

A DESCONSTRUÇÃO DA COMUNIDADE E O SEU LUTO: PROBLEMATIZAÇÕES A PARTIR DE SUA DESSUBJETIVAÇÃO*

THE DECONSTRUCTION OF THE COMMUNITY AND ITS GRIEF: PROBLEMATISATIONS ARISING FROM ITS DESUBJECTIVATION

Deborah Spiga**

RESUMO

Neste artigo procuramos mapear as diferentes especulações por meio das quais se pensou e repensou o termo “comunidade” nos últimos quarenta anos. Mostramos como o desejo alucinado por um “em comum” levou não apenas às derivas totalitárias do século passado, mas também não parou de atormentar o homem com seu espectro. Como falar da comunidade? Podemos dizer afirmativamente o que ela é ou, seguindo uma teologia negativa, apenas sustentar o que ela não deve e não pode mais ser? Procuramos traçar uma resposta a essa pergunta partindo da origem etimológica desse termo, fazendo interagir a pesquisa de Esposito, mais focada no *munus* da comunidade e o estudo de Nancy mais centrado no *cum*. Falaremos do “luto comunista” e da possibilidade que abre para repensar novas formas do “ser-com” e nossa coexistência. Salientamos, enfim, que é a partir da desconstrução do modelo político-religioso, do seu *retrait* que se poderá pensar uma política sem fundamento fazendo espaço para o “entre” que nós somos.

PALAVRAS-CHAVE: comunidade; desconstrução; Nancy; Esposito; política.

ABSTRACT

In this article, I seek to map the different speculations through which the term “community” has been thought and rethought over the past forty years. I show how the delusional desire for a “common good” led not only to the totalitarian drifts of the last century, but also has not ceased to torment humanity with its specter. How can we speak of community? Can we affirmatively say what it is or, following a negative theology, only maintain what it should not and can no longer be? I seek to trace an answer to this question starting from the etymological origin of this term, making Roberto Esposito’s research – more focused on the *munus* of the community – interact with Jean-Luc Nancy’s study, more centered on the *cum*. I will speak of “communist mourning” and the possibility it opens for rethinking new forms of “being-with” and our co-existence. Finally, I emphasize that it is from the deconstruction of the political-religious model, from its retraction, that it will be possible to think of a politics without foundation, making space for the “between” that we are.

KEYWORDS: community; deconstruction; Nancy; Esposito; politics.

* Artigo recebido em 17/04/2026 e aprovado para publicação em 01/06/2026.

** Doutora em filosofia pela Unifesp. Mestra em Scienze filosofiche e graduada em Filosofia pela Università degli Studi di Sassari. E-mail: deborahspiga@hotmail.it.

INTRODUÇÃO

No final dos anos 80 do século XX começou a se desenvolver, especialmente na Itália e na França, um debate sobre o conceito de comunidade que não apenas desafiava a ideia clássica de comunidade como “própria” e pertencimento recíproco, como também tentava se subtrair a qualquer conotação identitária e organicista-imunitária. Entre esses, *A comunidade inconfessável*, 1983, de Maurice Blanchot; *A comunidade que vem*, 1990, de Giorgio Agamben; *Communitas: origem e destino da comunidade*, de Roberto Esposito, 1998. É nesse terreno fecundo que o texto *A comunidade inoperada*, de Jean-Luc Nancy, de 1983, e suas reelaborações posteriores, *A comunidade afrontada* (Nancy, 2001) e *A comunidade desautorizada*, 2014, não somente encontram um justo eco de ressonância, mas também inauguram e mantêm vivas as reflexões da filosofia contemporânea dos últimos quase quarenta anos.

Como reagir a uma sociedade na qual os indivíduos atomizados respondem somente à lei do mercado global, da “equivalência geral” e da mercadoria? Como falar novamente em comunidade, não obstante o eco de morte dos regimes totalitários do século passado e a armadilha substancialista que essa palavra carrega consigo? Como utilizar esse vocábulo sem a ameaça sempre presente das “violências intercomunitárias”, dos “germes terríveis” de identitarismo e das suas derivas destrutivas e regressivas? Essas eram só algumas das perguntas a serem mobilizadas.

Seja no seu significado mais familiar e religioso quanto naquele filosófico e político, a comunidade indica um grupo de pessoas que partilham uma propriedade, um fim, um valor, uma origem, uma filiação, um mesmo pertencimento territorial, étnico ou religioso como se fossem um único indivíduo. Uma comunidade-junção, uma comunidade-sujeito, uma “comunidade cheia” de substância até sua borda (Esposito, 2007, p. 23), capaz não somente de condensar e enjaular as diferenças e a conflitualidade da multiplicidade em uma união absoluta e interiorizada por todos os membros, mas, ao mesmo tempo, apta a construir um Outro, um excluído, um inimigo, um “fora do comum” a ser evitado. Comunidade como um “nós homogêneo” em que cada diferença é segregada, comunidade da “mesmidade”, do reconhecimento e da autoafirmação em que o equilíbrio entre “dentro” e “fora”, “nós/eles” deve ser preservado a qualquer custo.

Homogêneo/interno heterogêneo/ exterior esse é o *limes*, o perímetro performático que é traçado a partir da comunidade e que marca por um fechamento excludente, um círculo

centrífugo, o pertencimento dos membros a uma mesma identidade, por um lado, e a exclusão, num movimento centrípeto, do outro/inimigo/estrangeiro não perfeitamente adjacente, por outro. Isso até talvez descobrir que o outro, como os nômades do conto do imperador chinês de Kafka, já está “por dentro”, “dentro” dos muros que pretendiam excluí-lo. O que assusta é esse contínuo *débordement*, é o transformar-se do confino em *limes*, é a metamorfose do estrangeiro *hostis* no “estrangeiro interno”, de Simmel, é o sexto que entra na comunidade dos cinco, de Kafka. Essa capacidade anfíbia das fronteiras de deixar de encerrar um território dentro de seu perímetro, colocando em questão “a imunidade do vínculo” (Di Cesare, 2020, p. 334), a impossibilidade da comunidade de se proteger conduz ao levantamento de barreiras identitárias sempre mais altas e excludentes e à formação de “comunidades reativas” ao inimigo externo e “endogâmicas” em relação ao próprio interno (Pulcini, 2009, p. 99).

Os nomes desses muros e dessas barricadas defensivas manifestaram, no decorrer da história, sua natureza heterogênea e contingente e, ao mesmo tempo, imperativa. Sua constelação de significações e seu arcabouço teórico são visíveis nas várias formas com que a comunidade foi pensada e repensada ao longo do pensamento ocidental: fato concreto, hipótese, exigência, desvio, orientação, forma utópica ou distópica de um mundo porvir.

