentido” cuja “verdade” não pode subsumir-se em nenhuma instância ordenadora, “nem religiosa, nem política, nem científica, nem estética, mas que compromete o homem por inteiro, enquanto risco e possibilidade de si mesmo”; (b) ela nos impõe o desafio de inventar uma política, não dos *fins*, mas dos *meios* de se “abrir e se manter abertos os espaços de realização de suas obras” (NANCY, 2008, p. 57). Para Nancy, a política “deve ser qualificada como distinta da ordem dos fins” (idem), devendo se recusar a assumir os fins da nossa existência comum e singular (ibidem, p. 58).

A política, portanto, deve compreender-se em uma distinção – e uma relação – com o que não pode *nem deve ser assumido por ela*. A democracia, segundo Nancy, nos impõe exatamente essa tarefa de *distinção*. Não por acaso, o nihilismo é a anulação das distinções. Ao

¹² O conceito de ser-singular-plural é definido por Nancy (2000b) da seguinte forma: “Being singular plural: in a single stroke, without punctuation, without a mark of equivalence, implication, or sequence. A single, continuous-discontinuous mark tracing out the entirety of the ontological domain, being-with-itself designated as the “with” of Being, of the singular and plural, and dealing a blow to ontology – not only another signification but also another syntax. The “meaning of Being”: not only as the “meaning of with”, but also, and above all, as the “with” of meaning. Because none of these three terms precedes or grounds the other, each designates the coessence of the others. This coessence puts essence itself in the hyphenation – “being-singular-plural” – which is a mark of union and also a mark of division, a mark of sharing that effaces itself, leaving each term to its isolation *and* his being-with-the-others” (p. 37).

¹³ Trata-se do texto BATAILLE, *La souveraineté* (1976).

revés, o sentido e o valor só ocupam um lugar em função da *diferença*. O que avalia, distingue e cria valor é a *distinção*. Para Nancy: “a condição para uma afirmação não equivalente é política, mas a afirmação mesma não o é” (ibidem, p. 40).

Assim, a política, continua Nancy, dá lugar e possibilidade a diversos registros (existencial, artístico, literário, sonhador, amoroso, científico, pensante, ocioso, lúdico, amistoso, gastronômico, urbanístico etc.), mas em hipótese alguma pode os subsumir. A política, segundo ele, “não afirma, dá guarida às exigências da afirmação” (idem). Ela não expressa o “sentido” ou o “valor”, mas renuncia permanentemente a figurar-se, permitindo apenas uma proliferação de figuras afirmadas, inventadas, criadas, imaginadas etc.

A partir desses traços, poderíamos dizer que estamos diante, não de uma “verdade do comum”, mas sim das *condições ontológicas* para se pensar o “ser-singular-plural” *a partir* do comum. O “comum” não possui qualquer identidade ou essência prévia, mas é a própria condição para uma abertura contínua a toda riqueza possível e desejável. Afirma Nancy:

A democracia não é figurável. Mais ainda: não é, por essência, “figural”. Talvez seja esse o único sentido que, para terminar, podemos lhe dar: ela se depõe de uma assunção de desenhar um destino, de uma verdade do comum. Mas impõe configurar o *espaço comum* de tal maneira que possa abrir-se em toda a riqueza possível das formas que o infinito é capaz de adotar, das figuras de nossas afirmações e as declarações de nossos desejos (NANCY, 2008, p. 48).

A democracia, a partir da “ontologia do comum”, pode ser vista, então, como a recusa permanente daquilo que Nancy identificou como “comunidade da morte”, i.e, como comunhão fusional ao “Um”; como “obra mortal” que tritura a singularidade em uma Identidade. No momento atual de seu percurso filosófico, Nancy já pensa confortavelmente um “comunismo” para além do capitalismo e do comunismo real, que seriam dois regimes de aniquilamento, ou melhor, de um contínuo *pôr-em-troca*, que submete o comum a um regime prévio de equivalência e o encerra em um processo de individualização ou de totalização (a identidade em sentido “coletivo”).

