

## **SOBRE A COMUNIDADE QUE VEM DE GIORGIO AGAMBEN**

PEDRO HUSSAK VAN VELTHEN RAMOS

Departamento de Filosofia

Instituto de Ciências Humanas e Sociais

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

### **Comunidade sem nada em comum**

O fracasso das propostas políticas comunitárias foi saudado como uma legítima experiência de liberdade. As propostas coletivistas, de modo geral, produziram violência e a intolerância contra a diferença e contra a multiplicidade, produzindo, independente do matiz ideológico, regimes totalitários e governos tirânicos. A *Volksgemeinschaft*, que considerava lícito sacrificar a individualidade em nome de um destino maior do povo alemão, teve como resultado a barbárie da II Guerra Mundial. No extremo ideológico oposto, a queda do muro de Berlim, em 1989, revelou a traição dos “condutores” do legítimo espírito de mudança que animaram as investidas revolucionárias do século XX.

No entanto, nos anos de 1980, na França, já sob o forte juízo crítico em torno do potencial político da coletivização, reaparece uma construção intelectual que buscava reascender o ideal político da comunidade. Partia-se da premissa de que se é legítimo criticar o projeto comunitário como uma violência contra a multiplicidade, o individualismo egoísta, verificado na tendência do liberalismo político dos anos de 1980 e 1990, elimina também um importante aspecto que subjaz ao projeto comunitário, a saber, a solidariedade. *Communauté désouvrée* de Jean-Luc Nancy, publicada em 1983, recorre aos escritos de Georges Bataille a fim de escapar, no que concerne à construção política da comunidade, tanto das soluções do comunismo e do fascismo para se opor à tendência hegemônica do liberalismo. Naturalmente, o “retorno à comunidade” proposto por Nancy não tem nada que ver com a construção de um ideal de uma comunidade mística ou religiosa, tampouco com as “comunidades alternativas”, um dos

pilares da contracultura dos anos de 1970. Trata-se, antes, de assimilar a própria crítica ao caráter totalitário da comunidade e tenta reconstruir um ideário em torno da comunidade a partir do *fracasso* que lhe é inerente. O *limite* a que historicamente a comunidade foi conduzida não é tomado por Nancy como uma espécie de falta ou de ausência de determinação, mas exatamente como o material mais fecundo para o pensamento político na atualidade. Adotando uma crítica de inspiração claramente pós-estruturalista, Nancy verifica no ideário político tradicional da comunidade, a presença do *princípio de identidade* que produz a violência da coletividade unificada. Em outras palavras, ao buscar algum elemento identitário como seu fundamento último, a comunidade tende a eliminar as diferenças, as contradições e as formas de vida não alinhadas com a sua constituição. Para Nancy, o fracasso da *práxis* política do século XX está intimamente ligada com este princípio que, em última análise, implica em uma compreensão *essencialista* da comunidade.

Na esteira da crítica heideggeriana à metafísica da subjetividade, Nancy identifica a violência da identidade no primado do *eu*. Características fundamentais do sujeito moderno – a unidade, a identidade fixa, a centralidade na consciência – encontravam um correlato político na busca de um elemento comum e fixo para fundar a política. Nesta perspectiva, um dos méritos de Nancy é relacionar a política com a metafísica, mostrando o quanto a posição central conferida à subjetividade na modernidade determina a constituição dos regimes políticos. A palavra cunhada por Nancy, *désouevrée*, aponta para a ideia de uma comunidade inoperante, desativada, desmobilizada, desorientada, enfim, para a incompletude de uma comunidade que já não pode mais comportar uma identidade fixa em sua constituição. Em outras palavras, trata-se de uma comunidade abandonada e retirada de toda sua essência, a saber, sem parâmetros comuns de identificação, mas afirmando a vida em comum sem qualquer tipo de barreira identificável, seja ela de gênero, raça, religião, território, etc.

