

O comum, a comunidade e a comunicação; entre Jean-Luc Nancy, Michael Hardt e Antonio Negri¹

Aleamar Rena

O presente artigo consiste numa reflexão breve sobre a possibilidade de se mobilizar a ontologia nancyana do *ser-em-comum* de maneira complementar (ou justapositiva) à ontologia política da *multidão*, de Michael Hardt e Antonio Negri. Helen Parmett observa, num artigo recente dedicado a uma análise comparativa entre Nancy e Negri, que ambos buscam compreender o comum como categoria ontológica relacionada à potencialidade coletiva das singularidades e, em assim fazendo, problematizam as concepções políticas e filosóficas da comunidade. Nesse sentido, objetivam pensar “a diferença e o estar junto em comum para além de sua captura, governamentalização ou assimilação” (2012, p. 172, tradução nossa). Contudo, cada um desses autores oferecem suas próprias incursões pela crítica da comunidade, propondo diferentes enquadramentos ontológicos e soluções para a atualização das potências do comum.

Num ensaio que, assim como o de Parmett, coloca frente à frente os dois autores, Alexandre Mendes observa que Nancy segue

a tradição heideggeriana para pensar o ser-em-comum para além de qualquer “eu” identitário, e para além de uma noção de “outros” que parta, primeiro, de um “eu” fundador. O ser é existência singular “compartilhada”, o ser “está” em comum, ele é determinado por um inescapável “com”. É o que se observa no conhecido parágrafo §26 de *Ser e o tempo* (1927), no qual Heidegger define o *Mitsein* (o “ser-com”) como base do *dasein* (“presença”) e o mundo como “mundo compartilhado²”. (MENDES, 2012)

O comum, nesse sentido, não pode ser reduzido aos *commons*, ou seja, a um “bem” ou “recurso” (natural ou artificial). O “em-comum”, diz Mendes, é o mútuo

¹ Este artigo possui fragmentos da tese de doutorado do autor defendida no Programa de Pós-graduação em Estudos Literários da FALE-UFMG. A pesquisa que gerou este texto foi integralmente financiada pela CAPES.

² A passagem de *Ser e tempo* a que Mendes faz referência é a seguinte: “na base desse ser-no-mundo determinado pelo com, o mundo é sempre o mundo compartilhado com os outros” (HEIDEGGER, 1988, p. 170).

compartilhamento que “dilui os dualismos modernos e se apresenta como *co-existência*”:

o “comum do comunismo” aqui não pode ser encontrado em um “Objeto” — uma coisa, um recurso, um bem (a terra, a água, o ar, as florestas etc.) — nem em um “Sujeito” — o Povo, a Nação, a Comunidade (ou qualquer outra forma identitária) — o comum é “produção social” aberta ao infinito; é “compartilhamento do mundo”; é coagulação entre “homem e natureza”; é um processo de diferenciação, de abertura singular que resiste a qualquer identidade, medida ou regra de comensurabilidade. (*idem*)

Num artigo sobre o comunismo, Nancy escreve: “comunismo — a palavra, mais uma vez. A palavra enquanto presença, como sentimento, como sentido (mais do que significado)” (2010, p. 146, tradução nossa). Para Nancy, o comum não é algo que se possa “produzir” ou pelo qual se luta para *obter*. Ele de fato antecede ao ser, é o “‘nosso dado primeiro’, ‘condição ontológica do ser’, pré-requisito e possibilidade de ‘ativar’ qualquer política, mas também de limitá-la. Nesse sentido, o comum não pertence à política, ele surge ‘antes’ da política” (*idem*). O *comum* nos é *dado* enquanto condição da existência. Comunismo, por sua vez, “é junção [togetherness], — o *Mitsein*, o *ser-com* — entendido como relacionado à existência dos indivíduos, o que quer dizer, no sentido existencial, à suas essências” (NANCY, 2010, p. 147, tradução nossa).