Para Nancy, o acontecimento “1968” não foi apenas uma insurreição ou um momento “conturbado” da história ocidental. Ele foi justamente a irrupção desse desejo de democracia infinita a partir de uma experiência do “ser-em-comum”. Assim, o chamado “pensamento de 68” não foi somente uma fantasia de intelectuais e teóricos, mas um *ethos* que atravessou as mentalidades e o “espírito público” (ibidem, p. 23).

Esse *ethos* entendeu que a soberania era “nada” e buscou desvincular a ação política da “tomada de poder”, seja pela via eleitoral ou insurrecional e das doutrinas existentes. Naquele momento, segundo Nancy, viveu-se a experiência de recusa da idéia moderna de *sujeito* da concepção e da *concepção* do sujeito: relação sujeito-objeto, de domínio da ação e ação do domínio, de “modelar um fato histórico através de uma razão disponível ou da noção de progresso” (idem). Compreendeu-a Blanchot, em *La communauté inavouable* (1983)¹⁴ quando a denominou: “presença inocente, *comum presença* (...) que supera seus próprios limites (BLANCHOT, 2002, p. 60) .

Tratava-se de modificar as bases do princípio na direção do que não se podia prever, o “infinito em ato”. Não se quis desestabilizar o sujeito em prol de uma maquinaria de forças e objetos, como freqüentemente se coloca. Tratou-se de uma abertura do sujeito para algo que nos aproxima de Marx: *o homem supera infinitamente o homem*. Esse sujeito estava, naquele momento, no coração da democracia. Isso é, sem dúvida, aquilo que aprendemos em 1968: “que nenhuma autoridade pode ser definida por autorização prévia (institucional, canônica, normativa) e só pode proceder de um desejo que se expressa ou se reconhece nela” (NANCY, 2008, p. 28).

Vejam que, enquanto o biólogo conservador americano Garret Hardin lançava, no mesmo ano, seu “*Tragedy of commons*” (1968)¹⁵, reivindicando enfaticamente uma

¹⁴ Utilizamos a versão espanhola: BLANCHOT, M. *La comunidad inconfesable* (2002).

¹⁵ O conjunto argumentativo de Hardin para traçar a tragédia do comum se baseia nos seguintes pontos: a) uma necessidade do binômio público/privado, i.e, o funcionamento recíproco do mercado (propriedade privada) e do Estado (soberania, propriedade pública); b) a necessidade de se limitar a liberdade através de um sistema de coerções mútuas, públicas e privadas; c) uma política de repressão máxima à imigração e às formas de mobilidade global; d) uma crítica à diversidade e à multiplicidade como destruição dos valores americanos; e) uma imagem do pobre, e dos países pobres, como ameaça aos países ocidentais ricos e bem-sucedidos; f) uma ontologia do mundo como espaço da escassez e uma visão limitada dos direitos; g) uma exortação das formas, públicas e privadas, de *enclosure* (cercamento) do comum. Em *The tragedy of commons*, Hardin utilizando exemplos que vão do estacionamento local aos oceanos internacionais, passando pelos parques nacionais, pelo ar que respiramos e, é claro, pela gestação dos bebês, busca mostrar que o comum deve ser substituído pela propriedade privada ou pública. Os acessos ao comum devem ser restritos e, para isso,

“autoridade” (socialista ou capitalista) que pudesse evitar a ruína trazida pelo comum, uma afluyente exatamente oposta afirmava o “ser-em-comum” – a comum presença – como uma experiência possível e inescapável. Trata-se, em Nancy, da “exigência comunista”, que, em 1968, se viu livre, talvez pela primeira vez, dos constrangimentos capitalistas em ambas as formas, liberal ou socialista.

Chegamos, com tranquilidade, a uma concepção do comum que é formulada para se livrar dos fantasmas da modernidade, i.e, que é apresentada como “destruição do acervo da antiga ontologia” (HEIDEGGER, 1988, p. 51) ou como “superação da metafísica tradicional”¹⁶. Nela, qualquer tentativa de redução do comum a um “fundamento” que não seja o próprio “ser-em-comum” advém como aniquilamento da diferença e da “comunidade do estar”: o que chamamos o “comum do comunismo”.

