

**A MASSIFICAÇÃO DA COMUNIDADE E O INFINITO COMO OPERADOR
ONTOLÓGICO DA *COMMUNITAS*
THE MASSIFICATION OF COMMUNITY AND THE INFINIT AS AN
ONTOLOGICAL OPERATOR OF *COMMUNITAS***

Lucas Bertolucci Barbosa de Lima¹

RESUMO

Levando em conta o atual contexto de desagregação social e o crescimento do nacional-populismo, a presente investigação busca responder à seguinte pergunta-problema: haveria uma conexão necessária entre a constituição de comunidades e a constante ameaça de dissolução do liame social e, conseqüentemente, o medo da morte? Para responder a esta pergunta, recorreu-se às filosofias de Peter Sloterdijk, Giorgio Agamben e Alain Badiou. A investigação se deu por meio de leitura bibliográfica e comparação de textos. O trabalho que resultou desta investigação foi dividido em cinco seções. Primeiramente, foi apresentado o conceito de *communitas* de Roberto Esposito, segundo o qual haveria uma relação intrínseca entre o que fundamenta uma comunidade e a preocupação com a morte. A seguir, apresentou-se o conceito de massa em Sloterdijk e sua relação com os populismos. Ao final, os conceitos de resto, de Agamben, e de infinito, de Badiou, foram colocados como contrapontos à finitude comunitária de Esposito. A conclusão alcançada é de que a relação entre comunidade e morte não é necessária, mas contingente, na medida em que a morte não é o fundamento comum que une os seres em comunidade, mas o resultado da imunização social contemporânea.

Palavras-chave: comunidade; finitude da vida; massa; mal-estar da cultura; filosofia do impessoal.

ABSTRACT

Considering the current context of social dissolution and the growth of national-populism, the present investigation answers the following problem: is there a necessary connection between the constitution of communities and the recurring threat of dissolution of the social link and, hence, the fear of death? To answer this question, we turned to Peter Sloterdijk's, Giorgio

¹ Doutor e Mestre em Ciência Jurídica pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência Jurídica da Universidade Estadual do Norte do Paraná. Paraná. Brasil. E-mail: lucas.bertolucci@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0380-208X>.

Agamben's and Alain Badiou's philosophies. The investigation was developed by bibliographical reading and comparison of texts. The resulting article was divided into five sections. Initially, Esposito's concept of *communitas* was presented, according to which there is an intrinsic relationship between what grounds a community and the concern with death. Then, Sloterdijk's concept of mass was brought and connected to the populisms. At last, Agamben's concept of rest and Badiou's concept of infinit were contrasted with Esposito's communitarian finitude. The reached conclusion is that the relation between community and death is not necessary, but contingent, insofar as death isn't the common principle that holds the community of beings, but the result of the contemporary social immunization.

Key words: community; finitude of life; mass; civilization discontents; philosophy of the impersonal.

Artigo recebido em: 07/12/2024

Artigo aprovado em: 24/01/2025

Artigo publicado em: 07/02/2025

Doi: <https://doi.org/10.24302/prof.v12.5758>

1 INTRODUÇÃO

O fenômeno da associação de pessoas é um problema que perturba as diversas áreas da antropologia e da sociologia desde as primeiras formulações teóricas dessas ciências, instigando a criação de proposições novas que buscam acompanhar as mudanças conjunturais das sociedades. Pensar filosoficamente sobre o fundamento da constituição de uma comunidade é uma tarefa que nos ajuda a entender o que significa o sentimento de desagregação que atravessa as formações sociais contemporâneas. Diferentemente de como as sociedades se organizavam na primeira metade do século XX, no presente o principal meio de integração social é a internet, através de seus diversos espaços de comunicação remota. O que é aparentemente contraditório, porém, é que esse contexto de afastamento social tenha dado lugar a grandes fenômenos políticos de condução de massas, hodiernamente denominados como populismos. O termo “populismo”, em voga hoje nos recorrentes discursos em defesa da democracia e contra a mobilização das massas, já surge com conotação pejorativa.

O populismo nasce do fracasso das democracias constitucionais em suprir as demandas das massas, de modo que o desprezo populista se fundamenta num ódio à democracia. Jacques Rancière defende a tese de que verdadeiramente não vivemos em democracias, mas sim em Estados oligárquicos de direito. Segundo o filósofo franco-argelino, o significado grego ático da palavra “democracia”, que ele retira de Platão, se fundava sobre o acaso, o poder de qualquer um. Atualmente, as democracias engessaram velhas agências políticas e econômicas no poder, reproduzindo o sectarismo que teoricamente combate. Na bipolaridade entre princípio da soberania e princípio do governo, o povo alegadamente soberano perde espaço para os oligarcas que supostamente o representam (Rancière, 2014, p. 66 e 100).

Se o fazer político populista ocupa grande parcela no contexto político atual, quer dizer que ainda há algo de espontâneo na presente conjuntura de desintegração social. Mesmo em meio ao afastamento social, as vontades individuais continuam sendo mobilizadas para a construção política institucional. Talvez, levando em conta a desagregação entre indivíduos e sua dificuldade de auto-organizarem as próprias demandas, fosse mais fácil aos poderosos o simples estabelecimento de regimes autoritários. Contudo, a domesticação da vontade popular continua em voga, o que indica que a produção desse sentimento de desagregação não destruiu aquilo que funda qualquer agregação social, de modo que este fundamento se mantém em operação.

Partindo deste pressuposto – de que ainda é factível pensar o fundamento comum de toda associação – o presente trabalho busca investigar que relações podem ser estabelecidas entre a comunidade e a massa, entre a agregação espontânea e a desagregação. Para tanto, serão buscadas ferramentas conceituais nas filosofias de Roberto Esposito, Peter Sloterdijk e Alain Badiou sobre tais questões. O problema que guia esta investigação pode ser resumido na seguinte pergunta: a relação entre *communitas* e morte é necessária? O objetivo deste trabalho é demonstrar que ela não é necessária, já que a morte, apresentada no problema da desigualdade imunitária, é

resultado, não fundamento, da composição social contemporânea. Em outras palavras, a Diferença vertical entre os mais e os menos imunes, que dá espaço ao populismo das massas contemporâneas, não é constitutiva da comunidade, mas contingente.

O trabalho foi dividido em cinco seções: na primeira é apresentada a filosofia da *communitas* de Esposito; nas três seções intermediárias é apresentado o conceito de massa de Sloterdijk; e na seção final são apresentadas a filosofia do impessoal de Esposito, que almeja ser uma solução ao problema do apagamento da comunidade, e a ética das verdades de Badiou, como contraponto e chave de releitura para a filosofia de Esposito. O desenvolvimento do texto e das conclusões parciais se deu por meio de leitura e comparação bibliográfica. Ressalte-se que a hipótese de releitura da filosofia de Roberto Esposito, defendida ao final, não busca desmerecer as importantes considerações do filósofo italiano a respeito da comunidade e do paradigma imunitário. Trata-se, outrossim, de uma desleitura (*misreading*) que busca lançar algumas luzes sobre seu projeto de modo a estabelecer um diálogo com outras filosofias, em especial com aquelas não tão condizentes com suas perspectivas.

