

**GIORGIO AGAMBEN
E A FILOSOFIA DA COMUNIDADE NEGATIVA**

**GIORGIO AGAMBEN
Y LA FILOSOFÍA DE LA COMUNIDAD NEGATIVA**

**GIORGIO AGAMBEN
AND THE PHILOSOPHY OF NEGATIVE COMMUNITY**

Jonnefer F. Barbosa

Prof. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

E-mail: jfbarbosa@pucsp.br

Resumo : Este artigo pretende estabelecer uma digressão crítica em torno dos conceitos de comunidade e soberania, tomando como referência conceitual as análises de Giorgio Agamben, em sua particular recepção do conceito de “comunidade negativa”, formulado por Georges Bataille e retomado por Maurice Blanchot em “*La Communauté inavouable*” (1983) e Jean-Luc Nancy em “*La communauté desoeuvrée*” (1986). A pesquisa exporá a influência destes ensaios na hipótese teórica de “*La comunità che viene*” (1990), contextualizando o abandono desta categoria no interior das obras posteriores de Giorgio Agamben, procurando demarcar de que modo o início da arqueologia agambeniana do paradigma da soberania é antecipado por uma ruptura em relação à constelação de conceitos do debate sobre a comunidade, problematizando algumas das implicações filosóficas de tal rompimento.

Palavras-chave: comunidade negativa; soberania; política.

Resumen : Este artículo tiene como objetivo establecer un recorrido crítico en torno a los conceptos de comunidad y soberanía, tomando como referencia conceptual las análisis de Giorgio Agamben, en particular, su recepción del concepto de "comunidad negativa", formulado por Georges Bataille y recogido por Maurice Blanchot en “*La Communauté inavouable*” (1983) y Jean-Luc Nancy, en “*La communauté desoeuvrée*” (1986). La investigación expondrá la influencia de estos ensayos en la hipótesis teórica de “*La comunità che Viene*” (1990), contextualizando el abandono gradual de esta categoría dentro de las obras posteriores del filósofo italiano. Este trabajo tiene como objetivo delimitar cómo el inicio de la arqueología agambeniana del paradigma de soberanía es anticipado por una ruptura con la constelación de conceptos del debate sobre la comunidad, problematizando algunas de las implicaciones filosóficas de tal ruptura.

Palabras clave: comunidade negativa; soberanía, política.

Abstract: This paper aims to establish a critical digressions around the concepts of community and sovereignty, taking as conceptual example in the analysis of Giorgio Agamben, in particular its reception of the concept of "negative community", formulated by Georges Bataille and retaken by Maurice Blanchot in "*La Communauté inavouable*" (1983) and Jean-Luc Nancy in "*La communauté desoeuvrée*" (1986). The research will expose the influence of these essays in theoretical hypothesis of whose influence is exposed in "*La comunità che viene*" (1990). Placing the abandonment of this category within the subsequent works of the Italian philosopher, this article aims at demarcating how the beginning of agambenian archeology the paradigm of sovereignty is anticipated by a break with the constellation of concepts about the community, problematizing some of the philosophical implications of such rupture.

Keywords: negative community; sovereignty; politics.

Comunidade. Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto e depois o quinto. No fim estávamos formando todos uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuisse sempre. Ele não nos faz nada mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos saber dele. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que este estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras, 2002. pp. 112-113.

A comunidade negativa. Em “Bataille e il paradosso dela sovranità” (1987), Giorgio Agamben relata a visita que fizera no início da década de 80 a Pierre Klossowski, para que este comentasse sobre as conversas que manteve com Walter Benjamin. Dentre todos os assuntos lembrados pelo escritor e pintor francês, Agamben deu especial importância a uma pequena anedota: o gesto, extremamente performático, de Benjamin com as mãos levantadas em um tom de advertência, dizendo, a propósito do grupo

Acéphale (em cuja revista Klossowski colaborou assiduamente) e de algumas considerações publicadas por Georges Bataille em “Notion de dépense”: “*Vous travaillez pour le fascisme!*”

O paradoxal desta afirmação, confiando-se que a advertência tenha realmente ocorrido, está justamente na proximidade que o filósofo alemão mantinha com Bataille, de quem Klossowski fora amigo íntimo. Afinidades que podem ser atestadas não só no plano pessoal, - vale lembrar que Bataille foi responsável por preservar, diante da ocupação de Paris pelas tropas hitlerianas, inúmeros manuscritos de Benjamin deixados na fuga, incluindo uma das cópias do manuscrito inacabado das *Passagens* (esta que seria a única versão conhecida do texto), escondendo-os na *Bibliothèque Nationale*¹ -, mas inclusive no plano teórico, vide os temas da iluminação profana e da embriaguez no ensaio benjaminiano sobre o Surrealismo no final da década de 20, conexos com muitas das questões do pensamento batailleano.²

Por outro lado, como o próprio Agamben adverte, tampouco se pode atribuir a Benjamin uma ortodoxia racionalista que pudesse se escandalizar com os assuntos tratados por Bataille e pelo grupo *Acéphale*, além do fato de que era notória a extrema aversão destes ao fascismo e a todo e qualquer movimento totalitário, postura crítica que pode ser facilmente inventariada em textos da década de 30. Ao mesmo tempo, existem inúmeros testemunhos de que Benjamin fora um dos participantes assíduos do excêntrico *Colégio de Sociologia*, iniciado por Bataille, Roger Caillois e Michel Leiris em março de 37, em Paris, cujas atividades ocorriam nos fundos de

¹ Hannah Arendt, uma das principais interlocutoras de Benjamin no exílio francês, que ficou incumbida, já nos EUA, de repassar ao Instituto de Pesquisa Social, na pessoa de Adorno, o documento das *Teses*, testemunha que a Gestapo havia confiscado o apartamento de Benjamin em Paris, onde estava sua biblioteca e muitos de seus manuscritos, “e tinha razão para se preocupar também com os outros, que através dos bons serviços de Georges Bataille, tinham sido guardados na Biblioteca Nacional, antes de sua fuga de Paris para a França não ocupada”. (Arendt, 2008, p. 184).