Desde a *koinonia política* de Aristóteles e a *Politeia* platônica até a noção de “sociedade ideal da comunicação”, de Habermas, passando pela diferença de Ferdinand Tönnies entre “comunidade” (*Gemeinschaft*) e “sociedade” (*Gesellschaft*), a comunidade-nação, de Fichte, a comunidade do povo, de Heidegger, até a comunidade do *Blut und Boden* nazista, a filosofia teve sempre que lidar com e responder a esse “convidado de pedra” (Sodrè, 2013, p. 210), repensando o “ser-em-comum” como condição da nossa existência. Continuando a esquematização, podemos ressaltar como o pensamento da comunidade do século passado pode ser condensado e dividido em três grandes correntes: a primeira constituída pelo comunitarismo anglo-americano (MacIntyre, Taylor, Sandel); a segunda, pela ética do discurso (Apel, Habermas); e a terceira, que analisaremos aqui, constituída pela ontologia da comunidade desconstruída que se desenvolveu por meio do pensamento niilista e com o fim dos vários regimes totalitários (Bataille; Nancy; Blanchot; Esposito; Agamben).

1 O DESEJO IRREDUTÍVEL DE COMUNIDADE E SUAS AMEAÇAS

Depois desse rápido panorama, levantamos a hipótese de que a comunidade constitui o verdadeiro *leitmotiv* do pensamento ocidental. Todas as declinações que vimos manifestariam,

de fato, a premência de uma “instância comunista” à qual a filosofia, segundo Jean-Luc Nancy, não pode deixar de responder. Como resposta a essa injeção impelente, Nancy mostra como a filosofia política sempre tentou fundamentar a comunidade como origem e reivindicar sua essência distorcendo seu significado. É a metafísica da origem que torna a política exclusiva e funda a comunidade na exclusão sistemática da dis-posição originária na projeção de uma “ontoteologia do sujeito” (Nancy, 2003, p. 9, tradução nossa). Qualquer reivindicação igualitária e de fraternidade, própria dessa *Bildung* ideal, reconduzindo sempre a uma identidade, acaba engolindo a concreta singularidade do “ser-em-comum” como objeto real.

É a partir desse *milieu* não conciliante que podemos observar como a escolha por falar em “comunidade” provocou, após a publicação do texto de Nancy, em 1983, o debate entre os maiores intelectuais da época, levando à total rejeição de alguns e a sentimentos mais neutros de desconfiança por parte daqueles que, como Derrida, compartilhavam os pressupostos filosóficos do próprio aluno, mas não sua “escolha linguística”. No termo referido, de fato, segundo ele, ressoaria uma “fusão identificadora” e homologante que apagaria qualquer diferença em nome de uma identidade mais ampla, sincrônica e simétrica que achata a singularidade do outro no mesmo. Não importa quanto ou até que ponto ela possa ser inclusiva porque ela sempre excluirá alguém. É a “comunidade do parentesco”, do mito da autoctonia e da monogenealogia, que se fecha no recolhimento do seu centro e que impede qualquer abertura e acolhimento do outro, o que causava a Derrida não somente certa relutância por essa palavra, mas a firme recusa a qualquer tipo de “pertencimento” familiar, religioso, acadêmico que ela proporcionasse: “Se sempre hesitei diante dessa palavra, é que muitas vezes ressoa nela o comum, o como-um. [...] Comunidade (palavra que eu nunca amei muito, por causa do que vem a conotar, participação, que é a fusão identificadora: tanto vejo ameaças quanto promessas)” (Derrida, 1997, p. 40, tradução nossa).

Uma irmandade onde o *frater* é membro somente enquanto pertencente a um *proprium* em comum. Mesma nação, mesma estirpe, mesma raça, mesma pátria, mesma descendência, mesmo sangue que não apenas revela uma aderência mortífera entre Estado e família, mas também exclui quem é diferente e alter-ado em um organicismo apropriador. Uma isonomia baseada em uma isogonia da filiação androcêntrica que levou sempre a uma política da “fatriarchia”, pela qual “basta nascer dentro da comunidade para que o contrato seja automaticamente renovado” (Di Cesare, 2020, p. 329). Em outras palavras, os valores “comunalistas” ou “comunais” presentes nesse termo ainda persistiriam, segundo Derrida, mesmo quando reafirmados diversamente, negados ou neutralizados. A retomada desse termo,

mesmo nas suas acepções negativas, como na comunidade de Bataille, Nancy e Blanchot, não conseguiria livrar-se de seu peso metafísico, não somente tornando a ser presa de suas velhas armadilhas identificadoras dentro da “lógica do recinto fechado” (Mbembe, 2017, p. 71), mas também engolindo novamente o “outro” com sua abrangência totalizadora e “con-fusional”.

A desconstrução da “metafísica do próprio” é, nesse sentido, o dispositivo utilizado, por Derrida, não somente para desmontar o paradigma clássico da comunidade que vê nos conceitos de proximidade, igualdade, homofilia, autoctonia e genealogia uma afirmação da identidade como estável e determinada, mas também para abrir a uma “política da ex-apropriação” e do excesso. Expropriação que, por meio de uma mudança e redefinição contínua das margens, possa colocar em questão qualquer política baseada no conceito de inclusão-exclusão, deixando, ao contrário, que uma contaminação originária habite a fronteira. Em outras palavras, é pela reformulação contínua do próprio e do estrangeiro, do “dentro” e do “fora”, do hóspede e do hospedante que se mostra a impossibilidade de uma rigidez originária dos limites que se revelam, ao contrário, permeáveis, relacionais e em caráter eminentemente *différentielle*. Contudo, segundo Derrida, isso não quer dizer opor, em uma lógica binária, a um modelo holístico e totalizante, uma autonomia e independência dos indivíduos fechados em si, mas se trata de colocar em questão essa alternativa como aquilo que funda a própria metafísica. Contra uma igualdade fagocitadora própria das comunidades, portanto, não é o caso de reivindicar um solipsismo autárquico, mas valorizar aquilo que a abre e espalha longe de seu fechamento e recolhimento como dissimetria e desproporção infinita que nos junta.

