

DOI: <https://doi.org/10.30749/2594-8261.v4n1p95-117>

O INDIVÍDUO E A SOCIEDADE PARA ALÉM DAS PARTES E DO TODO: UMA LEITURA PSICANALÍTICA E FILOSÓFICA

THE INDIVIDUAL AND THE SOCIETY BEYOND THE PARTIES AND HOLE DICOTOMY: A PSYCHOANALYTIC AND PHILOSOPHICAL READING

Mariana Monteiro*
Maria Alice Nunes Costa**

Resumo: O presente artigo objetiva realizar uma reflexão ontológica transdisciplinar, partindo de princípios epistemológicos da filosofia, da sociologia e da psicanálise, sobre a relação entre sujeito e fenômeno social. Partimos do pressuposto de que não há entre eles quebra de continuidade, nada havendo a se falar em transcendência do político sobre o social ou do todo sobre as partes. Em outras palavras, o Estado não se impõe sobre o social, “domando” a natureza caótica do ser humano, assim como a sociedade não se impõe ao indivíduo. Acreditamos que, em ambos os casos, não há relação de transcendência ou cisão, mas de imanência, imbricação. A sociedade produz subjetividades, na mesma medida em que produz a si mesma. Neste sentido, nosso objetivo é fazer, a partir das matrizes teóricas apresentadas, uma inflexão de que a vida experimentada coletivamente (não em abstrato), é justamente o que permite a realização das potências humanas de forma plena, algo que jamais se alcança em isolamento, sem que rompamos com nosso isolamento “habitual”. Por fim, indagaremos sobre a possibilidade da emergência de uma sociedade alternativa na qual os indivíduos possam reconstruir o sentido de comunidade a partir de uma vivência coletiva que se dê no “viver com”, um “viver junto” sem, contudo, ceder à tentação de fundir-se ao conformismo “rebanho” que anula as singularidades. Uma comunidade de-subjetivada, que prescindia do sujeito egóico, mas não da comunhão com o outro. A metodologia de nossa investigação centrar-se-á na análise bibliográfica de autores de referência como Castoriadis, Freud, Marx, dentre outros.

Palavras-chave: Indivíduo. Sociedade. Complexidade. Imanência. Modernidade.

Abstract: This article aims to carry out a transdisciplinary ontological reflection, starting from epistemological principles of philosophy, sociology and psychoanalysis, on the relationship between subject and society. We start from the assumption that there is no breach of continuity between them, no transcendence of the social (whole) over the individual (parts). In other words, the State does not impose itself on the social, “taming” the chaotic nature of the human being, just as society does not impose itself on the individual. We believe that, in both cases, there is no relation of transcendence

* Doutora em Sociologia e Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito (PPGSD) da Universidade Federal Fluminense (2019). Mestre em Direito Constitucional e Teoria do Estado pela PUC-Rio (2006). É professora da Pós-Graduação Lato Sensu da Universidade Candido Mendes (AVM).

** Socióloga, Cientista Política e Urbanista. É Pós-Doutorada em Sociologia pelo Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra; Doutora em Planejamento Urbano e Regional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Mestre em Ciência Política pela UFF. É Professora Associada da Universidade Federal Fluminense no Instituto de Arte e Comunicação Social e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Direito da Universidade Federal Fluminense (PPGSD/UFF).

or split, but of immanence, imbrication. Society produces subjectivities, to the same extent that it produces itself. In this sense, our objective is to make, from the theoretical matrices presented, an inflection that the life experienced collectively (not in abstract), is exactly what allows the realization of human powers in a full way, something that is never achieved in isolation, without breaking with our "habitual" isolation. Finally, we will inquire about the possibility of the emergence of an alternative society in which individuals can reconstruct the sense of community from a collective experience that occurs in "living with", "living together" without, however, giving in to temptation to merge with the "flock" conformism that nullifies the singularities. A de-subjectified community, which does not need the egoic subject, but not the communion with the other. The methodology of our investigation will focus on the bibliographic analysis of reference authors such as Castoriadis, Freud, Marx, among others.

Keywords: Individual. Society. Complexity. Immanence. Modernity.

1 CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

Este artigo tem como objetivo realizar um ensaio reflexivo ontológico e transdisciplinar, a partir de princípios epistemológicos da filosofia, da sociologia e da psicanálise, sobre as relações entre indivíduo e sociedade na produção do vínculo social.

Partimos, para tanto, de uma provocação inicial valendo-nos das palavras que inauguram sua obra **A sociedade dos indivíduos**, de Norbert Elias (1994, p. 1), onde o autor afirma que:

Todos sabem o que se pretende dizer quando se usa a palavra “sociedade”, ou pelo menos todos pensam saber. A palavra é passada de uma pessoa para outra como uma moeda cujo valor fosse conhecido e cujo conteúdo já não precisasse ser testado. Quando uma pessoa diz “sociedade” e outra a escuta, elas se entendem sem dificuldade. Mas será que realmente nos entendemos? (ELIAS, 1994, p. 1).

Será que sabemos de fato o que é a sociedade ou nossa existência sob o signo de um vínculo social? Para algumas vertentes ideológicas o princípio do “sangue e solo”¹ era o que funcionava como elo de conexão entre os membros da coletividade, onde acreditavam que a busca por formas de união e identificação entre os indivíduos realizava-se apenas na conformidade com costumes, religião, ideias e modos de vida. Com a crescente complexificação das sociedades, contudo, esse sentimento de pertença se foi esmaecendo, e parece que estamos constantemente em busca por espaços deixados por aquele antigo convívio comunitário de pequenos grupos sociais. Em busca por justificar nossa existência coletiva.

As questões que envolvem a nossa experiência do espaço comum há muito têm mobilizado não só a filosofia, mas as ciências humanas e sociais, que se esforçam para compreender de que forma se articulam “a parte e o todo” – indivíduo e sociedade. Investigam em que medida a sociedade é constituída “de fora”, transcendendo aos indivíduos - em uma perspectiva erguida sobre os alicerces da

¹ Expressão que remonta ao final do século XIX, ligada a ideologias nacionalistas, que faz referência à consanguinidade ou parentesco biológico, e a origem geográfica como elementos fundamentais na construção do vínculo social. Durante a construção do terceiro reich nazista a expressão (no alemão, *blut und boden*) fora usada durante para promover a segregação dos ditos povos não germânicos, como os judeus.

metáfora **maquínica**² - ou de dentro, produzindo-se ela a si mesma no mesmo movimento em que produz as subjetividades, de forma imanente.

