

MERLEAU-PONTY E ESPOSITO: IMPLICAÇÕES DA ONTOLOGIA DA CARNE PARA A BIOPOLÍTICA

MERLEAU-PONTY AND ESPOSITO: IMPLICATIONS OF ONTOLOGY OF FLESH FOR BIOPOLITICS

RENATO DOS SANTOS¹

PUCPR - Brasil
renatodossantos1@hotmail.com

LUCILENE GUTELVIL²

PUCPR - Brasil
lucilenegutelvil@yahoo.com.br

RESUMO: Este artigo tem por objetivo analisar as implicações da ontologia da carne de Merleau-Ponty para a teoria da biopolítica de Roberto Esposito. Com a noção de “carne” (*Chair*), o filósofo francês supera os antagonismos derivados do pensamento de sobrevoos, de modo que a relação entre o mesmo e o outro, senciente e sensível, visível e invisível, não mais constituem uma oposição, mas cofuncionam como figura sobre um fundo. Assim, a existência do outro deixa de ser fundada na representação do mesmo, de uma presença que demarca a centralidade. Diante disso, torna-se possível Esposito pensar a noção de *communitas*, na qual a comunidade não se estrutura a partir daquilo que já está disponível, no centro, mas pela diferença.

PALAVRAS-CHAVE: *Chair*. Alteridade. *Communitas*. Biopolítica.

ABSTRACT: *This article aims to analyze the implications of ontology of flesh of Merleau-Ponty for theory of biopolitics of Roberto Esposito. With the notion of "flesh" (Chair), the French philosopher overcomes the antagonisms derived from overflight thought, so that the relationship between the same and the other, sentient and sensible, visible and invisible, no longer constitute an opposition, but co function as a figure on a background. Thus, the existence of the other is no longer founded on the representation of the other, a presence that demarcates the centrality. Faced with this, it becomes possible to think Esposito the notion of communitas, in which the community is not structured from what is already available, in the center, but by difference.*

KEYWORDS: *Chair*. Alterity. *Communitas*. Biopolitics.

INTRODUÇÃO

[...] somos tanto mais cegos ao olho do outro quando este se mostra capaz de ver e podemos trocar com ele um olhar. Lei do quiasma no cruzamento ou não-cruzamento dos olhares: a fascinação pela vista do outro é irredutível à fascinação pelo olho do outro, mesmo incompatível com

¹ Doutorando em Filosofia (Bolsista CAPES) no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

² Mestranda em Filosofia (Bolsista CAPES) no Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR).

ela. Esse quiasma não exclui, ao contrário, ele convoca a obsessão de uma fascinação pelo outro.

Jacques Derrida, *Mémoires d'aveugle*

Uma das grandes questões que perpassa o crivo das discussões da filosofia contemporânea diz respeito, sem dúvida, a questão da alteridade. A Segunda Guerra Mundial, e mais exatamente a ascensão de regimes totalitários que marcaram tal evento, é o exemplo concreto das consequências de um modo de pensamento que não comporta a diferença. Há quem diga que o fascismo e o nazismo representam o cúmulo do irracionalismo, como se a falta do exercício daquilo que a modernidade denominou de “razão”, de uma racionalidade que ilumina as ações humanas, viesse impedir que tais barbáries ocorressem. Todavia, na medida em que se busca compreender as origens que sustentam certas ideias e concepções de tais movimentos, percebe-se que suas ações não são fundadas num ato irracional, mas em uma racionalidade levada às últimas consequências.

A filosofia ocidental, desde os primórdios, se estruturou a partir, grosso modo, de uma perspectiva dualista. Tendo seu pensamento fundado numa lógica binária, refletiu a partir de dois termos que se excluem mutuamente, na medida em que não é possível pensar dois polos em funcionamento: ou há o ser, ou nada, ou Em-si ou Para-si. Assim, o resultado desse modo de pensar é a exclusão do outro por parte do mesmo. Como bem já mostrou Levinas, a noção de “mesmo”, ou de “eu”, ocupa um lugar de centralidade na filosofia antiga, no sentido de que é deste lugar que se fala, que pensa e outorga sentido ao outro. Não há espaço para a alteridade quando sua existência é fundada na lógica do mesmo. Nosso propósito, no presente artigo, é analisar como a ontologia da carne de Merleau-Ponty possibilita Roberto Esposito a pensar a noção de “comunidade”, que tem como perspectiva a superação da exclusão de uns com os outros, alargando, desta maneira, a noção de racionalidade, tal como propõe Merleau-Ponty.

I A CRÍTICA À METAFÍSICA DA PRESENÇA

No texto inacabado e publicado postumamente, intitulado *O visível e o invisível* (1964), Merleau-Ponty retoma a célebre questão ontológica que perpassa toda a história da metafísica tradicional, a saber, “por que há o ser ao invés de nada?” Esta indagação, que remonta os primórdios da pergunta pelo sentido do ser, é tomada pelo filósofo francês não como tentativa de respondê-la a partir de uma nova ontologia, mas de mostrar como ela é caudatária de um pensamento dualista, de uma forma de pensar totalizante (e, por que não, totalitária?) que tende sempre eleger um centro, um princípio que orienta estruturalmente todo um regime de pensamento. A fim de compreendermos de que maneira opera uma filosofia fundada na noção de origem, tomemos como exemplo a ontologia sartriana do ser e do nada.

Em seu ensaio de ontologia fenomenológica, *O ser e o nada* (1943), Sartre desenvolve uma ontologia que tem como característica pensar a relação entre o

Em-si e o Para-si, sendo, respectivamente, o mundo e a subjetividade, ou, o ser e o nada. Enquanto o Em-si constitui uma totalidade, “pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente” (SARTRE, 1943, p. 110), o Para-si, ao contrário, é pura negatividade, desprovido de qualquer conteúdo. A única possibilidade que o Para-si possui de ser alguma coisa é lançar-se em direção ao Em-si por meio do movimento que Sartre definiu de *ek-stase*. Desse modo, o sujeito sartriano é pura negatividade e, por esta razão, o movimento *ek-stático* está voltado somente para uma direção, ou seja, para o ser, enquanto identidade pura, ou o “ideal do uno” (SARTRE, 1943, p. 110).

Considerando que, por um lado, há um puro nada e, por outro, um puro ser, não há relação por parte do sujeito com o ser senão se submetendo a ele. Como observa Merleau-Ponty (2014, p. 59), entre eu e o mundo “não há mais interação, caminho eu próprio diante de um mundo maciço; entre ele e mim não há encontro nem fricção, porquanto ele é o ser e eu nada sou”. A relação entre o ser e o nada, nesta perspectiva, é sempre de exterioridade, não há envolvimento propriamente dito entre um e outro: “somos e permanecemos estritamente opostos e estritamente confundidos, precisamente porque não somos da mesma ordem” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 59).

Ao postular um negativo absoluto, Sartre restitui a lógica positivista, segundo a qual existe apenas o ser, e é a partir dele, enquanto princípio, que se pode inferir os demais entes. Seguindo esta lógica, afirmar que existe apenas o ser equivale a afirmar que o nada não é, mantendo, ainda, a ideia de um princípio. Noutros termos, seja qual for o caminho que se faça, definir um puro nada já é definir um princípio de identidade. Como nota Merleau-Ponty (2014, p. 74), a filosofia sartriana, ao tentar pensar uma pureza negativa, recai num “pensamento de sobrevoo, que opera sobre a essência ou a pura negação da essência, sobre termos cuja significação já foi fixada e que mantém em sua posse”.