Pensamos que essa contribuição, que se desenvolve a partir do registro da hermenêutica de traços heideggerianos, é uma importante ferramenta teórica para considerarmos o “comum” no terreno que Nancy denomina “a produção (social) do homem pelo homem” ou a “dimensão social” presente como fundamento ontológico do ser. A partir desta ferramenta, qualquer redução do comum aos “commons” (bens e recursos comuns), ou qualquer esmagamento do comum em mecanismo identitários que apelam para um “Sujeito” coletivo (“Povo, Estado, Nação etc.), nada mais revela que a própria “impossibilidade” do comum. Nisso, estamos em total acordo com Nancy.

Os limites da hermenêutica: em busca de uma ontologia política e antagonista do comum

Hardin insinua que concordaria com qualquer sistema (mérito, taxações, preços altos, filas e até uma loteria) que pudesse restringir o compartilhamento amplo do comum. Nesse ponto, temos uma ênfase na defesa da propriedade privada, que pode até gerar injustiças, mas, segundo o autor, ninguém teria “inventado um sistema melhor” para atacar o comum. E, complementa Hardin, mesmo em casos extremos, a “injustiça é preferível a total ruína” (HARDIN, 1968, p. 1248). A injustiça da propriedade privada, assim, é sempre mais interessante que a total tragédia deixada pelo comum.

¹⁶ Como se sabe, o tema da “superação da metafísica”, em Heidegger, só se manifesta expressamente no segundo momento de sua obra. Em *Ser e o Tempo* (1929) ele ainda depositava na “diferença ontológica” as chances de recuperar uma metafísica que havia sido abandonada pela ontologia tradicional. Nesse momento a “diferença ontológica” aparece como o advento da “transcendência do *Dasein*”, sendo a metafísica justamente a retomada conceitual da diferença. No segundo momento, Heidegger se propõe a superar qualquer tipo de “metafísica” qualificando-a de como a busca de um fundamento do ente, cego a qualquer diferença. A metafísica passa a ser algo a ser superado para que a diferença não seja apagada. Em nossa opinião, Jean Luc Nancy situa o seu pensamento nessa “segunda fase” heideggeriana. Sobre o tema Cf. DUBOIS. *Heidegger: introdução a uma leitura* (2005), p. 88-98.

O problema é que, em seu válido esforço de “de-substanciação” do comum, Nancy busca também reduzir consideravelmente a relação entre a política e o comum. Esse “calcanhar de Aquiles” da hermenêutica, por certo já estava presente em Heidegger, que, segundo Christian Dubois, nunca conseguiu resolver o problema entre comunidade e política¹⁷. No entanto, pudemos ver como Nancy tenta, com destreza, vencer essa questão e formular um conceito de democracia, a partir de uma “exigência comunista”, que se mantenha aberta para o plural, para a diferença e para a riqueza dos mundos possíveis.

A política em Nancy possui sempre e, precisamente, aquela função de *partage*¹⁸, i.e, de provocar uma abertura para a diferença, em uma democracia que recusa a “figurar-se”. A política, nessa linha, só pode aparecer como “política recuada”¹⁹, despida de qualquer pretensão que não seja apenas “desvelar o ontológico desnudamento do ser-com” (NANCY,