² Vale lembrar que a produção escrita de Bataille se resumia, até 1926, a poucos artigos assinados na qualidade de arquivista da Biblioteca Nacional. É de 1928, contudo, a publicação, sob o pseudônimo de Lord Auch, de *Histoire de l'oeil*. (Cf. Bataille, 2003).

uma livraria da Rua Gay Lussac,³ sendo também um dos colaboradores ativos da *Cahiers du Sud*, revista editada sob a direção de Jean Ballard, que reunia inúmeros membros do movimento *Acéphale*, sobretudo Klossowski.

Ora, como entender esta obscura ressalva de Benjamin, na esteira do argumento de Agamben, se ela não se dirige, portanto, a conteúdos ou temas da abordagem batailleana? O que ela nos pode advertir? É a partir deste questionamento de fundo, e da convicção de que muitas das aporias que cercavam a reflexão filosófica daquele período permanecem atuais, que Agamben lançará o seguinte problema: “em que sentido se poderia dizer hoje que também nós não trabalhamos, sem saber, para o fascismo? Ou ainda, invertendo a pergunta, em que sentido podemos assegurar que não estamos trabalhando para o que Benjamin podia entender com este termo?” (Agamben, 2005, p. 91).⁴

Longe de dar uma resposta conclusiva aos enigmas da advertência benjaminiana, Agamben procura fazer uso desta como uma espécie de “rastros arqueológico” para sucessivas pesquisas que percorrerão as duas décadas seguintes (culminando, por exemplo, na série de investigações agregadas em torno de “Homo sacer”). Porém, neste momento preciso, e rompendo inclusive com um passado no qual Georges Bataille se colocava como um teórico central para suas questões,⁵ Agamben tentará comprovar em que medida o conceito batailleano de comunidade mantém inúmeros pressupostos de um “paradoxo onto-teo-lógico” (termos recorrentes em toda a filosofia política agambeniana), que estruturaria a

³ “O colégio permitiu assim oficializar as atividades secretas da *Acéphale* e dotá-las de um conteúdo teórico. Além de Bataille e seus amigos, vários filósofos e escritores foram convidados para as conferências, entre os quais Kojève, Paulhan, Jean Wahl, Jules Monnerot. As sessões tinham lugar nos fundos de uma livraria da Rua Gay Lussac e, entre os assistentes, Julien Benda, Drieu la Rochelle ou Walter Benjamin juntavam-se aos refugiados da Escola de Frankfurt exilados em Paris, antes de emigrar para a América”. (Roudinesco, 2008, pp. 190 e 224).

⁴ Para as citações do artigo “Bataille e o paradoxo da soberania”, utilizaremos a tradução de Nilcéia Valdati, publicada em 2005.

⁵ Basta analisar esta influência em um polêmico texto de juventude, “Sobre os limites da violência”, publicado no fim da década de 60 na revista italiana *Nuovi Argomenti*. (Cf. Agamben, 1969, pp. 154-173).

política moderna no ocidente, em seus “filosofemas e mitologemas constitutivos.”

Dois importantes ensaios da década de 80 procuram formular uma teoria da comunidade a partir dos marcos batailleanos: “*La Communauté inavouable*” (1983), de Maurice Blanchot, e “*La communauté desoeuvrée*” (1986), de Jean-Luc Nancy. Tanto Blanchot quanto Nancy partem da constatação de uma dissolução inevitável e irrecuperável do conceito e da experiência de comunidade no mundo contemporâneo, os limites e possibilidades de uma experiência e um pensamento comunitários. Ambos concordam em reconhecer em Bataille a recusa de uma comunidade positiva fundada em um pressuposto comum. Para Bataille, na leitura de Agamben, a experiência comunitária implica tanto a impossibilidade do “comunismo enquanto imanência direta do homem ao homem”, quanto a *inoperosidade* (*desoeuvrement*) de toda fusão baseada em um fundamento coletivo (Agamben, 2005, p. 91). Proposições também sintomáticas do período de imensas instabilidades e rupturas do período entre guerras e durante a Segunda Guerra Mundial, contexto em que a maior parte dos conceitos batailleanos foram plasmados. Seria possível afirmar, com Nancy, que a própria aniquilação nazista teria sido o evento que colocou um termo irrevogável para todas as tentativas de se fundar a comunidade em torno de um eixo comum (filiação, raça, essência, origem, identidade, etc.). Segundo Peter Pelbart,

O ocidente contrapõe sociedade e comunidade, e a cada momento de sua história se entrega à nostalgia de uma comunidade perdida, deplorando o desaparecimento de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade, comunhão. Frente a essa ilusão retrospectiva, Jean-Luc Nancy responde, simplesmente, *la communauté n'a pas eu lieu*. A comunidade nunca existiu, ela é um fantasma. A sociedade não se constrói sobre a ruína de uma comunidade... a comunidade, longe de ser o que a sociedade teria rompido ou perdido, *é o que nos acontece* – questão, espera, acontecimento, imperativo – a partir da sociedade. (Pelbart, 2003, p. 141).