Concordando com a análise, as preocupações e as precauções do próprio mestre, Nancy enfatiza não somente que esse termo “esquivo” é conotado por uma ambiguidade e por certo desgaste, mas também que ele traz lembranças de totalitarismos ainda frescos e dolorosos. Por um lado, a *Volksgemeinschaft*, a comunidade do destino do *Reich* milenário do regime nazista, por outro, a comunidade marxista sem classes, e sua aplicação falimentar nos regimes totalitários soviéticos. Nosso presente é, assim, caracterizado por uma ferida coletiva, por um vazio e uma ausência de sentimentos comunitários atribuíveis tanto ao fracasso dos vários projetos comunistas quanto ao imparável expandir-se dos modelos neoliberais de uso e troca do mercado. Dessa forma, presos entre os paradigmas contemporâneos de global e local, entre um conformismo do mercado globalizado e, ao mesmo tempo, absorvidos por um desejo de pertencimento identitário que nos engole, entre uma homogeneidade niveladora e uma pluralidade dispersa, palavras como “Comunidade Europeia”, “Democracia”, “Povo”, “República”, “Estados”, “Cidadania”, “Soberania”, “Sociedade civil”, “Liberdade” revelam-se

filosofemas, palavras neutras e abstratas, “rótulos” que manifestam apenas a conflagração e a dissolução do modelo comunitário e de qualquer visão política concreta.

A abstração que caracteriza nossas instituições e a base dos nossos conceitos políticos ocidentais não somente é atribuível a uma falta de representatividade devida ao “fim das ideologias” às quais se substituem a parafernália kafkiana do aparato burocrático, as trocas comerciais das potências tecnoeconômicas e as armaduras identitárias sempre mais excludentes, mas se deve, sobretudo, a uma ausência de qualquer forma de *páthos*, de afeto e de pertencimento, a um “déficit de comunidade” (Pulcini, 2009, p. 62, tradução nossa) que ligue os indivíduos em uma tensão coletiva. É essa, segundo Nancy, a origem de tanta inquietação e da “crise da sociedade”, ou seja, a descoberta assustadora de que os homens não têm outro sentido, outra verdade além do “com” que nós somos. Essa abstração tautológica é a tarefa da sociedade e da sociabilidade: “ser o ser enquanto tal”, e essa mesma missão produz não apenas o desconforto entre os homens, mas também aquela “zona de latência” (Pulcini, 2009, p. 62, tradução nossa) sempre prestes a explodir todas as vezes que as ligações das sociedades entram em crise, abrindo a possibilidade para neocomunitarismos de marca regressiva que reconstroem comunidades segregantes como lugares de imanência autárquica.

Como afirma Pelbart (2003), no seu livro *Vida capital*, fomos sequestrados de qualquer forma pelo “comum”, não temos mais uma comunidade das intenções e, da mesma forma, não temos mais um Outro ontoteleológico que, de forma vertical, se espalhe para nos dar sentido. A “comunidade sonhada” e “postulada” que foi forjada no decorrer da história assim se polariza e se fraciona em “comunidades encarnadas” caracterizadas por regionalismos, nacionalismos, reivindicações étnicas que exigem lealdade e obediência ao preço da liberdade individual. “Comunidades de segurança” aptas a identificar o inimigo invasor (Bauman, 2001, p. 9) ou “comunidades estéticas”, agregações transitórias e efêmeras produzidas pela sociedade do espetáculo e por seus ídolos na ribalta, sempre prestes a esvanecerem à mudança repentina dos movimentos de audiência. Nesse sentido, a necessidade ou a “intimação urgente”, como dirá Nancy (2016, p. 35), de escrever sobre esse tema não somente explicitava “[...] o valor e a força de um sintoma epocal [...]”, mas também impulsionava uma análise da palavra “comum” que pudesse vislumbrar novas formas de pensar o “ser-em-comum” e mostrar a possibilidade de um novo “sentido” entre as singularidades a partir do “com” do “comum”.

É nesse “com” tão presente e, ao mesmo tempo, tão despercebido no nosso cotidiano que podemos ver a natureza polifônica da ontologia da nossa co-existência e encontrar, como sugere o estudioso Villani, a resposta de Nancy às críticas movidas por Derrida. Isto é, somente pela desconstrução da palavra comunidade que, abrindo as conceituações fechadas da metafísica e tornando essa “palavra inoperada”, finalmente poderemos chegar ao “cum” latino, tradução do grego “sun”. Apenas apontando para o inaudito dessa preposição poderemos perceber como todas as vezes que pensamos ou pronunciamos palavras como “comum”, “comunidade” ou “comunhão” o prefixo “com” é, de fato, não somente relegado à esfera do acidental, mas também sempre ignorado.

É a partir desse abandono do “comum”, das suas derivas comunitárias virtuais no mercado global e do “bem em comum” dos comunitaristas que temos que pensar outras formas do nosso “ser com” e se a palavra “comunidade” é ainda um conceito adequado para expressá-lo. Assim, Nancy, explica as razões desse deslizamento linguístico que o levaram, nos últimos anos de sua pesquisa, por meio de um “trabalho comum”, ao desenvolvimento de uma “analítica coexistencial” que, por meio do “cum”, consegue fugir da monstruosidade do “si” impessoal e anônimo e do “eu” totalizante:

Cum é um exponente: coloca-nos uns em frente dos outros, entrega-nos uns aos outros, coloca-nos em risco uns contra os outros e todos juntos nos entrega à experiência daquilo que é. É – “esse” é – aquilo que “nós” somos: nada mais que a proliferação deste singular “sujeito” plural para dizer a coexistência dos entes do mundo (Nancy, 2003, p. 132).

Essa mudança, essa aparente simplificação e encurtamento, é fruto e manifestação de uma busca extenuante por um termo capaz de explicar a complicação implícita no pensamento do “ser com” fora de uma lógica do sujeito e do fundamento. Dificuldade, de fato, que se manifesta, em primeiro lugar, no esforço e no embaraço para encontrar uma linguagem adequada a expressá-lo. Existe algo de “comum”? Como este “comum” pode con-figurar e articular nossa existência? E de qual forma este ser é tal como é? Ele é “em comum” ou é “comum” enquanto algo de “comunitário”? Tais são somente algumas das perguntas e das ambiguidades às quais levou o termo “comunidade”. Nesse sentido, a comunidade da qual falamos é uma comunidade que não põe em obra comunidade alguma, mas testemunha, depois da fuga do sentido, que aquilo que propriamente nos resta é o “com” como *declosion* do espaço singular-plural e “exponente” do nosso estar uns com os outros. Esse é o desafio e a verdadeira *miseenjeau* da filosofia contemporânea segundo Nancy.