Quando Sartre busca pensar a pureza do negativo ele nada mais faz senão outorgar um centro ou uma essência a sua negação. Se o ser, para Sartre, permanece como presença inalienável, enquanto positividade pura, o nada, por outro lado, será sempre anulado em sua diferença, pois, com “a paixão do Para-si, sacrificando-se para que o ser seja, é ainda negação por si mesmo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 75). A devoção do nada para com o ser implica numa dependência do primeiro em relação ao segundo, de tal maneira que seu estatuto de nada somente é assegurado por uma espécie de “permissibilidade” por parte do ser.

Deste modo, a experiência do outro, no pensamento sartriano, está fadada ao conflito, a uma atmosfera semelhante ao inferno³. Se o mundo já possui tudo

³ Na peça de 1944, *Entre quatro paredes*, Sartre (1977, p. 22-23), ilustra, com precisão, essa relação conflituosa entre o eu o outro por meio do diálogo do personagem Garcin, Inês e Estelle: “Todos esses olhares que me comem! (Volta-se bruscamente). Ah, vocês são só duas? Pensei que fossem muitas, muitas mais! (Ri). Então, é isso que é o inferno! Nunca imaginei... Não se lembram? O enxofre, a fogueira, a grelha... Que brincadeira! Nada de grelha. O inferno... O inferno são os outros!”

aquilo que o Para-si precisa para poder ser, a relação com o outro nada pode acrescentar, posto que sua particularidade é diluída no horizonte do ser: “já tenho na noite do Em-si tudo o que é preciso para produzir o mundo privado do outro como um além inacessível para mim” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 67-68). Outorgar ao outro uma posição de inacessibilidade, de não envolvimento, é projetar sobre ele uma obsessão anônima, desprovida de individualidade. De fato, o que Sartre faz é pensar um eu e um outro em geral, ou melhor, “o sujeito sartriano é absoluta individualidade e, por esta razão, ao mesmo tempo, absoluta universalidade” (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 162).

A ontologia sartriana opera estritamente através de um princípio de não contradição, no sentido de não haver espaço para o mesmo e o outro em sua lógica. Disso implica, como vimos, a impossibilidade de se pensar uma relação com a alteridade que não seja conflituosa, ou mesmo inexistente, visto que não há experiência do outro quando sua condição de existência é calcada na representação do mesmo. É interessante notarmos que essa mesma lógica se faz presente na filosofia ocidental desde suas origens.

Na obra *Totalidade e infinito*, Levinas (1980, p. 31) mostra como a filosofia desde seu nascimento, ao postular uma ontologia fundada na identidade do Ser, elegeu ao diferente o esquecimento, concebendo o outro a partir do mesmo: “a filosofia ocidental foi, na maioria das vezes, uma ontologia: uma redução do Outro ao mesmo, pela intervenção de um termo médio e neutro que assegura a inteligência do ser”. Levinas não deixa de observar de maneira crítica a própria filosofia socrática, enquanto redução do outro ao mesmo:

O primado do mesmo foi a lição de Sócrates: nada receber de Outrem a não ser o que já está em mim, como se, desde toda a eternidade, eu já possuísse o que me venha de fora. Nada receber ou ser livre. A liberdade não se assemelha à caprichosa espontaneidade do livre arbítrio. O seu sentido último tem a ver com a permanência no Mesmo, que é a razão. O conhecimento é o desdobramento dessa identidade, é liberdade. O facto da razão ser no fim de contas a manifestação de uma liberdade, neutralizando o outro e englobando-o, não pode surpreender, a partir do momento em que se disse que a razão soberana apenas se conhece a si própria, que nada mais a limita. A neutralização do Outro, que se torna tema ou objecto – que aparece, isto é, se coloca na claridade – é precisamente a sua redução ao Mesmo (LEVINAS, 1980, p 31).

A identidade, ou o mesmo, sempre foi o pilar de sustentação da filosofia ocidental, e, como bem notou Levinas, foi também uma ontologia que, ao pensar a partir da distinção entre ser e não ser, tem como implicação o esquecimento do outro, isso quando ele não era excluído. Se lembrarmos quem era reconhecido como cidadão na *Polis* grega, perceberemos que o reflexo dessa ontologia fundada numa identidade reflete no modo como a sociedade se organiza. Estrangeiros, mulheres e escravos, no contexto daquela época, não tinham o direito de participar

das decisões políticas da sociedade, quem decidia pelas pessoas destes grupos eram os tidos como cidadãos de direito. Longe de querermos fazer uma análise “anacrônica”, importa-nos verificar o modo como o pensamento filosófico de uma época reflete na maneira pela qual uma sociedade se estrutura. Afinal, por mais que as questões debatidas pela filosofia possuam uma característica de transcender ao seu tempo, elas, de certa maneira, ilustram a forma que o pensamento de uma época se configura.

Com efeito, aquilo que Merleau-Ponty chamou de “pensamento de sobrevoos”⁴, por ser responsável por eleger uma essência, ou, uma identidade que rege toda uma lógica de pensamento, no qual Levinas, ao seu modo, denominou de “mesmo”, convergem para o diagnóstico que Derrida descreveu como “metafísica da presença”. No texto *A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas*, Derrida mostra como a metafísica ocidental sempre operou por meio de uma noção de origem, de modo que a diferença foi relegada ao esquecimento, ou, à soberania do centro. Não há alteridade quando pensamos a diferença por intermédio do centro, pois suas características de existência já estarão determinadas pela lógica da presença. Conforme afirma Derrida (1995, p. 231):

A partir desta certeza, a angústia pode ser dominada, a qual nasce sempre de uma certa maneira de estar implicado no jogo, de ser apanhado no jogo, de ser como ser logo de início no jogo. A partir do que chamamos, portanto, o centro e que, podendo igualmente estar fora e dentro, recebe indiferentemente os nomes de origem ou de fim, de *arquê* ou de *teos*. As repetições, as substituições, as transformações, as permutas silo sempre *apanhadas* numa história do sentido - isto é, simplesmente uma história - cuja origem pode sempre ser despertada ou cujo fim pode sempre ser antecipado na forma da presença.

Pensar a diferença por meio da estrutura metafísica cujo ponto de partida é a concepção de uma pura essência, já é colocar sob a lógica do centro, sob as regras do jogo constituído por certa perspectiva determinada, sob a lógica do mesmo. Para Derrida, ao longo da história da filosofia, o centro foi denominado por diferentes nomes, mas sempre mantendo a mesma ideia, a de que sua função é de causa, ou, princípio. Desta maneira, eleger Deus, o homem, ou qualquer outra coisa como essência, é definir uma centralidade. Autores como Nietzsche e Heidegger, buscaram destruir a lógica que perpassou a metafísica ocidental, a qual concebeu o ser como presença e cunhou os conceitos de ser e verdade. No lugar destas categorias e conceitos entrou em cena as noções de jogo, interpretação e signo. Freud também se insere nessa direção ao destituir o sujeito consciente de

⁴ Com o conceito de “pensamento de sobrevoos”, Merleau-Ponty se refere aquela postura que a ciência, por exemplo, adotou em seu método. Quando ela fala das coisas nunca é das próprias coisas que ela fala, mas de uma tese distanciada do mundo enquanto tal: “A ciência manipula as coisas e renuncia habitá-las. Estabelece modelos internos delas e, operando sobre esses índices ou variáveis as transformações permitidas por sua definição, só de longe em longe se confronta com o mundo real” (MERLEAU-PONTY, 2013, p. 15).

si, da pura consciência de si mesmo, revelando a existência do inconsciente como instância fundamental da ação humana.