Ao conceito de comunidade identitária, Bataille irá opor uma comunidade negativa, cuja possibilidade se abre na experiência da morte. Comum evanescência: “A comunidade revelada pela morte não institui nenhuma ligação positiva entre os

dois sujeitos, porém é mais frequentemente ordenada pelo seu desaparecimento, a morte como aquilo que não pode ser transformado em uma substância ou obra comum.” (Agamben, 2005, p. 92). Para Jean-Luc Nancy:

A verdadeira comunidade dos seres mortais, ou a morte enquanto comunidade [*la mort en tant que communauté*], é sua impossível comunhão. A comunidade ocupa então este lugar singular: assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito. A comunidade assume e inscreve - é seu gesto e seu traçado próprios -, de alguma maneira, a impossibilidade da comunidade. Uma comunidade não é um projeto fusional, nem de modo geral um projeto produtor ou operatório - nem um projeto *tout court* (está aqui ainda mais outra diferença radical com "o espírito do povo", que de Hegel a Heidegger figurou a coletividade como projeto e o projeto, reciprocamente, como coletivo - o que não quer dizer que não tenhamos nada a pensar da singularidade de um "povo"). Uma comunidade é a apresentação a seus membros de sua verdade mortal (o que equivale a dizer que não há comunidade de seres imortais; pode-se imaginar uma sociedade, ou uma comunhão de seres imortais, mas não uma comunidade). É a apresentação da finitude e do excesso irrecorrível que fundam o ser finito: sua morte, mas também seu nascimento, somente a comunidade apresenta meu nascimento, e com ele a impossibilidade de novamente atravessá-lo, ao mesmo tempo de cruzar minha própria morte. (Nancy, 1986, pp. 43-44).

A comunidade repousaria, portanto, na impossibilidade intrínseca de um projeto comunitário, mas justamente a “experiência desta impossibilidade” é que tornaria possível, em termos estritamente negativos, uma comunidade: os limiares intransitáveis do nascimento (deste evento, mas também dos episódios mundanos anteriores a ele, só podemos fazer experiência a partir da mediação de outrem) e da morte. Nas palavras de Pelbart,

(...) se a comunidade é o contrário da sociedade, não é porque seria o espaço de uma intimidade que a sociedade destruiu, mas porque ela é o espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Em outras palavras, na comunidade já não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, e ele é sempre irredutível, em dissimetria, ele *introduz* a dissimetria, impedindo que todos se reabsorvam em uma totalidade ampliada. (Pelbart, 2003, p. 141).

A comunidade só pode ser, como na frase batailleana colocada como epígrafe ao ensaio de Blanchot, “*la communauté de ceux qui n’ont pas de communauté*”. Uma comunidade em constante fuga de si mesma, “sustentada no insustentável”: o exílio comum da ausência de um vínculo de pertencimento comunitário. Tal será, para Agamben, o modelo da comunidade batailleana: a comunidade dos amantes, dos artistas, dos amigos. No centro desta comunidade está uma estrutura não fusional ou vinculativa e, ao mesmo tempo, sempre inconclusa: “O ser, insuficiente, não busca se associar a outro para formar uma substância de integridade. A consciência da insuficiência vem de seu próprio questionamento, no qual tem necessidade do outro ou de algo distinto para ser efetuado.” (Blanchot, 1983, pp. 15-16). A morte como sendo uma experiência de intimidade radical e absoluta mas que, ao mesmo tempo, é atravessada por uma impessoalidade e falta também radicais e absolutas (como na famosa *boutade* epicurista: “onde está a morte, não estou; onde estou, ela não está”).

Experiência que é sumariamente descrita por Blanchot em um pungente fragmento literário, “O instante de minha morte” (1994), última publicação do autor que, em 1973, abandonou a comunidade acadêmica e o convívio direto com os amigos para viver recluso em Le Mesnil-Saint-Denis. O breve relato trata de um evento ligado à infância de Blanchot, porém narrado de uma forma que de antemão exclui toda e qualquer assinalação autobiográfica (à exceção do título e de poucas linhas que insinuam ser o autor o personagem em questão): a ocupação alemã na França, o castelo dos pais de Blanchot sendo atacado por um esquadrão nazi, um frágil adolescente sob a mira do pelotão de fuzilamento – apenas poupado pela chegada de uma facção do exército russo, e porque, ao contrário dos filhos dos aldeões, imediatamente assassinados, pertencia a uma classe aristocrática. “Naquele ano de 1944, o tenente nazista teve pelo Castelo o respeito ou a consideração que fazendas não suscitam.” (Blanchot, 2010, pp. 210).

A morte iminente, mas suspensa nesta iminência (como nos famosos episódios, também biográficos e depois transpostos para a literatura, de Cervantes e Dostoiévski) que, pouco a pouco, irá atravessar os contornos da vida deste indivíduo/personagem,

minando-lhe sua consistência: “Sei, imagino que essa sensação inalisável mudou o que lhe restava de vida. Como se a morte fora dele só agora fosse chocar-se com a morte dentro dele. ‘Estou vivo. Não, estás morto.’” O “instante de minha morte sempre pendente.” (Blanchot, 2010, p. 211).