¹⁷ Dubois aponta como Heidegger ficou “preso” em sua crítica à redução subjetiva da comunidade, sem conseguir imaginar formas plurais de organização política: “Não se consegue nem mais distinguir entre as formas que literalmente sufocam essa pluralidade (as formas totalitárias, que são sempre a referência maior de Heidegger, e que, efetivamente, constituem o exemplo mais evidente de seu diagnóstico) e das formas que a permitem. A questão da comunização dos “sujeitos” torna-se impossível: o sentido do ser como subjetividade reina, e sua consequência é o obscurecimento do mundo, o se tornar im-mundo do mundo, que, até em seu obscurecimento, terá sido a doação unitária de um sentido Uno, recolhido pelo pensador, que, se não é mais tragicamente criador e fundador, é pastor invisível, habitante para além da terra devastada. Ou ainda, a determinação da política moderna como o domínio da inquestionabilidade (pois se trata apenas do auto-asseguramento da subjetividade) que interditaria a questão do lugar (como questão do ser!) torna precisamente impensável a política moderna como abertura do político-come-questão, como abertura da democracia moderna, como questão mais uma vez retomada no plural do próprio sentido do ser-junto, tal que não pode ser decidido por nenhuma autoridade. (...) O pensamento de Heidegger não permite pensar a política: ele é o recalçamento filosófico mais impressionante do século. E, como se sabe, o recalçamento raramente permanece tranquilo (DUBOIS, 2005, p. 198). Decerto, o esforço de Nancy, a nosso ver, é justamente ultrapassar essa “impossibilidade”.

¹⁸ Esse sentido de “político” já estava presente desde *La communauté Desoeuvrée* (1983), da seguinte forma: “Lo político - si esta palabra puede designar el ordenamiento de la comunidad en cuanto tal, en la destinación de su reparto, y no la organización de la sociedad - no debe ser la asunción o la obra del amor ni de la muerte. No debe encontrar ni reencontrar, ni operar una comunión que habría sido perdida, o que estaría por venir. Si lo político no se disuelve en el elemento socio-técnico de las fuerzas y de las necesidades (en el cual, en efecto, parece disolverse bajo nuestros ojos), debe inscribir el reparto de la comunidad. Político sería el trazado de la singularidad, de su comunicación, de su éxtasis. “Político” querría decir una comunidad que se ordena a la inoperancia de su comunicación, o destinada a dicha inoperancia: una comunidad que hace conscientemente la experiencia de su reparto. Alcanzar tal significación de lo “político” no depende, o en todo caso no llanamente, de lo que se llama una “voluntad política”. Aquello implica estar ya involucrado en la comunidad, vale decir hacer, del modo que sea, la experiencia de la comunidad en cuanto comunicación: aquello implica escribir. No hay que dejar de escribir, dejar de exponerse el trazado singular de nuestro estar-en común” (NANCY, 2000, p. 51).

¹⁹ Trata-se da seguinte passagem: “This presupposition has various forms; it can consist in thinking Being as community and community as destination, or, on the contrary, thinking Being as anterior and outside the order of society and, as such, thinking Being as the accidental exteriority of commerce and power. But, in this way, being-together is never properly [brought to the fore as an explicit] theme and as the ontological problem. The retreat of the political is the uncovering, the ontological laying bare of being-with” (NANCY, 2000b, p. 37).

J.L 2000b: 42). A tarefa seria “desconectar o político do comunitário”, reduzir a política a uma simples articulação dos “diferentes elementos na existência em comum” (NANCY, J.L 2008: 102), em que o comum é o que permite, ao mesmo tempo, *ativar* (sendo condição para as conexões) e *limitar* (sendo recusa em assumir um sentido) a política.

No artigo *Communism, the word* (2010)²⁰, Nancy ensaia uma definição de comunismo que sintetiza os argumentos aqui visitados:

Communism significa, portanto, uma condição comum de todas as singularidades de sujeitos, isto é, de todas as exceções, todos os pontos incomuns cujas redes fazem o mundo (uma possibilidade de sentido). Ele não pertence ao político. Ele surge antes de qualquer política. Ele é o que fornece à política um pré-requisito absoluto de abrir o espaço comum para o próprio comum – nem para o privado, nem para o coletivo – nem para a separação, nem para a totalização – sem permitir a realização política do comum ou de tentar transformá-lo em uma substância. *Communism* é o princípio de ativação e limitação da política (NANCY, 2010, p. 149, nossa tradução).

O comum, na síntese desse fragmento, não é privado, nem coletivo; não é separação, nem totalização; não é realização política, nem substância. Ele é o “nosso dado primeiro”²¹, “condição ontológica do ser”, pré-requisito e possibilidade de “ativar” qualquer política, mas também de limitá-la. Nesse sentido, o comum *não pertence* à política, ele surge “antes” da política.

