

DIANTE DA AUSÊNCIA (NOTAS PARA UMA POÉTICA DA ORIGEM)

*IN THE FACE OF ABSENCE (NOTES FOR
A POETICS OF ORIGIN)*

Artur de Vargas Giorgi

ORCID 0000-0003-0942-2595

Universidade Federal de Santa Catarina
Florianópolis, SC, Brasil

Resumo

Este ensaio parte de uma articulação teórica em torno da ausência para, em seguida, explorar categorias (existência, experiência, exílio) que sustentam a proposição de uma poética da origem, da questão da ausência indissociável. Tal poética da origem – como produção da linguagem que deve sempre ser atualizada – é pensada em relação com uma vida em comum, isto é, com uma política que escapa aos limites positivos da presença, da propriedade e da representação.

Palavras-chave: ausência; poética; origem; comunidade; política.

Abstract

This essay starts from a theoretical articulation around absence, in order to explore categories (existence, experience, exile) that support the proposition of a poetics of origin, inseparable from the question of absence. Such poetics of origin – as the production of language that must always be updated – is thought of in relation to a life in common, that is, to a politics that escapes the positive limits of presence, property and representation.

Keywords: absence; poetics; origin; community; politics.

Resumen

Este ensayo parte de una articulación teórica en torno a la ausencia, con el fin de explorar categorías (existencia, experiencia, exilio) que sustentan la proposición de una poética del origen, de la cuestión de la ausencia inseparable. Esta poética del origen – como una producción siempre actualizada del lenguaje – se piensa en relación a una vida en común, es decir, con una política que escapa a los límites positivos de la presencia, la propiedad y la representación.

Palabras-clave: ausencia; poética; origen; comunidad; política.

A máquina mitológica

O pensamento ocidental parece ter sido conduzido, notadamente, através dos marcos do que poderíamos chamar de mitologia da ausência. Seu ponto de elaboração teria coincidido com o reconhecimento, desde então incontornável, de um vazio fundacional que habitaria sujeitos e comunidades como o que neles há de mais próprio ou substancial; o reconhecimento de que todos, sujeitos e comunidades, teriam, portanto, em sua base, algo verdadeiramente comum: não a propriedade de alguma substância ou essência, não a pertença (a si, ao coletivo, ao sangue, ao povo etc.), mas sim a partilha de uma mesma ausência, ou ainda, uma mesma impropriedade originária que faz da partilha dessa ausência a forma do ser – de maneira que ser é existir em relação, *como* relação (ESPOSITO, 2012).

A mitologia da ausência coincidiria, em sua elaboração, com o reconhecimento desse fundamento ausente, mas incidiria, sobre ele, na forma de uma obliteração. Para dizer com outras palavras: diante do silenciamento dos mitos, há cerca de vinte e sete séculos, iniciou-se, no Ocidente, a produção de um suplemento *mito-lógico*, isto é, uma razão, uma palavra articulada *logicamente* em torno da ausência dos mitos, a respeito deles. Ao que parece, com esse modelo gnosiológico – cujo funcionamento foi descrito por Furio Jesi nos termos de uma *máquina mitológica*¹ – buscou-se, uma e outra vez, acessá-los, imaginá-los, para logo desvendá-los, esclarecê-los, racionalizá-los, nesse sentido, superá-los. O que significa que se tratou de apresentá-los como a origem mítica, sim, de toda palavra e toda presença, como a causa de todo conhecimento e toda razão, mas somente na medida em que, tendo eles já partido, sendo os mitos, enfim, a própria partida, eles podiam fazer-se presentes apenas por meio de um apagamento: presentes somente no rastro da sua ausência mesma.