No mesmo ano da publicação de *Communauté désouevrée*, Maurice Blanchot apresenta sua *Communauté inavouable*, defendendo que a comunidade só acontece na intrínseca relação entre *proliferação discursiva* e *segredo*. Isto implica em uma incomunicabilidade no seu devir da comunidade, o que a caracteriza como inacabamento e insuficiência. Sem um modelo de realização plena, a comunidade só

pode acontecer no silêncio, na intimidade inconfessável, a saber, na compreensão de que toda comunicação surge da não-comunicação, do segredo. Assim, se os discursos se proliferam pela comunidade, o seu inacabamento deve ser extraído do seu segredo inconfessável.

A influência deste pensamento chega à Itália nos anos de 1990 com a publicação de *La Comunità che viene* (1990) de Giorgio Agamben e, mais tarde, de *Comunitas: origine e destino della Comunità* (1998) de Roberto Espósito. Na adoção de um ideário político de uma comunidade *irrepresentável*, encontramos a dimensão de uma abertura radical para o *outro*, pois o pensamento político aqui não busca que garanta uma coesão social pela adoção de dispositivos identitários. Antes, muito mais, a comunidade por vir deve ser a expressão de uma *ética da alteridade*.

### **Múltiplo Singular**

*A Comunidade que vem* é a contribuição de Giorgio Agamben para esta discussão. Dividido em duas seções, sendo a primeira com XIX capítulos curtos, cada qual com um título e a segunda seção uma retomada da discussão do capítulo X da primeira seção, o *Irreparável*, o livro, apresenta uma escrita aforismática e fragmentária da qual é possível verificar a influência de Nietzsche. Cada capítulo possui ao mesmo tempo uma singularidade, o que permite uma leitura isolada, e uma unidade temática na hábil construção de uma trama urdida por autores em princípio tão distantes uns dos outros como Platão, Gilson, Sto. Tomás, Duns Scot, Kant, Melville, Benjamin, Kafka, Krakauer, Heidegger, Wittgenstein e Guy Debord. Relacionando, *à la* Warburg, culturas de épocas diferentes, Agamben transita com a mesma desenvoltura tanto por questões metafísicas como a relação entre *essência* e *existência* e os *transcendentais* do pensamento medieval, quanto por temas da cultura contemporânea como fotografia ou peças publicitárias. *A Comunidade que vem* ocupa uma posição central na obra de Agamben, antecipando em grande medida, notadamente na discussão acerca do significado de exclusão e inclusão, o livro que cinco anos mais tarde lhe trará notoriedade intelectual mundial – *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua*.

A primeira frase de *A Comunidade que vem* explicita o sentido de comunidade que será desdobrado ao longo do livro: “o ser que vem é o ser qualquer”. Com esta

formulação, o ser qualquer, Agamben quer escapar simultaneamente tanto a uma designação universal quanto individual. O termo usado é *qualunque*, tradução do latim *quolibet* que, segundo Agamben, permanece impensado na enumeração escolástica dos transcendentais: “*quolibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*”. Antes que propriedades universais, o *quolibet* condiciona o significado dos demais termos. Este *quolibet* não significa, como diz sua tradução habitual, o “não importa qual”, o “indiferente”, mas exatamente o contrário, a saber, “o ser, tal que, seja qual seja, importa”. Assim, o *qualquer* deve ser entendido como o *ser qualquer que seja*, a singularidade em seu ser *tal qual é*, a saber, nem *individual* tampouco *universal*.

A singularidade não implica em ter esta ou aquela propriedade, que identifica uma pertença a um determinado conjunto, ou a uma determinada classe (os vermelhos, os franceses, os mulçumanos). O ser-*qual* não é um predicado real, mas sim a pura afirmação do ser-*tal*. Este “ser *tal*” permanece constantemente escondido na condição de pertencimento: a sentença “existe um *x tal que* pertence a ‘*y*’”, de modo que o “*tal que*” não indica uma propriedade, mas, antes, visa revelar a própria lógica do pertencimento. Assim, não se trata de colocar o ser-*qual* qualquer em uma outra classe ou conjunto, a saber, a classe daqueles que não tem classe, mas antes revelar a dimensão da singularidade que, como tal, coloca em questão o próprio *pertencimento*.