Aqui percebemos uma distinção importante entre uma concepção ontológica do comum e às análises que podem ser realizadas do comum no pensamento de Michel Foucault²² ou no atual trabalho de Toni Negri e Michael Hardt²³. Nelas, qualquer concepção

²⁰ Artigo publicado em recente coletânea elaborada sobre o tema do “comunismo” intitulada *The idea of communism* (2010), sob organização de Costas Douzinas e Slavoj Zizek.

²¹ Em uma nota de rodapé de *Vérité de la démocratie* (2008), Nancy usa a expressão “dado primeiro” para se contrapor a noção de “hipótese” do comunismo, de Alain Badiou: “Por isso, o comunismo não deveria ser proposto como uma ‘hipótese’, tal qual sustenta Alain Badiou – e, por conseguinte, menos ainda como hipótese política baseada em uma ação política tomada, por sua vez, no esquema de uma luta clássica -, e sim deveria ser postulada como um dado, um feito: nosso ‘dado primeiro’. Antes de tudo, somos em comum”.

²² Recomendamos a leitura de dois artigos, em sentidos opostos, que aproximam Foucault e Heidegger. O primeiro desenvolve uma afinidade forte entre Foucault e Heidegger: DUARTE, 2002. O segundo, do qual

de produção ou emergência do comum é correlata a formas específicas de poder, de “condução dos homens” (Foucault), ou de antagonismo entre trabalho e capital, a partir de características próprias relacionadas a uma “arte de governar” (neoliberal) ou a uma “subsunção real” do capital.

Paul Rabinow e Hubert Dreyfus (1995), dedicaram boa parte de suas reflexões para mostrar como a genealogia foucaultiana se situa “para além” da hermenêutica heideggeriana. Se Heidegger realiza a metáfora do *dasein* (“pre-sença”) como “clareira do ser” (*Lichtung*²⁴), para definir que a essência do homem é sua existência, Foucault a leva diretamente para o campo de batalha. Não há mais “dado primeiro” ou qualquer “fundamento ontológico” que seja prévio a práticas específicas de poder e saber. Segundo os autores americanos:

Agora, esse campo ou clareira é compreendido como o resultado de práticas de longa data e como o campo onde estas práticas operam. (...) O genealogista não pretende descobrir entidades substanciais (sujeitos, virtudes forças) nem revelar suas relações com outras entidades deste tipo. Ele estuda o surgimento de um campo de batalha que define e esclarece um espaço. Os sujeitos não preexistem para, em seguida, entrarem em combate ou em harmonia. Na genealogia, os sujeitos emergem num campo de batalha e somente aí que desempenham os seus papéis. O mundo não é apenas um jogo que mascara uma realidade mais verdadeira existente por trás das cenas. Ele á tal qual aparece. Esta é a profundidade da visão genealógica. (DREYFUS, RABINOW, 1995, p. 122).

nos aproximamos, considera que há convergências e divergências entre ambos os filósofos: DREYFUS. 2004 (disponível em: http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html; acesso em 27.01.2012).

²³ Remetemos o leitor para dois artigos de nossa autoria: *Bio-economia e produção do comum*: reflexões a partir do pensamento de Michel Foucault (2012); *Atualidade do comunismo*: a produção do comum no pensamento de Toni Negri (2012).

²⁴ Esse termo aparece na obra HEIDEGGER *Poetry, language, thought* (1971). Utilizamos a versão americana (2001). O termo “clareza” ou “iluminação” é utilizado para designar o “acesso” que nós, humanos, temos aos outros seres e, no mesmo passo, ou melhor, *por consequência*, a nós mesmos. O uso em diversas partes do texto desse vocábulo demonstra a busca de Heidegger em superar, da mesma forma, a separação moderna entre sujeito e objeto. Vejamos como o filósofo coloca a questão: “That which is can only be, as a being, if it stands within and stands out within what is lighted in this clearing. Only this clearing grants and guarantees to us humans a passage to those beings that we ourselves are not, and access to the being that we ourselves are. Thanks to this clearing, beings are unconcealed in certain changing degrees. And yet a being can be concealed, too, only within the sphere of what is lighted. Each being we encounter and which encounters us keeps to this curious opposition of presence in that it always withholds itself at the same time in a concealedness. The clearing in which beings stand is in itself at the same time concealment” (HEIDEGGER, 2001, p.51).