2 COMUNIDADE COMO ALTERIDADE IRREDUTÍVEL

A noção moderna de sociedade civil tem como característica fundamental a produção do indivíduo. Subordinando a desordem do pressuposto estado primitivo de sociabilidade a um estado de organização social, as filosofias políticas de Thomas Hobbes a Jean-Jacques Rousseau produzem indivíduos que convencionam pela submissão geral de suas vontades a uma vontade soberana (Hobbes, 2019; Rousseau, 2020, p. 495-649). Sobre tais formalizações acerca da constituição social, o filósofo italiano Roberto Esposito entende que a noção de sociedade civil da filosofia política moderna ignorou o verdadeiro sentido do conceito de **comunidade**, buscando suprir

e, conseqüentemente, encobrendo aquilo que é o fundamento mesmo de toda comunidade: a falta.

Em *Communitas*, Esposito discorre sobre o léxico homônimo ao livro a partir do conceito de *munus*. Segundo o filósofo italiano, o vocábulo *munus* é uma espécie daquilo que Marcel Mauss denominou como dádiva (*potlatch*). Em seu *Ensaio sobre a dádiva*, Mauss define a dádiva como uma espécie de obrigação social pressuposta, uma contribuição em que se assenta a tessitura social e que consiste no compromisso dos membros da comunidade de exercerem um ofício oneroso em benefício dos demais. Uma comunidade encontra seu fundamento, portanto, na dádiva (*don*), no presente (*gift*), isto é, naquilo que seus membros doam para seu funcionamento. Com isso, Esposito conclui que o fundamento último de uma comunidade não é o todo social, a completude, mas a própria **falta**: o que subjaz em toda comunidade é aquilo que falta aos seus componentes, aquilo que é constitutivamente cedido (Esposito, 2022, p. 7-28; Esposito, 2017, p. 69-82; Mauss, 2017, p. 308-330).

Esposito retira os fundamentos filosóficos desta sua interpretação sobre a estrutura da comunidade das filosofias de Immanuel Kant, Martin Heidegger e Georges Bataille. Ao passo que Kant constrói o conceito de coisa (*Ding*) como o fundamento irrealizável de toda formação social, ele separa de forma clara as instâncias da finitude e do infinito. O âmbito antropológico é restrito a uma ética da finitude que toma a Lei categórica do universo moral como a coisa última que lhe dá fundamento, mas que, apesar disso, nunca é completamente cumprida. Heidegger reinterpreta a razão prática kantiana em outros termos: não se trata do fato de que a Lei e a finitude estão em planos diversos, e de que a ética repetidamente fracassa em alcançá-la, mas no fato de que ambas se encontram no mesmo plano da experiência. O fracasso é o fundamento último da convivência ética, e toda relação tem como base o fracasso constitutivo do cumprimento da Lei. Esse fracasso adquire a forma do débito, da culpa (*Schuld*), de forma que o medo da morte do Ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tod*) se torna o fundamento dos seres em comunidade. É a partir dessa formulação que

Bataille reforça a relação entre o nada e a morte. Segundo o filósofo francês, é o reconhecimento comum da potencial aniquilação da vida que une os seres em torno de algo, que constitui uma comunidade (Esposito, 2022, p. 81-101; Esposito, 2017, p. 74-82, 91-92, 105-110; Kant, 2016, p. 31-84; Heidegger, 2019, p. 23-245; Bataille, 2017, p. 225-227).

Na medida em que o fundamento de toda comunidade é vazio, isto é, em que a comunidade se constitui a partir da falta, a própria ideia de comunidade é não total. A realização completa de uma comunidade é uma contradição em termos, já que a totalização implica no preenchimento do vazio que lhe dá fundamento. A comunidade plena não é, pois, uma comunidade, mas o apagamento da falta que há em comum. Esta é, precisamente, a forma da sociedade civil nas filosofias modernas: um apagamento do comum em benefício da individualização imunizante total na forma de sociedade.

Apesar de Hobbes construir o seu estado de natureza como um estado de violência generalizada, que corresponde ao vazio mortal que fundamenta a comunidade, a forma que encontra para suprir este estado busca aniquilar aquilo que há em comum. Segundo sua concepção de pacto social, no estado de natureza há uma lei natural que possibilita aos indivíduos que abram mão de uma parcela de liberdade em benefício da segurança de suas vidas. Em outras palavras, a proposta de Hobbes busca suplantiar a situação de doação originária por um Estado que, homogeneizando o estado de natureza em um todo interindividual, substitua o fundamento comunal da associação de vontades – a falta – pelo fundamento de agregação de indivíduos – o Estado. Com isso, a comunidade desaparece (Hobbes, 2019, p. 112-123, 143-178; Esposito, 2022, p. 31-48).

Rousseau, por sua vez, busca manter o fundamento da comunidade com seu conceito de **vontade geral**. A vontade geral é a soma das diferenças das vontades individuais, aquilo de comum que lhes tangencia. Na medida em que apenas a vontade geral é verdadeiramente soberana, apenas um Estado legislado diretamente

por todas as vontades que o compõem é uma verdadeira comunidade: um Estado que se organiza a partir da doação das vontades. No entanto, segundo Esposito, o erro de Rousseau foi seu ponto de partida: em razão do fato de Rousseau ter partido de uma metafísica do indivíduo lastreada na imagem do bom selvagem, sua proposta filosófica política busca retornar a um *status quo ante* inexistente, sendo, portanto, problemática. A inovação trazida por Rousseau não impede com que seu conceito de sociedade civil seja tão totalizante quanto o de Hobbes, de acordo com o filósofo italiano (Rousseau, 2020, p. 379-389, 520-523, 531-559, Esposito, 2017, p. 69-74; Esposito, 2022, p. 57-72).

Contra essa noção social estatal e jurídica de sociedade, que relega a importância das vontades a um segundo plano, a psicanálise freudiana buscou explicar o que, na psicologia individual, possibilita a reunião espontânea de indivíduos em uma **massa**. Sinônimo de multidão, a massa também se forma a partir da constituição dos indivíduos em torno daquilo que lhes falta, o que significa que a massa se fundamenta a partir da preocupação (*Sorge*) perene dos seres que a compõem. E se a constituição espontânea de uma massa é o modo encontrado pelos seres que a compõem de evitarem a morte, a massa é um tipo, efêmero, de comunidade. A massa “tradicional”, analisada por Freud, se caracteriza pela agregação física de um grande número de pessoas num curto espaço de tempo. Foi a partir de um desses episódios de composição de massas, vivenciado por Elias Canetti, que Peter Sloterdijk discorreu acerca de sua definição filosófica de massa (Freud, 2012, p. 13-244; Sloterdijk, 2016).