O comunismo possui, em Nancy, um sentido político em certa medida distinto daquele com o qual nos acostumamos desde as revoluções “marxistas”: “ele diz algo sobre a propriedade. Propriedade não é somente a posse de bens. Ela está além (e/ou antes) de qualquer assunção jurídica de uma possessão. Ela é o que faz qualquer tipo de posse propriamente a posse de um sujeito, isto é, propriamente sua expressão. A propriedade não é minha posse: sou eu” (*idem*, p. 148). O que o comunismo aí diz sobre a propriedade? Precisamente que o ser-em-comum implica o ser-próprio, o ser tal, as singularidades em uma relação de *co-aparecimento não medido pela comunhão de uma propriedade geral* — como o que ocorre nas comunidades essenciais —, mas de uma propriedade imensurável³. Gostaríamos de ser muito claros a esse respeito. Segue mais uma passagem sobre esta questão:

comunismo, assim, significa a condição comum de todas as singularidades dos sujeitos, isto é, de todas as exceções, de todos os pontos incomuns cuja rede forma um mundo (uma possibilidade de sentido). Ele não pertence ao político. Ele vem antes de qualquer política. Ele é o que dá à política um pré-requisito para abrir o espaço comum ao comum em si mesmo — nem ao privado, nem ao coletivo, nem à separação, nem à totalidade — impedindo o alcance político do

3 Devemos notar que é nesse sentido que a ontologia nancyana do “ser-em-comum” aproxima-se daquela agambeniana do “ser qualquer”.

comum em si mesmo ou uma tentativa de transformá-lo em substância. Comunismo é um princípio de ativação e limitação da política. (*idem*, p. 149)

O conceito de ser-em-comum surge em Nancy como uma crítica das e alternativa às comunidades essenciais tão caras às velhas formulações do comunismo em que um imanentismo *essencialista* é definido à luz da produção, sempre teleológica, de uma substância, da unificação da própria comunidade. Nancy nos propõe refletir sobre uma comunidade *imensurável*, *inessencial*, que deixa de ser *produzida* para ser compreendida no horizonte da *ocorrência* do *ser-em-comum* entre as singularidades, ou ainda, da partilha da incomensurabilidade das alteridades. A busca pela comunidade essencial perdida tem sido, como notou Nancy em *A comunidade inoperante*⁴ (2008), um dos mais sombrios testemunhos do mundo moderno. *A comunidade essencial* pode ser exemplificada de diversas maneiras e por diversos modelos: “a família natural, a cidade ateniense, a República Romana, a primeira comunidade cristã, corporações, comunas, ou irmandades”. A comunidade essencial perdida é sempre uma questão de uma época destruída em que a “comunidade era tecida de laços fortes, harmônicos e inquebráveis e em que a comunidade se voltava para si mesma, por meio de suas instituições, seus rituais, seus símbolos, a representação, a oferenda viva de sua própria unidade, intimidade e autonomia imanente”. Distinta da sociedade (que consiste de uma simples associação e divisão de forças e demandas), a comunidade essencial não é somente comunicação íntima entre seus membros, mas igualmente “a comunhão orgânica com sua própria *essência*”. Ela não é constituída apenas de uma “distribuição justa de tarefas e bens, ou de um equilíbrio alegre entre forças e autoridades: ela é feita principalmente da partilha, difusão, ou impregnação da identidade, por uma pluralidade em que cada membro se identifica somente pela mediação suplementária de sua identificação com o corpo vivo da comunidade” (NANCY, 2008, p. 9, tradução nossa).

Contudo, para Nancy a *real* experiência da comunidade deveria referir-se a algo inteiramente diverso de uma essencialidade. Longe de se reduzir à partilha da identidade, da unidade, etc., a comunidade é o que *acontece* na co-exposição dos seres uns aos outros, no ser-em-comum sem as pesadas mediações de instituições ou modelos que dirigem as condições das relações. Essa exposição, este *co-aparecimento* mútuo no mundo e que funda constantemente a comunidade é mais originário do que a ligação

4 Utilizamos a versão em inglês desta obra, cujo título original é *La communauté désœuvrée*. O título em inglês é *The inoperative community*, que traduzimos para *A comunidade inoperante*.