Recorrendo a teoria moderna dos conjuntos, Agamben sustenta que a singularidade é algo inqualificável e imprescindível visto que a definição de conjunto é simplesmente a definição da sua significação linguística – “a compreensão em um todo *M* dos objetos singulares distintos *m*, não é outra coisa senão o nome”. Daí o lugar do ser linguístico ser uma classe que pertence não pertence a si mesma: o ser linguístico (o ser dito) é, ao mesmo tempo, um conjunto (a árvore) e uma singularidade (*a* árvore, *uma* árvore, *esta* árvore). Nesta perspectiva, Agamben identifica o singular precisamente na operação de *exemplificar*, pois o exemplo não é definido por nenhuma propriedade, exceto o seu ser-dito, a saber, justamente aquilo que coloca o universal em um caso particular real, valendo para todos os casos do mesmo gênero. Nem universal nem particular, o exemplo é um objeto singular que se faz ver o ser como tal em sua singularidade. Daí a importância de recorrer ao termo grego para exemplo, *paradeigma*, o que se mostra aí ao lado, sentido semelhante ao que diz em alemão o *Beispiel*,

o que “joga ao lado”. Assim, “o lugar próprio do exemplo é sempre ao lado de si mesmo, no espaço vazio em que se desdobra sua vida inqualificável e imprensível”. Tal dimensão é apenas a vida na palavra: “o ser exemplar é o ser puramente linguístico”. O exemplo não tem outra definição senão a de *ser-dito*, e tal possibilidade funda todo pertencimento possível e pode por isso questionar todo pertencimento. O *ser-dito* é aquilo que é radicalmente comum, mas que rompe com toda comunidade real.

As singularidades comuns se comunicam no lugar vazio do *ser-dito* do exemplo sem, no entanto, estarem veiculadas a identidades comuns. Por este motivo, Agamben afirma que estas singularidades habitam no *Limbo*, a pena para as crianças que não foram batizadas, ou seja, mortas sem nenhuma outra culpa a não ser o pecado original. O limbo fica nas margens do inferno, seus habitantes não podem sofrer uma pena de aflição, mas apenas uma pena privativa – a falta da contemplação de Deus. Diferente dos condenados ao inferno, os habitantes do limbo não sofrem por esta carência, pois possuem apenas o conhecimento natural e não sobrenatural que está implicado no batismo. Em outras palavras, não têm consciência de estar privados do Sumo Bem. Esta pena, a carência da visão de Deus, converte-se na alegria natural, habitar sem dor o abandono divino. Os habitantes do limbo são como a situação criada ao final do conto Barteby, cartas que ficaram sem destinatário, ou seja, ressuscitados que ficaram sem destino. Nem bem-aventurados como os eleitos, tampouco desesperados como os condenados, os habitantes do Limbo são alegres exatamente por não terem um *destino* a cumprir, mas vivem no puro abandono do ser.

### **Origem e destino da Comunidade**

No tópico XI, intitulado *Ética*, lê-se:

O fato do qual deve partir todo o discurso sobre a ética é que o homem não é, nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Apenas por isso deve existir algo assim como uma ética: pois está claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não existiria experiência ética possível, e apenas tarefas a realizar. (AGAMBEN, 2006, P. 41)

Agamben considera que só podemos pensar uma ética possível fora da compreensão que há alguma tarefa ou vocação, seja individual ou coletiva, a realizar. Em ambos os casos, estamos diante da ideia de que o homem precisa realizar algo que

lhe é *próprio*, como a ideia de Ortega y Gasset que a vida humana consiste na luta do homem para realizar uma *vocação* dentro de determinadas circunstâncias dadas. Assim também ocorre na dimensão coletiva da comunidade entendida tradicionalmente: ela seria uma *propriedade* dos seus membros, afirmando-se como um pleno ou um todo que estaria acima dos indivíduos. Em suma, a comunidade seria *valor supremo* e seus integrantes se sentiriam imbuídos de uma tarefa ou missão a cumprir, a saber, lutar pela realização do destino histórico deste valor que se encontraria acima dele. A luta aqui seria para que a comunidade não perdesse a sua constituição mais *própria*, constituição esta que, por diferentes motivos, pode se perder historicamente. Assim, pelo esforço dos seus integrantes, o valor supremo da comunidade que se perdera pode ser reencontrado e voltar a pertencer àqueles que encontram nela uma propriedade comum, seja ela étnica, territorial ou espiritual.