2 A PROMESSA UTÓPICA COMUNITÁRIA E AS ORIGENS DO TERMO

Ora, diante desse diagnóstico angustiante, diante da “promessa comunitária” dos comunismos não mantida, por que falar ainda e novamente em “comunidade”, apesar de todos os seus “óbices ideológicos”? (Sodré, 2007, p. 7) Como pensar o “comum” sem cair na tentação da dicotomia singular-plural, indivíduo-estado, subjetividade-objetividade, ou, segundo a tese de Pulcini (2009, p. 10), sem a polarização patológica entre um individualismo ilimitado e um comunitarismo endogâmico? Como interpretar essa contínua pergunta por uma comunidade, esse desejo comunal sempre renovado e esse fantasma do comunismo que continua nos prometendo outro por vir possível¹? Como ver nela o lugar da efração em uma época em que o espaço comum é o espaço da produtividade do capital, mas também como sair de uma perspectiva romântica, nostálgica, idílica e intimista do conceito de comunidade *koinocentrico* que leva a um mito das origens, a políticas de assimilação xenófobas e, ao mesmo tempo, como falar em comunidade na época que proclamou a morte de Deus, o fim da história e viu a dissolução de qualquer projeto comunitário concreto? Como pensar este “entre” que nós somos, este “com” do “comum” sem um princípio de encarnação ou incorporação que vê nele, como unidade, como corpo único coletivo, uma finalidade e uma obra, um “contorno” a ser traçado? E, por fim, como pensar esse baluarte da filosofia ocidental sem ficar preso nos novos modelos organicistas dos *communitarians* de área anglo-saxônica de Sandel, Taylor e MacIntyre?

A demanda pela palavra “comunidade”, esse “desejo alucinado” (Moroncini, 2001, p. 113, tradução nossa), segundo Nancy, não somente é emblema da nossa dificuldade em expressar nosso “ser juntos”, nosso “bem em comum”, mas é também uma “sensação boa” que nos faz falta, como diria Bauman, o “sintoma” da necessidade irreduzível e inapagável própria de cada homem de dizer o “ser em comum”. É nisso que se explica a exigência e a esperança, própria de todos os comunismos e socialismos, de uma re-criação do mundo, no anseio característico de cada indivíduo de dizer, sempre e novamente: “nós”. É um “mito político do nós” que leva, segundo Haraway (2000, p. 47), a envolvimento comunitários sempre novos. Estamos todos “jogados” em relação constante com o mundo e com as coisas. Dessa forma, é no “com” de “comunidade” que, privados de qualquer interioridade essencialista, podemos finalmente apontar para uma nova gramática, encontrar uma nova topologia do político que cumpra uma nova “revolução copernicana”, cujo eixo, dessa vez, é uma “sociabilidade

¹ A referência é aqui o texto de Derrida: *Spettridi Marx*. Tradução: G. Chiurazzi. Milano: Cortina, 1994.

ontológica” e não um novo ser ôntico. “Nós vivemos juntos”, “nós somos uns com os outros”. Esta, segundo Nancy, é uma reivindicação fundamental do ser humano que nada tem de sentimental, comunitarista ou cristã, mas que mostra, ao contrário, como a impossibilidade de proferir o “nós” leva o “eu” à aberração de uma demência afásica que inviabiliza a sua mesma autoafirmação. Falar em comunidade, como diria Ignaas Devisch (2013, p. X, tradução nossa), “é, em última análise, um assunto que nos diz respeito a todos, gostemos ou não”.

Ponderar, “investigar” sobre a comunidade revela-se, assim, não somente uma escolha ditada pela impossibilidade de dizer um *ego sum* que não seja imediatamente também *ego cum*, mas também é revelador da dificuldade e da penúria da linguagem em designar nossa co-existência. Isso quer dizer, segundo Nancy, que se tornará imprescindível declinar o pensamento do “ser-em-comum” por meio de novos nomes que cessem de reenviar a uma comunidade a ser reencontrada ou fundada e, em lugar disso, graças a uma nova ontologia, encarreguem-se do “ser-em-comum”, como aquilo que nunca foi pensado de verdade.

Mas então, como podemos falar dela? Comunidade afásica ou “inconfessável”, como nos diria ainda Blanchot, presente somente por ausência nos seus sempre novos desdobramentos. Deveríamos seguir o preceito de Wittgenstein e calarmos sobre aquilo de que não se pode falar ou, ao contrário, abraçando a resposta de Nancy ao filósofo austríaco, não parar de dizer o impossível sempre e novamente? Assim responde Maurice Blanchot (2013, p. 75):

A comunidade inconfessável: será que isso quer dizer que ela não se confessa, ou então que ela é tal que não há confissões que a revelam, já que, cada vez que se fala de sua maneira de ser, pressente-se que não se aprendeu sobre ela senão aquilo que a faz existir por ausência? Então, teria valido mais se calar? [...] O preceito de Wittgenstein [...] indica justamente que, já que ele não pode, ao enunciá-lo, impor o silêncio a si mesmo, é que, em definitivo, para se calar, é preciso falar.

É preciso falar da comunidade. Esse é o imperativo blanchotiano, mas de qual forma? Comunidade dos que são “*sem* comunidade”, comunidade “que vem”, “inconfessada”, “inoperada”, “abandonada”, “ausente”, “impossível”, “errante”, “por vir”, “dormente”, “morta”, “dos opostos”, “negativa”, “da perda”. Essas são algumas das formas com que esse termo foi pensado no decorrer da segunda metade do século passado, na tentativa sempre relançada de uma nova formulação. Declinações que mostram como a comunidade foi sempre pensada em termos negativos como *hantise* do pensamento, presente enquanto ausente, na dificuldade de expressar afirmativamente seus traços peculiares. Impossível e necessária, esse é o *doublebind* que ela nos impõe, obrigando-nos a falar dela na impossibilidade de falar dela.

Termos como “comunidade” ou “comunismo”, que, como relembra Blanchot (2013, p. 12), são justamente “termos”, acabados a partir do desastre e da ruína que eles encenaram no teatro da história, mas que, todavia, precisamente a partir dessa posição, continuam nos agitando com o seu abandono e sua defecção impossibilitando qualquer silêncio definitivo sobre eles. Dessa forma, falar sobre ela, continuar especulando sobre a comunidade é como “[...] falar em nome de um morto, como fazer um discurso em memória, em memória da comunidade” (Moroncini, 2001, p. 117, tradução nossa).

Apurar suas implicações escorregadias e o porquê de tantas ambiguidades torna necessário investigar sua polissemia e heterogênese tentando repensar assim uma negentropia da pluralidade. Devemos a Roberto Esposito, estudioso com o qual Nancy entretém um diálogo prolongado no curso de várias obras e que admite sua “dívida inextinguível” com o livro *Comunidade inoperada*, uma das reflexões mais peculiares sobre esse termo a partir da etimologia da palavra *communitas*². De fato, segundo o filósofo napolitano, é somente a partir de uma atenta análise etimológica dessa “escora hermenêutica” (Esposito, 2006, p. IX) que se poderão encontrar as várias camadas semânticas que, ao longo da história ocidental, depositaram-se sobre esse termo. Distorções que levaram à compreensão da palavra comunidade como um “cheio”, um “todo”, uma propriedade e uma substância que acomunaria os sujeitos que, somente assim, tornar-se-iam “sujeitos de comunidade”, partes de um “cálido nós fundado sobre a exclusão dos outros” (Illuminati, 2010, p. 8, tradução nossa). É a partir disso, a partir desse significado paradoxal do termo comunidade e de “comum” como “próprio”, que se lança o desafio etimológico de Esposito à descoberta do impensado da comunidade.