3 SOBRE O CONCEITO DE MASSA EM SLOTERDIJK E FREUD

Em seu livro *O desprezo das massas*, Peter Sloterdijk começa analisando o conceito de massa no livro *Masse und Macht*, de Elias Canetti, que é a massa como massa-ajuntamento. O exemplo, do qual parte Canetti, é uma manifestação dos trabalhadores vienenses em 1927, da qual, sem querer, passou a fazer parte. Essa massa

é representada pela reunião de muitas pessoas em um único ponto, de maneira que Canetti vai defini-la como “preto de gente”, em razão de sua alta densidade. Outra característica da massa-ajuntamento, advinda de sua densidade, é sua sucção: a massa puxa mais e mais pessoas para o seu centro negro, e acaba operando como **descarga**, um lugar comum onde é forçada, pela grande aproximação, uma igualdade (Sloterdijk, 2016, p. 17-18).

Pode-se dizer que a junção de pessoas em uma massa está relacionada com o processo evolutivo daquilo que Freud chamou de *Kultur* (Freud, 2010, p. 13-122). A aposta do psicanalista é a de que as pulsões que engendram a economia psíquica dos indivíduos são de duas ordens, a pulsão de amor e a pulsão de morte, e de que ambas estariam intrincadamente relacionadas. O indivíduo teria a tendência a causar agressão para sobreviver, e determinada autoridade o inibiria nessa exteriorização agressiva, mantendo a ordem. Por outro lado, o indivíduo também teria a tendência de se agregar para sobrevivência, e o faria através de laços de amor.

Sob o exemplar mito fundamental do Pai Primordial – em que haveria um Pai inicial, que se reuniria em uma família inicial, e que, após o exercício de sua autoridade para refrear certas condutas incestuosas que são contrárias à manutenção e expansão familiar, seria morto pelos seus filhos –, a cultura (ou civilização) surgiria em decorrência da consciência de culpa pelo parricídio. O assassinio, motivado pela agressividade tendencial da figura pela qual os filhos nutriam amor, dividiu o indivíduo em seu eu e seu super-eu, ou superego, que é a internalização da autoridade inibidora pela consciência, ou, em outras palavras, a sua consciência de culpa. Toda a agressividade que o eu quer exercer contra os outros é introjetada na consciência como má-consciência do super-eu, que a transfere de volta ao eu, coibindo-o.

Na medida em que todo eu faz parte de uma cultura e toda cultura é composta de eus, todo super-eu individual está alinhado com as exigências do super-eu da cultura em que aquele eu se insere. O desconhecimento de tais exigências causa um sentimento de estranhamento no eu, que Freud denomina como o mal-estar da cultura

(*Das Unbehagen in der Kultur*). Na medida em que uma associação de indivíduos se expande, a culpa originária da *communitas* tende a ser cada vez maior. Isso quer dizer que quanto maior a associação, mais poder exerce o super-eu da cultura sobre seus membros. E na medida em que o super-eu é um outro nome para a consciência de culpa, o sentimento de culpa aumenta conforme a sociedade se expande. Quando, porém, a sociedade atinge uma certa dimensão, os ofícios particulares (as dádivas) deixam de suprir a culpa. Com isso, perde-se a correspondência entre *munus* e a associação dos seres, situação em que emerge o mal-estar da cultura.

Até meados do século XX, o super-eu da cultura ocidental teve um caráter prioritariamente proibitivo. Tanto em democracias quanto nas ditaduras totalitárias, prevalecia a necessidade de obediência à cultura hegemônica do ocidente, que interditava comportamentos fora da normalidade. As disciplinas contra a desobediência possuíam um caráter estrutural, na medida em que a guerra e a explosão da indústria automotiva demandavam um proletariado industrial amplo e subserviente. Tendo a massa-ajuntamento a propriedade de reduzir o medo superegoico, a identificação de seus membros ajuda a remediar o mal-estar da cultura. As massas de agregação de pessoas funcionam, pois, como um retorno da *communitas* recalçada, uma reconstituição do social não sobre o vazio da culpa, mas do mal-estar.

Um dos grandes objetivos das teorizações revolucionárias do século XX talvez tenha sido a tentativa de subjetivar essa massa, de fazer dela um sujeito político. Apesar disso, todos na massa-ajuntamento derradeiramente se **sujeitam** ao líder e fantasiam nele a própria subjetividade, o que faz dela, mais provavelmente, o próprio bloqueio da subjetivação. Algumas sociologias do século XIX, momento de formação dos Estados-nação, passaram a estudar o comportamento de indivíduos quando se agregam publicamente em massas. Em um texto de 1921 chamado *Psicologia das massas e análise do Eu (Massenpsychologie und Ich-Analyse)*, Freud, buscou esboçar os fenômenos psicológicos envolvidos na constituição de uma massa a partir de uma crítica

endereçada às chamadas psicologias de massa, que têm como expoentes sociólogos como Gustave Le Bon e William McDougall.

Freud se propõe a estudar o comportamento dos conjuntos de indivíduos por meio do elemento primário de sua metapsicologia individual, a libido. A palavra “libido” deriva de “amor” (*Liebe*), consistindo, na psicanálise freudiana, em uma energia afetiva que certo indivíduo direciona a algum objeto de acordo com suas pulsões. As massas se constituem, se desenvolvem e se dissolvem, de acordo com Freud, mobilizadas pelas relações amorosas dos indivíduos que as compõem. Le Bon e McDougall diferenciam, em suas teorizações, massas estáveis, como o Estado, a sociedade, a Igreja e o Exército, de massas instáveis, como motins, levantes e greves. O psicanalista austríaco, por sua vez, reduz as massas estáveis e instáveis a um mesmo fenômeno: ambas se constituem e se desenvolvem a partir dos mesmos elementos, apesar de possuírem diferentes durações. Diante disso, Freud desloca a discussão da divisão entre massas instáveis e massas estáveis para a separação de massas sem líder e massas com líder. Seu objetivo é destrinchar a composição das massas em duas relações diferentes: a relação entre indivíduos e a relação entre cada um dos indivíduos da massa e o seu líder (Freud, 2011, p. 39-46).

A analítica da relação entre os indivíduos e o líder é verificada por Freud a partir dos fenômenos psicológicos da paixão e da hipnose. Em ambos os casos, tanto a pessoa amada quanto o hipnotizador assumem um lugar privilegiado na construção egóica do indivíduo. Para que o enamoramento e a hipnose sejam efetivados, a pessoa amada e o hipnotizador devem ser idealizados pelo sujeito enamorado ou hipnotizado, de modo que ambos ocupam o lugar daquilo que Freud denomina como ideal de eu (*Idealich*). O poder de sugestibilidade exercido pela pessoa amada e pelo hipnotizador nesses fenômenos se aproxima, segundo Freud, do poder unificador do líder de uma massa (Freud, 2011, p. 67-69; Freud, 2010, p. 13-122).