A comunidade que vem, tal como pensada por Agamben, busca romper com esta simetria essencial entre *arché* e *télos*, entre origem e destino. Em outras palavras, não há nenhuma obra, nenhum *compromisso histórico* a realizar, não há meta a ser alcançada, tampouco nenhuma origem perdida a ser restituída. A *vida nova* não é a soma dos atributos, ou a crônica de sua história, mas, com efeito, uma *inoperância histórica*. Não tendo uma essência, nem sendo um valor supremo, a comunidade que vem se realiza não na busca de algo que lhe é próprio, mas, ao contrário, na sua *impropriedade*. Neste sentido, a comunidade não está não está consignada a nada, portanto não pode decidir a seu arbítrio ser ou não ser algo, realizar este ou aquele destino.

Se Agamben, por um lado, retoma Heidegger e o abandono do ser no sentido de que a *comunidade* não tem um fundamento prévio, mas simplesmente um *Es gibt*, um *dá-se* – a comunidade se presentifica em uma *doação*, em algo que simplesmente *acontece*; por outro, na afirmação da impropriedade da comunidade, ele se distancia do pensador alemão. No segundo capítulo da segunda parte de *Ser e Tempo*, *Die daseinsmässige Bezeugung eines eigentlichen Seinkönens und die Entschlossenheit*, que poderíamos traduzir como *O testemunho do Ser-aí de uma possibilidade de ser própria, e a Decisão*, que aparece logo após o importante capítulo sobre o *ser-para-a-morte*, Heidegger coloca no horizonte da *Decisão* o sentido de uma existência *própria*, *eigentlich*. Este é, sem dúvida, um dos pontos controversos do livro de 1927, já que se

reconheceu ali um sentido ético, que Heidegger sempre recusou. A concepção de que o *Dasein* pode se apropriar de sua possibilidade mais própria, *o ser que é a cada vez é meu*, ao sair da fragmentação e indeterminação do *Man*, foi alvo de severas críticas, como, por exemplo, em *O Jargão da Autenticidade*, de Theodor Adorno. Ali, argumenta-se que, com esta noção, Heidegger aponta para um último consolo metafísico, a saber, agarrar-se a ser o que é, contentando-se com o resto de igualdade como aquilo presumidamente imperdível. Em que pese o fato de Heidegger recusar que “propriedade” e “impropriedade” não podem ser avaliados como âmbitos separados, Adorno denuncia os mecanismos ideológicos que subjazem à ideia de que há um tipo de existência fragmentária e outra de posse de seu verdadeiro ser.

No entanto, embora a noção de *próprio* em Heidegger possa ser criticada à luz destas considerações em torno da *Comunidade que vem*, isto não impede que Heidegger possa ser considerado um pensador do novo comunitarismo. Afinal de contas, como bem nos mostram Esposito e Nancy, a noção de *Mitsein* em *Ser e Tempo* talvez seja uma das formulações mais radicais no que concerne à abertura ao *Outro*, no vocabulário heideggeriano, o *Mitdasein*. Para Heidegger, o *Mitsein* é um existencial que remete a uma estrutura prévia do *Dasein* enquanto ser-no-mundo que significa uma abertura para o Outro. Enquanto abertura, o *Dasein* não se relaciona com o *Mitdasein* como um acréscimo, mas como aquele que desde sempre vem ao encontro em um mundo previamente aberto. Na perspectiva da *Comunidade que vem*, a abertura para o Outro não se dá no horizonte da existência autêntica. Ao contrário, a comunidade aqui só pode ser *inautêntica* em sua constituição.

No que concerne à dimensão ética filosofia, isto implica na saída dos gabinetes e da poeira das bibliotecas. A filosofia, aqui, não quer ser mais a dos especialistas profissionalizados, mas sim entregue ao mar da impropriedade, ao cotidiano. O “sujeito” ético, aqui, é antes de mais nada, *inessencial*, desfeito de sua unidade fixa e entregue verdadeiramente à dimensão da alteridade, colocando-se em um elemento puramente relacional. Como veremos no tópico seguinte, a ética aqui ligada à comunidade implica que o homem não sendo uma essência, encontra no simples fato de sua existência como possibilidade e potência.