Communitas que, como mostra o filósofo no seu *excursus* etimológico, deriva de *communis* que não somente indica o contrário do que é próprio, ou seja, o público em contraposição ao privado, mas também o que une em um *unicum*, a propriedade dos que têm em contraposição àqueles que não a têm. *Communitas* que, na sua morfologia paradoxal, é composto pelo prefixo “cum”, que remete subitamente ao outro, ao estar junto, e pelo sufixo “munus”, que indica a ambiguidade e a obrigatoriedade de uma dádiva que não se pode não dar. Se Nancy dedicará seus estudos mais aprofundados ao “com”, Esposito concentrará o próprio trabalho, ao contrário, mais especificamente na segunda parte desse sintagma. “Munus”, que não somente no latim, reenvia a três diferentes acepções de significados complementares entre si: *onus*, *donum* e *officium*, mas que também é a raiz de outra palavra

² Reenvio aqui ao livro Esposito (2006).

complementar e oposta à comunidade à qual o filósofo dedicará importantes estudos: imunidade.

Ora, o que o filósofo procura salientar é a evidente contradição da palavra “munus” como “dom” e, ao mesmo tempo, “dívida”. De fato, como conciliar a obrigatoriedade e o incômodo da dívida a ser paga ou estorcida com a espontaneidade e o prazer do dom com o qual presentear e felicitar alguém? Somente se admitirmos, seguindo o filósofo italiano, que este termo indica aquela dádiva que envolve a obrigação, o compromisso, a tarefa de dar para nos desendividar. É esse regime de gratidão que torna um o devedor do outro, é essa “mutualidade” que liga os dois contraentes a um compromisso conjurado, a uma relação vinculante, àquilo que os liga em comum. Eles não têm nada em comum, só essa dívida para dar, eles são unidos por essa falta e essa expropriação que os obriga a dar e que nunca se preenche ou satisfaz. Assim, ele escreve a respeito dessa “comunidade do defeito”:

Ela não somente se dá sempre de forma defectiva – não chegando nunca a um cumprimento: mas não é mais que comunidade que *do* defeito, no sentido específico de que aquilo que nós temos em comum – que nos constitui enquanto ser-em-comum – é precisamente *aquela* defeito, *aquela* inadimplência, *aquela* débito. Ou também: a nossa finitude mortal (Esposito, 2006, p. 44, tradução nossa).

Isso quer dizer que os sujeitos, na verdade, não são acomodados por uma propriedade em comum que os reuniria em uma unidade plena, mas são caracterizados por nada mais que uma falta constitutiva, por uma perda. Uma expropriação que os pressiona e impulsiona em direção um ao outro em um círculo de doação sem garantia e no qual o “eu” se revela, desde sempre, desapropriado, fissurado e exiliado. Somos vinculados um ao outro a partir de uma obrigação que nos constitui e que quebra qualquer presumida absolutização do sujeito e que, através do *munus*, como lei do compromisso e do cuidado recíproco, impulsiona os sujeitos a ex-istirem e a se alterarem fora de si por “uma contínua exigência de desapego” (Di Cesare, 2020, p. 332).

Já a partir dessa primeira análise etimológica, podemos constatar como a palavra “comunidade” aponta mais a uma falta, a uma ausência, a uma alteração, a uma transitividade do verbo dar do que a uma propriedade, a um pertencimento ou a uma identificação. Ou melhor, ao fato de que, se os membros da comunidade têm algo em comum, é justamente o fato de não possuírem nenhum “*proprium*”, nenhuma “matriz originária” de pertencimento a um mesmo território ou etnia, nenhum “trato ou traço em comum”, nenhuma incorporação que reduziria o dois ao um, mas, ao contrário, eles são estranhos enquanto sempre presos em um vazio e um

limite que não pode ser interiorizado, mas que os expropria daquilo que lhes é mais próprio, ou seja, da própria subjetividade.

É pela anfibologia instigadora dessa palavra, “refratária a qualquer gramática do possessivo” (Di Cesare, 2020, p. 331), que foge de si mesma e que se converte no exato oposto, que Esposito mostra como o termo sofreu um derrubamento semântico que alterou completamente seu significado de doação e de um “para o outro” incluyente, para o sentido de pertencimento e de “para si mesmo”, fechado. A aporia constitutiva do próprio/impróprio que caracterizava a rica semântica da comunidade foi assim silenciada, privilegiando-se o lema que remonta a um pertencimento excludente e identitário, fechado em seus muros imunológicos de segurança, gerando, dessa maneira, “[...] novas formas comunitárias como reação póstuma à própria entropia interna” (Esposito, 2006, p. 16). Por isso, em pleno estilo desconstrutivo, é necessário retomar esses termos não frontalmente, mas obliquamente, a fim de procurar neles aquele “fundo antinômico” que foi silenciado em favor de um sentido mais unívoco e traçar novas inscrições na linguagem tradicional da política.

Se a acribia filológica do filósofo italiano, como vimos, se concentra nas diferentes camadas do termo “comunidade” a partir do “munus”, Nancy dedica sua atenção ao “comum”. Essa palavra, segundo ressaltava Nancy, significa tanto aquilo que pode ser definido como trivial e banal, na sua acepção mais simplória e vulgar, quanto o comum no sentido de comunitário em todas as suas diferentes formas e acepções. O equívoco desses dois significados levou, ao longo da história, por um lado, a um conceito de comum como totalizante e dominante e, por outro, a um comum enquanto disperso e fragmentado na multidão. Na ideia de comunismo do século passado, segundo Nancy (2013, p. 119, tradução nossa), essas duas vertentes constituíram os dois polos pelos quais se institucionalizou uma forma “estatal dual” que combinava a “coletividade repressiva e, ao mesmo tempo, a mediocridade niveladora”. Ora, se esse é o “comum” que, segundo Nancy, levou às derivas totalitárias repressivas do século passado, salientamos que há também, como vimos, o “comum” do ‘si’ (*das man*) heideggeriano das relações impessoais, dos indivíduos anônimos e indiferentes uns aos outros e, por fim, o “comum” como “co-existência originária” que, apesar de todas as dificuldades, Nancy não se cansa de buscar relançar e redescobrir.