A despeito de todos os esforços realizados por estes autores contemporâneos, para descentralizar o sujeito, ou, uma origem, em seus discursos se reproduz a mesma lógica daquela estrutura que pretende-se desconstruir. Como explica Derrida, estes discursos acabam por cair em numa espécie de “círculo”. Este círculo “é único e descreve a forma da relação entre a história da metafísica e a destruição da história da metafísica: *não tem nenhum sentido* abandonar os conceitos de metafísica para abalar a metafísica” (DERRIDA, 1995, p. 233). A impossibilidade de uma filosofia que objetiva superar a metafísica se depara é a de sempre recorrer a uma linguagem já contaminada pelos significantes da própria metafísica.

Considerando o fato de, na filosofia, não se obter ferramentas conceituais que não estejam, de antemão, presas nas amarras da metafísica, Derrida encontrará nas ciências humanas, mais exatamente na etnologia de Lévi-Strauss, a possibilidade de pensar um descentramento enquanto fim da estruturalidade como centro e presença. É interessante notar que Merleau-Ponty reconhecerá esta mesma riqueza da renovação do conceito de estrutura feito por Lévi-Strauss, como possibilidade de se pensar uma filosofia de modo a eliminar os problemas decorrentes daquilo que o autor denominou de “problema do espírito”, ou seja, aquela filosofia que tem por característica a constituição do mundo e do objeto por meio da capacidade racional de abstrair a verdade das coisas e do mundo em ideias. É daí que advém a discrepância entre subjetivo objetivo, sujeito e objeto, consciência e natureza. Não há, propriamente, presença do mundo enquanto estofo primordial para o conhecimento, mas tão somente um objeto precedido pela ideia de objeto.

2 MERLEAU-PONTY E A ONTOLOGIA DA DIFERENÇA

No texto publicado em *Signos* (1960), intitulado *De Mauss a Claude Lévi-Strauss*, Merleau-Ponty (1991, p. 133) reconhece o tratamento que Lévi-Strauss concedeu ao conceito de estrutura, e aponta a possibilidade da renovação do pensamento a partir de tal conceito: “É todo um regime de pensamento que se estabelece com essa noção de estrutura, cuja fortuna atual em todos os campos responde a uma necessidade do espírito”. Na filosofia, de modo especial, a ressignificação do conceito de estrutura indica um caminho diferente daquele “da correlação sujeito-objeto” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 133). Em *O visível e o invisível*, essa mesma constatação é descrita da seguinte maneira: “a *Gestalt* tem a chave do problema do espírito” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 183). Mas, afinal, de que maneira Merleau-Ponty retoma o conceito de estrutura em sua *nouvelle ontologie*, e quais as implicações deste conceito para a superação de uma centralidade, de uma origem, tal como diagnosticado por Levinas e Derrida na filosofia ocidental?

De início, podemos dizer que o ponto de partida de Merleau-Ponty não será aquele pelo qual se pergunta se antes há o ser ou o nada. Tal pergunta, como

vimos anteriormente, já é fruto de um pensamento que tende a pensar por meio de uma origem, de uma lógica estrutural que alimenta um centro. Por isso, diante da pergunta ontológica “por que há o ser ao invés de nada”, Merleau-Ponty responde afirmando não existir algo ao invés de nada, mas uma relação fundamental de um com o outro, sem a qual seria impossível conceber a existência de um ou de outro. Como explica o filósofo (2014, p. 70): “pois então o que se chama negação e o que se chama posição aparecem como cúmplices e até mesmo numa espécie de equivalência”. Noutras palavras, o ser e o nada encontram-se interdependentes. Somente tem sentido afirmar que algo é, devido seu fundo de não ser que está inscrito como figura sobre um fundo. Mas esta perspectiva somente é possível quando ultrapassamos as noções de puro negativo ou puro positivo, e passamos a compreender as relações entre ser e nada, eu e o outro, não como antagônicos, de naturezas distintas, mas pertencentes de uma mesma estruturalidade carnal. É através da radicalização do conceito de *gestalt*, pensada como carne, que Merleau-Ponty encontra a possibilidade de uma ontologia que rompe com a noção de centro e origem, com a oposição entre sensível e inteligível, visível e invisível, etc. Mas, afinal, o que exatamente é isso que o filósofo denomina como carne, e “não há nome na filosofia tradicional para designá-lo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 136)? Segundo Merleau-Ponty:

A carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma *coisa geral*, meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua. Nesse sentido, a carne é um ‘elemento’ do Ser.

A carne, como falamos, não tem nenhum nome em filosofia precisamente por denotar um modo de pensamento que não mais opera a partir das amarras de uma metafísica da presença. A carne, agora, é uma coesão carnal sem princípio, sem uma centralidade. Por isso, Merleau-Ponty desenvolverá a noção de *quiasma*, como aquilo que entrelaça carnalmente o senciente e sensível, o mesmo e o outro, enfim, as diferenças. Afirmar que estamos encarnados com as coisas e com o outro significa dizer que a carne “é *pacto* de nosso corpo com o mundo e *pacto* entre as coisas, entre as palavras e as ideias [...]. O quiasma, trabalhando a Carne por dentro, enlaça, cruza, segrega e agrega, reflexiona sem coincidir. Diferenciação” (CHAUI, 2002, p. 111-112).

Diferença que não é de maneira alguma determinada por um centro, por uma representação. Numa nota datada de novembro de 1959, cujo título é precisamente *O quiasma*, Merleau-Ponty evidencia como tal noção busca superar as dicotomias entre o Para-si e Para-outro e sujeito e objeto. O quiasma, afirma o filósofo, “faz com que pertençamos ao mesmo mundo, – um mundo que não é projetivo, mas que realiza a sua unidade através das impossibilidades tais como a de *meu* mundo e do mundo do outro” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). O eu

e o outro encontram-se ancorados na mesma carne do Ser, na mesma membrura ontológica que não encerra suas ipseidades e, igualmente, não os faz somente rivais, como vimos na ontologia sartriana⁵: “o quiasma no lugar do Para Outro: isso quer dizer que não há apenas rivalidade eu-outrem, mas cofuncionamento. Funcionamos como um único corpo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

Este cofuncionamento quiasmático da relação com o outro refere-se, também, aquilo que falamos da relação vidente-visível, senciente-sensível, os quais estão imbricados um no outro, como figura sobre um fundo, entrelaçados carnalmente como uma *gestalt*. Podemos exemplificar a relação com o outro como dois olhos que, embora um não tenha contato direto com o outro, se sabem existentes na medida em que estão assentados num mesmo corpo, e cofuncionam juntos para formarem a visão. Poderíamos, igualmente, dizer do exemplo das mãos que se tocar, enquanto uma depende da outra para possibilitar a experiência tangível.