Na genealogia foucaultiana, não há nada prévio às relações de força e ao “campo de batalha” que define relações específicas e determinadas. Há um tipo de “positividade”²⁵ do mundo em que nada precisa ser “desvelado” a partir de uma “ontologia primeira” para a qual sempre precisaríamos retornar. Podemos contar apenas com “interpretações” diferentes que emergem no jogo de um apoderamento do “sistema de regras” que não tem um significado “em si”: “trata-se de fazê-las aparecer como acontecimentos no teatro dos procedimentos (FOUCAULT, 2001, p. 26).

Portanto, o comum não pode ser encontrado em um “dado primeiro”, com em Nancy, mas sempre como uma “emergência” que irrompe em âmbito de enfrentamentos e batalhas. Isso não significa compreender a “política” como algo que transmuta o comum em uma “substância” ou “identidade”. Trata-se, ao contrário, de perceber que o comum é produzido em uma dinâmica viva, em um feixe de relações de instável multiplicidade, que não excluem o comum, mas o faz emergir na riqueza política das resistências.

Mesmo quando o pensador francês joga seus holofotes para a “constituição ética do sujeito” – momento em que Deleuze observa ter ocorrido “uma redescoberta final de Heidegger em Foucault” (DELEUZE, 1988, p. 115) – há uma preocupação em como a dimensão da criação, da “estética da vida”, da “diferenciação”, da produção de novas regras de vivência etc. se inserem em uma dinâmica em que “a resistência é a palavra mais importante, é a palavra chave dessa dinâmica” (FOUCAULT, 2001, p. 1560). Não temos necessidade de “desconectar” o comum da política, exatamente porque a resistência é processo “primeiro”, criativo, rico, que permite pensar a política em outros termos. A “tecnologia do comum” é imediatamente política em *modifica* radicalmente nossa compreensão de política.

Essa leitura de Foucault aparece em Negri e Hardt (2009) para demonstrar os limites da redução do comum a uma concepção ontológica original. Comentando o trabalho de

²⁵ Esse ponto de vista, vale lembrar, já estava presente no chamado período “arqueológico” no qual Foucault se concentra no estudo das práticas discursivas. Segundo Roberto Machado: “a arqueologia é uma história dos discursos considerados como monumentos, isto é, em sua espessura própria, na materialidade que os caracteriza; ela procura determinar as condições de existência do discurso tomado como acontecimento em sua relação com outros acontecimentos, discursivos ou não. (...) Analisa as regras de formação dos discursos e estabelecer o tipo de positividade que os caracteriza. E essa positividade é a positividade de um saber e não de uma ciência. Quando a arqueologia descreve uma formação discursiva, determinando em seus quatro níveis suas regras de formação, aquilo que está sendo definido é um saber” (MACHADO, 1988, p. 172).

Nancy e outros pensadores do mesmo campo²⁶, Negri e Hardt apontam que o “retorno a Heidegger” leva sempre a uma redução em nossa capacidade de articular biopolítica e resistência, em termos politicamente criativos. Qualquer tentativa de afirmar uma produção de subjetividade alternativa, baseada na resistência política da vida, é sempre enfraquecida por uma permanente “inoperosidade” que acompanha a ontologia heideggeriana (NEGRI e HARDT, 2009, p. 56).