Como sabemos, tal empresa, que em larga medida confunde-se com o próprio Ocidente, conquanto partisse dessa recusa do *mythos* – isto é, uma

¹ Não sigo aqui o curso do argumento de Jesi, que se desdobra em outros ensaios e leva a outros caminhos; não obstante, valho-me de sua definição central, altamente estimulante para o problema a que tento dar contorno: “A máquina mitológica é um dispositivo que com sua presença que funciona, ‘vital’, dá tréguas à fome de mitos sem jamais satisfazê-la por inteiro. Seu funcionar remete incessantemente ao alimento mítico, que, entretanto, permanece inacessível, e, no lugar deste, oferece o alimento mitológico. Assim, seu funcionar termina com o perene remeter também à própria máquina, à sua presença que funciona [...]”. E ainda: “Definimo-la máquina pois é algo que funciona e, à investigação empírica, parece ser algo que funciona automaticamente. Quanto ao tipo de funcionamento que lhe é próprio, e à função que ela desenvolve, devemos por ora nos limitar a dois grupos de dados. Por um lado, é possível observar que a máquina mitológica é o que, funcionando, produz mitologias: narrativas ‘em torno a deuses, seres divinos, heróis e descidas ao Hades’. Por outro, constata-se que a máquina mitológica é o que, funcionando, dá trégua parcial à fome de mito *ens quatenus ens*. Com sua presença que funciona, a máquina põe em dúvida essa determinação ontológica do mito, colocando o mito no pré-ser e produz mitologias que não são *entes quatenus entes*, mas sim *entes* enquanto produtos da máquina” (JESI, 2014, p. 51-52).

recusa do “relato das ações e das paixões divinas, entre as quais sempre há o que olha o mundo e sua marcha, o homem e sua sina”, como escreveu Jean-Luc Nancy (2016a, p. 29) –, não deixou de produzir o seu próprio relato, em certo sentido, de fundar para si a lógica de um mito presente.² Trata-se do mito da presença, que é inseparável da presença da razão: do homem como animal racional e político, isto é, animal possuidor do *logos*, logo, animal capaz de racionalizar-se e de decidir sobre o justo e o injusto, o bem e o mal, o divino e o profano.³ Segundo esse mito, tal como narrado há séculos, seria o homem o animal cuja presença a si redobraría nele mesmo a *arkhé* e o *telos*, a origem e o fim da sua verdade, da sua história. Eis o animal destinado, portanto, à vida qualificada na cena de uma *pólis* mítica – como a dizer “na origem da civilização ocidental” –, onde doravante seriam celebrados o equilíbrio das funções e o exercício das virtudes, em detrimento da vida errante, da vida conduzida pelas paixões, os vícios, em detrimento, em suma, seja da existência em exílio,⁴ seja da via aporética dos oráculos (PUCHEU, 2018), seja da inconsciência dos outros (meros) animais. Nessa *pólis*, o homem progressivamente depuraria os contratos humanos e ritualizaria as formas de religação com o sagrado, sempre por meio de uma palavra articulada e empenhada em hipostasiar essa presença suplementar apaziguadora; essa presença supostamente total e ascendente, supostamente portadora da sabedoria e da verdade, presença já quase esquecida, nessa vontade de si, do seu esquecimento, do seu vazio originário.

A máquina poética

No entanto, tal palavra, em si partida com a partida dos mitos, e enquanto partição, não pôde evitar empenhar-se em apresentar não a verdade de uma presença, mas o verdadeiro fundamento ausente de qualquer apresentação. Segunda e penúltima, a palavra do homem, seu *logos* é – sempre foi – um artifício cuja lógica é a da *analogia*: entre o Bem e o Sol, a palavra,

² Em outro ensaio, imprescindível para este tópico, Nancy agrega: “Sabemos agora não somente que toda ‘reconstituição’ do surgimento inicial da potência mítica é ‘um mito’, mas também que a mitologia é nossa invenção e que o mito como tal é uma ‘forma impossível de encontrar’” (NANCY, 2016b, p. 83).

³ Sem dúvida a referência é ao argumento aristotélico presente em *A Política* (2001). Sobre os impasses políticos e estéticos a respeito dessa “propriedade”, cf. RANCIÈRE, 1996.