O que significa que cada visão monocular, cada palpação de uma única mão, embora tenha seu visível e seu tangível, está ligada à outra visão, à outra palpação de modo a realizar com elas a experiência de um único corpo diante de um único mundo, graças a uma possibilidade de reversão, de reconversão de sua linguagem na delas, possibilidade de reportar e de revirar segundo a qual o pequeno mundo privado de cada um não se justapõe àquele de todos os outros, mas é por ele envolvido, colhido dele, constituindo, todo juntos, um Senciente em geral, diante de um Sensível em geral (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138).

A relação quiasmática com outrem impede, portanto, um mundo sobrepor o outro, justamente porque, por meio da reversibilidade, eles se transitam um no outro, e é isso que mantém cada qual em funcionamento. Segundo Merleau-Ponty, na reversibilidade não se faz necessário que um espectador esteja dos dois lados, por exemplo, de uma luva. É suficiente que, de um lado, “eu veja o avesso da luva que se aplica sobre o direito, que eu toque um por meio do outro (dupla ‘representação’ de um ponto ou plano do campo) o quiasma é isso: a reversibilidade” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237). Merleau-Ponty identifica a reversibilidade como uma espécie de “dobradiça” que entrelaça dois mundos e, ao mesmo tempo, preserva suas ipseidades. A despeito de estarmos ligados por um tecido, carne da mesma carne, entre nós não há coincidência absoluta que viria dissipar nossas singularidades. O eu e o outro, dessa maneira, são dois “antros, duas aberturas, dois palcos, onde algo vai acontecer – e ambos pertencem ao

⁵ Merleau-Ponty não deixa de notar, mais uma vez, o tratamento que Sartre concedeu à relação com o outro: “não se pode explicar esse duplo ‘quiasma’ pelo simples corte Para si e Em si. Faz-se necessário uma relação com o Ser que seja estabelecida do *Interior do Ser* – É, no fundo, o que Sartre procurava. Mas como para ele não existe senão a *interioridade* própria ao eu, e que o *outro* é sempre exterioridade, o Ser permanece em Sartre não-encetado por essa descompressão que nele se processa, permanece positivamente pura, objeto, e o Para si só participa dele através de uma espécie de loucura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200).

mesmo mundo, ao palco do Ser” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 138). Eu e o outro provemos de um único mundo, mas, por ser esse mundo vertical, de múltiplas entradas, somos também, enquanto diferenças, uma das formas de expressão desta diferenciação ontológica que está precedida, enquanto estrutura, no próprio ser. O positivo e o negativo são “dois ‘lados’ de um Ser; já que no mundo *vertical* todo o ser tem essa estrutura” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 207).

O quiasma, como falamos, entrelaça o eu e o outro num mesmo tecido carnal no mundo sensível. Para tanto, Merleau-Ponty nos chama a atenção para o fato dessa membrura ontológica não possibilitar somente a troca entre o eu e o outro, mas, também, “troca de mim e do mundo, do corpo fenomenal e do corpo ‘objetivo’, do que se percebe e do percebido” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 200). Em outra passagem de *O visível e o invisível*, o filósofo reforça esta mesma ideia: “Nós nos colocamos tal como o homem natural, em nós e nas coisas, em nós e no outro, no ponto onde, por uma espécie de *quiasma* tornamo-nos os outros e tornamo-nos mundo” (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 157). É diante do fato de não sermos mais dois contraditórios que se excluem um ao outro, mas dois cúmplices encarnados frente ao mistério do mundo, que Merleau-Ponty restitui a relação entre o eu e o outro em sua ontologia da carne. A grande novidade de sua teoria da alteridade, nessa última fase de sua filosofia, pode ser resumida com a seguinte nota de trabalho de 16 de novembro de 1960:

O que trago de novo ao problema do mesmo e do outro? Isto: que o mesmo seja o outro de outro, e a identidade diferença de diferença – isso 1) não realiza superação, dialética, no sentido hegeliano 2) realiza-se no mesmo lugar, por imbricação, espessura, *espacialidade* (MERLEAU-PONTY, 2014, p. 237).

Ora, mas o que significa dizer que a relação dialética entre identidade e diferença “realiza-se no mesmo lugar”, por “imbricação” e “espessura”? Significa, entre outras coisas, que a identidade já é diferença de um outro, um outro do outro. Sem recorrer em aportes metafísicos, enquanto princípio puramente transcendental que viria outorgar à diferença sua possibilidade, Merleau-Ponty encontra na carne uma transcendência imanente, na qual a diferença se faz por imbricação no próprio tecido do mundo. Como explica Marcos José Müller, tomando como exemplo o processo de constituição biológica do DNA, a noção de imbricação ou impregnação:

Na biologia, por exemplo, ela designa o momento de troca de material genético (DNA) entre cromátides de cromossomas homólogos ocorrido no final da prófase I da meiose. A troca envolve o contato (quiasma) entre cromátides de cromossomas homólogos, o corte dos segmentos equivalentes do DNA e a colagem destes segmentos no cromátideo oposto. Dessa forma, cada cromossomo homólogo passará a carregar genes do oposto,

de onde decorre a diversificação genética das espécies. Merleau-Ponty crê que esse quiasma e, especificamente, essa imbricação (*empiètement*) entre a carnalidade de cada elemento envolvido, pode ser generalizado para descrever a gênese das diferentes imagens. Em tese, cada imagem pode imbricar-se com outras, recolhendo destas novas características, bem como doando a elas novas possibilidades que renderão, enfim, a produção de novas configurações (MÜLLER, 2015, 371).

O eu e o outro formam uma *gestalt* na qual a identidade se realiza por meio da diferenciação, e vice-versa. Não se trata mais de uma relação de *ego* e *alter ego*, na qual a existência do segundo é fundada na representação do primeiro. Ao contrário, o eu e o outro, agora, estão perpassados por uma dimensão de generalidade carnal, na qual sua natureza é de entradas, entrelaçamentos, e a relação com o outro é mais uma dessas experiências. É por meio da própria diferença que a identidade se constitui; identidade esta que não é absoluta, mas tão somente uma “diferença da diferença”. Afinal, o eu é um outro do outro, e sua diferenciação ocorre sempre em relação à diferença do outro. Diante desta ontologia da carne, Merleau-Ponty reencontra uma maneira de pensar a questão da alteridade que não seja baseada em pressupostos de uma representação subjetivista, mas no próprio ser do mundo, o qual, agora, redescobrimos sendo, ele também, diferenciação interna. Vejamos a seguir o modo pelo qual Roberto Esposito retoma estes conceitos para sua noção de comunidade, desenvolvida desde a teoria da biopolítica.

3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A COMUNIDADE EM ROBERTO ESPOSITO

Antes de apresentarmos, propriamente, quais são as possíveis consequências da ontologia da carne e da alteridade de Merleau-Ponty para a configuração de uma biopolítica afirmativa no pensamento de Roberto Esposito, faz-se mister esclarecer o que o filósofo compreende por comunidade, uma vez que suas reflexões acerca do comum emergem como epicentro da problemática biopolítica.

Em sua obra *Communitas: Origen y destino de la comunidad*, publicada originalmente em 1998, o filósofo italiano tem o objetivo de discorrer acerca do ser-em-comum a partir de uma perspectiva ontológica. Mas, de início, é necessário compreender o seu afastamento de uma tradição de pensamento ocidental que compreende a comunidade por meio de certa substância identitária, separada e completa em si mesma tal como uma associação ou um contrato.