**Bartebly**

A compreensão de que todo o caráter ético da existência não está na realização de uma vocação ou destino histórico, coloca a ética na dimensão da pura *possibilidade*. Com isso, procura-se romper com toda de *ilusão da moralidade* que, para o pensador italiano, funda-se na distinção aristotélica e medieval entre *ato* e *potência*. O que está em jogo aqui é o fato de que a ambigüidade da potência deve ser *superada* na passagem para o ato. Trata-se da compreensão de que a vontade tem um poder sobre possibilidade. Longe desta tradição que considera a *vontade* como princípio da ação, Agamben relaciona a singularidade qualquer não com a ação, mas com o seu outro polo, a potência ou possibilidade.

Para explicar esta relação, Agamben recorre à peça literária de Herman Melville, *Bartleby ou o escrivão: uma história de Wall Street*. Neste conto, o escrivão responde a todas as ordens que lhe são dadas, com uma construção gramatical estranha e difícil de traduzir: *I would prefer not to*. Na tradução brasileira, optou-se por “acho melhor não”, em espanhol “*preferiria no hacerlo*”. Deleuze, que também é leitor deste conto, considera a sentença de Bartleby como estando totalmente fora de referências, apontando para a falência contemporânea de o discurso se fundamentar enquanto função normativa<sup>1</sup>. No entanto, onde a ausência de referências contida na fórmula de Bartleby poderia conduzir a um niilismo, resplandece a dimensão teológica da potência da criação, enquanto uma *potentia absoluta*. Para Agamben, dos modos decisivos nos quais se articulam o conceito de potência, o decisivo é o que ele chama de “potência de não ser” (*dynamis me einai*). O caráter potencial da singularidade qualquer não estar em ser a potência deste ou daquele ato específico, mas, antes, de abarcar potência enquanto tal. Isto só pode ocorrer se se compreende que a potência da singularidade qualquer é a potência do *não*, ou seja, o ser que pode não ser. Em outras palavras, a singularidade é a potência que pode a própria impotência. *A potência do não* é aquela que não consiste simplesmente no trânsito para o ato, mas sim aquela que possui como objeto a própria potência, tornando-se assim uma potência suprema, visto que não está ligada a nenhuma ação: “Se toda potência é tanto potência de ser como de não ser, a passagem do ato só pode ter lugar (Aristóteles diz salvando) no ato a própria potência de não ser”.

---

<sup>1</sup> DELEUZE, G. *Crítica e Clínica*.

Com tais considerações, Agamben aponta para uma filosofia da passividade, o que, de forma alguma significa conformismo. Trata-se, antes, de um momento em o que pensamento pode se dirigir a si mesmo e, no seu extremo, tornar-se o pensamento do pensamento. Barteby, que nunca deixa de escrever, mas, “preferiria não fazê-lo”, encarna a potência que se pensa a si mesma. Aqui, ação e paixão se identificam, e a *tabula rasa* se escreve a si mesma, ou seja, escreve sua própria passividade. Toda discussão entorno da *potência do não*, encarnada na interpretação do texto de Melville tem uma importante conotação política. Se não se trata de pensar uma superioridade da vontade sobre a potência, e a decisão como aquilo que, ao colocar em ato, acaba com a ambigüidade da potência, então não há um compromisso histórico a realizar. A passividade passa, então, a ser o horizonte que se torna possível que a política não seja mais mediada por nenhuma condição ou pertencimento (ser vermelho, italiano, comunista).

### **Política e passividade**

Um ano após os acontecimentos da Praça da Paz Celestial em Pequim, Agamben nota que faltava aos manifestantes chineses conteúdos determinados para suas reivindicações (democracia, liberdade, apareciam aqui como noções muito difusas para serem tomadas como o objeto real do conflito). Neste sentido, mais inexplicável do que a ausência de conteúdos foi a violência da reação estatal. Tal reação dos dirigentes chineses apontava para a compreensão do novo paradigma político que então estava surgindo, a saber, a política agora não consiste em uma ação e um conflito de instauração de novos regimes. Diz Agamben: “a política que vem é que já não será uma luta pela conquista ou o controle do estado, mas uma luta entre o Estado e o não-Estado (a Humanidade), a disjunção insuperável entre a singularidade qualquer e a organização estatal”. Diante disso, cabe colocar a questão política atual nos seguintes termos: a tensão entre o Estado e sua violência identitária e a singularidade qualquer que quer apropriar-se da própria pertença enquanto tal enquanto seu ser mesmo na linguagem.