Estamos sempre em busca de compreender que forma se distinguem (ou não) o absoluto, o uno e o múltiplo, ou onde estes se imbricam e se engendram, reciprocamente. São dimensões de análise distintas que procuram dar conta da complexidade da existência coletiva em seus múltiplos processos, sempre dinâmicos. Investigar as dimensões de análise possíveis para tais reflexões, impõe-nos, inicialmente, localizar historicamente os argumentos em favor de uma ou outra vertente. Trataremos, portanto, nos itens que se seguem, de estabelecer a origem do entendimento do social como instância superior ao individual, a quem compete castrá-lo em seus apetites conflitantes com o desenvolvimento da civilização, para, em seguida, dedicarmo-nos ao entendimento do social como condição única de possibilidade da realização das potências humanas, não de cima para baixo e de fora para dentro, mas de forma imanente e necessária em sentido filosófico.

Para cumprir esses objetivos, tratamos de dividir o nosso trabalho em etapas. Na primeira, dedicamo-nos a compreender de que forma a emergência do vínculo social foi pensada a partir da certeza de que não há civilização – ou sociedade ou vida civilizada ou cultura – possível em um contexto de absoluta liberdade para os indivíduos satisfazerem seus apetites e/ou interesses. Após uma breve apresentação de algo como uma psicanálise do vínculo social, passamos à origem mais remota da ideia de que indivíduo e sociedade encontram-se em relação de permanente tensão, qual seja, a transcendência moderna em suas diferentes acepções – ontológica, epistemológica, social e política.

Estabelecidas as bases do entendimento do social como regulador do singular, ou da sociedade como instância castradora do indivíduo, trataremos de construir o pano de fundo que permitirá propor uma forma de pensar o social não como ente abstrato criado artificialmente para dar conta da espontaneidade do real, mas como necessidade absoluta para a realização das potências humanas. Trata-se de opor ao pensamento do simples, a noção de complexidade. Migrando do terreno do simples para o do complexo, julgamos poder intuir a indiscernibilidade entre o todo e

² A metáfora maquinica aqui refere-se ao modelo descartiano do real regido por uma lógica mecanicista, vale dizer, tanto o cosmos quanto o ser humano operam tal qual uma engrenagem composta por diferentes partes menores (simples) que, em conjunto, fazem funcionar um todo complexo.

suas partes, e compreender de que modo a sociedade constitui a si mesma no mesmo movimento em que produz subjetividades, de forma concomitante.

Por fim, uma vez deslocadas as bases do nosso pensamento do coletivo/social da transcendência e simplicidade, para a imanência e necessidade, proporemos recuperar para a existência coletiva o sentido de viver “com”, em comunidade. Pensar numa forma de viver em relação com outros corpos semelhantes ao nosso que tenha por fundamento a dinâmica afetiva que nos é intrínseca, de forma descentrada ou de-subjetivada. Uma modalidade da existência em comum que suplante as formas do ego e se constitua no espaço entre os corpos, concretamente, na materialidade da vida, e não de forma abstrata ou normatizada. Trata-se, enfim, de pensar o social não como um ente coletivo abstrato, mas como um campo de forças, sempre provisórias e transitórias, que apenas existe quando postos em relação seus membros, não lhes sendo em absoluto prévio ou posterior.

2 AS DEMANDAS CONFLITANTES DE INDIVÍDUO E SOCIEDADE - ELEMENTOS DA PSICANÁLISE DO VÍNCULO SOCIAL

Em que pese não ser a psicanálise do vínculo social o foco da reflexão que propomos, julgamos necessárias algumas considerações neste sentido, ainda que superficiais. Em outras palavras, ainda que nosso objetivo seja uma exploração filosófico-sociológica do vínculo social, consideramos que a abordagem de alguns aspectos da psicanálise do vínculo social se faz necessária para explicitar por que razão a dimensão coletiva da existência é frequentemente percebida em sentido negativo, como contenção, castração, perda de liberdade. Buscamos, em assim fazendo, mais elementos para enriquecer a nossa exploração e evidenciar que indivíduo e sociedade são tomados em sentidos conflitantes.

Desde o século XVII muitos pensadores, em particular no mundo ocidental, vêm buscando a compreensão dos fundamentos da organização humana e social. No século XX, destacamos um importante “giro” epistemológico marcado pela psicanálise³, tendo por base a obra **O Mal-Estar na Civilização** (1930), de Sigmund

³ Pensadores como Erich Fromm desenvolveram, neste sentido, uma visão crítica das sociedades contemporâneas ocidentais em seu aspecto supressor de singularidades ou “despersonificante”. Sua análise da singularidade humana afasta-se de concepções relativistas, dirigindo-se à dimensão comunitária de sua existência para, em seguida, voltar-se para as condições específicas que permitem aos modos de produção e organização (política e social) agir sobre a natureza humana coletivamente,

Freud. Nesta, o autor afirma que civilização não é sinônimo de “aperfeiçoamento”, no sentido evolucionista/darwinista que predominava no seu tempo, vale dizer, não estamos melhores e mais felizes porque optamos pela vida em sociedade. Diferente disso, a partir de uma identificação do vínculo entre o processo civilizatório e o desenvolvimento libidinal⁴ dos indivíduos, dirá que a sublimação e a renúncia do instinto - pré-requisitos do desenvolvimento cultural civilizacional - produziram a frustração cultural e a hostilidade contra as quais a civilização tem que se ver e mesmo lutar contra. Daí o inescapável mal-estar da vida “civilizada”, social. Em palavras mais simples, precisamos conter nossos instintos e desejos em nome do bem comum, sem isso não há possibilidade de vida social, mas esta mesma contenção provoca em nós imenso ressentimento que se refletirá em nossa relação com o outro e com a sociedade.

Para que pudesse chegar a esta conclusão, Freud precisou trazer à tona, preliminarmente, importantes questões em torno do psiquismo humano, buscar aquilo que está em nós (no anímico, na psique ou na alma) e, que se manifesta de modo a produzir efeitos concretos. Rompendo com a separação cartesiana entre corpo e mente (*res extensa e res cogitans*⁵), concebe o humano como um composto indivisível em que *soma e psique* (corpo e alma) não estão em cisão, mas em relação de complementariedade.