⁴ Ao tratar da natureza social que destinaria os cidadãos, possuidores do *logos*, para as suas devidas funções na *pólis*, afirma Aristóteles: “Ora, o homem que não consegue viver em sociedade, ou que não necessita viver nela porque se basta a si mesmo, não faz parte da Cidade; por conseguinte, deve ser uma besta ou um deus”. Esse marco jurídico-natural é proposto no primeiro livro da *Política*. Aqui, falta ou excesso, monstro ou deus, difícil decidir; em todo caso, trata-se de um ser avesso à medida humana. Não à toa, a figura que ele assume neste raciocínio é a do errante, a figura do exilado da Cidade: para Aristóteles, “é o pior dentre todos”; aquele que vive separado da lei, portanto separado da justiça que a associação dos homens deveria, por natureza, almejar (ARISTÓTELES, 2001, p. 57).

drenada da presença divina que (diz-se...) consubstanciava a verdade do dizer no dito, a palavra, descontínua, em resumo erra, errante. “Quando os deuses estão retirados, sua história não pode mais ser simplesmente verdadeira, nem sua verdade ser simplesmente contada. Nelas falta a presença que atestaria a existência do que se conta ao mesmo tempo que a veracidade da palavra que conta” (NANCY, 2016a, p. 29).

Nesse sentido – e quanto a isto muito ao gosto de Nietzsche (2000), aliás – a invenção do Ocidente, crepuscular e, contudo, algo arrogante, coincidiria com a ficção da verdade, a ficção da razão (*fingere* remete ao fingimento, por certo, mas igualmente à figuração, à moldagem, à composição etc.). Se a razão produz é porque, antes, foi produzida. A razão foi *des-velada*, mas não pelo autoengendrar-se da sua natureza mesma, nem por meio de uma depuração *dia-lética*, eminentemente teórica ou contemplativa, e sim por meio de uma excessiva produção, como produto de uma técnica *poética* (os próprios diálogos platônicos, é claro, estando repletos de *mimesis*). Em uma palavra, a verdade, ou ainda, a razão do *logos* é a poesia.⁵ E nesse sentido o mesmo valeria para a história: se a narrativa do mundo empírico, quer dizer, se o fiar – não verossímil, mas “verdadeiro” – dos fatos brutos e manifestos obedece a alguma razão, se ela responde afinal a uma *teleologia*, tal razão, sem garantia *a priori* e distante da natureza autotélica, só pode ser, igualmente, ficcional ou poética, ou seja, assim como a natureza inessencial do homem, sua história é também de segunda ordem: é essencialmente montagem, é verdadeiramente técnica. Sem jamais obtê-la, o homem aproxima-se da divindade como um ser protético, o que significa ser tocado por um perpétuo e silencioso mal-estar (FREUD, 2010).

Saltar para fora

O homem é com isso esse animal que escreve e se escreve em torno da falta do mito, dos deuses, da natureza. Escreve expondo esses fundamentos ausentes e em razão deles. Porque não é uma pura presença divina ou natural, porque não é uno em sua língua-corpo, produz-se a partir dessas escrituras, dessas marcas mudas e, todavia, tagarelas, faladoras, ruidosas. Sobre tais marcas, em si zonas indecidíveis, simultaneamente separação e união, situam-se, já

⁵ Em sua célebre conferência sobre *A questão da técnica* Heidegger afirma: “A técnica não é, portanto, meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica. Trata-se do âmbito do desabrigamento, isto é, da verdade./ Esta perspectiva é, para nós, estranha. Mas ela exatamente deve estranhar, e se possível por um bom tempo e de modo opressor, para que finalmente também tomemos a sério a simples questão do que diz, pois, o nome: ‘técnica’. A palavra provém da língua grega. Τεχνικόν designa aquilo que pertence à τέχνη. Em relação ao significado dessa palavra, devemos atentar para duas coisas. Por um lado, a τέχνη não é somente o nome para o fazer e poder manual, mas também para as artes superiores e belas artes. A τέχνη pertence ao produzir, à ποιησις; é algo poético <Poietisches>” (HEIDEGGER, 2007, p. 380).

anteriormente a Platão, os acordos e desacordos da poesia e da filosofia: a experiência como que *imediate*, sem contemplação, da poesia; a contemplação como *mediação*, mas sem experiência, da filosofia.⁶ Daí que esse aporético animal, artista das figuras carentes *do* modelo, filósofo das especulações desprovidas *da* verdade, esse animal não obstante literário ou escritural, nunca uno, sem todo – daí que esse cindido animal sustente em sua falta, com as marcas de uma escritura sempre em excesso e nunca suficiente, a *possibilidade* do sentido. Que haja *um* sentido: eis, em suma, a potência a ser atualizada neste mundo sensível, uma e outra vez, em cada palavra, cada texto, cada imagem, cada passo e passagem, diante da ausência *do* sentido.