As considerações de Agamben dificilmente podem ser tomadas como uma posição política concreta, já que ele mesmo reconhece que as singularidades não podem formar nenhuma sociedade, pois não se não há identidade não pode haver um laço de pertencimento a reconhecer. Em outras palavras, como diria mais tarde Espósito, a

comunidade deve ser *impolítica*. Ela não cabe nas categorias que tradicionalmente entendemos como a política atual: Estado, Nação, Partidos, etc. No entanto, em que pese estas dificuldades, Agamben faz uma aposta política na pequena burguesia que hoje existe globalmente. Tendo perdido os valores identitários que historicamente a caracterizaram, ela vive este esvaziamento dos valores com um sentimento melancólico de ausência. Esta, por sua vez, é preenchida ou pela nostalgia do que foi perdido o consumo, o melancólico jogo entre posse e falta. , Agambem crê que estaria nas mãos desta pequena burguesia a possibilidade de uma política que vem. Apesar de tudo esta pequena burguesia conseguiu escapar ao niilismo da perda de valores, vivendo a perda de toda identidade e reconhecimento social. Em que pese o fato de que a massa planetária de consumidores facilmente possa recair em um novo fundamentalismo religioso, Agamben crê que esta pequena burguesia poderia ajudar a dissolver e desarticular as crenças, tradições, enfim todas as identidades para, colocando os homens na dimensão da impropriedade, ajudá-los a encontrar sua singularidade qualquer.

### **O corpo qualquer**

Agamben sustenta que a singularidade qualquer chegou a um limite na era do domínio da mercadoria. Apropriando-se das considerações de Benjamin em relação à perda da aura e o surgimento da fotografia, ele verifica este processo na manipulação e transfiguração do corpo humano, penetrado e controlado pela indústria publicitária e pela pornografia. No capítulo chamado *Collants Dim*, o autor analisa uma peça publicitária dos anos de 1970 para mostrar como este corpo transfigurado pode ser lido como o corpo *qualquer*. Na referida peça publicitária, aparece um grupo de garotas sorridentes, filmadas separadamente e depois reunidas por sincronia e dissonância, confusão e singularidade, comunicação e estranheza. Esta impressão repousa em um truque – cada garota era filmada sozinha e sucessivamente as tomadas singulares se compunham sobre o fundo de uma única coluna sonora. Este truque, de espantosa simplicidade, fazia com que as pernas cobertas pela mercadoria barata surgissem como uma inequívoca promessa de felicidade para o corpo humano.

Relacionando esta peça com as reflexões benjaminianas sobre a perda da aura, Agamben mostra que o surgimento das técnicas de reprodução de imagens liberaram a figura humana de seus pressupostos teológicos pela difusão mercantil das imagens pornográficas. “nem genérico nem individual, nem imagem da divindade, nem forma

animal, o corpo chegava a seja agora verdadeiramente *qualquer*.” Sem ser um arquétipo, o corpo qualquer se afirma agora apenas pela semelhança aos outros corpos. O processo de tecnificação, no entanto, longe de se referir materialmente ao corpo, construiu uma esfera separada que não tinha nenhum contato com ele. Não foi o corpo tecnificado, mas tão somente sua imagem. Assim, o corpo glorioso da publicidade se converteu na máscara atrás da qual o corpo humano continua sua precária existência como nas longas filas de corpos humanos nus conduzidos à morte nos campos de concentração.