Explicamos: O psiquismo, em sua visão, é apenas em parte (e uma pequena parte) consciente, a ponta de um *iceberg*. A esta parte ele denomina **Ego** – aquilo com o qual lidamos diariamente no espelho e que permite que nos afirmemos em primeira pessoa. Algo que não está dado de início, não nascemos com ele. Além do **Ego**, Freud analisa a existência do **Id** (isso), algo inconsciente e originário no psiquismo humano que se comunica diretamente com o corpo, de forma não lógica. É algo que se liga aos afetos mais básicos, instintivos e, por vezes, invisíveis ao nosso consciente.

É com base nesta percepção, que Freud irá desconstruir as teorias contratualistas da vida “civilizada” (civil) advogadas por Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e John Locke, por exemplo, ao defender que o homem não

naquelas sociedades. Não se trata de uma preocupação puramente ontológica, portanto, mas de uma reflexão com vistas a uma crítica dos modos de vida de seu tempo.

⁴ No que se refere ao termo “desenvolvimento libidinal”, referimo-nos às diferentes organizações da pulsão sexual – ou a energia vital em estado bruto, vale dizer, que carece de organização ou definição de um objeto ao qual ela se dirige – de forma sucessiva, a partir de determinadas zonas erógenas ou de onde se extrai prazer.

⁵ Extensão (corpo) e pensamento, respectivamente.

“decidiu” viver de forma racional ou “civilizada” por meio do contrato social. Não se trata de um ato racional de vontade, derivado do exercício do livre-arbítrio, mas algo da ordem da necessidade mesma da vida instintual humana, vale dizer, algo natural no processo de socialização e cultura. Neste processo uma parte do psiquismo (do **Id**, mais precisamente) vai se diferenciar no **Ego**⁶, que já incorporou a linguagem e uma certa maneira de ver o mundo; já tornou possível que fosse a afirmação “eu sou” sem que fosse necessário um pacto ou contrato social.

Uma vez integrado o **Ego**, as autoridades que o sujeito internalizou - inicialmente na figura dos pais e da família - estarão na esfera do **Superego** ou da lei que se firma como verdade por meio de um processo afetivo com os primeiros entes com os quais o indivíduo interage. As leis e as regras que nos permitem a dita vivência “civilizada”, portanto, não são internalizadas por instituições contratuais, artificialmente, mas no curso mesmo do desenvolvimento psíquico do indivíduo. Em outras palavras, a subjetivação não ocorre quando passamos à vida civil, a sociedade apenas nos imporá os limites e as regras sociais e culturais que levarão o ser humano a internalizar a ideia de lei para viver socialmente, em comunidade.

Em que pese essa relação fundamental e constitutiva entre indivíduo e sociedade, Freud (1996, p. 56) admite uma quebra de continuidade entre eles, identificando-lhes, posteriormente, exigências quase sempre conflitantes. Ele afirma que a cultura se desenvolve em crescentes contraste com as necessidades humanas objetivas. Neste sentido, dirá:

O que chamamos de civilização⁷ é em grande parte responsável por nossa desgraça e que seríamos muito mais felizes se a abandonássemos e retornássemos às condições primitivas [...]. Uma pessoa se torna neurótica porque não pode tolerar a frustração que a sociedade lhe impõe, a serviço de seus ideais culturais, inferindo-se disso que a abolição ou redução dessas exigências resultaria num retorno a possibilidades de felicidade (FREUD, 1996, p. 56).

Tais necessidades reais ou objetivas estariam no domínio daquilo que está para além do que julgamos que nos seja necessário à uma vida satisfatória, conscientemente. São necessidades que poderiam ser conhecidas pelo estudo das

⁶ Enquanto não se diferencia, o ser humano não tem limites, vide a forma como a criança se relaciona com o que a cerca.

⁷ Freud define civilização nos seguintes termos “soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos ante[passados] animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 1996, p.151).

faculdades do indivíduo, suas motivações e desejos⁸. A partir desse conhecimento é que se tornaria possível identificar o papel da sociedade no desenvolvimento dos sujeitos, assim como os conflitos recorrentes entre estes e aquela. No processo em que cultura e civilização se desenvolvem em crescente contraste com as necessidades humanas (frustração cultural) se produziriam “patologias das comunidades culturais” (FREUD, 1996, p. 91) ou sociedades doentes.

Com respeito aos efeitos dessa limitação dos apetites do sujeito pela sociedade Freud (1996, p. 63) apresenta:

A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível as atividades psíquicas superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. [...] é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos (FREUD, 1996, p. 63).

Ainda em **O Mal-Estar na Civilização**, Freud aponta-nos essencialmente duas fontes de hostilidade à civilização: 1. A vitória do Cristianismo sobre as religiões pagãs, retirando da “vida terrena” grande parte de seu valor, reservando a felicidade para a vida após a morte, no paraíso; 2. O progresso das viagens de descobrimento que nos permitiram o contato com outros povos e, numa observação equivocada de seus hábitos e costumes, levaram-nos a concluir que esses povos não possuíam exigências culturais complexas, possuindo poucas necessidades objetivas, sendo, em certa medida, mais simples e felizes do que “nós”. Em síntese, Freud parece colocar a questão do mal-estar civilizacional nos seguintes termos: se uma pessoa se torna neurótica porque não tolera a frustração que a sociedade lhe impõe, supostamente se essas exigências fossem abolidas ou reduzidas, a felicidade seria novamente possível. Ou seja, uma vez mais aparece a questão da impossibilidade de indivíduo e sociedade se desenvolverem concomitantemente, imbricados, e não em choque ou oposição.

Uma outra fonte de desapontamento com a sociedade identificada ainda pelo autor seria a constatação de que o progresso nas ciências e nas artes, que permitiu o controle do ser humano sobre a natureza, e o poder sobre o espaço e tempo, “não

⁸ Daí a importância do conhecimento do psiquismo e suas partes – Id, Ego e Superego.

aumentou a quantidade de satisfação prazerosa que poderiam esperar” (FREUD, 1996, p. 150). Neste sentido, indaga ainda “de que vale uma vida longa se ela se revela difícil e estéril em alegrias e tão cheia de desgraças, que só a morte é por nós recebida como uma libertação?” (FREUD, 1996, p. 150). Trata-se de uma crítica tremendamente pessimista, evidentemente, embora não necessariamente hostil quanto aos “acertos” da civilização”.