Não deve causar espanto, assim, que termos neolatinos como *exílio*, *experiência*, *existência*, *exposição* carreguem, todos, esse prefixo – *ex* – cuja carga semântica é, com efeito, notável. Os sentidos que giram em torno desse elemento morfológico formador vão além do significado mais imediato (ao menos no caso do atual estado histórico da língua portuguesa), relacionado a um “estado passado”. Sua etimologia remete, mais precisamente, a uma espécie de passagem para fora, valeria dizer, a um *passar-se* ao exterior. Isso se reforça quando buscamos os termos relacionados em castelhano, por exemplo. Um célebre dicionário, o *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, de Joan Corominas⁷, professor de Filologia Românica na Universidade de Chicago, informa que o termo *existir* é “tomado do lat. *existĕre* ‘sair’, ‘nascer’, ‘aparecer’, derivado de *sistĕre* ‘colocar’, ‘sentar’, ‘deter’, ‘manter-se’ [tenser]” (COROMINAS; PASCUAL, 1980, Tomo II, p. 824). Existir significa, nesse sentido, “manter-se fora”, como também afirmou Peter Sloterdijk (2006); sentido nada distante daquele que está cifrado em *exílio*. No mesmo dicionário, o leitor que busca esse termo, no segundo tomo, é imediatamente remetido a *sair* [*salir*] (COROMINAS; PASCUAL, 1980, Tomo II, p. 824), para encontrar, no penúltimo tomo, a partir desse étimo, o derivado em questão: *exílio* é enfim “tomado do lat. *exsiliūm* ‘desterro’, derivado de *exsilire* ‘saltar para fora’ [‘saltar afuera’]” (COROMINAS; PASCUAL, 1980, Tomo V, p. 140).

6 Remeto ao texto platônico de *A República* (2001), Livro X, principalmente. A esse respeito, escreve Giorgio Agamben: “Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la ‘uma velha inimizada’. De acordo com uma concepção que está só implicitamente contida na crítica platônica da poesia, mas que na idade moderna adquiriu um caráter hegemônico, a cisão da palavra é interpretada no sentido de que a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza do objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a seriedade e toda a consciência, mas que não goza do seu objeto porque não o consegue representar” (AGAMBEN, 2007, p. 12).

7 Tomos I-VI. O trabalho contou com a colaboração de José A. Pascual, professor de Gramática Histórica da Língua Espanhola na Universidade de Sevilha. As traduções são minhas; o termo original em castelhano segue entre colchetes, de acordo com a necessidade.

Poderia ser dito que, entre esses termos e com eles, ou seja, que por meio da existência e do exílio dá-se a *pro-dução* do ser, um desvelamento ou um vir-a-ser eminentemente poético, que se *ex-põe* na forma de um salto, de uma “saída para fora” que é sempre, ainda, um “manter-se fora”, em certo sentido, manter-se ausente. Como se houvesse aí uma repetição diferida e, ao mesmo tempo, uma reiteração intensiva que produzem ou apontam uma performatividade – uma vez que ela é sempre situada – da saída na saída mesma. Como se, ao indicar que é a própria ausência que está em jogo nesse ausentamento incessante, se reforçasse que tal abertura não se encontra, em verdade, numa simples oposição ao interior ou à presença, e sim que ela sempre se redobra sobre si mesma num confim, sendo essa a singularidade da sua exteriorização, ou seja, o espaçamento radical do seu sentido.