Passando ao sufixo “-ismo” de comunismo, segundo Nancy, ele indica sempre uma representação, uma ideologização que procura fixar seu conteúdo em uma forma finita e estável. Traçando uma genealogia do termo “comunismo”, Nancy encontra no âmbito eclesiástico a sua primeira aparição. Esse termo era usado para os bens da igreja que vinham compartilhados por

todos os membros de uma congregação de forma perpétua. Bens que, dessa forma não podiam ser herdados, mas respondiam à lei da “mão morta”. Segundo essa lei, um monastério, por exemplo, não pertencia aos eclesiásticos tomados singularmente, mas somente à comunidade dos monges enquanto “comunidade”. Nesse sentido, Nancy continua ressaltando que a palavra “comunismo”, no começo, não denotava tanto uma propriedade, como pura e simples posse de bens, mas ao contrário, indicava uma posse que para se efetivar, previa necessariamente a apropriação por parte de um sujeito *entre* outros.

Ora, apesar de Nancy enfatizar que não se pode encontrar o sentido de uma palavra somente a partir de sua etimologia, podemos observar que, ao longo da história ocidental, o termo comunismo manifestou sempre um ímpeto e uma pulsão de igualdade e emancipação humana. Desta forma, o comunismo é, segundo nosso autor, o pensamento que não somente se interrogou sobre esse “comum” como aquilo que está sempre diante de nós, mas também que tentou reproduzir esse pensamento em movimento e ação como comunidade dos fins a ser realizada. Trabalho e obras, estas eram as bases nas quais edificá-la. É somente realizando e cumprindo uma humanidade que não está previamente dada, por meio de um indivíduo não proprietário, pela sua participação supraindividual num projeto comum que a comunidade poderia se tornar a essência do comunismo. Se o ideal comunista visava explicitar esse dado que é o nosso simples “ser juntos”, seu caráter essencial e operoso, todavia, segundo Nancy, caiu na armadilha de um humanismo imanentista que, na perene produção, não apenas negava a finitude humana, mas também engolia as singularidades em um *organon* excludente.

É com a passagem da “comuna” ao “comunismo real” que, segundo nosso filósofo, começaram a se exacerbar por um lado, os traços totêmicos e despóticos do domínio da estrutura hierárquica e, por outro, o nivelamento opressor dos indivíduos em massa. É com a transformação do ímpeto e do sentimento do “em comum” para formas institucionalizadas que se perdeu, segundo Nancy, o “ser-juntos” como condição existencial e ontológica de entrelaçamento infinito e inoperoso das singularidades em favor de formas de domínio e de assujeitamento próprio das “comunidades realizadas” que sacrificam o singular em nome da comunidade.

3 O “LUTO COMUNISTA” E UM NOVO POLÍTICO SEM FUNDAÇÃO

Diante dos crimes do socialismo real, todavia, se por um lado, legitima-se a condenação política e moral dos regimes totalitários, por outro, não se pode mascarar, segundo Nancy, a legitimidade igualmente irreduzível da exigência por eles expressa de dizer “nós” sem nenhuma

divindade pressuposta como garantia. Desse modo, podemos observar e enfatizar que, ao longo do texto, não se encontra uma denúncia ou um ataque aos “comunismos reais”, como desvio e perversão da ideia original ou como apostasia da teoria marxista pura, mas apenas uma injunção impelente a repensar o “comum”. Não se tratava de apontar para o engano dos socialismos, mas vislumbrar o que estava por trás da esperança socialista e que, segundo Nancy, na verdade, não foi compreendido. Isto é, não se tratava somente de substituir o reino dos patrões e dos capitalistas pelo reino dos dominados e dos proletários, mas entender o que estava implicado nisso: a passagem do domínio, como exercício de poder, para uma soberania compartilhada, como “práxis de sentido” (Nancy, 2001, p. 60).

Uma vez reconhecido o fim da soberania teológico-política, o que vem à tona, de fato, segundo Nancy, é o “nós” como possibilidade irreduzível de fazer sentido. É a partir dessa consideração que Nancy pode afirmar que, na verdade, a alienação do proletariado foi também a alienação da burguesia, ou seja: alienação do sentido. Ninguém como Marx conseguiu, por meio do conceito de “capital”, exibir a alienação do próprio, a desapropriação generalizada, e da mesma maneira pôr a nu o “com” como traço do ser (Nancy, 2001, p. 88). Mas se essa foi uma descoberta significativa de Marx, ele, todavia, não conseguiu levar até as últimas consequências suas premissas, quer dizer: como nos reapropriarmos novamente do sentido? Como mostrar a exigência do “com” e da fundação de uma co-ontologia, uma vez que seu espectro teológico-político se exauriu, se não a partir de uma ressurreição reativa do “com” que não vislumbre, todavia, um retorno às origens? Como pensar as singularidades, como amarrá-las a partir da sua diversidade? Tais são os questionamentos que temos que direcionar para os escombros das experiências comunistas, retomando a exigência de comunidade própria dessa doutrina com um novo olhar.

A derrota do comunismo e a vitória do capitalismo do século passado determinaram o fim do modelo da “comunidade-sujeito”, assim como do organicismo de marca hegeliana, desmoronando, dessa forma, o paradigma sobre o qual se edificou toda a nossa experiência política. Todavia, é o luto sempre vivo, a ferida não cicatrizada da utopia comunista como “horizonte intransponível do nosso tempo” (Nancy, 2003, p. 17, tradução nossa), como diz Nancy citando Sartre, que não nos permite sua superação e a construção de novos arcabouços teóricos capazes de repensar o “em-comum”. Sem nenhuma teologia ou arqueologia para nos orientar, assistimos a uma liquefação das formas estáveis que fundamentavam o sentido do agir e a verdade, e a um enfraquecimento das representações e das instituições de poder que dirigiam nosso olhar. Os homens estão presos em um espaço estéril e imobilizador, um vazio assustador

e não preenchível que parece engoli-los. É a tentativa de suprimir esse abismo que, segundo Philippe Lacou-Labarthe e Nancy (1997), leva a uma “crise da democracia” e ao perigo permanente de novas formas de preenchimento totalitárias. Podemos falar de uma “essência” do político sem fundamentá-lo no discurso metafísico, levando-o, assim, para derivas totalitárias? Os dois autores analisam esse problema da seguinte forma:

O totalitarismo é aqui pensado, a cada vez, como a tentativa de uma frenética ressubstancialização – uma reincorporação ou reencarnação, uma reorganização em um sentido mais forte e diferenciado – do ‘corpo social’. Que é quase sempre o mesmo que dizer que o totalitarismo é a resposta ou a tentativa de sair do impasse apresentado por, em e como aquilo que poderíamos chamar de ‘Crise democrática’: a democracia como crise: o desaparecimento do tríptico autoridade-tradição-religião, a desincorporação do poder, o colapso do solo ou a perda da transcendência (mítica religiosa ou filosófica: razão, natureza etc.), a ruptura das hierarquias e os costumes de diferenciação social, a deslocalização do político (Lacou-Labarthe; Nancy, 1997, p. 127, tradução nossa).