Nessa perspectiva da tensão freudiana entre indivíduo e sociedade, parece claro, portanto, que os instintos e desejos humanos precisam ser frustrados para que torne viável a civilização ou a cultura – caso contrário, estacionaríamos na “infância da humanidade” das hordas como laço social primitivo. Neste estágio pré-social o ser humano seria são e feliz porque a sociedade não lhe frustrava (castrava) seu instinto mais básico, o sexual, mas, como consequência, fica-lhe interdita a cultura. Contrariamente, o ser “civilizado”, agraciado com a cultura, se pode desfrutar das ciências e das artes, estaria fadado a ser neurótico pela incessante frustração de seus desejos por parte de uma sociedade castradora. Não haveria, portanto, qualquer possibilidade de conciliação (ou reconciliação) entre a parte e o todo, o indivíduo e a sociedade.

A sociedade teria, assim, uma “função patogênica”, (FROMM, 1995, p. 75) vale dizer, é necessário que ela “adoeça” seus membros para se desenvolver e manter-se sã. Em outras palavras, a sanidade da parte (indivíduo) implica na doença do todo, do mesmo modo que um todo sã não se realiza sem o adoecimento (castração, frustração) das suas partes. Daí o mal-estar na civilização a que Freud se dedicou compreender enquanto a contradição inescapável da vida civilizada. Pensada desta forma, a sociedade não cria desejos ou impulsos, apenas determina quais deles podem se manifestar ou se tornar dominantes. Acolhe-os ou repele-os, favorece-os ou entrava-os, estimula-os ou desestimula-os. O social e seus arranjos interferem no resultado das manifestações da natureza humana, de certo, mas não a condicionariam tampouco a constituiriam.

Pode-se apontar nesta leitura freudiana acerca da relação conflitante entre indivíduo e sociedade, por fim, uma clara relação com as ideias psicológicas marxistas acerca do humano, algo que enriqueceria certamente nossa investigação. Será em Marx, autor do século XIX, que Freud recolherá importantes elementos para afirmar a natureza constitutivamente social do ser humano.

Sem conceber que seja possível uma análise do fenômeno humano em apartado da realidade que o cerca, vale dizer, advogando em favor da materialidade da vida, Marx (1994) identifica na natureza humana dois tipos distintos de impulsos: os fixos (constantes) e os relativos (mutáveis). Quanto aos primeiros, existem em qualquer circunstância, a exemplo da fome e do desejo sexual. Quanto aos últimos, diferentemente, têm origem apenas em certas estruturas sociais e sob determinadas condições de comunicação e produção, como, por exemplo, o impulso pela vantagem econômica máxima ou a necessidade de dinheiro. Neste sentido, Marx (1962, p. 26) dirá: “Não é a consciência dos homens que determina seu ser social, porém, pelo contrário, seu ser social é que determina a consciência deles”. E ainda, que “a essência do homem é uma abstração inerente a cada indivíduo de per si.”

Se o materialismo de Marx que repousa na base da formulação freudiana que até aqui tratamos não pode conceber que haja uma natureza do humano em abstrato, própria e prévia ao social, isso não impediu, contudo, que Freud pensasse indivíduo e sociedade em relação de oposição, como já referimos anteriormente. Qual a origem dessa ideia? Por que razão Freud e tantos outros pensadores, antes e depois dele, cindiram indivíduo e sociedade? Freud não o fez no ponto de partida, como os contratualistas, mas no de chegada: descarta a existência de um homem natural, prévio ao social, mas estabelece a cisão entre indivíduo e sociedade posteriormente, no curso da socialização e castração dos desejos humanos.

Para que seja possível compreender de que modo tais concepções acerca da natureza do vínculo social⁹ se originaram e apresentarmos uma alternativa a elas, será necessário que levemos nossa investigação para a gênese da ideia moderna de transcendência¹⁰ em suas mais variadas formas. Buscar uma compreensão do social que não aparte o todo e suas partes – indivíduo e sociedade – demanda, afinal, que respondamos à pergunta: por que razão tomamos por verdade essa cisão? Qual a origem do mito do homem natural que precederia ao social? Nos dedicaremos a explorar algumas dessas questões, a seguir.

⁹ Compreendido enquanto aquilo que nos mantém na vida comum, civil. O lugar do “nós” construído em substituição ao “eu”.

¹⁰ Deus sobre o humano, a mente sobre o corpo, o humano sobre a natureza e o político sobre o social.

3 NOTAS SOBRE A MODERNIDADE FILOSÓFICA E A PASSAGEM DO SIMPLES AO COMPLEXO

Até este ponto, preliminarmente, tratamos de questões em torno de algo como uma psicanálise do vínculo social fundada em Freud, com raízes ainda mais remotas no pensamento de Marx, acerca da materialidade da vida humana. Um pensamento que nos conduziu a uma aparente impossibilidade de se conciliarem desejos individuais e exigências da vida em sociedade. Neste item buscaremos uma das bases sobre as quais se assenta tal perspectiva, por meio de uma breve análise da ideia moderna de transcendência que, em suas múltiplas acepções, separou irremediavelmente o individual e o coletivo. Algo que, segundo cremos, é apenas um desdobramento de uma questão ainda mais fundamental: a emergência do paradigma da modernidade. Assim fazendo, poderemos começar a reunir as condições de possibilidade de um modo do pensamento que não permite conceber uma real relação de oposição entre indivíduo e sociedade, senão de imanência e estrita necessidade, como pretendemos explorar ao fim de nossa investigação.

Na história da filosofia, o adjetivo “moderno” é usado de forma bastante ampla e cronologicamente imprecisa. Apesar das dificuldades de localizarmos precisamente a modernidade filosófica no tempo, podemos considerar que o “moderno” é aquele que se opõe ao “medieval”, numa referência ao passado, e ao “contemporâneo”, numa referência ao futuro. Em que pesem as dificuldades de identificarmos a cronologia do “tempo moderno”, podemos identificar claramente, ao menos, os problemas ou preocupações eminentemente modernas, como a questão da cisão do real em todas as suas múltiplas dimensões.

Iniciada, a grosso modo, por volta do século XVI e estendendo-se até o século XIX, a modernidade filosófica (Ocidental) terá como grande expoente, René Descartes. A ele devemos a polarização entre *res cogitans* e *res extensa* (coisa pensante e coisa extensa) que permitiu desmembrar o objeto do conhecimento para melhor conhecê-lo - a natureza, o cosmos, o homem. Desta cisão primordial derivará a ideia de que o corpo humano é uma máquina complexa formada por partes menores e, analogamente, a de que a sociedade é o múltiplo constituído pelos indivíduos, unidades fundamentais suas.