A comunidade quando compreendida sob a ótica da identidade, ou da associação de indivíduos, não deixa de incorrer em paradoxos que conduzem a destruição da própria comunidade. Pois aquilo que une os sujeitos a partir de uma identificação racial, de credo ou partido, termina por suprimir qualquer possibilidade de diferença ou pluralidade, bem como a subjetividade é colocada a serviço do todo, sendo sufocada e negada. Aqueles que não possuem algo em

comum com um determinado agrupamento são simplesmente elididos social e politicamente. A título de exemplo evoquemos os totalitarismos do século XX, que em nome do comum suprimiram milhares de vidas.

Desde Aristóteles, explica Pérez e Bacarlett, a comunidade é concebida por intermédio de uma preeminência em relação ao indivíduo. É na *Polis* que o sujeito realiza a sua natureza, o seu ser político. A comunidade, nessa acepção, pode ser compreendida enquanto o lugar originário, o ponto de partida por meio do qual o sujeito é pensado. Ora, tal acepção, “é tributária do gesto metafísico, segundo o qual a origem é algo pleno, independente, absoluto, que determina as demais coisas a partir de sua mera presença” (PÉREZ; BACARLETT, 2013, p. 311). Ou seja, a comunidade, nesta perspectiva, é algo cerrado, autossuficiente, sem possibilidade de relação com o diferente.

A filosofia espositiana não pretende ser apenas uma crítica às concepções políticas tradicionais de comunidade, mas apontar os limites da própria política, visto que nem toda comunidade é política, mas toda política é essencialmente comunitária, precisamente por se tratar da partilha do mundo comum. Na medida em que a comunidade se organiza mediante a identificação entre os indivíduos, uma propriedade comum, ela termina por excluir aqueles que não compartilham de algo com essa comunidade. A comunidade, nessa perspectiva, tende a ser oclusa. Pensemos em um grupo X que defende uma ideologia Y. Quem não compartilha dos mesmos ideais comunitários está, conseqüentemente, do lado de fora. Muitas vezes, passa a ser compreendido como inimigo.

Para Esposito, trata-se de pensar o comum fora da lógica da exclusão do diferente, do outro. Pensá-lo a partir da relação do *Eu* com a alteridade, já não sob o julgo da identificação, mas da diferença, do vazio, da falta. Descreve o filósofo:

A comunidade não é um modo de ser – menos ainda, de “fazer” – do sujeito individual. Não é sua proliferação ou multiplicação. Mas é a exposição ao que interrompe seu fechamento e o inclina para o exterior, uma vertigem, uma síncope, um espasmo na continuidade do sujeito (ESPOSITO, 2012, p. 32).

Isto posto, a comunidade vai ser refletida pelo filósofo italiano mediante a etimologia latina *communitas*, que aparece vinculado ao término *munus* – que significa obrigação, dom a dar, dever. A partir etimologia dos termos em questão, Esposito capta o desequilíbrio em que a comunidade está assentada, pois, se de um lado, se refere ao coletivo, ao comum; por outro, tende a cair no fechamento, na violência da subjetividade: dessubjetivação. Hobbes será, aqui, o exemplo ilustrativo, onde o vínculo comunitário é facilmente visualizado como opressão do Estado sobre os indivíduos.

Um dos problemas da filosofia hobbesiana é, justamente, a tentativa de preservar os indivíduos no estado de natureza da violência e da morte que qualquer um pode gerar a qualquer um. Para escapar a violência sempre potencial

de morte, os homens, mediante um contrato, instituem o estado civil – artificializado – para *conservatio vitae*. É para a proteção de suas vidas que abandonam um estado em que compartilhavam de algo comum, a saber, a capacidade de matar uns aos outros em prol da proteção e da segurança fornecida pelo *Leviatã*. Em relação ao estado de natureza, expõe Hobbes:

O direito de natureza, a que os autores geralmente chamam *jus naturale*, é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida; e consequentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios adequados a esse fim (HOBBES, 1997, p. 113).

Na perspectiva de Esposito, na medida em que o contrato é instituído, os indivíduos abrem mão daquilo que os une comunitariamente a partir de uma propriedade comum, qual seja, a capacidade de conflitar com os demais, para se colocar sob a proteção do Estado. O que ocorre é o sacrifício da comunidade para a proteção da vida de seus membros. É interessante observar que o contrato estabelece que o soberano pode dispor da vida do súdito da maneira que lhe aprouver, mesmo quando este é inocente de algum crime do qual fora acusado. Dessa forma, o objetivo primeiro do contrato que era a proteção da vida, não isenta a possibilidade de morte que o soberano pode conceber ao súdito circunstancialmente. Nas palavras de Esposito (2012, p.74), “sacrificar a vida pela sua conservação é a única maneira de conter naturalmente a ameaça que a espreita”. Contudo, a vida não é assegurada plenamente, apenas se reduz o risco de morte.

Para Esposito, a comunidade hobbesiana é a comunidade do delito, da possibilidade que cada indivíduo possui de defender a si mesmo usando de todos os meios possíveis que encontrar. Essa comunidade, contudo, tende a ser sacrificial, haja vista sacrificar a si mesma pela auto conservação de todos os seus membros no *pactum societatis*. O sacrifício se refere a do inimigo (daquele que pode dar morte), mas também de cada membro da comunidade.

É possível escapar a lógica sacrificial da comunidade? Essa pergunta, ou melhor, a sua resposta, quiçá seja capaz de apresentar os complexos elementos do pensamento de Esposito acerca da comunidade. Mais que resolver a questão mediante uma resposta afirmativa ou negativa, é necessário compreender que o filósofo almeja pensar o ser-em-comum não anulando os paradoxos que contém em seu interior. O pensamento em relação a comunidade ora tende a desfazer o comunitário para salvaguardar a subjetividade, ora suprimi-la em proveito do comum. Não se trata de ignorar essa relação conturbada, mas de articulá-la em outra ótica, a saber, não de uma propriedade comum (*proprium*), mas, justamente, a partir do “nada em comum”, do espaço caracterizado pela falta, pela ausência de uma identificação entre os indivíduos: a pura e simples relação do *Eu* com o *Outro*.

Communitas, conforme Esposito (2012, p. 25), “adquire sentido por oposição a ‘próprio’. Em todas as línguas neolatinas, e só nelas, ‘comum’ [...] é o que não é próprio, que começa ali onde o próprio termina”. Isso significa que essa abordagem comunitária se desloca de uma interpretação que liga o comum com o próprio, ou seja, que o sujeito compartilha com a comunidade um atributo (raça, língua). Invertendo essa lógica, Esposito explicita que a comunidade é configurada mediante um dever, uma obrigação: “Uma vez que alguém tenha aceitado o *munus*, está obrigado (*onus*) a retribuí-lo, seja em termos de bens ou em termos de serviço (*officium*)” (ESPOSITO, 2012, p. 27). O *munus* é a obrigação que vincula o indivíduo a comunidade, ou melhor, a comunidade se refere ao conjunto de pessoas unidas por uma dívida, um encargo ontológico, constitutivo. Dessa maneira, emerge o caráter carencial e faltante da comunidade, já que não é o próprio que caracteriza o comum, mas o improprio (aquilo que os indivíduos não compartilham).