Entretanto, perante essa falta constitutiva, diante do “desaparecimento do tríptico autoridade-tradição-religião” não devemos tentar saturar esse abismo com novos dispositivos ou novos fundamentos artificiais que nos devolveriam a um “pleno”, assim como após a ruptura de qualquer transcendência não devemos procurar nenhum além que nos acomunaria com seus pressupostos e seus ídolos, porque a única transcendência possível torna-se a exposição “terrena” e contínua de uma singularidade para outra: alteridade.

Mas então o que fazer? Faz ainda sentido falar em filosofia política, uma vez que todas as representações do político que tentaram fixar a pluralidade em unidades absolutas foram desmascaradas? Como sair desse luto, como sair do niilismo? Como reconstruir o que foi derrubado pela desconstrução? Quais serão os novos conceitos norteadores do nosso pensamento? Ressaltamos, aqui, que Nancy não proporciona nenhuma teoria resolutiva aos leitores, não retoma os conceitos da política para tentar reconstruí-los, não vislumbra nenhuma nova “figura afirmativa” a ser fundada. É necessário escavar e abrir os olhos para um novo mundo, um mundo inaugural que possa finalmente vislumbrar o fim do modelo teológico-político e da sua representatividade na forma do Um. Descartando todo tipo de *engagement* que funde uma nova práxis política, que restaure o antigo sentido e aprisione os indivíduos em uma paralisia imobilizadora, o que se procura, ao contrário, são as condições do nosso “ser-em-comum”. É dessa maneira, segundo Nancy, por meio de nosso ser “em”, “entre”, “com”, “espaçamento” sem essência, que se lança o desafio por uma nova ontologia.

Mas como pensar o fim do modelo teológico-político? Somente se olharmos para a filosofia, o monoteísmo e o Ocidente como uma “construção” da metafísica da presença. Uma presença, porém, que testemunha o seu ato de fundação somente a partir do seu luto e do seu eclipsar-se, de uma constante falta que sempre levou à procura de uma presença mais verdadeira, originária e plena. Isto é, política e filosofia nasceram a partir do retrair-se dos deuses da *polis*, do abandono de presenças soberanas e hierárquicas, às quais se substituíram formas suplementares de preenchimento que uniam o mundo em um conjunto dando-lhe sentido. A política, na ausência de fundamentos, tentou ocultar essa falta ensurdecadora por meio de uma origem fundante e totalizante. Somente a partir dessa compreensão, desse desmascaramento da “presença plena” abrir-se-á espaço para a exposição da nossa existência finita. Redefinir os termos da política significará reconhecer finalmente a natureza contingente do pensamento, aceitando suas aporias, seus suplementos, seus limites e o seu ser sem figuras.

Nem filosofia política nem política filosófica. É essa junção inextricável que, de fato, condenou ao fracasso qualquer projeto de superioridade de uma sobre a outra ou de uma como predicado da outra. É dessa relação mortífera que temos que partir. Temos que desconstruí-la e olhar para o *retrait*³ do político, entendendo com isso, não um abandono total das categorias políticas na deriva de um “apoliticismo”, mas um distanciamento que permita entender não apenas como a filosofia não tem mais uma função hermenêutica ou operativa, mas também como ela não é mais a detentora do Sentido com “s” maiúsculo. É preciso refletir sobre uma nova relação entre filosofia e política que lance luz e “retrace” o nosso ser-em-comum como “em” e “entre”, como condição originária que nos partilha. Nenhum apagamento, nenhuma saída, mas, ao contrário, trata-se de retomar o trato a partir de um recuo: “Não há ‘sair’ do retiro, exceto passando pela experiência daquilo que o político sem dúvida articula como ou segundo um ‘retiro’ essencial, e que talvez seja o retiro da unidade, da totalidade e da própria manifestação da comunidade” (Lacoue-Labarthe; Nancy, 1997, p. 131, tradução nossa).

É preciso olhar para uma nova filosofia primeira como retrair-se de qualquer princípio, fundamento e representação que justificaria a autossuficiência do homem, abrangendo a realidade ao seu redor em um fechamento fictício. Um retrair-se que deixa rastros e vestígios e que permite, pela retirada do fundamento e da essência da política, uma subtração que “re-traça” e abre um começo.

³ Termo esse que reenvia à *Entzug* heideggeriana e ao *re-trait* de Derrida. Retiro de qualquer fundamento e, ao mesmo tempo, o retraçar-se de um novo rastro. Para uma análise mais detalhada desse assunto, reenvio ao livro de Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy (1997).

Uma política sem *arché*, sem *telos*, sem sujeito, sem ancoragem que não totaliza e que nunca se tornará práxis política, mas que deslocaliza e desorienta permitindo a experiência “inoperosa” da própria partição. Política que não é construção, edificação de um sistema com hierarquias e axiologias, “ciência política” ou práxis administrativa, mas que no seu retiro e no seu retrair-se ininterrupto é abertura para novas possibilidades. Ela é “gesto”, experimentação, imprevisibilidade, movimento pensável somente no seu ato e no seu ligar as singularidades em um nó que nunca se amarra e cujas extremidades permanecem desatadas, contíguas, mas não contínuas.

Isso significará compreender a política como uma esfera que não absorve e permeia a existência inteira do homem saturando ou cumprindo sua essência através de sua obra, mas que também não sintetiza as coexistências em uma multiplicidade indiferenciada pelas práticas de governo. No mote “nem tudo é político” há, então, a reivindicação, por parte de Nancy – contrastando evidentemente com o mote de Marx –, de uma política não omnicomprensiva, positiva e totalizante, que não epitome todos os sentidos possíveis, mas que se torne porta-voz e garantia de um “espaçamento” em que as singularidades possam encontrar o próprio espaço de liberdade sem redução a nenhuma monototalidade, mas, promovendo, ao contrário, uma “poliarquia de valores” (De Petra, 2013, p. 210, tradução nossa).