Na base dessa lógica que permitiu, em nossa análise, estabelecer um plano de transcendência entre indivíduo e sociedade, encontramos a emergência do

racionalismo como forma exclusiva de validar o conhecimento produzido. Foi por meio dele que pudemos elucidar os fenômenos naturais de modo a compreendê-los para além de qualquer interpretação, encontrando verdades e formulando leis universais para a natureza. No que tange à produção do conhecimento, tomando-se por base uma ideia fundante (a razão) e não um fato fundante (a experimentação do mundo físico), torna-se verdadeiro aquilo que será posteriormente inscrito na “página em branco” da razão, independentemente de qualquer experiência carregada pelos sentidos.

Seguindo esta lógica, em breve a previsibilidade dos eventos naturais seria replicada também sobre os fenômenos sociais e sobre as relações humanas. Do mesmo modo, a transcendência religiosa que precedeu a ideia da transcendência da mente sobre o corpo e do ser humano sobre a natureza, logo seria transposta para a transcendência do político sobre o social, fundamentando diversas teorias contratualistas do Estado que viriam a seguir. No que tange à dinâmica social, enfim, acreditou-se que mesmo os comportamentos dos indivíduos poderiam ser antecipados, previstos e explicados com tanta certeza quanto se tem a respeito da triangularidade do triângulo.

Em outras palavras, a lógica da (s) transcedência (s) moderna (s) que cindiu (ram) corpo e mente, homem e natureza, também relegou a campos distintos indivíduo e sociedade. Esta é a raiz moderna do pensamento freudiano da civilização que só se torna possível em oposição ao indivíduo (e seus apetites) de que tratávamos há pouco. Imaginar, contudo, que a parte (indivíduo) e o todo (sociedade) se constituam em apartado e mesmo em relação de oposição, impede que percebamos nossa natureza constitutivamente social, vale dizer, que é pela observação do outro que emerge o sujeito, nada havendo que falar em indivíduo prévio ao social ou em existências conflitantes entre indivíduo e sociedade.

Se nos dedicamos a compreender do que somos feitos e o que nos identifica com as outras “coisas” semelhantes a nós, torna-se possível não apenas a construção de um *self* ou um sentido de identidade que permite que nos afirmemos na primeira pessoa, mas, concomitantemente, que o façamos também na segunda – o “eu” e o “nós” não se constituem em apartado, mas simultaneamente, portanto.

Para que seja possível que acolhamos a inseparabilidade entre indivíduo e sociedade precisamos, portanto, antes de qualquer coisa, afastar a ilusão de que a

sociedade é o todo composto por peças menores. É necessário, neste sentido, abraçar a complexidade do real em oposição ao paradigma moderno da simplicidade. Propomos, neste momento, que adentremos o terreno do complexo que não se identifica com o “complicado”, que não tomemos o real por algo de difícil apreensão, misterioso e que precisa ser desmembrado para poder ser conhecido. Reconhecer a complexidade do real, no sentido que propomos, requer apenas que retomemos o sentido etimológico de “complexo” como aquilo que é tecido junto, a chave para a inteligibilidade de nossa tese da imanência do vínculo social, segundo cremos. Pelo viés da complexidade em sentido etimológico pensamos ser possível sustentar que indivíduo e sociedade não se encontram em relação de oposição, mas de permanente tessitura, um processo de criação e autocriação permanentes, como veremos a seguir.

4 A COMPLEXIDADE POR PRINCÍPIO

Acerca da difícil tarefa de adentrar a multiplicidade do social, dirá Elias (1994, p. 14):

Ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos. Mas, quando tentamos reconstruir no pensamento aquilo que vivenciamos cotidianamente na realidade, verificamos, como naquele quebra-cabeça cujas peças não compõem uma imagem íntegra, que há lacunas e falhas em constante formação em nosso fluxo de pensamento (ELIAS, 1994, p. 14).

Com esta provocação o autor nos permite avançar na direção de fundamentar uma concepção do social como algo da ordem do complexo, a partir de subjetividades que não se encerram em si, mas tecem-se juntamente com a trama do social, nosso objetivo desde o início. O complexo como aquilo que, segundo Edgar Morin (2005, p. 13) “é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas”, ou uma teia que nos “coloca o paradoxo do uno e do múltiplo [...], a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico” (MORIN, 2005, p. 13).

Numa certa dimensão de análise de filiação imanentista, quando nos aproximamos do social como uma reunião de indivíduos ou como um agregado de partes menores, terminamos por perder, do sujeito coletivo, algo que escapa à soma

de suas partes. Parece-nos oportuno, neste ponto, recuperar do pensamento deleuziano o conceito de **rizoma**. Uma trama tecida no real juntamente com a qual, enquanto espécie, somos tecidos juntos. Trata-se de uma concepção do real em que nada escapa e ao qual nada margeia ou transcende. Uma nova forma de pensar calcada no múltiplo que se faz um ou, por outras palavras, o pensamento complexo em que o múltiplo não se compõe de unidades ou de indivíduos, mas de dimensões¹¹. Conceituando “rizoma”, Deleuze (1995, p. 32-33) dirá:

Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza, ele põe em jogo regimes de signos muito diferentes, inclusive estados de não-signos. O rizoma não se deixa reduzir ao Uno nem ao múltiplo...Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções movediças. Não tem começo nem fim, mas sempre um meio, pelo qual cresce e transborda. Ele constitui multiplicidades [...] o rizoma se refere a um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. (DELEUZE, 1995, p. 32-33).

Pensada desta forma, a sociedade será sempre histórica, irreduzível às nossas tentativas de previsão, categorização e de controle racional. Ela se institui e vai instituindo – concomitantemente - aquilo que, para ela, é sentido, percebido. Essa construção se faz, necessariamente, através de outras instituições particulares que funcionam como um todo coerente, mas complexo, tal qual um quebra-cabeças em que as peças jamais se encaixam. É disso que se trata o rizoma ou o **magma** de significações imaginárias sociais, conforme nos sugere Castoriadis (1998, p.230), quando afirma que “tais significações imaginárias sociais são, por exemplo, espíritos, deuses, Deus; Pólis, cidadão, nação, Estado, Partido; mercadoria, dinheiro, Capital, taxas de juros; tabu, virtude, pecado [...]”. Forma-se a partir daí um conceito parcial no sujeito e do sujeito, posto que erigido sobre informações parciais, produzido com base nos efeitos sobre nós do que nos afeta. Daí a imensa dificuldade de pensarmos o coletivo e o indivíduo como instâncias distintas.