Blanchot, fazendo uso de termos inegavelmente batailleanos, afirma que este “instante” de “sua morte” causou-lhe uma estranha sensação de leveza e invencibilidade: uma “alegria soberana”. Despersonalização ligada ao êxtase – depois substituída pelo ressentimento de saber-se vivo por uma injustiça circunstancial. Paradoxalmente, neste instante absoluto de íntima vertigem (ressaltado pelo uso deliberado e constante do pronome possessivo para assinalar a morte, com quem este manterá uma espécie de amizade escondida), o personagem relata apoderar-se dele uma sensação de comunidade, “a compaixão pela humanidade sofredora”, relacionada à “felicidade de não ser imortal nem eterno”. Ou seja, o vínculo comum se expõe nesta situação limítrofe, em uma experiência de “beatitude”, de que um único homem, no instante pendente de sua morte próxima, pode “incorporar” o todo da humanidade sofredora.

Sei – sei-o? que aquele em quem os alemães já miravam, esperando apenas a ordem final, experimentou então uma sensação de leveza extraordinária, uma espécie de beatitude (nada feliz, porém) – alegria soberana? O encontro da morte com a morte? Em seu lugar eu não tentaria analisar aquela sensação de leveza. Talvez ele houvesse se tornado subitamente invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Na realidade, o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Desde então viu-se ligado à morte por uma amizade sub-reptícia. (Blanchot, 2010, p. 210).

É talvez neste sentido que, para Agamben, o conceito batailleano de acefalidade tornar-se-á crucial na definição teórica da “comunidade negativa”. A privação da cabeça não significaria apenas a supressão da racionalidade, ou a ausência de um chefe ou *capo* (*a-céphale*, “*sans chef*”, “sem um cabeça”, no português), mas a própria auto-exclusão dos membros da comunidade, que só estariam nela presentes a partir de sua decapitação, o *acéphale*, restando apenas a pura experiência, quase vergonhosa, da paixão (*páthos*). Esta experiência será definida no termo *êxtase*.

Proveniente de uma tradição mística da qual Bataille posteriormente se distanciará, *ekstasis* representa, na interpretação de Bataille feita por Agamben, o paradoxo de uma *experiência* onde “não mais estamos no instante em que a experimentamos”. Em outros termos, faltamos a nós mesmos. O sujeito deveria estar lá onde não pode estar: aí se revelaria, em termos batailleanos, a “pura soberania do ser” (“*souveraineté de l'être*”) ou a “operação soberana” (Agamben, 2005, p. 92).

Críticas ao conceito de comunidade negativa, a problemática de Agamben. É possível questionar aqui se Bataille e seus continuadores - como no episódio de Blanchot, em que o narrador, no instante de sua morte, é tomado por uma “compaixão pela humanidade sofredora” -, por mais que se distanciem do quadro de referências da mística cristã, não mantém intacto, mas no polo reverso, o conceito de um *logos* legislador e repressor (antinômico e simultaneamente neutralizador das paixões) presente tanto no estoicismo como no cristianismo. Categoria que dá suporte a uma particular descrição do *páthos* como ultrapassamento, *hybris*, *ekstasis*, etc. Segundo Lebrun,

(...) no fundo, é essa interpretação legislativa do *logos* que nos força a pensar toda paixão como um fator de desvario e deslize e a considerá-la, de roldão, como suspeita e perigosa. Se é necessário pensar o *logos* como uma lei positiva, então os estóicos estão com a verdade: toda a paixão, desde seu despertar, já infringe a lei que me constitui como um ser razoável, toda as paixões, na sua origem, já me conduzem para fora de mim mesmo. (Lebrun, 2006, p. 387).

Parafraçando os conceitos de Peter Sloterdijk, tais pressupostos são também sintomáticos da completa inversão do quadro de representações *timóticas* pagãs (advindos da *timé* nos textos Homéricos) para as representações *eróticas*, inversão operada basicamente pela moderna psicologia - aí influenciada por todo um conjunto de categorias surgidas com o cristianismo: o campo *timótico* - e seus traços de coragem, orgulho, *virtú* mundana, ira (*mênis*), foi suprimido como *superbia* ou, posteriormente, como sintoma neurótico (os mitos de Narciso e Édipo substituindo as imagens de Aquiles e Ulisses), demarcando-se

o momento em que os terapeutas encontrar-se-ão remotamente associados aos moralistas cristãos (Sloterdijk, 2007, pp. 22-26).

O conceito batailleano de “sujeito soberano” expõe, portanto, esta aporia de um “permanecer lá onde não se está”: o estar “sobre” do que está “sob”. “*Ek-stasis*”, “*ex-cesso*”: para Agamben, mesmo Bataille, em sua tentativa de pensar a comunidade para além dos pressupostos da tradição centrada no sujeito e na identidade, apenas conduz a reflexão para o limite interno, a franja deste sujeito, sua “antinomia constitutiva” (Agamben, 2002, pp. 119-120).

Bataille, fortemente influenciado pelas análises de Marcel Mauss em seu “*Essai sur le don*”, dirá em “A noção de despesa” (1975, pp. 27-44) que o verdadeiro princípio que guia as trocas econômicas não é a poupança, o acúmulo primitivo, mas será o *potlach*, o excesso, a destruição espetacular de riqueza. O gesto soberano é o gesto caprichoso, improdutivo, excessivo.