Que essa saída ou passagem seja produzida, ficcionada com a linguagem: isso significa que aí se projeta, igualmente, a *experiência*: entre *experire* (experimentar, ensaiar, provar, tentar; por extensão, ir adiante, ir além) e *expirare* (soprar, exalar, respirar; daí também sair, escapar, morrer). Ou seja, no limite, a experiência é passada adiante porque, como a respiração, ela conecta a vida e a morte, a presença e a ausência: inspiração, expiração. Somente ao expirar – com o ar que se ausenta, deixando os pulmões – um sujeito pode ter voz, pode falar, pode passar e passar-se adiante (inspirado, o *aedo* canta, isto é, expira). Somente ao expirar parece ser possível experimentar uma relação com o silêncio; uma relação com o que, afinal, não faz relação: com a morte, a ausência por antonomásia, o inapropriável diante do qual, de fato, nada temos, senão um nome, todos os nomes inevitavelmente vicários, impróprios, talvez. O que é passado adiante é, desse modo, a impossibilidade de dizer tudo, em tudo aquilo que pode ser dito em comum.

Em leituras de Walter Benjamin, foi bem enfatizado que, em alemão, o termo que melhor traduz essa experiência é *Erfahrung* e, nele, é o radical *fabr* que justamente passa o sentido do fundamento ou, poderíamos dizer aqui, da raiz ausente: a distância.⁸ Com isso, reforça-se, ademais, a importância do trabalho do luto e da rememoração dos mortos em qualquer cultura⁹; pois essa experiência quem sabe possa ser entendida como a necessária procura de formas de inscrição de um vazio que é absolutamente elusivo; mas, diante

8 Em comentário aos ensaios “Experiência e pobreza” e “O narrador”, como sabemos, ambos a respeito dos impasses da experiência e do enlace comunitário, Jeanne Marie Gagnebin destaca: “Lembremos aqui que a palavra *Erfahrung* vem do radical *fabr* – usado ainda no antigo alemão em seu sentido literal de percorrer, de atravessar uma região durante uma viagem” (GAGNEBIN, 2013, p. 58).

9 Em chave de religião (*religio*) identitária da gênese, Alfredo Bosi apontou para a questão em *Dialética da colonização*: “As palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o particípio futuro é *culturus*”. E adiante: “Quanto a *cultus*, *us*, substantivo, queria dizer não só o trato da terra como também o *culto dos mortos*, forma primeira de religião como lembrança, chamamento ou esconjuro dos que já partiram” (BOSI, 1992, p. 11e13).

desse vazio que, por definição, é impossível de ser inscrito, resta-nos algo, um alento que não poderia ser nunca subtraído: a própria impossibilidade de inscrição como a forma possível de, uma e outra vez, elaborarmos a existência, esta potencialmente sem fim, de um ser ausente.

Exílios

Por certo, um sentido ausente franqueia tensões, ambivalências, impasses. No exílio, na existência, na experiência estão em pugna muitos sentidos, possibilidades e impossibilidades do existir. Com efeito, causa estranheza: como uma categoria ligada à violência, à punição, ao sofrimento – como é o caso do exílio – pode ser reivindicada por um pensamento que postula a abertura de uma existência sem *a priori*?

Conhecido ao longo dos séculos na forma do banimento de um indivíduo ou de um povo, o exílio responde de saída a uma dupla inscrição.¹⁰ Por um lado, ele está na base do que constitui o Ocidente e sua violência, isto é, configura a política como um dispositivo econômico, de inclusão regulada e, simultaneamente, de gestão da exclusão; designa um instituto jurídico e provê sua jurisprudência; conforma desde o início a universalidade cristã e antecipa, em certos aspectos, na passagem do mundo antigo, o que será conhecido na modernidade como o mercado global. Por outro, ele sustenta a proposição de uma sorte de existência poético-filosófica; uma existência *arquipolítica*, diríamos, já que desobrigada dos exercícios do poder temporal e fundada sobre o fundamento ausente que nos constitui, individual e coletivamente; trata-se, neste caso, de uma inaudita abertura sobre o real: como uma dádiva, uma saída, um dom que, quanto mais se doa, mais se renova.