Na mesma linha da complexidade, afirmar-se-á, uma vez mais, Elias (1994, p. 14):

O que nos falta — vamos admiti-lo com franqueza — são modelos conceituais e uma visão global mediante os quais possamos tornar compreensível, no pensamento, aquilo que vivenciamos diariamente na realidade, mediante os quais possamos compreender de que modo um grande número de indivíduos

¹¹ Multiversos ou multiplicidades.

compõe entre si algo maior e diferente de uma coleção de indivíduos isolados: como é que eles formam uma “sociedade” e como sucede a essa sociedade poder modificar-se de maneiras específicas, ter uma história que segue um curso não pretendido ou planejado por qualquer dos indivíduos que a compõem. (ELIAS, 1994, p. 14).

Se desejarmos um enfrentamento da temática do espaço do comum (da sociedade ou do sujeito coletivo) de modo a nos afastarmos tanto de generalidades - como povo ou nação - quanto das ideias contratualistas que introduzem o elemento transcendente na origem do coletivo, um caminho possível é nos aproximarmos da ideia de “comunidade” tal qual nos sugere Nancy (2003). O social aqui é tomado enquanto um “com”, quando colocam-se em relação seus elementos e valoriza-se a perspectiva relacional do social. Teríamos, assim, um termo mais adequado do que “sociedade” já que, deste modo, falaríamos do coletivo no sentido de uma experiência concreta, material, não abstrata. A opção pelo “com” reclama, portanto, para o coletivo, um sentido relacional - afinal, só se poder ser “com”, somado a outro (s).

A comunidade desde esta perspectiva não é afirmada em termos de qualidades ou propriedades intrínsecas ou naturezas essenciais, mas como algo que se dá no espaço entre as coisas. Não está nos corpos, mas entre eles. Desta leitura se poderia extrair, ainda, uma outra característica fundamental da comunidade: o ser incorporal. Diferente do que poderia indicar o prefixo de negação (*in*), não se pode dizer seja a comunidade um vazio ou um nada, mas algo que, embora existente, não se incorpora em coisa alguma. Um “sem corpo” que apenas existe no “entre” coisas, não sendo, ela mesma, um.

Se acolhermos esta hipótese, importante ressaltar que não basta que a comunidade seja vivida enquanto acontecimento, é necessário que se produza nela um sentido. Vale dizer, se não forem postos em relação (concretamente) os indivíduos que experimentam o comum, não teremos senão um agregado de corpos. Mais do que isso: para além da produção de sentido, é necessário que este seja dinâmico, que “circule”, que constantemente se renove, do contrário, não se pode dizer que de fato ele acontece, senão apenas que aconteceu. É preciso que o sentido produzido venha de novo e de novo a partir daquilo que é vivido. Que se reconstrua e que se reafirme o sentido de estar-se em relação.

Compreendida desta forma (aberta e dinâmica), a comunidade se afasta ainda da noção de pertencimento, recorrentemente associada a ela pelo pensamento moderno e contemporâneo na construção de identidades que precederam a formação

dos Estados nacionais europeus. Nesta perspectiva, o nacional ou o cidadão seria aquele que pertence a algo maior que si mesmo por meio da adesão a valores tomados abstratamente, delimitando-se, assim, um certo campo de existência. Diferentemente, se nos referimos ao comum como aquilo que não traz, em si, nada de próprio, não há que se falar em pertença ou algo de dentro que delimita o espaço do fora - nós e eles. Por fim, a comunidade em perspectiva relacional - do existir “com” - implicaria, ainda, algum tipo de compromisso entre seus membros, vale dizer, não basta a existência individual do sujeito, é necessário que reiteradamente se produza um compromisso na experiência do coletivo, um engajamento. Em síntese, segundo Jean-Luc Nancy (2016), seriam exigências fundamentais da comunidade: 1. A produção de sentido, 2. A sua reiteração, e 3. O compromisso entre seus membros.

Se aqueles que estão em comunidade encontram-se unidos por um dever comum, disso decorre que eles não se percebem como expropriados de si. Em outras palavras, todos sentem essa “perda coletiva” imposta pela vida civil como se fora uma compensação daquilo de que abdicamos de nós mesmos em favor do coletivo – todos cedem um pouco de si para que viver juntos seja possível. Isso se daria não apenas por força da vinculação livre de todos àquele compromisso, mas também porque, enquanto acontecimento que produz um sentido, não haveria propriamente indivíduos na comunidade, tampouco subjetividades que lhes acompanhem. Neste sentido, as subjetividades singulares como que se retirariam em nome da subjetividade coletiva, como se os indivíduos se dissipassem no comum.

Se é fato que a busca por alimento e segurança seriam as principais forças motivadoras da existência humana, também é verdade que estes apenas em parte resolvem nossas necessidades fundamentais. A crença em algo que nos excede – de natureza religiosa ou secular –, buscaria responder a uma necessidade humana, igualmente fundamental, de dar sentido ao mundo. Assim, mais do que se relacionar com o outro, o sujeito que se coloca em relação com o outro o faz porque necessita transcender, criar raízes e conquistar um senso de identidade tendo como bússola uma referência fora de si. Em outras palavras, para além de necessidades biológicas/fisiológicas, que lhe garantem a sobrevivência, há que se satisfazer também as suas necessidades psicológicas, que lhe conferem sanidade. Mais do que voltar-se para si, portanto, deve o indivíduo humano abrir-se para fora.

5 A REALIZAÇÃO DA POTÊNCIA HUMANA NA SOCIEDADE

Como afirmamos, anteriormente, somos constitutivamente sociais, de modo que não há que se pensar nem o indivíduo prévio ao social, nem o social como transcendente ao indivíduo. Neste último item, propomos adicionar uma camada mais a esta reflexão, desenvolvendo a ideia de que só em sociedade é possível o pleno desenvolvimento do indivíduo ou, por outras palavras, apenas em meio a outros corpos comuns ao nosso, podemos realizar plenamente nossas potências. Trata-se de uma abordagem do ser produtivo do humano, algo que demanda que se estabeleçam relações, esforço, movimento, ação. Implica que deslizemos para fora de nossos contornos e limites, que nos componhamos de múltiplas formas com aquilo que a nós excede.

Para esta reflexão, recorreremos à teoria dos afetos de Baruch de Spinoza (2009), de acordo com a qual nada somos senão aquilo que produzimos, não havendo sobra ou reserva de potência. Somos potência desejanse, esforço incessante em seguir existindo. Esta é a dimensão produtiva da essência humana. No que concerne aos objetivos deste trabalho, optamos por não apresentar de forma organizada a teoria dos afetos de Spinoza (2009), utilizando-nos dela apenas pontualmente, neste item, como forma de argumentar em favor da experiência integral da vida coletiva. Contudo, com vistas à uma melhor compreensão do leitor do que estamos propondo em termos de realização da potência individual na dimensão relacional, apresentamos aqui algumas notas a respeito da teoria spinozista.