Na hipótese agambeniana, tanto Gilles Deleuze quanto Maurice Blanchot, em suas respectivas leituras do escrito de “*Histoire de la folie*”, de Foucault, tratarão da tentativa das sociedades disciplinadas de rechaçar e encerrar o fora (“*enfermer le dehors*”), lendo-se, à maneira de Bataille, o signo da exceção por intermédio do excesso. Diante de um excesso, a interdição interiorizaria aquilo que a excede, mantendo-se uma relação de interdição e separação. A relação de exceção, dirá Agamben, seria ainda mais complexa. “Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone.” (Agamben, 2002, p. 26).

Esta diferença de marcos teóricos não deixa de acompanhar a própria filosofia política agambeniana, expondo uma nítida mudança de ênfase em suas atenções. No fim da década de 80, quando Agamben esboçará uma definição de seu conceito de “comunidade”, no conjunto de ensaios reunidos em “*La comunità che viene*”, é a categoria do Qualquer (*quodlibet*) que será problematizada. O *Qualquer*, segundo o filósofo, não supõe sua “singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (...), mas apenas no seu ser *tal qual é*.” Esta forma de singularidade libertar-se-ia, segundo Agamben, do falso dilema

entre o “caráter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal.” Aqui o caráter puramente exemplar e *epifânico* desta comunidade: formada por singulares que se expõem enquanto singulares. O singular, *ser-qual*, é tomado independentemente de suas propriedades particulares que o incluíam em um determinado conjunto ou classe. (Agamben, 1993, pp. 11-12). Comunidade formada por singularidades não identitárias ou, como dirá Pelbart (2003, p. 141), pelo “compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.”

Tais formulações ainda guardam ecos da influência batailleana em Agamben. Aqui ainda está em questão o problema do nexu, ou do pertencimento, dito “comunitário” ou relacional e sua crítica. Em paralelo a uma comunidade que teria como fundamento tão-somente a negatividade absoluta da morte, como em Bataille, Agamben propõe uma comunidade de singulares *quaisquer*, não identitária, ligada apenas em sua impropriedade, na ausência de pressupostos e projetos comuns, na constatação de que “o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”. (Agamben, 1993, p. 38).

Em “Homo sacer I”, de 1995, o tema da comunidade como problema político fulcral é simplesmente abandonado. Uma das teses conclusivas do primeiro volume é a de que “a relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)”. Novamente são criticadas todas as “teorias de origem contratual” ou “identitárias” para análise do poder político. A impossibilidade de um fundamento ao vínculo político não abre espaço, todavia, como em “A comunidade que vem”, para uma apologia de tal negatividade, na conclusão estupefata e laudatória de que o poder político no ocidente esteja ancorado na mais completa ausência de pressupostos. O problema básico que se colocará, para Agamben, é ultrapassar este niilismo: como, justamente neste vazio, nesta zona de indistinção entre interno e externo, pertencimento ou não pertencimento, estariam assentados os pressupostos básicos da soberania.

É perceptível que esta tese conclusiva está assentada em certo nivelamento entre as chamadas teorias contratualistas

(recorrentes do séc. XVII ao fim do séc. XVIII) e as propostas de um nexo de pertencimento baseado em um princípio identitário (seja ele nacional, religioso, etc.), típicas dos nacionalismos do séc. XIX e XX. Para além destas, como um nódulo ainda impensado nos fundamentos da política moderno, restaria o problema da soberania.

Talvez não seja adequado afirmar que Agamben tenha, sem mais, abandonado a categoria da singularidade formulada em “A comunidade que vem”. Trata-se, talvez, de uma sutil mudança metodológica. Ao invés da singularidade servir de critério para a definição do sujeito “político” e da forma de comunidade a ele correspondente - o singular qualquer, o *Bloom*, como na definição do *Tiqqun* então aproveitada pelo filósofo italiano, como “último homem, homem da rua, homem dos loucos, homem de massa, homem massa” (Tiqqun, 2000, pp. 16-17), em sua irremediável solidão em meio à multidão – passamos a perceber a presença, em textos posteriores como “*Profanazioni*”, de 2005, não do ser singular, mas o “ser especial”, como uma categoria agora “ontológica”. A “espécie”, e não a singularidade, pondo em indeterminação absoluta as divisões estanques do político, do ontológico e do estético. Para Agamben,

especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie. O ser especial é absolutamente insubstancial. Ele não tem um lugar próprio, mas acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser, assim como a imagem está no espelho. A espécie de cada coisa é sua visibilidade, a sua pura inteligibilidade. Especial é o ser que coincide com o fato de se tornar visível, com sua própria revelação. (Agamben, 2007, p. 52).

Permanece vacante na filosofia de Agamben o problema da própria relação entre ontologia e política. Será possível contrabandear categorias de uma a outra, mesmo na tese de que tal divisão sempre encobriu paradoxos metafísicos, sem negar o estatuto histórico-conceitual de ambas? A que ponto os conceitos transplantados da ontologia (como *potência*, *inteligibilidade*, *essência*, *forma*), ao serem remanejados para debates muito específicos do circuito das “questões políticas mundanas”, não perdem sua densidade e precisão histórica, tornando-se palavras de

ordem de cunho pseudo-analítico que impediriam até mesmo uma confrontação teórica efetiva?

Um exemplo pode ser tomado da própria definição agambeniana de soberania, exposta no *Homo sacer* I: a soberania não seria nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, tampouco ápice do ordenamento jurídico. É uma “estrutura originária” de inclusão do vivente na política e no direito (Agamben, 2002, p. 35). E, sendo a exceção a “estrutura desta estrutura” que é a soberania, esta relação está baseada no *bando*. Aqui novamente Aristóteles é quem vem responder (ou socorrer) por Agamben. Dirá o filósofo italiano que *bando*, este conceito extraído do direito germânico arcaico, designando tanto a “exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”, seria uma potência, “*no sentido próprio da dýnamis aristotélica*, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato”, “da lei em manter-se na própria privação, no aplicar desaplicando-se.” (Agamben, 2002, p. 36).