Aqui é possível ver uma nítida influência de Guy Débord. Em *Sociedade do espetáculo*, ele argumenta que o capitalismo tardio fez com que o homem se sinta separado de sua potência prática, ao transformar a política e a vida social em uma fantasmagoria espetacular. No entanto, sem querer abraçar uma postura pessimista, Agamben vê uma possibilidade de uma nova política do corpo na própria apropriação das transformações históricas da natureza humana que o capitalismo quer confinar no espetáculo. Se neste processo de separação se forja um corpo *qualquer*, cuja *phýsis* é a semelhança, é precisamente este o bem que a humanidade deve saber retirar da mercadoria em decadência. De uma maneira geral, Agamben se interessa por um corpo que está sempre em uma zona de indiferença com relação aos processos de inclusão e exclusão. Os tipos humanos que aparecem na sua obra são refugiados, imigrantes, poetas, sub-proletários, sobreviventes de campos de concentração. Esta zona de indiferença ficará mais evidente cinco anos mais tarde com a publicação de *Homo Sacer* e o dimensionamento da *vida nua*. Em uma vida que perdeu sua dimensão política, a saber, sua *Bios*, sendo reduzido à sua *Zoe*. Aqui a influência da biopolítica dos escritos tardios de Foucault se faz patente e o corpo passa a ser encarado como o elemento fundamental dos agenciamentos políticos, mas também da própria possibilidade de resistência, a saber, na vida nua está encarnada a possibilidade da política por vir. Em *A comunidade que vem* esta dimensão está anunciada na tarefa política colocada no final da seção sobre os *Collants Dim*. Neste momento, no entanto, parece que a aposta política parece apontar para a dimensão da *linguagem*.

### **Linguagem e pertencimento**

Para Agamben, uma das grandes contribuições de Debórd para o marxismo, foi a de mostrar que no mundo transformado em imagem o homem não se vê apenas expropriado de sua atividade produtiva, mas, sobretudo, alienado de sua própria natureza lingüístico-comunicativa. Recuperar esta dimensão é um dos desígnios da política que vem. Não pertencendo a nada enquanto pura potência, a política é mediada não por um conteúdo específico que luta contra outro conteúdo, mas pelo *pertencimento enquanto tal*. Como foi dito, a mediação que conduz à singularidade, ao pertencimento enquanto tal, é realizada pela *linguagem* que, aqui, não pode ser entendida como um instrumento comunicativo, mas, antes, o *médium* de onde emerge toda possibilidade de comunicação. Neste sentido, a singularidade enquanto potência se volta não para este ou aquele conteúdo lingüístico determinado, não para este ou aquele enunciado verdadeiro, mas para a *linguagem mesma*, a saber, para o fato de que se *fale*. Assim, o revelar de toda linguagem não é um revelar algo, mas antes *nada*, a saber, a própria possibilidade da revelação.

Neste sentido, Agamben vê um importante papel político para o filósofo que, como se sabe, em princípio, ao escolher por uma vida voltada para escrita, escolhe também pelo isolamento. O filósofo poderia abrir a perspectiva de um ser-em-comum em que os homens se sentissem ligados não por princípios identitários, mas pela natureza da linguagem.

## **Bibliografia**

AGAMBEN, G. *La comunidad que viene*. Trad. José Luis Villacañas, Claudio La Rocca e Ester Quirós. 2 ed. Valencia: Pre-textos, 2006.

\_\_\_\_\_. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: el poder soberano y la nuda vida*. Trad. Antonio Gimero Cuspinera. 3 ed. Valencia: Pre-textos, 2006.

BLANCHOT, M. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1984.

CRAGNOLINI, M. (Org.). *Modos de lo extraño: alteridad y subjetividad em el pensamiento posnietzscheano*. Buenos Aires: Santiago Arcos, 2007.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*. Trad. Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: 34,

ESPOSITO, R. *Comunitas: Origen y destino de la comunidad*. Trad. Carlo Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.

HUSSAK, P; RIZO, G. (Org.) *Pensando a formação: escritos de filosofia e educação*. Rio de Janeiro: Nau; Edur, 2010.

MORANDI, M. *Idee per una rilettura: la comunità che viene*. In: BELLUCCI, S. . BERITELLI, L (Ed). *Per una conversazione sull'etica: Nuove declinazione di un pensiero clássico*. *Humana.mente: Journal of philosophical studies*. Outubro, 2008. Vol. 7. <<http://www.humanamente.eu/index.html>>

NANCY, J. *La communauté désouvrée*. Paris: Christian Burgois, 1999.

PAIVA, R. (Org.). *O Retorno da comunidade: novos caminhos do social*. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

PUCHEU, A. (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.