Após essas discussões estamos preparados para oferecer uma fórmula relativa à constituição libidinal de uma massa. Pelo menos de uma massa tal como vimos até aqui, isto é, que tem um líder e não pôde adquirir secundariamente, através de excessiva “organização”, as características de um indivíduo. *Uma massa primária desse tipo é uma quantidade de indivíduos que puseram um único objeto no lugar de seu ideal do Eu e, em consequência, identificaram-se uns com os outros em seu Eu* (Freud, 2011, p. 76-77).

Os indivíduos de uma massa se relacionam uns com os outros por meio do fenômeno da **identificação**. Psicologicamente, a identificação decorre da relação do indivíduo para com algum objeto (Freud, 2011, p. 61-65). O deslocamento da análise da identificação no nível individual para sua formalização no nível social possibilita a Freud inferir que há algum afeto em comum em toda massa, isto é, que há algo compartilhado por todos os indivíduos que a compõem. Em outras palavras, todos os membros de uma massa se relacionam individualmente com um elemento em comum, havendo algo em comum na ligação entre os indivíduos e seu líder. Dessa constatação decorre que a base para a relação de identificação entre os indivíduos de uma massa está na relação de cada um com seu líder.

4 MASSA CONTEMPORÂNEA E DIFERENCIAÇÃO DAS DIFERENÇAS

O paradigma teórico sobre a massa, contudo, mudou desde a publicação de *Masse und Macht* em 1960. A partir da psicanálise de Jacques Lacan, Slavoj Žižek fornece uma nova perspectiva para o nacionalismo “pós-moderno” contemporâneo². Ao lado de toda Lei moral – e não diretamente relacionado a essa, como propunha Freud – o super-eu seria a Lei-Coisa kantiana que impõe um dever de gozar. Isso implica que a constituição de uma Lei moral proibitiva se daria concomitantemente à constituição de um super-eu que obriga a gozar com tais proibições. Desse modo, a constituição dos indivíduos na massa-ajuntamento sob a vigência da Lei moral

²Cf., por exemplo, o capítulo 5 de *Como ler Lacan* e o capítulo 13 de *O absoluto frágil*, em que o filósofo desenvolve sua crítica da cultura a partir do Super-Eu lacaniano (Žižek, 2015, p. 129-132; Žižek, 2010, p. 99-112).

autoritária era a fantasia necessária para manter o prazer do gozo frente a uma sociedade que, segundo Freud, reprimia o gozo.

No entanto, a permissividade liberal disseminada nos últimos 50 anos deslocou a obrigação de gozar das proibições para as permissões. Com a crescente suspensão das proibições da Lei moral, o mal-estar passou a ser causado pela proibição de não gozar com a permissividade generalizada, de modo que a obrigação do super-eu passou a ser “você não pode não gozar com toda essa liberdade”. Junto aos crescentes avanços tecnológicos, a repetitiva ordem de gozo passou a ser mais recorrente. E quanto maior a comunicação, maiores as possibilidades de participação política da massa, de modo que esta não pode deixar de gozar com sua participação na democracia. Como afirma Sloterdijk, a massa, via de regra e de forma cada vez mais predominante, não mais se reúne fisicamente, operando sem densidade alguma num individualismo de uma massa sem potencial. A participação dos membros da massa atual se dá, majoritariamente, pelos meios de comunicação remotos, em especial pela internet.

Passando da solidez densa para um estado gasoso e molecular, cada partícula da massa passa a agir isoladamente, apesar de se identificar os demais. Se antes era preciso ser um ser aberto ao contato alheio para, em algum momento, passar a ser massa, na sociedade democrática da comunicação todos compõem uma massa o tempo todo. A massa sem densidade, sem fundo, sem ponto de vacuidade e descarga, é o novo modo de produção estatal de individualidades isoladas e homogeneizadas. Afastando-se da lógica da descarga física e da guerra material, a massa pós-moderna encontra sua satisfação na articulação midiática de um ódio perene e jamais descarregado, sempre latente.

Distanciando-se, também, do princípio do líder, característico do fascismo da massa molar, a nova massa molecular segue o princípio do **programa**. No entanto, conforme Sloterdijk, também “o culto à personalidade é uma fase do programa de desenvolver a massa como sujeito” (Sloterdijk, 2016, p. 28). Isso quer dizer que a

anterior massa-ajuntamento passa a ser incluída nesse outro conceito, mais abrangente, da massa remota e molecular. Essa divisão entre massa densa e massa molecular, porém, não é categórica. As formas de organização das massas incorporam, em grau maior ou menor, elementos dos dois tipos de massas. O próprio fascismo alemão nazista dirigia uma massa não completamente molar, pois foi a forte propaganda que, ao lado dos gritos e discursos de Hitler, proporcionou uma comunicação horizontal para com seus admiradores.

De fato, Hitler foi o inconfundível produto de uma invenção de figuras do modo de projeção horizontal dos meios de comunicação de massa [...] ele permanece reconhecível como portador de uma função que também, depois da conversão da descarga política para o entretenimento não político, permaneceu característica da administração dos afetos de democracias de massa liberais. Com o programa carlylico, começou a fase aguda da cultura de massas: ele introduz a refuncionalização da tensão vertical para o reflexo horizontal. (Sloterdijk, 2016, p. 34)³

No cenário neoliberal atual, a oposição entre a verticalidade e a horizontalidade tornou-se, segundo o filósofo, o principal problema da sociedade moderna. A verticalidade é a relação estruturada a partir de uma Diferença de classe entre a massa, no polo inferior, e aquele a quem ela foi subjugada⁴, no polo superior – trata-se outrossim da desigualdade mediada por dispositivos biopolíticos ou econômicos. A horizontalidade, por outro lado, apresenta-se como o contrapeso amenizador da insuportável Diferença – trata-se de um deslocamento do foco desta para diferenças categoriais.

A horizontalidade sustenta a lógica de que, apesar de cada individualidade trazer uma diferença, essa multidiferenciação é socialmente benéfica pelo simples fato de se opor à “monocultura” fechada da massa do início do século XX. Isso porque as diversas diferenças culturais se inscrevem dentro de uma mesma totalidade: a

³ A legitimação destes focos de excesso de poder depende da formação das massas, e os *mass media* e os *big data* operam como catalisadores dessa mobilização ideológica dos indivíduos.

⁴ Segundo Peter Sloterdijk, as quatro figuras da diferenciação antropológica são Deus (em oposição ao homem), o Santo (em oposição à massa profana), o Sábio (em oposição à massa) e o Talentoso (em oposição ao não-talentoso).

humanidade. Segundo a lógica da horizontalidade, as diferenças não expressam verdadeiros antagonismos sociais, posto que, pelo fato de todos serem humanos, os indivíduos são fundamentalmente iguais: “Diferença que não faz diferença é o título lógico da massa” (Sloterdijk, 2016, p. 107). O arcabouço teórico que não se opõe à Diferença vertical, mas a esconde ou ignora, articula conceitos de modo a projetá-la na horizontalidade como um todo de diferenças que resultam da mera interpretação, como verdades flexíveis (ou pós-verdades) e cambiáveis.