O conceito de *bando* porta uma ambiguidade incontornável que se mantém, contudo, na obra de Agamben. Pois, apesar deste ser um dos conceitos estruturantes de sua filosofia política, em poucos momentos é definido. Agamben dirá que o termo *bando* evidencia-se em uma extração do direito germânico antigo, designando tanto a exclusão da comunidade – o abandono, o banimento – quanto a insígnia do soberano. O termo *der Bann*, no léxico alemão moderno, é plurívoco: pode designar tanto a proscrição (no sentido de banimento ou degrado político), quanto um interdito, uma proibição, mas também um sortilégio ou encantamento. Em um sentido mais figurado, pode designar a própria aparência – o mais político dos conceitos legados pela tradição sofisticada grega, *phainomenon*. Isso ressoa ao fim da *Teoria Estética* de Adorno, em passagem citada por Agamben em *Il tempo che resta*, quando o filósofo alemão define a beleza como “*der Bann über den Bann*”, “*L’incantesimo dell’incantesimo*” – na tradução de Agamben; passagem que é traduzida na edição ianque por “*the spell over spells*.” (cf. Adorno, 1975, p. 62; Agamben, 2008, p. 39).

Não obstante, o bando se apresenta, em Agamben, como um conceito ontológico estritamente formal e negativo, “pura forma da relação”:

O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos da relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não na forma de um relacionamento. (Agamben, 2002, p. 36).

O *bando* guardaria uma equivalência estrutural com a linguagem (“pura colocação de uma relação com o irrelato”), problema que será aprofundado no *Homo sacer* II. Mas aqui novamente os conceitos são lançados para dimensões que ultrapassam a esfera da imanência política, tendo sua “resolução” enclausurada em verdadeiros enigmas lógicos da Esfinge. Pensando a política não como conceito *a priori*, mas como evento político circunscrito a *relações mundanas*, que implicações “comuns” pode gerar a filosofia/o pensamento ao questionar a “própria forma da relação”, ou seja, superar os próprios limites da ontologia, “abolir a forma do relacionamento”, etc.? Antes de se ler a *Política* à luz da *Metafísica*, para aludir aos famosos tratados aristotélicos, não haveria antes a necessidade de uma problematização prévia sobre os estatutos “próprios” da “filosofia” e da “política”, tal como pensados em nossa tradição? Do contrário, lendo sem mais a problemática política à luz de metáforas ontológicas, mais uma vez tenderemos a ratificar a tese platônica, quando o filósofo se reportava ao estatuto dos discursos e da escrita no *Fedro*, afirmando, por equiparação, que também a política e os assuntos humanos profanos não são nada além de um jogo (*paidiá*) ou divertimento insensato que não deveríamos levar muito a sério.

Será possível discutir a problemática contemporânea da soberania sem se levantar a fundo a questão dos implementos tecnológicos de violência que, nas últimas décadas, vêm assumindo um inegável protagonismo na implementação das estratégias dos

grandes Estados, alterando inclusive a figura clássica da guerra? Como analisar “estruturalmente” o poder político ocidental sem levar em conta a crise de legitimidade atravessada por este, crise em muito causada por *débâcles* que ultrapassam em muito a estrita dimensão dos conceitos puramente políticos? Questões que nos reportam ao próprio significado do agir político no mundo contemporâneo, quando o próprio mundo comum (no sentido de *koinon*) está longe de ser um conceito assentado em nossa residual experiência. Situação contemporânea que assiste à manutenção imperiosa e policial da soberania dos grandes Estados com a concomitante impotência política das grandes massas, contingência que lembra um infernal encantamento que nos permitiria:

(...) fazer o “impossível”, sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível; que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de não mais sermos capazes de atender adequadamente às nossas necessidades cotidianas. Se o poder tem algo a ver com o *queremos*-e-podemos, enquanto distinto do mero nós-podemos, então temos de admitir que nosso poder se tornou impotente. (Arendt, 2009, p. 107).

Nestes enigmas cujas “resoluções” (se é que realmente a filosofia precise de resoluções) são continuamente lançadas para debates puramente formais, Agamben opera aqui como o famoso Barão de Münchhausen que, para tentar sair do lodaçal em que se meteu, retira a si mesmo e a seu cavalo apenas levantando os cabelos.

Por fim, uma interpretação diversa daquela feita por Agamben sobre o paradoxo em torno da advertência benjaminiana “*Vous travaillez pour le fascisme!*”: se apócrifa ou verídica, talvez o significado efetivo desta *boutade* esteja no fato de Bataille continuamente estetizar a experiência política, característica que Benjamin impinge ao fascismo em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, de 1935.⁶

⁶ Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculos aos deuses olímpicos; agora ela se transforma em espetáculo para si mesma. Sua auto-alienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. Eis a estetização da política, como a pratica o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte.” (Benjamin, 1994, p.

A questão judaica. O debate sobre a comunidade talvez exija, como conclusão provisória, uma análise das implicações conceituais do enigmático conto kafkiano colocado como epígrafe deste artigo. Kafka, antes de iniciar a apresentação de cenário e situações em uma exposição sintética e vertiginosa, típica de sua escrita, intitula seu pequeno conto de “Comunidade”. Em nenhum momento, contudo, reporta-se a uma comunidade específica na narrativa. Kafka tratará antes de um “estar-junto” (um círculo de cinco pessoas, “nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro”) que a todo instante repele um sexto elemento, inclusive com gestos hostis. O intruso, porém, sempre retorna.