pelo reconhecimento de si mesmo num círculo de pertença. O co-aparecimento “não se arranja, não se estabelece, não emerge entre sujeitos já dados enquanto objetos. Ele consiste do co-aparecimento do *entre* como tal: você *e* eu (entre nós) — uma fórmula na qual o *e* não implica justaposição, mas exposição”. O que é exposto pode ser resumido na forma de um “*você me partilha*” (“*toi partage moi*”) (2008, p. 29). “Nós” diz, portanto, nada menos do que a partilha da humanidade, o acontecimento não-essencial dessa partilha e, eventualmente, as riquezas que dela colhemos. Nada, portanto, está fora ou estaria perdido, apenas nós mesmos em nossas teias e armadilhas econômicas, técnicas, políticas e culturais. Presos nos emaranhados de linhas desta cilada, “nós criamos os fantasmas da comunidade perdida” (*idem*, p. 11-12).

A perda das essencialidades desvela uma comunidade que se realiza na contínua exposição *entre* os corpos e falas, na comunicação enquanto *ser-em-comum* da experiência. Diante da “perda”, resta-nos intensificar o êxodo e realizar a comunalidade que excede o desejo uniformizador das narrativas universalizantes, das teologias da salvação, das soluções da identidade, do comando político da dominação, da unificação homogeneizante das classes, etc. Nesse sentido, não podemos afirmar que o pensamento de Negri (com ou sem Hardt) necessariamente *opõe-se à* proposta nancyana. Mas, se por um lado Negri provavelmente concordaria que a essencialidade da comunidade torna-se um problema a ser superado no campo aberto da política enquanto processo *constituente* distanciado das medidas substanciais da identidade, por outro, diante da inoperância da comunidade (comunidade enquanto *ser-em-comum*), Negri vê o perigo da imobilização da política enquanto produção ativa do real. Ele vai se referir diretamente a essa aporia no texto “Kairòs, Alma Venus, Multidão”, publicado, em inglês, em *Time for revolution*:

permita-nos voltar novamente às problemáticas condições do telos materialístico comum como expresso em diversas formas do pensamento pós-1968, i. e., do pensamento pós-moderno. Eles satisfazem as questões postas no terreno da ética e da política? Os filósofos pós-modernos que tomam a comunicação como sendo o horizonte exclusivo do ser declaram a realidade do comum. É contudo difícil tomar sua asserção positivamente. Pois eles propõem uma teleologia completada — e nada mais. Eles paralisam sua busca na borda do ser atual, e não vão além. O resultado é a exaustão da esfera ontológica, o fim da história e uma tautologia onívora da exposição. Se o comum se submete a essas condições, ele se apresenta como o fim do comum. Alguns autores pós-modernos buscam uma abertura nas margens do modelo que emerge. Mas as margens são uma transcendência limítrofe — uma imanência que é quase uma transcendência, um lugar ambíguo em que o realismo materialista precisa curvar-se ao misticismo. (2003, posição 3378, tradução nossa)

Mais à frente, Negri conclui esse argumento notando que cada uma dessas figuras da “teleologia materialista” interpreta a “riqueza exuberante da experiência pós-moderna do comum, mas elas permanecem de alguma forma aprisionadas por essa experiência. Assim, a eternidade da matéria é atravessada por teleologia, mas a visibilidade da inovação, e as tomadas éticas e políticas em si mesmas, são eliminadas” (*idem*, posição 3390). Em síntese, sob o perigo de retrocedermos a um transcendentalismo improdutivo, Negri defende que o comum não pode ser concebido e contido no âmbito da mera “exposição” ao mundo, como uma origem que precede a política e que, uma vez compreendida pelo pensamento filosófico, acha-se ao fim do processo de sua assimilação. O comum também precisa ser compreendido extensivamente e produtivamente enquanto ativação política entre singularidades, desejos, visões de mundo, etc. Nesse sentido, Negri nos fala da *produção do comum* na qualidade de um *projeto da multidão*.