Pondera Esposito, que o termo *communitas* está ligado ou não pode ser pensado sem o seu reverso *immunitas*. Se a comunidade une os indivíduos através de um dever, a imunidade dispensa o indivíduo desta obrigação, serviço. Se a comunidade, por um lado, sacrifica a subjetividade em proveito do comum, coletivo; por outro, a imunidade protege a subjetividade de ser dissolvida no comum. Não é possível se decidir resolutamente por nenhuma das partes sem cair na lógica do sacrifício. Se a comunidade for priorizada, a subjetividade é rechaçada. Se, ao contrário, a subjetividade é beneficiada, a comunidade é aniquilada.

Retornamos, desse modo, ao mesmo nexos da filosofia hobbesiana em relação ao sacrifício da comunidade? Parece que não. Já que Esposito nos brinda com a noção de dever, que não se trata de uma propriedade comum que nos une, mas de uma relação de exposição ao outro. Como esclarece Jean-Luc Nancy, prefaciando *Communitas*:

É evidente que *nós* somos juntos (de outro modo não haveria ninguém para ler isto, que tampouco seria escrito, menos ainda *publicado* e, portanto, *comunicado*). É evidente que *nós* existimos indissociáveis de nossa sociedade, *se* entendemos por ela não nossas organizações nem nossas instituições, mas nossa *socialização*, a qual é muito mais que uma associação e algo muito diferente dela (um contrato, uma convenção, um agrupamento, um coletivo, uma coleção), é uma condição coexistente que nos é coessencial (NANCY, 2012, p. 13).

A comunidade é configurada a partir das relações entre os sujeitos. É o dever (*munus*) que coloca os sujeitos em contato relacionando-os, haja vista os indivíduos já nascerem em um mundo compartilhado mediante um encargo que os relaciona ontologicamente. Somos seres para os outros desde o momento em que passamos a fazer parte do mundo. Neste sentido, não é o caso de pensar identidades, já que a relação que une sujeitos é ontológica, ou seja, prévia a qualquer tipologia de identificação comunitária.

Não se trata, conforme vimos com Merleau-Ponty, de perguntar o que vem primeiro, se é o ser ou o nada; no caso de Esposito, a comunidade ou o indivíduo, mas perceber que a relação entre o *Eu* e o *Outro* é constitutiva do comum. É a partir da diferença que o outro aponta que o sujeito é capaz de se reconhecer enquanto tal, ou melhor, os indivíduos se reconhecem como diferentes uns em relação aos outros. Assim, o comum é composto pela diferença e não pela identidade, uma vez que a diferença é tomada como chave ontológica para pensar a relação entre indivíduos a partir de uma obrigação comum (*munus*) que não os vincula em uma identificação que é sempre associada à violência da subjetividade, mas tão somente uma relação (*eu-outro*). A relação *communitas/immunitas* expõe o desequilíbrio em que a comunidade está apoiada. Se qualquer uma das partes avança em demasia, ou a subjetividade ou a comunidade é destruída. Deve-se, portanto, em tese, procurar um equilíbrio para a manutenção do comum, imunizar os indivíduos em doses homeopáticas para que sua subjetividade não seja suprimida, nem a comunidade seja dissolvida.

Em *Bios: Biopolítica e filosofia* (2004: 2010), Esposito introduz o seu paradigma imunitário como chave de compreensão da política contemporânea a partir das insuficiências que demarcam a biopolítica foucaultiana. Pois, conforme a interpretação do autor, Foucault não teria resolvido de modo satisfatório aquilo que chama de “enigma da biopolítica”, ou seja, “por que é que, pelo menos até hoje, uma política da vida ameaça sempre transformar-se em uma obra de morte?” (ESPOSITO, 2010, p. 23). Nosso intento, aqui, não é apresentar se a crítica espositiana faz justiça aos escritos foucaultianos, mas apresentar a sua ótica da biopolítica em um direcionamento afirmativo, a saber, não simplesmente como política de conservação da vida, mas uma política da vida. Uma política de conservação da vida é aquela que se incumbe tão somente em prolongar a vida dos indivíduos no curso do tempo, como bem assinala a filosofia de Hobbes. Já uma política da vida, ao contrário, é aquela que toma a vida como horizonte e valor supremo da ação política.

Conforme Esposito, Foucault em *Il faut défendre la Société* (1976-1997), apresenta a biopolítica como aquela que toma em suas mãos a vida do sujeito a partir do século XVIII, potencializando e incrementando-a. Contudo, não apresenta de maneira convincente como a morte participa desse sistema, pois, a biopolítica sendo definida pelo filósofo francês como política da vida, não apresenta a maneira através da qual a morte continua a mostrar sua face, seja nos conflitos étnicos ou nas guerras em defesa dos direitos humanos.

A resposta que Foucault apresenta em relação à morte no sistema biopolítico se refere ao racismo estático. A morte aceitável na biopolítica é aquela em benefício de uma população, ou seja, a morte do outro para a defesa da vida de um grupo. É necessário considerar, aqui, que Foucault não está interessado em demarcar o *dever ser* da política, mas tão somente o *modus operandi* do poder em uma perspectiva produtiva. O poder passa a operar a partir do século XVIII na otimização dos processos vitais de uma população, nem que às suas custas outro grupo tenha de morrer.

Ora, Esposito está longe de aceitar essa resposta, por considerá-la limitante e não responder, de fato, como a morte integra os mecanismos de poder ou a biopolítica. Por isso, considera que o seu paradigma imunitário seja capaz de nos brindar com uma resposta mais elaborada no que tange a relação entre vida e morte na biopolítica, haja vista apresentar a sua imbricação interna, como analogicamente apresenta através da imunidade artificializada do corpo doente em relação a determinado vírus ou bactéria. Para se combater uma doença qualquer, utiliza-se de uma parcela dela para obter o efeito reverso, isto é, o fortalecimento do corpo doente. Dessa forma, morte e vida não são opostos, mas a morte emerge como possibilidade mesma da vida. Por categoria de imunidade, Esposito compreende:

No âmbito bio-médico ela refere-se a uma condição de refrangibilidade, natural ou induzida, em relação a uma dada doença por parte de um organismo vivo, em linguagem jurídico-política refere-se à isenção, temporária ou definitiva, de um sujeito em relação a determinadas obrigações, ou responsabilidades, às quais normalmente não está vinculado (ESPOSITO, 2010, p. 73).

Ao longo de *Immunitas: protección y negación de la vida* (2002-2009), Esposito disserta sobre a categoria da imunização enquanto paradigma⁶, o modo pelo qual é exequível compreender a modernidade em termo de autopreservação, rastreando suas sendas através do direito, âmbito médico, religião, entre outros. Seu objetivo é justamente mostrar que a imunidade é a categoria por meio da qual a modernidade pode ser explicada. A função imunitária no direito, para Esposito, é evidente, uma vez que é possível captar a sua função de salvaguardar a convivência entre os homens sempre potencialmente exposta ao risco de destruição. O direito nada mais faz que manter o *proprium* frente ao comum que tende a dissolvê-lo constantemente.