Essa dupla inscrição – cuja análise aprofundada requer o manejo de um complexo campo semântico que abrange distintos idiomas – foi ao longo das últimas décadas retomada nos marcos da desconstrução da metafísica e da crítica genealógica da soberania e da comunidade. E ainda que os investimentos críticos se relacionem a esse mesmo contexto (em suma, à urgência de postularmos uma existência em comum, uma existência *con-*

¹⁰ Seria preciso considerar, ainda, a instituição específica do ostracismo, vigente na Grécia entre 487 a. C. e 417 ou 416 a. C., e sua relação especular com o ritual do *pharmakós* (“bode expiatório”), um trabalho que escapa aos limites deste ensaio. Sinalizo, contudo, essa questão, que pode ser espreitada a partir dos escritos e da bibliografia mobilizada por Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet: “O ostracismo visa, em princípio, a afastar um cidadão que, tendo subido muito alto, ameaça aceder à tirania. Mas, sob esta forma bem positiva, a explicação não poderia dar conta de certos traços arcaicos da instituição. Ela funciona todos os anos, sem dúvida entre a sexta e a oitava pritania, e seguindo regras contrárias aos processos ordinários da vida política e do direito. O ostracismo é uma condenação que visa a ‘afastar da cidade’ um cidadão por um exílio temporário de dez anos. Ela é pronunciada, fora dos tribunais, pela assembleia, sem que tenha havido denúncia pública ou mesmo acusação formulada contra alguém” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p. 93).

sentida que seja possível no mundo contemporâneo), as posições e as apostas apresentadas nesse largo debate não são consensuais.¹¹

Fabián Ludueña Romandini destacou, em mais de uma oportunidade, o íntimo compromisso de uma condição exílica – uma condição jurídico-política reivindicada pelos apóstolos da Igreja cristã em formação e logo por grupos monásticos medievais – com a lenta concepção de uma lei administradora do mundo desterritorializado. Se, no mundo clássico, o exílio é sempre concebido como um espaço não-político, um espaço de alienação da vida política que só pode ser levada a cabo em comunidade,¹² com o cristianismo, a comunidade dos homens conforma uma nova politicidade, definida pela própria existência em exílio, e constitui-se, daí então, sobre um “fundamento errante”. Assim, a universalidade, isto é, a catolicidade da Igreja, reclamando para si uma fundação exílica a partir de comunidades que se pretenderam alternativas para uma ordem política vigente, aos poucos elabora uma economia terrena sem saída, sem exterior, uma ordem, enfim secularizada na modernidade do capitalismo como religião, que se mostra “capaz de superar qualquer barreira territorial” e de sustentar um *nómos* “puramente gestional” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2011, p. 125, 131 e 134).¹³

A posição de Ludueña Romandini é, em muitos aspectos, uma resposta e uma ressalva a proposições que, supostamente, não levam em conta “a ultra-história” dos conceitos em questão – comunidade e exílio – nem seu “inquietante vínculo” com a formação social a que pretendem fazer oposição (2011, p. 135). Nesse sentido, pretende apontar o ponto cego que existiria em perspectivas como as de Giorgio Agamben e de Jean-Luc Nancy, já bem difundidas, e que, apresentando nuances entre si, a seguir são retomadas apenas em seus pontos de maior afinidade.

11 Como sabemos, ao longo da modernidade, o exílio, não somente como imposição e violência sofrida, mas também como exercício de um poder ambíguo, capaz de incluir por meio do abandono ou da exclusão (*ex-capere*), resultou em uma amplíssima bibliografia, certamente heterogênea, seja em seu caráter testemunhal, seja em seu viés crítico e teórico.

12 Muito embora o exílio mantivesse no mundo antigo uma ambiguidade inerente, podendo significar uma forma de penalidade, mas também uma espécie inaudita de dádiva, como mostram os distintos escritos de Eurípidas, Píndaro, Plutarco etc. (Cf. LUDUEÑA ROMANDINI, 2011, p. 121-135).

13 Tradução minha. Em outro trabalho, o autor afirma: “De certa forma, os anjos, verdadeiros espectros rebeldes, declaram uma espécie de *herem* voluntário que os separa da comunidade sagrada de pertença e, portanto, são os primeiros proscritos e os exilados originários da hierarquia do governo angélico. Por isso também o exílio é a categoria política originária, e toda política é co-originariamente exílica. O mundo da política humana é o lugar do exílio dos anjos caídos. [...] Ao sacrificar a si mesmo, Jesus tenta reparar a cisão originária e, no mesmo gesto, santificar, sacralizar a totalidade do mundo. Se for assim, o *exílio*, como forma de afastamento do poder soberano de Deus se torna de agora em diante inviável como atitude política, dado que a crucificação faz com que, a partir dela, todo exílio seja impossível, já que não há território fora dos domínios de Deus. [...] Jesus absorve em si toda separação, liquida todo exílio, dirime toda cisão” (LUDUEÑA ROMANDINI, 2012, p. 121, 126).