Central na crítica Hardt e negriana é que nenhuma das interpretações do comum como origem verdadeiramente compreendem a noção foucaultiana de biopolítica, isto é, uma noção que não somente relaciona a biopolítica aos poderes localizados da vida — a produção de afetos e linguagem por meio da cooperação social e interação de corpos e desejos, a invenção de novas formas de relação com o “eu” e os outros, etc. —, mas que também afirma “a biopolítica como criação de novas subjetividades que são apresentadas imediatamente como resistência” (HARDT e NEGRI, 2011, p. 58-59, tradução nossa). Para Foucault, o poder somente é exercido “sobre sujeitos livres, e somente na medida em que são livres... No coração das relações de poder, e constantemente as provocando, estão a recalcitrância da vontade e a intransigência da liberdade” (FOUCAULT *apud* HARDT e NEGRI, 2011, p. 59). Por esse ângulo, a biopolítica seria composta por todos os eventos da liberdade que estão em ação no coração das relações de poder, não somente rompendo com a continuidade da história e com a ordem existente, mas *constituindo o novo*. Em *Time for revolution*, Negri afirma que “a experiência ética é uma liberação, porque é comunicação criativa, uma produção de subjetividade comum, e a constituição de temporalidade biopolítica na imensurabilidade do por-vir” (NEGRI, 2013, posição 3399).

Do ponto de vista da política, com efeito podemos notar uma “falta” na ontologia de Nancy. Como nos pergunta Parmett (2012), o que há para além da desconstrução da comunidade e do sujeito abandonado à exposição e à experiência? A visão da multidão de Hardt e Negri procura responder a esta indagação, ao mesmo

tempo que busca fazer jus à demanda nancyana pela *inessencialidade* da comunidade política. O conceito de multidão busca, no exercício social e político do comum, relacionar o tema da produção de subjetividade com análises sobre transformações no regime de trabalho (entendido em sentido lato, tomando como referência o pensamento contemporâneo sobre o trabalho imaterial e a concepção de “general intellect” marxiana⁵). Com isso, torna-se possível “dar um passo à frente, com relação à ontologia de Nancy (...). Estamos aqui no exato terreno da constituição política e ontológica da *multidão*” (MENDES, 2012, p. 47).

Creemos ser crucial, deste modo, mobilizar um debate em torno da produção (especialmente da produção *lingüística*) que não conceba a experiência do comum — ou do ser-em-comum — nancyana de forma antagônica à invenção, produção e luta no campo da política, mas em uma linha de complementaridade. Parmentt propõe — e vemos com bons olhos tal proposição — aplicar as ontologias de Hardt e Negri e de Nancy em contextos políticos específicos, em que o comum é sempre produzido, mas produzido de formas diferentes. Essas ontologias precisam ser pensadas “kairológicamente” [kairologically], isto é, em termos de como “o ser é figurado e posicionado” no contexto de “eventos particulares” (2012, p. 186). O exemplo que Parmentt nos dá revolve em torno do desastre do Furacão Katrina em Nova Orleans, EUA, em 2003. Segundo a autora,

o Furacão Katrina emergiu como um evento que desconstruiu os laços da comunidade, que haviam sido solidificados pelas políticas espaciais da cidade, e expôs a finitude dos seres. No processo de reconstrução, por outro lado, há uma construção que vem à baila juntamente da restituição do senso de comunidade, que pode tender ao governamental e que pode igualmente tender em direção ao comum, em direção à comunidade que exercita o vir-a-ser e a produção de novas formas de vida, no sentido negriano. Há elementos da comunidade que precisam ser desconstruídos em Nova Orleans — o ser-em-comum dos seres precisa de exposição para resistir aos gestos governamentais da comunidade e para expor a comunalidade do ser — mas há também a abertura de uma possibilidade de expansão do comum. (2012, p. 186, tradução nossa)

É precisamente porque a comunidade política que compõe a multidão pode se conceber como inoperante, como pertencente a algo que antecede a toda constituição