4 POR UMA BIOPOLÍTICA AFIRMATIVA: PONDERAÇÕES SOBRE A CARNE

Passemos, agora, as interlocuções de Esposito acerca da ontologia de Merleau-Ponty e a sua relação ou consequências para um biopolítica afirmativa. Como expressa o próprio autor, o filósofo francês é o “pensador do século XX que mais do que nenhum outro elaborou a noção de carne” (ESPOSITO, 2010, p. 256). A *chair* possui relevância no horizonte da biopolítica espositiana na medida em que este a reconhece enquanto ponto de ruptura com a filosofia tradicional, por se apresentar sempre em relação com aquilo que a nega, tal como a dialética *communitas/immunitas*. Para pensar um mundo comum na conjuntura biopolítica

⁶ A imunização é concebida enquanto paradigma, haja vista ser o modelo que permite compreender como a política se relaciona com a vida em termo de autopreservação. A política sempre tende a conservar a vida.

é preciso escapar da compreensão de uma vida (*bios*) encerrada em si mesma ou no corpo, seja individual ou político.

Porque nenhuma filosofia soube remontar àquela camada indiferenciada, e justamente por isto exposta à diferença, na qual a própria noção de corpo, totalmente ao contrário de estar fechada sobre si mesma, está extrovertida numa heterogeneidade irreduzível. Isto quer dizer que a questão da carne se inscreve num patamar em que o pensamento se liberta de qualquer modalidade auto referencial em favor de um olhar direto sobre a contemporaneidade entendida como único sujeito e objeto da interrogação filosófica (ESPOSITO, 2010, p. 227).

Oportunamente, Merleau-Ponty é introduzido no capítulo quinto de *Bios: Biopolítica e Filosofia*, intitulado *Filosofia do bios*, onde Esposito trabalha a *contrario sensu* dos dispositivos tanatológicos do nazismo, a saber, a *dupla clausura do corpo*, a *supressão antecipada do nascimento* e a *normatização absoluta da vida*. Para direcionar-se “ao sentido mais originário e intenso de *communitas*” (ESPOSITO, 2010, p. 224). Os dispositivos imunitários utilizados pela Política Nacional Socialista, conforme supracitado, refere-se ao tom homeopático de proteção da vida da raça alemã contra os perigos de contaminação possibilitada por outras⁷.

A *dupla clausura do corpo*, pode ser compreendida enquanto a colocação do biológico no centro da vida, uma vez que “o nazismo assume o dado biológico como verdade última, porque primeira, sobre cuja base a vida de cada qual está exposta à alternativa final entre continuação e irrupção” (ESPOSITO, 2010, p.201). É através da noção de raça que o corpo fecha-se em uma dupla clausura. Primeiro porque o *Eu* é interiorizado no próprio corpo do sujeito, segundo, porque cada corpo individual está anexado em um corpo maior, ou seja, o do povo alemão.

A *supressão antecipada do nascimento*, não toca apenas o horizonte da vida, mas a sua gênese. Para a autopreservação da raça, os nascimentos são vetados em sua possibilidade mesma de vir a se realizar⁸. O projeto imunitário nazista, desta maneira, articulou-se a partir da prevenção de perigos potenciais de contaminação da raça através de uma obstinada política-sanitária, eliminando possíveis anormais e degenerados, não exclusivamente em termos físicos, mas também em uma acepção espiritualizada.

⁷ “A doença que os nazis combateram até à morte não era senão a própria morte. O que queria matar no judeu – e em todos os tipos humanos a ele assimilados – não era a vida, mas a presença nela da morte: uma vida já morta porque marcada hereditariamente por uma deformação originária irremediável. Quer-se a todo custo evitar o contágio do povo alemão por parte de uma vida habitada e dominada pela morte” (ESPOSITO, 2010, p. 197).

⁸ “Não é uma simples questão de quantidade. É verdade que em julho de 33 e o início da guerra foram esterilizadas a vários títulos mais de 300.000 pessoas. Para não falar dos cinco anos seguintes, nos quais essa cifra cresceu desmesuradamente. Mas não se tratou só disto. No nazismo, em matéria de esterilização, houve qualquer coisa mais, como que um excesso do qual não se captou completamente o sentido” (ESPOSITO, 2010, p. 204).

No que toca a *normativização absoluta da vida*, delinea Esposito, o nazismo, mais do que qualquer outro regime político, colocou em evidência os vetores semânticos do paradigma imunitário em sua vertente tanto biológica quanto jurídica, haja vista a “biologização do *nomos* e, ao mesmo tempo, da juridificação do *bios*” (ESPOSITO, 2010, p. 198). Os programas de eutanásia nos campos de concentração, a título de exemplo, funcionavam através da decisão médica de vida e morte. Se, de um lado, o direito assume ares biológicos através da medicina, em contrapartida, o direito vai sendo, também, biologizado, já que a medicina era controlada juridicamente segundo os interesses do Estado. Nos termos do filósofo italiano (2010, p. 199), “é como se o papel do sujeito passasse do doente – agora tornando simples objeto não de cura mas de definição biológica – ao médico e deste, por sua vez, à instituição estatal”. A política nazista, sobretudo, dedicou-se a um programa de higiene racial, a eliminação de todo e qualquer agente patógeno.

Quando Esposito se propõe a olhar de modo avesso os dispositivos imunitários nazistas, a fim de captar a positividade da vida, bem como da noção de *communitas*, é mediante a *chair* que ele o fará, de modo particular, no que tange ao reverso do dispositivo da *dupla clausura do corpo*. Destarte, “será possível traçar os primeiros contornos de uma biopolítica finalmente positiva: já não sobre, mas da vida” (ESPOSITO, 2010, p. 224). A vida já não é enquadrada em categorias políticas, supostamente capaz de explicá-la, mas lançada em um horizonte de “potência inovadora”.

Merleau-Ponty, afirma Esposito, situa o mundo como umbral onde o corpo compreende-se atravessado pela diferença que o retira da identificação consigo próprio. Não há, nesta perspectiva, uma diferenciação entre existência e vida como se pode visualizar nas políticas sanitárias nazistas, mas “é mesmo a carne vivente que constitui o tecido da relação entre existência e mundo” (ESPOSITO, 2010, p. 228). O corpo do indivíduo não é alargado enquanto corpo do mundo em Merleau-Ponty, caso contrário, ele cairia no mesmo problema que deseja se afastar. A noção de carne subtrai qualquer possibilidade de uma figuração identitária através da carne do mundo, como aquele tecido que une espécie humana e animal, assim como não deixa de reunir o vivente e o não vivente. A carne emerge, portanto, como contraposição frontal da *dupla clausura do corpo*.

O corpo do indivíduo fechado em uma identidade e, depois, a sua incorporação em um corpo mais vasto, corpo político, podendo ser compreendido, aqui, através da metáfora organicista, onde vários corpos são unificados em um corpo maior, ou ainda, a figura do contrato hobbesiano, onde as vontades individuais integram-se à vontade soberana, são desconstruídas a partir da cesura da carne. Se o regime nazista confrontava em relação a vida uma existência indigna de ser vivida, a fim de preservar a unificação da raça ou de seu copo político, a noção de carne explode essa clausura, uma vez que “a existência sem vida é a carne que não coincide com o corpo – aquela parte, zona, membrana do corpo que não é uma com ele, que excede as suas fronteiras ou se subtrai à sua clausura” (ESPOSITO, 2010, p.226). Enfim, é a exposição do limiar de diferenciação às expensas de qualquer identificação.