Diferentemente da massa-ajuntamento e de seu modo comunitarista de organização da revolta social, a massa contemporânea é a assunção de um modo de vida niilista pela sociedade. O mal-estar da cultura não mais ocasiona episódios disruptivos, como as revoltas do século XIX e as guerras internacionais do século XX, mas uma perenização das fraturas sociais. A indiferença em relação à Diferença, às contradições sociais estruturais, é a forma do liame social que se estabeleceu nos últimos anos. Desse modo, a massa molecular é a aceitação niilista do estabelecimento da imunização individualizante, a forma estatal de sociedade em que as diferenças são homogeneizadas em benefício da imunidade geral dos indivíduos. Se em *Leviatã* Hobbes constrói um modelo estatal de sociedade civil em que os indivíduos são imunizados ao se subordinarem ao Estado, na massa contemporânea a imunização já não depende exclusivamente da subordinação ao Estado, mas da submissão ao imperativo categórico da indiferenciação niilista. A massa contemporânea é a total anulação da *communitas*.

5 POPULISMO COMO SINTOMA DAS MASSAS CONTEMPORÂNEAS

É no reconhecimento que recai toda a formulação da relação entre a massa e o soberano. A massa quer ser reconhecida, razão pela qual a economia do desprezo como ofensa, característica do intocável e ofensivo Estado hobbesiano, que tem seu crédito no medo que decorre da força e da proibição (Hobbes, 2019, p. 143-178, 227,

271-299), mudou para a economia da adulação. Com a ascensão da burguesia no início do século XIX aparece uma paixão à dignidade, expressa na vontade “humana” da massa de ser reconhecida como sujeito, e não apenas sujeita (a algo). A vontade de reconhecimento da massa é **vontade de adulação**, de não ser desprezada; mas ao mesmo tempo, como afirma Sloterdijk, essa vontade é também um desprezo indolente de se querer diferenciar-se numa pretensa igualdade – o que, para o filósofo, não passa de um “viver a desigualdade de outra forma”⁵. A massa quer se reinventar numa nova plataforma de humanidade egoísta e individualista, e é neste reino da negligência moral que os novos iguais vão, então, procurar uns aos outros.

Lá onde se deve escolher em relação a um coletivo entre comunicação vertical (ofender) ou comunicação horizontal (adular), existe algo que se deve chamar de **problema objetivo de reconhecimento**. No conceito de massa estão incluídas as características que *per se* tendem a uma retenção do reconhecimento. Reconhecimento recusado chama-se desprezo [...] e inclui a adulação como um desprezo invertido (Sloterdijk, 2016, p. 38-39, grifo nosso).

A máxima deixa de ser “quem trabalhou pode viver” e passa a ser “quem trabalhou também pode deixar-se ver” (Sloterdijk, 2016, p. 61). Contudo, com o caminhar da história da desigualdade social, a nova massa, não mais a burguesia destituente, mas aquilo que Marx chamou de proletariado, ao perceber-se separada do imediato autodesfrute de uma real subjetivação e da máxima igualdade, permanece na condição de espera, posto que aquilo a que almeja demanda tempo. O paradoxo é que ela, enveredada pela mídia de massa social-democrática, passa a desprezar aqueles que a desprezam, e se propõe a fazê-lo até o momento em que sejam abolidas as condições da desigualdade. O desprezo adulatorio das massas, forma de desprezo social vingativo que responde ao desprezo político do soberano e ao desprezo econômico do capital (esses, ofensivos, ou verticais), dentro da cultura permissiva e liberal do prazer, acaba encontrando seu *locus amoenus* na gloriosa equalização horizontal, o campo em que o “desprezo de todos contra todos” dá lugar ao

⁵ A frase *Vivre autrement l'inégalité* é atribuída a Alain Finkelkrau. Sobre isso, conferir Sloterdijk (2016, p. 93).

reconhecimento ou à busca por reconhecimento⁶, e é nesse lugar comum que a massa pode dirigir suas críticas às diferenças horizontais como remédio psicossocial para a Diferença vertical. Nesse contexto, as diferenças horizontais passam a mobilizar sectarismos e disputas internas à sociedade

No entanto, nem sempre o programa democrático consegue satisfazer propriamente seus clientes, e é quando aparece aquilo que se conhece por populismo. Quando a democracia deixa de se mostrar capaz de administrar o medo do povo, o populismo surge como salvaguarda messiânica. A aceitação cínica dos excessos de poder por parte dos populares inscreve a democracia dentro de uma lógica bélica, a partir da qual os afetos são mobilizados cada vez mais pela disciplina e pelo controle de populações. Por outro lado, há um tendencial afastamento dos meios formais e institucionais de oposição política em benefício da ilegalidade. As instituições não possibilitam uma mediação efetiva contra a desigualdade estrutural, o que demanda a concretização da lógica da guerra civil.

Os últimos 50 anos de história da política econômica mundial ajudaram a implementar as condições para a crescente necessidade de mobilização das massas. O aumento de desemprego formal e a financeirização da vida social aceleraram a guinada individualista da constituição de massas, na medida em que a disseminação da ideia de empreendedor de si convalesce a desagregação social e a separação dos membros da massa, que passam a se locomover por mecanismos de telecomunicação. Esse cenário propiciou o aparecimento dos populismos recentes, que alavancaram tanto plataformas políticas à direita quanto à esquerda (Laclau, 2018, p. 253-315; Kurz, 1993, p. 148; Foucault, 2004, p. 231-232).

⁶ Sobre esse ponto, conferir Sloterdijk (2016, p. 109): “A luta geral por reconhecimento, ou somente por lugares privilegiados, produz um engajamento vazio por um soberano banal que não oferece reconhecimento algum além de um aplauso ocasional por aquela opinião pública não específica que ele denomina geral e sobre a qual agora sabemos ser composta como plenário imaginário dos não diferenciados”.

6 FILOSOFIA DO IMPESSOAL, RESTO E INFINITO

Na medida em que as massas contemporâneas se tornaram conglomerados virtuais de individualidades, sua estrutura já não corresponde, há muito, àquela da comunidade de Esposito. O Estado domesticou as massas por meio de seus dispositivos de disciplina e controle. E qual seria a solução proposta por Esposito para se pensar uma constituição da *communitas* em contraposição às massas populistas atuais? Para articular filosoficamente uma aposta política e ética, Esposito faz uso de uma filosofia do impessoal (Esposito, 2021, p. 121-173; Esposito, 2017, p. 203-213).