Em *Fabrique de porcelaine* (2006)²⁷, Negri dialoga constantemente com a tradição heideggeriana do comum e busca perceber a “produção de subjetividade” em outros termos: como atividade contínua de “fazer-política” (*fare-politica*), libertando-se do “não-querer” ontológico, e inflexionando o tema da “pobreza” ontológica do ser²⁸ e sua fundamentação comum “primeira” para o terreno de uma “construção ontológica contínua e determinada do comum” (p. 148). Segundo Negri:

O conteúdo da produção de subjetividade política e democrática começa, assim, a tomar uma forma radicalmente nova: não se trata mais de reencontrar um fundamento comum, objetivo pré-constituído que estaria desde sempre na materialidade das relações sociais, mas ao contrário – e especialmente – de construir uma dinâmica de associações das singularidades no comum (NEGRI, 2006, p. 152).

²⁶ Em *Commonwealth* (2009) os autores são extremamente críticos a Heidegger e percebem em autores como Agamben e Roberto Espósito uma concepção de biopolítica que esvazia os potenciais de uma concepção política em torno da produção de subjetividade (NEGRI, e HARDT, 2009, p. 57). Em nossa opinião, a preocupação é correta. Em especial, entendemos que a aglutinação do debate sobre a “comunidade”, a partir de Heidegger e Bataille, com uma concepção de “biopolítica” (Foucault) que enfatiza somente os temas da regulação da raça e da “tanatopolítica” (a política da morte) gera uma reflexão, em Agamben e Espósito, extremamente fraca em termos de possibilidade de resistência e produção do comum. Negri, lembrando Marx, denomina “materialismo triste” os tipos de interpretação que “desenvolvem uma leitura da biopolítica que produz um tipo de magma confuso, perigoso, ou mesmo destrutivo: uma tendência que se remete demasiadamente a uma tanatopolítica, a uma política de morte, e não a uma verdadeira afirmação política da vida” (NEGRI, T.2008: 29). Jean Luc Nancy, a nosso ver, embora herdeiro do mesmo legado heideggeriano, elabora uma teoria mais afirmativa e rica, esbarrando somente na impossibilidade de relacionar a dimensão da “política” à diferença. Para conferir o debate em Agamben e Espósito, Cf. AGAMBEN, 1990; ESPOSITO, 1998; 2002. Para uma noção geral do debate, Cf. PELBART, *Vida Capital. Ensaios em biopolítica* (2002), p. 28-41.

²⁷ Lançado originalmente na França. Utilizamos a versão italiana *Fabbrica di porcellana* de 2008.

²⁸ De fato, Nancy acompanha a tradição heideggeriana de identificar no ser-social uma pobreza constitutiva. O campo do ser, da “exposição” ao “com” é sempre “problemático”, reduto de uma permanente “estranheza”. Vejamos a seguinte passagem: “This is why "social Being" becomes, in a way that is at first infinitely poor and problematic, "being-in-common," "being-many," "being-with-one-another," exposing the "with" as the category that still has no status or use, but from which we receive everything that makes us think and everything that gives "us" to thinking” (NANCY, 2000b, p. 43).

Negri buscará essa “dinâmica de associações de singulares no comum” relacionando o tema da “produção de subjetividade” com análises sobre “transformações no regime de trabalho” (ibidem, p. 36). Com isso, torna-se possível dar um passo a frente, com relação à ontologia de Nancy, e direcionar a análise para uma concepção de “produção do comum” que parta das relações que compreende a “produção de subjetividade através da atividade social do trabalho” (idem: 35). Estamos aqui no exato terreno da constituição política e ontológica da *multidão*.

As considerações de Nancy sobre a não redução do comum ao “Um” são importantes e merecem reflexão, mas é preciso avançar para uma compreensão que re-approxime *comum* e *política*, que tome a produção do comum como um verdadeiro processo antagonista, inserido em uma “relação conflitual entre a estrutura material de relações de produção e o processo de subjetivação antagonista” (ROGGERO, 2010, p. 70). Trata-se de conferir centralidade ao conflito entre expropriação capitalista do trabalho social da multidão e sua emancipação política através das lutas.