No que se refere ao dispositivo da *supressão antecipada do nascimento*, Esposito o contrapõe por meio do *nascimento* enquanto potência inovadora: “Não pressupõe, ou impõe, mas expõe um ou uma qualquer ao acontecimento da existência” (ESPOSITO, 2010, p. 249). Se a política nazista temia tanto a natalidade, era porque ela estava vinculada a transmissão de uma identidade nacional, “porque sentiam, temiam, que em lugar de assegurar a continuidade da filiação, a deitasse a perder e a desmentisse (ESPOSITO, 2010, p. 249). Esta perspectiva vem de encontro com o pensamento arendtiano da política, já que a pensadora compreende o motor da política enquanto ação, acontecimento que se inicia com a natalidade. A natalidade aqui compreendida não enquanto fenômeno biológico, mas político. O nascimento é, pois, a ruptura ou a possibilidade de esquiwa de uma identificação fechada, já que se apresenta enquanto diferença, estranheza em relação aos que já estão dispostos no mundo.

O contraponto ao dispositivo da *normativização absoluta da vida* tem o objetivo de escapar a lógica de submissão da vida a uma normatividade que estabelece de antemão o que ela é, uma vida estipulada enquanto isto ou aquilo. “Aplicando-se diretamente à vida, o direito nazi submetia-a a uma norma de morte que ao mesmo tempo a absolutizava e a destruía” (ESPOSITO, 2010, p. 259). É notória a relação entre norma e vida, visto que a norma pressupõe os processos da vida, bem como a vida se articula a partir da norma. Escapar a essa lógica profundamente concatenada, só é possível a partir de uma nova compreensão de “norma de vida” que Esposito encontra na filosofia de Espinosa e Canguilhem, por exemplo. Desta maneira, “norma e vida não podem pressupor-se à vez porque fazem parte de uma única dimensão em permanente devir” (ESPOSITO, 2010, p. 261).

Conforme Esposito, Espinosa compreendia norma e vida em um mesmo movimento. Sendo assim, a vida é desde sempre regulada pela norma, bem como a norma retira o seu modo de ação da própria vida: um movimento complementar. O direito, critica o filósofo, parece ter dificuldades em pensar conjuntamente vida e norma. Por isso, talvez, é preciso olhar com mais atenção para a descrição de Canguilhem a respeito da vida como capacidade de erro e desvio.

Não é por acaso que Foucault em sua conferência dedicada a Canguilhem, intitulada *La vida: la experiencia y la ciencia* (1985-2009), remete justamente a esse potencial de resistência da vida frente ao poder, na medida em que ela não pode ser fixada, apreendida por completo. O homem, compreendido enquanto ser vivo, está “condenado a errar e a se equivocar” (FOUCAULT, 2009, p. 56). Deleuze, em seu texto, *La inmanencia: una vida...* (1995-2009), reforça o sentido virtual da vida, a impossibilidade de seu fechamento em si mesma, ou em um sujeito ou objeto: “Uma vida só contém entidades virtuais. É feita de virtualidades, acontecimentos, singularidades” (DELEUZE, 2009, p.40).

O objetivo espositiano de partir do interior dos dispositivos do nazismo, invertendo seu resultado, tem a finalidade de apresentar uma biopolítica afirmativa que não se assenta pura e simplesmente na morte, mas apresenta a vida como ponto fulcral. Apenas essa inversão não dá conta de sustentar a positividade da biopolítica, por isso Esposito faz uso das noções de *communitas/immunitas*,

apresentando que a vida é sustentada não negando ou se afastado da morte, mas gestando-a em seu interior. Importante ressaltar que a questão da carne em Merleau-Ponty, mais do que meramente reverter o dispositivo da *dupla clausura do corpo*, desponta como possibilidade de compreender a *communitas* em seu caráter aberto e faltante, constituído pela alteridade, pelo plural. Uma comunidade que se articula não pela igualdade, mas atravessada pela diferença.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como é notório, a noção de *chair* em Merleau-Ponty torna possível, para Esposito, a articulação da *communitas* em uma acepção afirmativa da biopolítica, no contraponto que fornece ao dispositivo nazista da *dupla clausura do corpo*. Como foi apontado ao longo de nossa reflexão, somente as inversões dos dispositivos nazistas não são suficientes para demarcar uma biopolítica da vida. Desta maneira, cabe a Esposito a tarefa de ainda apontar como é possível uma vida em comum, uma vez rompida a compreensão de comunidade indentitária, conseqüentemente, oclusa. Merleau-Ponty, nesta conjuntura, se mostra de novo capaz iluminar o jogo de sombras em que a comunidade é atirada, na medida em que não é possível associar indivíduos sem cair na lógica sacrificial do outro.

É preciso não somente se afastar de uma concepção tradicional de comunidade, como fazê-la explodir deste seu interior. Já que a vida em comum possível é aquela atravessada e constituída por uma pluralidade ontológica. Na acepção espositiana, a pluralidade ontológica é compreendida como aquilo que une os indivíduos ao “nada em comum” que possuem em relação uns aos outros, ou seja, tão somente o *munus* que é o *cum* (com) da *communitas*, o termo de ligação pela diferença que rechaça qualquer lógica fechada em si própria.

O rastro que Merleau-Ponty deixa ao longo de sua produção filosófica, não só é resgatada por Esposito, mas utilizada como ponto de fratura com qualquer compreensão fechada sobre a vida em comum. O comum, destarte, abre-se e configura-se pela *chair du monde*, sendo constantemente arrastado e instituído pela alteridade. O eu e o outro, já não reunidos em um círculo fechado em benefício de sua conservação, mas relançados a uma abertura originária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CHAUI, Marilena. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- DELEUZE, G. Inmanencia: uma vida... In: GIORGI, G; RODRÍGUEZ, F. *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- DERRIDA, J. *Mémoires d'aveugle: L'autoportrait et autres ruines*. Paris: Réunion des Musées Nationaux, 1990.
- _____. *A escritura e a diferença*. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- ESPOSITO, R. *Bios: Biopolítica e filosofia*. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. *Immunitas*: Protección y negación de la vida. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

_____. *Communitas*: Origen y destino de la comunidade. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

FOUCAULT, M. *Il faut défendre la société*: cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

_____. La vida: la experiência y la ciência. In: GIORGI, G; RODRÍGUEZ, F. *Ensayos sobre biopolítica*: excesos de vida. Buenos Aires: Paidós, 2009.

HOBBS, T. *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

LEVINAS, E. *Totalidade e infinito*. Lisboa: Edições 70, 1980.

NANCY, J-L. Conloquium (Prefácio). In: ESPOSITO, R. *Communitas*: Origen y destino de la comunidad. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2012. p. 9-19.

MERLEAU-PONTY, M. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. *L'institution, La passivité*: notes de cours au Collège de France (1954-1955). Paris: Belin, 2003.

_____. *O olho e o espírito*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *O visível e o invisível*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2014.

MÜLLER, M. J. Gestalt como filosofia da carne e os três registros da experiência: imaginário, simbólico e real. In: SILVA, Claudinei A. F; MÜLLER, M. J. (Orgs.). *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: Editora Fi, 2015. p. 359-392.

PÉREZ, Á; BACARLETT, M. L. De la crisis de la comunidade a la comunidade de la crisis: algunas paradojas del estar em común. *Areté Revista de Filosofía*, v. 25, n. 2, 2013 p. 307 – 335.

SARTRE, J-P. *L'être et le néant*: essai d'ontologie phénoménologique. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *Entre quatro paredes*. São Paulo: Abril Cultural, 1977.