Segundo o autor, o conceito que melhor relaciona os atributos de uma sociedade imunizante é o de **pessoa**. No direito romano antigo, a *persona* funcionava como uma personalidade independente daquele ser que a detinha: tratava-se de uma máscara que atribuía uma certa pessoalidade a alguém, atribuindo-lhe poderes. A instância da pessoa é constitutivamente separada da instância das coisas materiais que ela nomeia. Assim como a *persona* do direito romano antigo, a pessoa contemporânea funciona como um dispositivo de cisão entre uma instância material e uma instância social.

Tanto a coisas quanto a seres vivos não humanos pode-se atribuir personalidade, o que significa que não há um liame necessário entre pessoa e humanidade biológica. Cindindo entre uma esfera pessoal e uma impessoal, o dispositivo da pessoa subtrai toda impessoalidade de seu âmbito de proteção jurídico. Com o advento do humanitarismo do pós-Segunda Guerra, muitos segmentos que militam pela proteção dos direitos humanos passaram a se utilizar do conceito jurídico de pessoa para a extensão dos direitos fundamentais a setores até então mantidos como *res*. As discussões sobre direitos dos animais e direitos das plantas tem como ponto justamente a possibilidade de atribuição de personalidade jurídica a entes até então considerados como coisas. Da mesma forma, o princípio da dignidade da pessoa humana, repetido em diversas cartas de direito, busca reforçar a importância da pessoalidade do humano.

Porém, todas essas pautas políticas em defesa da extensão dos direitos e da proteção jurídica fazem vista grossa um problema mais fundamental: o do conceito de pessoa. Na medida e que a atribuição de personalidade equivale a uma maior proteção estatal, ao menos em termos abstratos, a pessoa se torna um dispositivo de separação entre aqueles protegidos pelo Estado e aqueles que são abandonados à exceção. Um estado de coisas como este autoriza a emergência de contradições diversas, como o fato de que um ente jurídico privado de qualquer vontade, como uma fundação, tenha sua personalidade mais facilmente reconhecida que um indigente sem Cadastro de Pessoa Física. Em outros termos, a atribuição de diferentes personalidades horizontais ignora a Diferença vertical presente no fato de que a própria lógica da personalidade conserva uma desigualdade velada entre pessoas com mais e com menos personalidade.

A conotação jurídica da pessoa acarreta uma diferenciação entre seres humanos que são e aqueles que não pessoa, ou entre aqueles que são menos pessoa que outros. Apenas são pessoa aqueles que são beneficiados pela imunização estatal. O preenchimento do vazio comunitário promove uma individualização homogênea entre os seres agregados, desligando-os e os tornando indiferentes em relação à culpa originária – em outras palavras, desmantelando a operação da dádiva. Contudo, a imunização que acompanha esse processo não é homogênea, mas constitutivamente sectária. Imuniza-se aqueles que devem ser considerados pessoas, ao passo que aqueles com menos personalidade são abandonados à própria individualidade, privados de toda co-imunidade.

Com base nisso, Esposito se propõe a pensar uma filosofia do impessoal, isto é, uma filosofia que busque desoperacionalizar o conceito de pessoa. O diagnóstico de Esposito está correto ao apontar o dispositivo da pessoa como um dos principais meios de segmentação social atual. No entanto, ao formular uma filosofia do impessoal, o filósofo recai no mesmo problema que tentou conjecturar. Ao anular o conceito de pessoa, Esposito retoma uma concepção vitalista de imanência para atestar que o

impessoal se move no espaço do ser-para-a-morte e do cuidado com a vida. Em outras palavras, a filosofia do impessoal busca retornar à *communitas* levando em conta a fragilidade da vida. O problema disso é que, ao construir categorias a partir do conceito de falta como limite da vida, Esposito se mantém no plano da finitude. Em outras palavras, se continua interpretando o limite constitutivo da *communitas* como a morte, é fadado a reconstituir filosoficamente a imunização a que se contrapõe (Esposito, 2021, p. 168-173; Esposito, 2017, p. 200-201, 212-213).

Se a apreensão do limite pela perspectiva da finitude da vida impossibilita a percepção do caráter circular de *communitas* e *immunitas*, é preciso pensar a falta fundamental não pelos seus resultados vitais, mas ontológicos. Isso quer dizer exatamente: pensar o limite não pela finitude da vida, mas pela incomensurabilidade do mundo. A falta fundamental que subjaz a toda comunidade não é a da morte – o medo da morte é mero efeito do mal-estar da cultura. É preciso dar um passo atrás para deduzir que o que subjaz toda coletividade é, na verdade, a impossibilidade de se apreender todas as possíveis formas de se apresentar uma dada composição social (a sociedade do ser-para-a-morte é apenas uma dessas formas). E a partir desse desvio ontológico – que não descarta a estrutura faltante da comunidade, mas apenas sua explicação vitalista – pode-se deduzir que, sendo incomensurável, o limite que funda a comunidade não é finito, posto que a finitude faz parte da composição social, mas infinito (Badiou, 1988, p. 65-84, 161-180, 361-475).

Alain Badiou propõe pensar a morte não como esse elemento determinante para toda constituição ontológica, mas como um mero resultado do modo como os objetos aparecem em um mundo. Um mundo, para o filósofo francês, é uma estrutura consistente e fechada composta por tudo aquilo que aparece internamente neste universo, ou seja, composta por tudo o que é visível pelos seus próprios objetos. O grau de aparição de algo em um mundo equivale ao seu grau de identidade em relação a tudo aquilo que aparece nesse mundo. Se algo aparece em um mundo, isso quer dizer que esse algo é idêntico a si mesmo e que, portanto, ele existe com um certo grau.

Qualquer conjunto de elementos pode ser tomado como um mundo, de modo que é possível determinar os graus internos de aparecimento de qualquer conjunto de multiplicidades. Isso quer dizer que uma comunidade também pode ser tomada como um mundo, com sua própria completude lógica e seus graus de aparição internos.

Quando um objeto que existe em um mundo desaparece para os demais objetos desse mundo, isso quer dizer que os elementos que definem este objeto desapareceram. Quando um conjunto importante de elementos desaparece, passando a ter um grau de existência nulo, já não há mais qualquer identidade entre esse conjunto e ele próprio. Consequentemente, já não há mais qualquer identidade entre esse conjunto inexistente e qualquer outro elemento, pois não há nada em comum entre algo e nada. Em razão disso, esse objeto passa a ter um grau de existência mínimo, deixando de existir nesse mundo. A essa passagem da existência para a inexistência, Badiou dá o nome de morte, afirmando ainda que a morte nada mais é que um resultado da existência, isto é, algo que faz parte da existência: só se morre se este fim da existência puder ser constatado por algum objeto do mundo, ou seja, se essa passagem para o inexistente é visível no mundo.