5 A ideia de “general intellect” é frequentemente usada na crítica negriana e de outros pensadores do capitalismo atual, fortemente calcado na riqueza imaterial e cognitiva, tendo em vista a seguinte passagem de *Grundrisse*: “the development of fixed capital shows to what extent general social knowledge had become an immediate productive force, and thus up to what point the conditions for the social life process are themselves subjected to the control of the general intellect, and are remodelled to suit it, and to what extent social productive forces are produced not only in the form of knowledge but also as the direct organs of social practice; of the real life process” (MARX, 2000, p. 416).

organizada de qualquer fazer político, que ela pode se precaver da essencialidade e constantemente produzir o novo. Sem este elemento não há, em nossa opinião, como compreender a multidão como potência ontológica ou longe dos perigos dos essencialismos. Por outro lado, como pontua Mendes, se as considerações de Nancy sobre a não redução do comum a uma totalidade “são importantes e merecem reflexão”, é preciso avançar para “uma compreensão que re-aproxime *comum* e *política*, que tome a produção do comum como um verdadeiro processo antagonista (...). Trata-se de conferir centralidade ao conflito entre expropriação capitalista do trabalho social da multidão e sua emancipação política através das lutas” (2012, p. 47).

O termo “comum”, para além do plano ontológico indicado por Nancy, deve ser, portanto, aí entendido como os *bens materiais* ou *imateriais* resultantes da produção e da interação social e sua contínua disponibilidade para *livre* uso em produções e interações futuras. Como notaram Hardt e Negri em *Commonwealth* (2009), nesse sentido o *comum* indica uma concepção que não compreende a humanidade como um agente explorador ou proprietário, mas que se detém em práticas de interação, cuidado e coabitação em um mundo compartilhado, resistindo à privatização das riquezas resultantes e produtoras de imaginação, comunicação, afetos. Contrária à noção de que nos encontramos diante de uma escolha entre o privado e o público⁶ — que de todo modo tornam-se progressivamente mais indiscerníveis — a riqueza comum pressupõe que, embora grande parte do mundo já tenha sido quase completamente apropriada (a superfície da terra, seus recursos naturais, o saber aplicado, etc.), uma porção fundamental ainda se encontra aberta para ser experimentada e habitada por uma forma de vida que prioriza a colaboração e o compartilhamento da produção e dos sentidos.

De todas as formas imateriais, a língua (e, podemos acrescentar, suas variações nas diversas instâncias linguísticas, linguagens, processos comunicativos, etc.) é, de modo ainda mais expressivo num mundo em que a informação e os bens imateriais ocupam um lugar central, o espaço privilegiado da produção dessa riqueza. Não sendo nem privada nem pública por princípio, ela carrega uma potência de criatividade e *comunicação* que pertence (ou deveria pertencer) à *multidão* (cf. HARDT e NEGRI, 2009, p. XIII-XIX). O comum torna-se, deste modo, ao mesmo tempo ponto de partida e ponto de chegada, na medida em que a riqueza que da *comunidade* advém —

⁶ Para uma definição mais completa do que entendemos aqui por “privado” e “público”, bem como sua relação com o conceito de “comum”, cf. uma passagem de *Multidão* (HARDT e NEGRI, 2005) intitulada “Além do privado e do público”. P. 263-270.

linguagens, escritas, criações coletivas e a produção imaterial em geral — é também a riqueza comum posta para circular.

A linguagem e a comunicação são medidas igualmente paradigmáticas para Nancy. Se em Hardt e Negri elas são dimensões cruciais da *produção* biopolítica imaterial da multidão, para Nancy, na imaterialidade da linguagem e das falas expõe-se o *com* originário do mundo; não o mundo em si ou a sublimação do mundo — sua transmutação ou recriação em um mundo à parte —, mas a exposição do mundo-de-corpos como tal, isto é, como originariamente singular-plural. Na linguagem, o *mundo* — todos os corpos no mundo — é exposto como sentido, enquanto partilha original e circulação, sem início ou fim. A linguagem é a promessa de um laço, uma relação, ou de muitos laços, uma rede. Ela revela o interstício de conjunções e intimidades, que é a criação contínua do mundo: “a linguagem é o elemento do *com como tal*: é o espaço de sua declaração. Em troca, esta declaração como tal refere-se a todos e a ninguém, refere-se ao mundo e a sua coexistência” (NANCY, 1996, p. 112).⁷