Compreendidos por Spinoza (2009) como variações - transição de um estado a outro de perfeição ou realidade - os afetos nos fazem ser afetados e afetarmos outros corpos que conosco se encontrem, de variadas formas. Se o encontro entre os corpos produz alguma modificação e variação em suas potências, de modo a fortalecê-las, dizemos que houve um afeto de alegria. Se a passagem se dá a um estado em que a potência ou o esforço em permanecer na existência dos corpos se empalidece, experimenta-se um afeto de tristeza. Os afetos alegres são essencialmente ativos, vale dizer, nos fazem intensamente empenhar-nos em seguir vivendo, ao contrário dos afetos tristes, por natureza passivos, que nos entram o *conatus* (desejo característico de cada corpo em seguir existindo). Se é por meio destes que nossa intensidade de existir se incrementa ou se esmaece, a reflexão

acerca dos processos de subjetivação que têm lugar na vida coletiva inscreve-se necessariamente em um plano intersubjetivo e afetivo.

Não se trata propriamente (ou apenas) de um movimento externo, mecânico, cinético, mas fundamentalmente interno,

um uso produtivo dos próprios poderes [...] constante estado de ativa preocupação pela pessoa amada, mas não só por ela. De fato, eu seria incapaz de relacionar-me ativamente com a pessoa amada se fosse preguiçoso, se não estivesse em permanente estado de alerta, de conhecimento, de atividade. (FROMM, 1990, p. 94-95).

Se o que de natural existe no indivíduo humano é sua existência produtiva que se realiza no comum, existir ativamente no mundo exige de nós um rompimento com nosso isolamento habitual, uma vez que a alteridade só se torna possível no reconhecimento do outro.

A teoria dos afetos de Spinoza (2009) é o que nos permite pensar a individuação em meio a todas as coisas. Somente após uma série de acontecimentos o humano emerge como tal, donde se conclui que a depender da qualidade desses encontros – afetar e ser afetado -, as partes do corpo afetado entrarão em uma relação melhor ou pior do ponto de vista, da sua continuidade. Da dependência de encontros – bons e maus – deriva uma vez mais a indiscernibilidade entre a parte e o todo, indivíduo e coletivo, ou seja, é na comunidade corporal que se realiza a essência do modo¹².

Inscribe-se assim o humano em meio à materialidade da vida, sem que seja possível ser ativo ou produtivo senão na união com outros corpos – e não qualquer união, vale dizer, mas tão somente aquelas que nos afetam de alegria. Não há realização das potências do ser humano quando em isolamento ou quando unido aos demais de forma improdutivo, mas apenas na vida coletiva marcada pela cooperação, respeito, responsabilidade e cuidado com o outro. Diferentemente, o narcísico¹³

¹² Quando essência equivale à potência.

¹³ O narcisismo aparece na obra freudiana como fundamental à integração do indivíduo e sua diferenciação com relação ao outro, representando a fase intermediária necessária entre o autoerotismo e o amor objetal. Entretanto, aquele que não foi capaz de superar seu ego, fica impossibilitado de abrir-se para a alteridade, para pôr-se numa relação efetiva com o outro. A primeira menção de Freud do termo “narcisismo” se encontra na nota de rodapé acrescida à segunda edição de seus *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade* (1909), em que ele se dedica à sua teoria da sexualidade e ao desenvolvimento psicosssexual do indivíduo, em particular sua relação com a infância. Entretanto, aquele que não foi capaz de superar seu ego, fica impossibilitado de abrir-se para a alteridade, para pôr-se numa relação efetiva com o outro.

percebe o que está do lado de fora apenas como imagem refletida do que está pelo lado de dentro, como criação sua, sem existência objetiva - não reconhece e não se responsabiliza pelo outro. Não distingue o que está dentro de si daquilo que lhe ultrapassa, tudo “sou eu”, só há o “eu”.

Nesta hipótese, “só se experimenta como real o que existe dentro da pessoa, ao passo que os fenômenos do mundo exterior não têm realidade em si mesmos, mas são experimentados somente do ponto de vista de serem úteis ou perigosos” (FROMM, 1990, p. 88). No contexto de uma vivência comunitária da forma como propomos, diferentemente, quando ao invés de atomizados os indivíduos se expõem e se põem em relação uns com os outros, aí sim podemos falar em singularidades anônimas ou, dito de outro modo, apenas quando superado o narcisismo nosso de cada dia podemos “acontecer” ao invés de “ser”.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Propomos neste artigo, um enfrentamento do vínculo social como necessidade ontológica, a imanência em oposição à transcendência, ou ainda, aquilo que nos constitui enquanto seres humanos, e não como normatização exterior a nós. Entendemos a sociedade não como uma reunião de indivíduos, coletivo de partes menores ou realidade abstrata; mas, como **dimensão relacional**, onde se realizam as potências humanas na experiência de afetarmos e sermos afetados por outros corpos semelhantes ao nosso.

Neste momento, à guisa de considerações finais, nos importa enfatizar uma forma de existência coletiva em que se dá o desaparecimento das identidades individuais, a sociedade como uma experiência-limite ou um novo modo de vida. Algo que põe em risco de rompimento as formas modernas de pensar o mundo a partir das categorias arbitrárias “sujeito” e “objeto”. A experiência do comum assim produzida se traduz não propriamente na ausência de sujeitos, mas na existência de subjetividades sem egos ou descentradas.

Não se trata de uma sociedade de não-sujeitos, mas de um agenciamento coletivo onde o sujeito individual perde a importância, esvazia-se de sua identidade. Trata-se de lugar em que o egóico cede lugar para o anônimo em favor de uma espécie de supra-humano, aquele que sai de si mesmo, perde-se de si,

“desensimesma-se”. Esta é a experiência que a comunidade pensada no plano relacional e da imanência, uma experiência sem indivíduos que não nega propriamente o sujeito, mas que o faz existir sob novas configurações.

Pensada deste modo, a experiência humana não seria em nós senão embrionária, não sendo possível pensá-la em termos deterministas. Assim compreendida, a comunidade não se identifica com um indivíduo maior, com uma célula social erguida a partir de partes menores suas. Não se identifica também com qualquer forma da sociedade ou corpo social - é um não-lugar sem forma e sem qualquer finalidade. Uma vez mais, fazemos referência a uma forma de existência coletiva que determina a morte das formas egóicas do ser, quando o indivíduo deixa de existir.