Em razão disso, a completude lógica de um mundo, que possibilita a existência, é muito mais importante para uma comunidade, na medida em que é essa completude, e não a morte, que lhe dá fundamento. A completude lógica do mundo, por sua vez, se assenta em uma premissa ontológica: o fato de que existem infinitas formas de se contar e se dividir as coisas, não sendo possível que uma estrutura finita tenha consistência ontológica. E como a completude lógica de um mundo tem como base a ontologia, todo mundo é necessariamente infinito, já que deve albergar todas as infinitas formas de se contar e dividir os elementos que se apresentam como objetos mundanos. É o fato de possuir uma extensão incomensurável e, portanto, inacessível, que faz com que um mundo tenha consistência interna e possibilita que aquilo que nele aparece tenha uma existência (Badiou, 2006, p. 283-286).

Na medida em que a incomensurabilidade do mundo social possibilita a identidade de múltiplos indivíduos como partes de um único coletivo, pode-se ler a ética individualista e neoliberal da indiferença em relação a toda Diferença a partir da própria ideia de sociedade trazida por Adam Smith. Segundo Smith, grande parte das necessidades individuais não pode ser satisfeita de maneira isolada, de modo que, sendo um ser social, o indivíduo depende dos demais indivíduos, já que estes detêm a parcela de bens que o indivíduo não consegue obter por conta própria. Assim, para preservar sua própria existência, o indivíduo precisa manter o vínculo social que o conecta aos demais, evitando que seus interesses egoístas prevaleçam sobre o conjunto de interesses coletivos que sustentam a unidade da sociedade. E como assevera Michel Foucault a respeito da noção smithiana de que uma “mão invisível” regula os preços do mercado, a ênfase maior dessa alegoria não está na mão, mas em sua invisibilidade: o que Smith defende é que, no fundo, existe uma cegueira coletiva, isto é, uma incapacidade generalizada de se apreender as oscilações mercantis. E é justamente em razão do fato de as leis do mercado serem tão incertas e imprevisíveis (ou seja, inacessíveis), que elas funcionam como o infinito incomensurável que engloba a multiplicidade dentro da completude da sociedade capitalista (Smith, 2016, p. 567; Foucault, 2004, p. 282-284).

Levando em conta essa reelaboração teórica, a pergunta que se poderia fazer para o problema das massas é: em que medida há infinito em uma massa? Ou, de outro modo, tendo em vista que a incomensurabilidade do infinito pode admitir a emergência de elementos até então subtraídos de uma dada composição social, em que medida uma massa poderia apresentar singularidades? Tomando por base o conceito de **resto** de Giorgio Agamben (2016), pode-se afirmar que há singularidade naquilo que resta entre o povo e si mesmo, ou, dito em outros termos, naquilo de não-hegemônico que não pode ser tomado como paradigma do povo, ou, ainda, naquela contingência não-hegemônica que evidencia a falsa universalidade do povo. Agamben toma o conceito de resto (do grego, *leímma*) das cartas que o apóstolo Paulo de Tarso

enviou às diversas igrejas cristãs que se formavam à época e que tiveram um importante papel na constituição da comunidade (ou *ekklésia*) católica.

O resto messiânico é explicado por Agamben como algo que existe entre cada povo e si mesmo, num sentido oposto àquele ao qual a teologia católica atribuiu a Paulo, de universal. Como se sabe, Paulo reivindica à sua tradição cristã o nome de “católica” (*kat-holikós*, totalizar, universalizar), o que não quer dizer que seu universalismo seja aquele mesmo da relação entre humanismo e humano, em que todas as singularidades humanas são veladas em benefício de um conceito universal: humanidade. Paulo, portanto, provoca um corte⁷ dentro de cada divisão traçada pela lei, tornando inoperantes cada uma dessas divisões, não para revelar o humano universal no interior de cada povo (separar um pretense elemento universal dos particulares), não para mostrar o “cristão comum” entre judeus e gregos, mas para provar que a única coisa que existe é um resto dentro de cada povo, uma impossibilidade de coincidência dos membros do próprio povo, posto que já dividido.

Se as divisões do mundo profano não são exaustivas, o resto é a exposição dessas divisões, o desvelar de uma divisão que divide realmente, ou, nas palavras de Agamben, “aquilo que impede as divisões de serem exaustivas e exclui que a parte e o todo possam coincidir com si mesmas” (Agamben, 2016, p. 72). Quando Agamben afirma que o resto é “um exceder do todo em relação à parte e da parte em relação ao todo” (Agamben, 2016, p. 72), ele quer dizer que existe um excesso de universalidade no campo linguístico proveniente do todo e, ao mesmo tempo, um excesso diferencial de singularidade no campo não-linguístico proveniente da parte, um limiar entre

⁷ Agamben denomina este corte como “corte de Apeles”. O nome se dá em razão de um desafio artístico entre Protógenes e Apeles. Protógenes traça uma linha tão sutil que nem parecia ter sido pintada por uma mão humano. Em seguida, Apeles, com seu pincel, divide a linha de seu rival ao meio, com uma linha de maior sutiliza. Por esse motivo, a definição que Agamben atribui ao corte de Apeles é de um corte “que não tem um objeto próprio, mas divide as divisões traçadas pela lei”. Para mais informações, conferir Agamben (2016, p. 66).

palavra e coisa. E “o que se mostra no limiar [...] entre palavra e coisa, não é o abismo incolor do nada, mas a espiral luminosa do possível” (Agamben, 2015, p. 32).

Pensando o vazio da *communitas* como infinito, não como finitude vital, pode-se reestruturar a massa a partir do infinito que a delimita. A composição social atual das massas contemporâneas é pautada por uma forma de organização. Afirmar que seu limite é infinito é o mesmo que dizer que, além do atual modo de organização, há outros infinitos modos. O resto entre o todo e as partes é justamente isso: recurso ao vazio como pensamento da organização levando em consideração o fato de que há infinitas formas possíveis de organização social. A aposta em diferentes formas de reestruturação de uma estrutura – o que Alain Badiou denomina como uma ética das verdades – fornece um contraponto ao projeto filosófico de Roberto Esposito, abrindo uma nova chave de leitura ao problema da comunidade e do comum (Badiou, 1993, p. 37-51).

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Se a sociedade contemporânea conseguiu neutralizar todo potencial de demanda da massa-ajuntamento, foi ao preço de um completo abandono da *communitas*. O vazio foi fundamental foi preenchido pelo individualismo homogêneo e os limites da comunidade foram dissipados. Sem culpa e sem qualquer necessidade de contraprestação, a sociedade atual adquiriu a forma de uma massa; não da agregação massiva, física e espontânea de indivíduos da massa-ajuntamento, mas da individualização imunitária remota e indiferente da massa molecular. Privada de qualquer densidade, a massa contemporânea não obedece ao princípio da descarga unificada dos ânimos, mas acumula a revolta, externada a conta-gotas pelos indivíduos e jamais esgotada.

Nessa nova composição social, o mal-estar não explode na forma de guerras ou revoluções, mas pereniza-se como fundamento da sociedade. A atual massificação do

social deu ensejo a novos modos da política democrática, como os populismos. Não há qualquer potencial disruptivo nos populismos das últimas décadas. Estruturalmente, não passam de tipos de formação de condução de massas a partir da identificação, como ilustrou Freud. A diferença é que o populismo é um fazer político que se adequou à forma da massa contemporânea, remota e excessivamente imunitária. E a acumulação da revolta da sociedade distanciada possibilita a fácil condução dos ânimos populares pelos agentes da *mass media* e dos *big techs*.