A política não tem mais que encontrar seu fundamento em uma origem mítica nem vislumbrar uma destinação como meta final de perfectibilidade, nenhuma obra a ser realizada e nenhuma figura apta a resumir a multiplicidade das formas de existência em uma unidade já desenhada previamente, mas, ao contrário, mostrar “formas pré-políticas ou a-políticas de estar-com ou lugares de existência que escapam à esfera política como, por exemplo, estética, afetividade, erotismo, religiosidade, cientificidade etc.” (Devish, 2013, p. 159, tradução nossa). Ela não precisa procurar algo que tornaria os indivíduos “mais sujeitos” (Esposito, 2006, p. VIII, tradução nossa), subtrair a liberdade da singularidade em vista de um “bem em comum”. Mas é a chave de fenda que abre para um “espaçamento”, *partage* como “em comum” das singularidades, de relações que se tecem e de existências finitas que se encontram e que “não têm nada a ver com uma comunidade que seria um atributo ou uma qualidade dos seres. [...] Comum significa espaço, espaçamento, distância e proximidade, separação e encontro” (Nancy, 2013, p. 137, tradução nossa). Isso significa fugir de qualquer tipo de representação e pensar uma comunidade que, paradoxalmente, se desvincule de qualquer ligação sem nunca se fechar ou se cumprir em um projeto político. A “verdade confessada” da comunidade é, portanto, como afirma De Petra (2013, p. 174, tradução nossa), que

[...] ela não deve acontecer. A nefasta ilusão da comunidade deve ser exposta a um definitivo *retrait*, a um retrair-se no que afeta até o mesmo nome “comunidade”. A comunidade deve faltar infinitamente a si mesma porque em cada comunidade como tal haverá sempre o germe do desastre, de um pleno não preenchível pronto a aniquilar tudo aquilo que se dá irredutivelmente como o inadmissível como tal.

CONCLUSÃO

Discorrer sobre a comunidade como emblema do nosso tempo, enfim, não deve significar mais lidar com o esgotamento e a inquietude ligada a esse termo fora de moda, mas pensar que ela não constitui mais um destino, mas é, ao contrário, a quebra de qualquer horizonte último. Pensar a comunidade como “ser-em-comum” significará operar uma *kénosis* do seu conteúdo e da sua “construção delirante” (Moroncini, 2001, p. 113, tradução nossa), refletir sobre ela para além de qualquer parapeito jurídico, administrativo e burocrático, de qualquer modelo ou aparelho de molde comunitário para repensar o “inaudito” desse termo (Nancy, 2003, p. 56, tradução nossa).

Trata-se de abrir, de desfechar, de destravar o “infundado” escondido pelos detritos ontológicos da metafísica. Somente assim será possível repensar um âmbito do político que, sem nenhum oriente, permita o reconhecimento de uma igualdade entre as singularidades não apenas a partir das suas diferenças e da “estrutura descontínua do com”, mas também no reconhecimento do nosso espaçamento sem figura⁴. É iniciando por essa partilha do sentido que podemos repensar a comunidade, sem torná-la essência ou hipóstase coletiva que homogeneíza em um todo indiferenciado imanente, sem que a filosofia com suas formas elitistas e seus modelos de comunidade utópicos e irrealizáveis a aprisione em um fundamento metafísico ou, ao contrário, sem que as duas – filosofia e política – se reconheçam tão bem ao ponto de tornarem-se moldes para comunidades totalitárias.

Repensar aquilo que não tem ideia, modelo, protótipo, arquétipo a ser configurado e determinado, mas que abre a uma significância contínua e ininterrupta. Temos que abandonar termos como “comunidade” e “comunismo” sem perder, todavia, a agitação e a aflição que os animava, isto é, a pergunta sobre a nossa coexistência. Isso não significará revisitar os mesmos termos com um novo olhar, restaurar acepções de significados diferentes e menos comprometidas historicamente, mas “ir além”, ou seja, pensar o que estava por trás deles e o

⁴ A política, assim, não somente deixa de ser fundadora, mas também perde seu papel totalizante: “À política diz respeito somente o espaço e o espaçamento, mas não mais a figura. A política torna-se precisamente lugar do espaçamento” (Nancy, 2001, p. XVIII, tradução nossa).

que eles simbolizavam: o “com”. É isso que nos espera, tentar responder a esse “com”, que nos liga em uma “condição comum”, como condição preliminar da existência sem nenhuma essência em comum que nos reabsorva. Isto é, uma comunidade de abandono da essência, em que os entes apareçam uns aos outros no *conatus* de um “com” sem comunidade, na saliência de cada ente para fora, na abertura em que cada “sujeito plural” é direcionado ao outro (Nancy, 2013, p. 132); é por meio do “cum”: “preposição latina considerada como pre-posição universal, pre-posição de qualquer existência, de qualquer disposição de existência” (Nancy, 2013, p. 135, tradução nossa).

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Tradução de P. Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BLANCHOT, M. **A comunidade inconfessável**. Tradução de E. A. Almeida Filho. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.
- DI CESARE, D. **Estrangeiros residentes**. Uma filosofia da imigração. Tradução de Cézár Tridapalli. Belo Horizonte, Veneza: Âyné, 2020.
- DERRIDA, J. **Il gusto del segreto** (com M. Ferraris). Roma-Bari: Laterza, 1997.
- DEVISH, I. J.-L. **Nancy and the Question of Community**. London: Bloomsbury Academic, 2013.
- ESPOSITO, Roberto. **Communitas**. Origine e destino della comunità. Torino: Einaudi, 2006.
- ESPOSITO, R. Niilismo e comunidade. Tradução de Raquel Paiva. In: PAIVA, R. (org.). **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2007. p. 15-30.
- HARAWAY, D. J. **Manifesto Ciborgue – Ciência, tecnologia e feminismo-socialista no final do século XX**. Ponta Grossa: Editora Monstro dos Mares, 2000.
- LACOUÉ-LABARTHE, P.; NANCY, J.-L. **Retraiting the political**. London: Routledge, 1997.
- MBEMBE, A. **Crítica da razão grega**. Tradução de M. Lança. Lisboa: Antígona, 2017.
- MORONCINI, B. **La comunità dell’invenzione**. Napoli: Cronopio, 2001.
- NANCY, J.-L. **Essere singolare plurale**. Tradução de D. Tarizzo. Torino: Einaudi, 2001.
- NANCY, J.-L. **La comunità sconfessata**. Milano-Udine: Mimesis, 2016.
- NANCY, J.-L. **La comunità in operosa**. Tradução de A. Moscati. Napoli: Cronopio 2003.

NANCY, J.-L. **Política e “Essere con”**. Milano-Udine: Mimesis, 2013.

PULCINI, E. **La cura del mondo**: paura e responsabilità nell’età globale. Torino: Bollati Boringhieri, 2009.

SODRÈ, M. Prefácio. *In*: PAIVA, R. (org.). **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2007. p. 7-11.

TARIZZO, D. Filósofos em comunidade: Nancy, Esposito e Agamben. *In*: PAIVA, R. (org.). **O retorno da comunidade**. Rio de Janeiro: MAUAD Editora, 2007. p. 31-62.