O que de imediato se percebe é a indisposição deste pequeno “agrupamento” de formar uma comunidade, o estar-junto não tem um sentido para além do mero permanecer e “explicações significariam quase uma acolhida deste membro indesejado”. Tal sexto elemento, ente autônomo perante os demais, porém os interpelando, assediando-os continuamente, não seria, quiçá, o próprio princípio de comunidade elencado no título?

196). Este ensaio de Benjamin teve uma primeira versão manuscrita, entre 1934 e 1935, seguida de uma edição impressa, de 1936, a única que Benjamin viu publicada em vida. Esta versão foi lançada a público em uma tradução francesa feita por Klossowsky, que sofreu, por pressões de membros do Instituto de Pesquisa Social, inúmeras modificações. Nesta versão, onde Benjamin propõe a famosa boutade de que, diante da estetização da política operada pelo fascismo, o comunismo deveria responder com a politização da arte, Pierre Klossowski traduzirá “comunismo” por “forças construtivas da humanidade”: nada mais avesso aos conceitos benjaminianos, o termo “forças construtivas da humanidade” poderia incluir em seu rol até mesmo a socialdemocracia europeia (tão duramente criticada por Benjamin), para mencionar apenas uma das adulterações realizadas. *Usando-se uma outra conjectura para a anedota*: diante de tais atos torna-se completamente inteligível a admoestação de Benjamin a Klossowsky, que, - se não “trabalhou para o fascismo” ao “suavizar” conceitos importantes de um escrito crítico, principalmente diante do contexto alarmante da ascensão nazi pós 1933 na Alemanha, - agiu, no mínimo, com má fé ao ceder às pressões de censura. A última versão, considerada canônica, da “Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” data de 37-38, sendo também citada como versão de 39. (Cf. Monteleone, 2011. pp. 65-66).

O problema da comunidade adquire uma dramaticidade que atravessa boa parte da escrita kafkiana, ilustrativa de uma geração que viveu a chamada questão judaica do fim do séc. XIX às primeiras décadas do séc. XX. Em uma famosa carta a Max Brod, Kafka fala de “três impossibilidades” que permeiam sua vida: a impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão – que considerava uma espécie de “usurpação de uma propriedade alheia” e a impossibilidade de escrever diferente, ou mesmo de escrever enquanto tal. Hannah Arendt lembra da obstinação com que Kafka tenta convencer a irmã para que o sobrinho seja matriculado em um internato, “de forma a protegê-lo da mentalidade especial que é particularmente virulenta entre os judeus ricos de Praga e que não se consegue manter distante das crianças (...), essa mentalidade mesquinha, suja, velhaca”. Segundo Arendt,

O que aí estava envolvido, então, era o que desde os anos 1870 ou 1880 fora chamado de a questão judaica, e só existia daquela forma na Europa central de língua alemã daquelas décadas. Esta questão foi, por assim dizer, lavada pela catástrofe do povo judeu europeu e está justamente esquecida, embora ainda se encontre ocasionalmente na linguagem da geração mais antiga de sionistas alemães cujos hábitos de pensamento derivam das primeiras décadas do século. Ademais, nunca foi senão uma preocupação da *intelligentsia* judaica e não teve nenhuma significação para a maioria do povo judeu da Europa central. Para os intelectuais, contudo, ela tinha grande importância, pois seu próprio judaísmo, que dificilmente desempenhava algum papel em seu espaço espiritual, determinava extraordinariamente sua vida social e, portanto, apresentava-se a eles como uma questão moral de primeira ordem. Sob essa forma moral, a questão judaica marcou, segundo as palavras de Kafka, a ‘terrível condição interior destas gerações. (Arendt, 2008, pp 197-198).

A “questão judaica”, que marcou não só a geração de Kafka, mas também a infância e juventude de Benjamin – que era dez anos mais novo que o escritor de Praga –, não era caracterizada apenas pelo antissemitismo generalizado no meio social, porém muito mais pela equivocada reação a este por parte das classes médias judaicas.

Aí também não era questão da atitude apologética frequentemente vil do judaísmo oficial, com o qual os intelectuais dificilmente mantinham qualquer contato, mas a recusa mentirosa da própria existência de um antissemitismo generalizado, do isolamento da realidade organizado e efetuado com todos os recursos da auto-ilusão por parte da burguesia judaica, isolamento que para Kafka, e não só para ele, incluía a separação, muitas vezes hostil e sempre arrogante em relação ao povo judeu, os chamados *Ostjuden* (os judeus da Europa Oriental) a quem responsabilizavam, embora se soubesse que não era verdade, pelo antissemitismo. O fator decisivo nisso tudo era a perda da realidade, auxiliada e favorecida pela riqueza dessas classes. ‘Entre as pessoas pobres’, escreveu Kafka, ‘o mundo, a afobação do trabalho, por assim dizer, entra irresistivelmente nas choças. (...) e não permite que se crie o ar bolorento, poluído e destruidor da infância de um aposento familiar belamente mobiliado. (Arendt, 2008, p. 201).