Nessa perspectiva, como insiste Roggero, o comum adquire um “duplo estatuto”: ele é, ao mesmo tempo, a “forma de produção e o horizonte de uma nova relação social” e o campo mais recente de “exploração” do capital (ibidem, p. 65). Saímos de uma “ontologia primeira” do comum para o fervor das relações conflituosas entre capital e trabalho. O “ser-em-comum” não é mais apenas um “modo do Ser”, e sim uma verdadeira subjetividade antagonista, atravessada pelas recentes formas de exploração do capital. A produção do comum é, nessa linha, processo antagonista expressado nas múltiplas formas atuais de “fazer política”. Eis o desafio da multidão no novo terreno ontológico do comum.

Referências

AGAMBEN, G. *La comunita che viene*. Tradução de José L. Villacañas e Claudio La Rocca. Valencia: Pre-textos, 1990.

CINER, P. *Aproximación al éxtasis en Plotino y Orígenes*. Teología y Vida, vol. 43, [periódico de internet], 2002. Disponível em: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/>. Acesso em 15 de janeiro de 2012.

De PETRA, F. *Comunità, comunicazione, comunes: da George Bataille a Jean Luc Nancy*. Roma: Deriva Dapprodi, 2010.

DOUZINAS, C; ZIZEK, S. (Ed.) *The idea of communism*. London & New York: Verso, 2009.

DREYFUS. H. *Being and Power: Heidegger and Foucault*, [Sl : Sn], 2004. Disponível em: http://socrates.berkeley.edu/~hdreyfus/html/paper_being.html Acesso em 04 de março de 2012.

DUARTE, A.M. *Foucault à luz de Heidegger: notas sobre o sujeito autônomo e o sujeito constituído*. RAGO, M. *et al.* (Orgs). In: *Imagens de Foucault e Deleuze. Ressonâncias Nietzscheanas*. Janeiro, 2002.

DUBOIS. C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Tradução de Bernardo Barros Coelho de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

ESPOSITO, R. *Communitas*. Origine e destino della comunità. 1ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

_____ *Immunitas*. Protezione e negazione della vila. 1ª Ed. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

FOUCAULT, M. *À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*. In: *Dits et écrits II*, (1976-1988). Daniel Defert e François Ewald (Ed.). Paris: Gallimard 2001

_____ *Microfísica do Poder*. 16ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001a.

HARDIN, G. *The tragedy of commons*. Science, nº 162, [Sl : Sn], pp. 1243-1248, 1968. Disponível em: <http://www.sciencemag.org/site/feature/misc/webfeat/sotp/commons.xhtml>. Acesso em 09 de novembro de 2011.

HEIDEGGER, M. *Poetry, language, thought*. Tradução de Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 2001.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

MACHADO, R. *Ciência e saber*. A trajetória arqueológica de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

MENDES, A, F. *Jogos de vida e morte. Humanismo e violência no contexto biopolítico*. Dissertação (Mestrado em Criminologia) – Universidade Candido Mendes – UCAM, 2006

_____. *Para além da tragédia do comum: conflito e produção de subjetividade no capitalismo contemporâneo*. 2012. Tese de doutorado. 187-fls. Faculdade de Direito, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

NANCY, J.- L. *Being Singular Plural*. Tradução de Robert D. Richardson and Anne E . O ' Byrne. California: Standford Press, 2000b.

_____. *Communism, the word*. In: The idea of communism Costas Douzinas e Slavoj Zizek (org.). London: Verso, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Tradução de Juan Manuel Garrido Wainer. Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile, 2000.

_____. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

NEGRI, A. *Fabbrica di porcelana: per nuova grammatica politica*. Traduzione de Marcello Tarì. Milano: Feltrinelli, 2008.

NEGRI, A.; HARDT, M. *Commonwealth*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Havard University Press, 2009.

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

RABINOW, P.; DREYFUS, H. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999.

RABINOW, P. (Ed.). *Ethics. Subjectivity and truth*. USA: The New Press, 1997.

ROGGERO, G. *Cinque tesi sul comune: comune, comunità, comunismo. Teorie e pratiche dentro e oltre la crisi*. Verona: Ombre Corte, 2010.