A palavra “política”, diz ainda Nancy, não deveria designar a *organização* da sociedade, nem mesmo sua “dissolução no elemento sociotécnico de forças e necessidades”. Ela deve inscrever a *partilha* da comunidade. Alcançar o significado do que concerne ao elemento político não depende simplesmente “daquilo que chamamos de ‘vontade política’”: implica, pelo contrário, já estar engajado na comunidade, isto é, passando, de uma forma ou de outra, “pela experiência da comunidade enquanto comunicação” (NANCY, 2008, p. 40-41, tradução nossa). Trata-se de um processo de exposição do ser que invoca uma comunidade que não se encontra contida *na* sociedade, e muito menos a precede, embora toda sociedade — porque inexoravelmente preenchida de socialidade — na comunidade esteja implicada; uma tal atividade expõe seus limites, nunca excedendo, no entanto, a própria comunidade (*idem*).

Pelo viés da comunicação novamente podemos perceber como as ontologias de Nancy e Negri podem ser compreendidas de modo complementar. Se por um lado, como escreve Nancy, a exposição do ser pela linguagem não precisa possuir sentido — uma tal atividade constitui-se como o sentido em si —, por outro o perigo sempre constante das tomadas de controle sobre a potência linguística e sobre o manancial de produções linguísticas na sociedade nos impõe a tarefa de garantir a circulação da linguagem como *exposição*. Ou seja, a própria *exposição* como possibilidade pressupõe

7 Na ed. em inglês, p. 87.

uma luta, e essa luta se dá na/pela tessitura do discurso, incluindo-se o discurso antagonista e engajado na transformação da materialidade do real. Basta considerarmos, a título de exemplo, uma situação hoje banal na economia cultural: a frequente concentração do controle econômico e técnico dos meios de comunicação ou dos diversos espaços da cultura e da arte pelo mercado mina a potência de *ser-com* contida na linguagem. Se vamos até onde nos leva a ontologia nancyana, corremos o risco de conceber a beleza da comunicação como exposição do ser no âmbito do pensamento filosófico, mas não na dimensão material de um *estar presente* no mundo. A comunicação (ou a *exposição*) torna-se consumo, ou seja, fundamento não para uma *comunalidade inessencial*, mas para uma socialidade do espetáculo medida pela *essência da mais-valia* (na forma violenta de um *eu-eu*). É precisamente aqui que a multidão é oferecida como delineamento político-ontológico capaz de agir sobre o real com vistas a um processo constituinte capaz de abrir as “veias” por onde a palavra e o discurso *trans*-bordam o *ser*. Abrir canais e novos espaços comuns para a comunicação — assim como engajar-se politicamente para que uma mata urbana ou uma praça não dê lugar a um empreendimento imobiliário gentrificador e exclusivista — torna-se, deste modo, uma tarefa da multidão.

Precisamos admitir, contudo, que Nancy reconhece, ainda que timidamente, essa outra dimensão da constituição do comum em sua ontologia da singularidade-plural:

a comunidade é dada a nós — ou somos dados e abandonados à comunidade; enquanto oferenda a ser renovada e comunicada, ela não é um trabalho a ser feito ou produzido. Mas é uma tarefa, o que é diferente — uma tarefa infinita no coração da finitude. (Uma tarefa e uma luta, uma que Marx assimilou e Bataille compreendeu. O imperativo de uma luta, que não deve ser confundido com uma teleologia “comunista”, intervém no nível da comunicação, como quando Lyotard, por exemplo, fala da “injustiça absoluta” feita àquele que é explorado e nem mesmo possui a linguagem para expressar a injustiça feita a ele, mas também (...) o imperativo emerge no nível da comunicação incomensurável do literário...) (2008, p. 35-36)