A obra de Kafka também pode ser vista como um paradoxal golpe contra o sufocamento representado por estas comunidades tradicionais sem, contudo, expor qualquer adesão à emergência das novas (e cruéis) formas de sociabilidade. Limiar também representativo, porém não determinante, da produção benjaminiana, “onde não faltaram razões para se rebelar contra suas origens, o ambiente da sociedade judaico-alemã na Alemanha imperial, onde cresceu Benjamin, nem faltariam justificativas para uma posição contra a República de Weimar, na qual recusou a assumir uma profissão.” (Arendt, 2008, p. 196).

Pois a insolubilidade da questão judaica para aquela geração de forma alguma consistia apenas no fato de falarem e escreverem em alemão, ou de que ‘sua fábrica de produção’ se localizasse na Europa – no caso de Benjamin, em Berlim Oeste ou em Paris, coisa sobre a qual ‘ele não [tinha] a menor ilusão’. (*Briefe*, vol. II, p.531). O decisivo é que estes homens não queriam voltar para a fileira do povo judeu ou para o judaísmo, e nem poderiam querê-lo – não porque acreditavam no ‘progresso’ e num desaparecimento automático do antissemitismo ou por estarem muito ‘assimilados’ e muito ‘alienados’ de sua herança judaica, mas porque todas as tradições e culturas, bem como todas as ‘pertencas’, tinham se tornado igualmente questionáveis para eles. Era isto o que sentiam estar errado no ‘retorno’ para o aprisco judaico, tal como propunham os sionistas; todos podiam dizer o que Kafka uma vez disse sobre o fato de ser um membro do povo judeu ‘meu povo, desde que eu tenha um’. (Arendt, 2008, p. 201).

Tais contingências explicariam tanto a ruptura do jovem Benjamin em relação ao *jüdische Jugendbewegung* (ao qual fora inicialmente ligado), quando o afastamento ao convite de Scholem, já no exílio francês, de migração à Palestina,⁷ impossibilitando, ademais, uma leitura mais trivial de Benjamin como um analista nostálgico do fim da “*Erfahrung*” no capitalismo avançado, particularmente em ensaios como “O narrador” e “Experiência e pobreza”.⁸

A questão básica está justamente na dificuldade do estabelecimento de uma distinção minimamente clara – que o conto de Kafka antevê – entre os conceitos de comunidade, convivência e estar-junto. Ou, diante dos “mitos” que rondam a questão da comunidade, talvez fosse mais adequado, simplesmente, não a responder (e uma “resposta” ainda seria a postura dos teóricos da comunidade negativa, mesmo dizendo, como Nancy, que “*la communauté n’a pas eu lieu*”, para só então formular um outra imagem menos benevolente de comunidade humana), expondo que tal pergunta, possivelmente, já não faça mais sentido algum.

Referências

ADORNO, Theodor W. *Aesthetic Theory*. Trad. Robert Hullot-Kentor. Nova York: Continuum Impacts, 1970.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Antônio Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, 1993.

_____. Bataille e il paradosso della sovranità. In: RISSET, Jacqueline (org.). *Georges Bataille: il politico e il sacro*. Nápoles: Liguori Editore, 1987.

⁷ Cf. Chaves, 2000, pp. 223-240.

⁸ Mesmo porque, é preciso ressaltar, a temática da comunidade tradicional e identitária foi constantemente apropriada pelo fascismo do início do séc. XX, sendo constantemente levantada pelos movimento xenofóbicos do séc. XXI. O crucial é que o chamado movimento “multiculturalista” ou “comunitarista” recente, tendo como arautos filósofos como os canadenses Will Kymlicka e Charles Taylor, parece utilizar o mesmo pano de fundo conceitual das visões “segregacionistas” xenofóbicas que visam criticar.

_____. Bataille e o paradoxo da soberania. Trad. Nilcéia Valdati. *Outra travessia*. Revista de Literatura. n. 5. Florianópolis, segundo semestre de 2005.

_____. *Homo sacer I*. O poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002.

_____. *Profanações*. Trad. Selvino Assman. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. Sui limiti della violenza. *Nuovi Argomenti*. n. 11. Roma, 1969.

ARENDDT, Hannah. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

_____. *Sobre a revolução*. Trad. I. Morais. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

BATAILLE, Georges. *A parte maldita*. Trad. Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *História do Olho*. Trad. Eliane Robert Moraes. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução Sérgio P. Rouanet. 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1994.

_____. Para uma crítica da violência. trad. Ernani Chaves. In: *Escritos sobre mito e linguagem*. Org. Jeanne Marie Gagnebin. São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Éditions de minuit, 1983.

_____. O instante de minha morte. Trad. André Telles. *Serrote*. n. 6. São Paulo: IMS, 2010.

CHAVES, Ernani. Escovar o judaísmo a contrapelo. Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. *Novos Estudos Cebrap*. n. 58. São Paulo, novembro de 2000.

LEBRUN, Gérard. *A filosofia e sua história*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

MONTELEONE, Jorge. Iluminaciones sobre un arte nuevo. In: BENJAMIN, Walter. *La obra de arte en la era de su reproducción técnica*. Coord. Daniel Link; trad. Silvia Fehrmann. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1986.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios sobre biopolítica*. São Paulo: Iluminuras, 2003.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. Trad. Modesto Carone. São Paulo: Cia das Letras, 2002.

ROUDINESCO, Elisabeth. *Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SLOTERDIJK, Peter. *Ira e Tempo*. Trad. Francesco Pelloni. Roma: Meltemi Editore, 2007.

TIQQUN. *Théorie du Bloom*. Paris: La Fabrique, 2000.