Levando em conta esse estado de coisas, uma importante tarefa da filosofia é conjecturar o atual contexto nihilista, revelando a fragilidade dos becos sem saída estruturais. Com sua filosofia do impessoal, Esposito busca recuperar aquilo que foi perdido com o fim da comunidade: o **nada em comum** que a fundamenta. E ele encontra esse nada em comum na morte, colocando-a como limite não apenas da finitude da vida, mas da própria comunidade. O princípio último da *communitas* seria a morte, e todas as relações intracomunitárias teriam como fundamento semântico a finitude da vida, fundamento perdido com a imunização em massa.

A imunização em massa, porém, é sectária, posto que alguns adquirem mais imunidade que outros. Esposito encontra no dispositivo jurídico da **pessoa** o principal mediador dessa diferenciação entre indivíduos. E para recuperar o fundamento perdido da comunidade, a finitude da vida, Esposito cria a sua filosofia do impessoal. Sua ideia é pensar uma filosofia do *munus* que não passe pela noção de pessoa, ou melhor, que desfaça o uso dessa noção dentro de uma comunidade possível. Sem a separação é seres que são mais ou menos pessoa, todos teriam uma maior igualdade de doação (*don*) comunitária e a comunidade seria possível.

No entanto, esta proposta acaba por retornar ao ponto de que tenta se afastar. Se o problema é o excesso de imunidade de uns frente a outros, isso quer dizer que uma igualdade geral de imunidades não faria desaparecer o liame comunitário. Na medida em que o princípio da comunidade é a morte, a imunização geral e equivalente não aniquilaria a morte, apenas a postergaria. Em outras palavras, a imunidade não

anula a comunidade, de modo que a diferença entre *communitas* e *immunitas* não é qualitativa. O verdadeiro campo de batalha de Esposito é a diferença quantitativa entre ambas, isto é, o quão imunes alguns são mais que outros.

Se não é o ser-para-a-morte que é posto em jogo, isto implica que a morte não é o fundamento da *communitas*. É preciso voltar um passo atrás e se ater à concepção, centrada em Mauss, de que a falta, materializada pela dádiva (*don*), é aquilo que realmente fundamenta a comunidade. Há algo além do ser-para-a-morte na doação originária e que consiste na aposta dos seres em um nada em comum. Se o limite de uma comunidade não é, necessariamente, a morte, o que dá sentido a ela não é, necessariamente, a finitude da vida. É certo porém, que é a finitude de algo: desse algo que se contrapõe ao nada em comum que o fundamenta. Portanto, deslocando a conjectura comunitária de Esposito para a ontologia, é possível concluir que o limite da *communitas* é o anverso lógico da finitude: o infinito.

Tomando o vazio fundamental da *communitas* como infinito e as desigualdades imunitárias como o verdadeiro problema da *immunitas*, todo o paradigma imunitário pode ser filosoficamente repensado. Enquanto construção a partir de um nada em comum, a comunidade pode ser reestruturada de infinitas formas, pois o vazio abrange toda virtualidade imanente. A desleitura a filosofia de Esposito na chave da ontologia de Alain Badiou propicia uma reflexão sobre as massas contemporâneas que não recaia no caminho de uma comunidade centrada no par vida e morte de uma biopolítica impessoal, mas que pense as infinitas formas possíveis de organização do social a partir da Diferença imunitária.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Tradução de Vinícius Honesko. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *O tempo que resta: um comentário à carta aos Romanos*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BADIOU, Alain. *L'éthique: essai sur la conscience du Mal*. 1. ed. Paris: Hatier, 1993.

BADIOU, Alain. *L'être et l'événement*. 1. ed. Paris: Éditions du Seuil, 1988.

BADIOU, Alain. *Logiques des mondes : l'être et l'événement*, 2. 1. ed. Paris : Éditions du Seuil, 2006.

BATAILLE, Georges. *Sobre Nietzsche: vontade de chance : seguido de Memorandum; A risada de Nietzsche; Discussão sobre o pecado; Zaratustra e o encantamento do jogo. [Suma ateológica, volume III]*. Tradução de Fernando Scheibe. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origem e destino da comunidade*. Tradução de Henrique Burigo. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2022.

ESPOSITO, Roberto. *Terceira pessoa: política da vida e filosofia do impessoal*. Tradução de Henrique Burigo. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2021.

ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Tradução de Angela Couto Machado Fonseca; João Paulo Arrozi; Luiz Ernani Fritoli; Ricardo Marcelo Fonseca. 1. ed. Curitiba: Ed. UFPR, 2017.

FOUCAULT, Michel. *La Naissance de la Biopolitique: Cours au Collège de France, 1978-1979*. 1. ed. Paris: Seuil; Gallimard, 2004.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FREUD, Sigmund. *Obras completas, volume 11: totem e tabu, contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos (1912-1914)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FREUD, Sigmund. *Psicologia das massas e análise do Eu e outros textos (1920-1923)*. Tradução de Paulo César de Souza. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

HEIDEGGER, Martin. *Kant e o problema da metafísica*. Tradução de Alexandre Franco de Sá e Marco Antônio Casanova. 1. ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019.

HOBBS, Thomas. *Leviatã, ou, Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. Organizado por Richard Tuck. Edição brasileira supervisionada por Eunice Ostrensky. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão prática*. Tradução de Monique Hulshof. 1. ed. Petrópolis-RJ: Vozes; Bragança Paulista-SP: Editora Universitária São Francisco, 2016.

KURZ, Robert. *O retorno de Potemkin: capitalismo de fachada e conflito distributivo na Alemanha*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. 1. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

LACLAU, Ernesto. *A razão populista*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 1. ed. São Paulo: Três Estrelas, 2018.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. Introdução de Claude Lévi-Strauss. Tradução de Paulo Neves. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017. p. 191-330.

RANCIÈRE, Jacques. *O ódio à democracia*. Tradução de Mariana Echalar. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do Contrato Social, ou Princípios do Direito Político. In: ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Rousseau: escritos sobre a política e as artes*. Organizado por Pedro Paulo Pimenta. Traduzido por Pedro Paulo Pimenta et al. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora; Editora UnB, 2020. p. 495-649.

SLOTERDIJK, Peter. *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna*. Tradução de Claudia Cavalcanti. 2. ed. São Paulo: Estação liberdade, 2016.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. Tradução de Alexandre Amaral Rodrigues e Eunice Ostrensky. 3. ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2016. 2. v.

ŽIŽEK, Slavoj. *Como ler Lacan*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ŽIŽEK, Slavoj. *O absoluto frágil: ou Por que vale a pena lutar pelo legado cristão?*. Tradução de Rogério Bettoni. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2015.