Fazer com que o pensamento do comum se desloque do social para o imanente impede que os indivíduos se possam crer distintos uns dos outros e de tudo que os envolve. No mesmo movimento em que toma parte do todo - e, assim, já não pode conceber sua existência de forma isolada -, então, o humano decai em importância, torna-se anônimo. Como aquilo que não tem nome, anônimos, somos então levados a pensar a vida humana em termos verbais: de que modo somos produzidos e produtivos?

Neste sentido de uma existência comum que suplante os egos em favor do relacional, Jean Luc Nancy (2016, p. 43) fala-nos a respeito de algo como uma forma de morte, na constituição da comunidade, vale dizer, que ela só teria lugar quando da “morte daqueles que chamamos talvez erroneamente de seus ‘membros’”. A comunidade que se constitui na morte do outro, portanto, não é o espaço de sujeitos, mas daquele que se abre para fora de si, extrapolando seus limites. Se a comunidade acontece a partir da morte de outrem, pode-se dizer que a morte seria, de certo modo, a comunidade em si mesma. Em outras palavras, não falamos em termos de “eu” e de “nós” ou mesmo em termos de um “nós superior” transcendente qual fosse o “espírito” do coletivo ou um projeto de nação.

Se pensamos na comunidade como morte, a tomamos como ausência, e não fusão; como impossibilidade e não como projeto. Algo que não se diz a si mesmo em primeira pessoa. Um sem nome, um sem lugar, algo inconfessável, aquilo que não se “diz”, mas que se vivencia. Propomos, neste sentido, que nos afastemos de uma

compreensão da sociedade como sujeito, e abracemos sua existência enquanto acontecimento, algo que só existe na dinâmica relacional entre os indivíduos.

Sociedade e indivíduos, neste sentido, não possuem exigências conflitantes. Não se encontram em permanente estado de tensão em virtude das demandas castradoras da civilização sobre os apetites e instintos humanos. Um indivíduo natural não precedeu a sociedade que, como forma de superação de um estado de natureza primitivo e violento, normatizou a vida e a disciplinou dos corpos. Sociedade e indivíduos são reciprocamente constituintes e constituídos, nada existindo para além da dimensão relacional da sua existência.

Se em **Totem e Tabu**, Freud nos apresenta sua teoria acerca da emergência do social e da cultura situando na origem da sociedade um assassinato (o parricídio), rompendo com a clássica formulação contratualista hobbesiana, propomos neste momento, que nem um ato apaixonado violento, nem um momentâneo acordo racional de vontades, dão conta de explicar por que razão vivemos juntos e não separados. Não optamos assim fazer por exercício de livre-arbítrio, tampouco porque “troçamos” na sociedade em nossa caminhada evolutiva. Vivemos juntos, enfim, porque é em meio à materialidade da vida que nos subjetivamos e apenas em meio a ela, podemos realizar nossas potências e esforço em perseverar na existência ou, segundo o peculiar conceito de utilidade tal qual formulado por Spinoza (2009), “não existe nenhuma coisa singular na Natureza que seja mais útil ao homem do que o homem que vive sob a direção da razão. Com efeito, o que é mais útil ao homem é o que está mais de acordo com a sua natureza [...], isto é (como é evidente), o homem...¹⁴”.

Se nada há na Natureza que seja mais útil ao ser humano do que outro ser humano, temos aí o caráter necessário e natural da constituição desse indivíduo coletivo que é a sociedade. Não há como ser de outra forma, não cabem pactos, contratos ou acordos de vontades que derivem do livre-arbítrio. A subjetividade coletiva não se forma de fora, mas desde seu interior, por suas forças internas e pela necessidade mesma que lhe constitui. Em suma, se todas as coisas que existem se esforçam em seguir existindo, isso só é possível dentro de uma teia de relações onde

¹⁴ É pela demonstração da utilidade do comum que Spinoza poderá localizar na multidão a origem da democracia absoluta, radical, quando então a interação de singularidades que terminam por produzir uma só voz, vontade comum ou o que Negri denomina “vontade absoluta”.

o afetar e o ser afetado se passam. Só é possível que atualizemos nossas essências em meio à multiplicidade, ao múltiplo.

O fundamento para a constituição da comunidade não se localiza, portanto, na razão, mas no plano afetivo ou na dinâmica relacional. Os homens reconhecem uns nos outros a utilidade dos encontros que se dão na vida em comum não com fins utilitaristas ou individualistas, mas porquanto lhe aumentem a potência de ser e agir. Pela imagem do outro, vendo-nos refletido nele, somos afetados de modo semelhante ao que nele se passa, quer sejam afetos de alegria ou de tristeza. Desta constatação decorre que um afeto que seja experimentado coletivamente será sempre mais intenso, ou seja, maior do que o mesmo afeto quando experimentado individualmente.

Em outras palavras e em síntese, o afeto sentido no coletivo potencializa-se porque traz consigo um adicional da imagem de outros (semelhantes a nós) que foram afetados de maneira parecida com o que em nós se passa. É nessa dinâmica afetiva e a partir dessa particular acepção da ideia de utilidade que compreendemos de que modo a realização da potência do indivíduo será tanto maior quanto mais afetos comuns com seus semelhantes ele partilhar, superando seu narcisismo e pondo-se em relação com o outro.

REFERÊNCIAS

CASTORIADIS, Cornelius. **Encruzilhadas do labirinto 5: feito a ser refeito**. São Paulo: DP&A, 1998.

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995.

ELIAS, Norbert. **A sociedade dos indivíduos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 1994.

FREUD, Sigmund. Mal-estar na Civilização. *In: O futuro de uma ilusão, o Mal-estar na civilização e outros trabalhos (1927-1931)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. 21.

FROMM, Erich. **Sane society**. London: Routledge Editors, 1995.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

MARX, Karl. **O capital**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. Porto Alegre: Sulina, 2005.

NANCY, Jean-Luc. Prefácio. *In*: ESPOSITO, Roberto. **Communitas**: Origen y destino de la comunidade. Buenos Aires: Ed. Amorroutu, 2003.

NANCY, Jean-Luc. **A comunidade inoperada**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016.

SPINOZA, Baruch de. **Ética**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

Recebido em 30/03/2020.

Aceito em 08/05/2020.