O movimento entre a exposição do *ser-com* e a luta pelas condições materiais nas quais esta exposição toma forma é o que podemos entender como uma busca “kairológica”. Dito ainda de outra forma, é nesse revezamento contínuo entre a renovação da oferenda no processo de *exposição* sob as condições dadas e a luta pelo aprofundamento ou criação de novas condições — ou ainda *contra* a expropriação capitalista da produção social da multidão — que o comum se desnuda em toda a sua amplitude. É certo que Nancy nos deixa, na passagem acima, uma relutância em abraçar a terminologia da produção/trabalho marxiana. Com efeito, o “trabalho” aparece para

Nancy como um conceito que poderia muito facilmente ser capturado por (e confundido com) a produção eficiente preme de mais-valia e propalada pelo capital ou mesmo pelas piores leituras de Marx (que não compreendem o “trabalho livre” enquanto o “em comum” em que todos se “produzem como sujeitos *com* outros e sujeitos *do* ser-uns-com-os-outros”, mas enquanto “simbolização da produção em si mesma, que permite a co-existência somente na medida de uma coordenação técnica e econômica das várias redes de *commodities*”) (NANCY, 2000, p. 50, tradução nossa). Não obstante, Nancy reconhece a necessidade do engajamento no mundo enquanto *tarefa*, isto é, exercício que luta por e se realiza na *comunicação*, ou ainda, no *ser-com*.

Cabe notar, por fim, que há questões ainda hoje nebulosas a respeito de que comunidades inessenciais a *multidão* é capaz de articular, e mesmo como as organizações multitudinárias poderiam “interagir” com o poder constituído e produzir resultados concretos de médio ou longo prazo sem contudo reduzir-se aos moldes tradicionais da política e suas instituições, corporações, formas de produção linguística ou discursiva. Como pergunta Parmentier, se a multidão é um conjunto de singularidades que ataca verticalmente de dentro do Império, em que medida e como estas singularidades se comunicam? E, acrescentaríamos, quais são as novas lutas da multidão quando o que está em jogo são os processos comunicativos e linguísticos que nascem a partir do comum e produzem, por sua vez, a riqueza comum posta para circular? Estas nos parecem questões ainda pouco exploradas e que a multidão deve confrontar filosoficamente e experimentalmente no âmbito da produção linguística, técnica, jurídica e comunicacional (tanto no sentido expositivo nancyano, quanto no sentido produtivo negriano).

Alemar Rena é doutor em Literatura Comparada e Teoria da Literatura pela UFMG, integrante do grupo de pesquisa Indisciplinar (EA-UFMG/CNPq) e coeditor da revista homônima do grupo. Desenvolve sua pesquisa nas áreas de Linguagem, Literatura Comparada, Comunicação em Rede e Biopolítica. Publicou *Do autor tradicional ao agenciador cibernético: do biopoder à biopotência* (Annablume, 2009, SP) e *Design e política* (Fluxos, 2014, BHZ), em coautoria com Natacha Rena.

Referências

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. London: Harvard University Press, 2011.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

HARDT, Michael e NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

MENDES, Alexandre. Da ontologia do comum ao fazer-multidão: possibilidades e limites do pensamento de Jean-Luc Nancy. *Eco-pós*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, 2012.

NANCY, Jean-Luc. Communism, the word. In: DOUZINAS, Costas e Žižek, Slavoj. *The idea of communism*. London: Verso, 2010.

NANCY, Jean-Luc. *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 1996.

NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *The inoperative community*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2008.

NEGRI, Antonio. *Insurgencies: constituent power and the modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.

NEGRI, Antonio. *Por uma definição ontológica da multidão*. Lugar comum, Rio de Janeiro, n. 19-20, p. 15, 2004.

NEGRI, Antonio. *Time for Revolution*. New York: Bloomsbury, 2013.

NEGRI, Antonio. *The politics of subversion: a manifesto for the twenty-first century*. Cambridge (UK): Polity Press, 1989.

PARMETT, Helen Morgan. Community/Common: Jean-Luc Nancy and Antonio Negri on Collective Potentialities. *Communication, Culture & Critique*, n. 5, p. 171-190, 2012.