Agamben, em leitura que retoma o neoplatonismo de Plotino, encontra, na figura do exilado e no conceito de exílio, um saber – pois trata-se da figura do filósofo, da vida filosófica – que não responde à exceção e ao abandono de um indivíduo da comunidade, e sim a uma politicidade genuína, que se firma precisamente no caráter estranho ou impróprio de sua “própria” intimidade.

Ao definir a condição humana como *phygé* [exílio], a filosofia não está afirmando sua própria impoliticidade, mas, ao contrário, reivindica paradoxalmente o exílio como a condição política mais autêntica. Com uma inversão atrevida, a verdadeira essência política do homem já não consiste na simples adscrição a uma comunidade determinada, senão que coincide sim com aquele elemento inquietante que Sófocles havia definido como “superpolítico-apátrida”.

Visto desde esta perspectiva, o exílio deixa de ser uma figura política marginal para afirmar-se como um conceito filosófico-político fundamental, talvez o único que, ao romper a espessa trama da tradição política ainda hoje dominante, poderia permitir recolocar a política do Ocidente (AGAMBEN, 1996, p. 52, tradução minha).

Aqui, Agamben pensa o exílio – essa “saída para fora” que confina com o “manter-se fora” da existência (RAFFIN, 2011, p. 59-72) – como o que chamamos de uma condição *arquipolítica*, e isso porque tal condição mostra-se não-própria, não-pertencente, no limite, livre dos riscos do fechamento identitário da política. Jean-Luc Nancy, em sintonia com essa abordagem (mas também com o pensamento de Heidegger – o problema da *Ek-sistência* – e de Bataille), leva-a adiante: como que escande seu sentido, pensando o exílio como uma instância de passagem da existência, ou melhor, da existência *como* passagem – como o confim de cada passo, de cada palavra. Uma existência exilada significa uma partida que não se destina a um lugar determinado, mas que parte, absolutamente. Tal partida, como vimos, tendo já acontecido, sendo, por assim dizer, o acontecimento, não cessa, no entanto, de partir, de acontecer: é a ausência que nos acompanha, contemporaneidade diante da qual seguimos partindo, porque, diante da ausência do sentido, seguimos buscando, desejosos, os sentidos de um mundo compartilhado, os sentidos de uma existência em comum; porque seguimos vindo, não em direção a uma meta ou um fim, mas vindo à partida, à partilha, ao que ainda podemos ser.

Com efeito, a existência como exílio, mas não como movimento fora de algo próprio, ao qual se regressaria ou ainda, ao contrário, ao qual seria impossível regressar: um exílio que seria a constituição mesma da existência, e, portanto, reciprocamente, a existência que seria a consistência do exílio.

Assim, pois, é o *ex*, esse mesmo *ex* do exílio e da existência, o que seria ou que faria o próprio, a propriedade do próprio. Não uma existência exilada (e,

portanto, tampouco um exílio existencial), senão uma propriedade enquanto *ex*. É esta estranha propriedade – esta propriedade de estranhamento, seria preciso dizer – o que constitui o fundo do primeiro pensamento de Heidegger e, além disso, o que inquieta e mobiliza o essencial do pensamento contemporâneo. Trata-se então de pensar o exílio, não como algo que sobrevém ao próprio, nem em relação com o próprio – como um afastamento com vista a um regresso ou sobre o fundo de um regresso impossível –, mas como a dimensão mesma do próprio. Daí que não se trate de estar “em exílio no interior de si mesmo”, mas de ser si mesmo um exílio: o *eu* como exílio, como abertura e saída, saída que não sai do interior de um eu, senão eu que é a saída mesma. E se o “a si” adota a forma de um “retorno” em si, trata-se de uma forma enganosa: porque “eu” só tem lugar “depois” da saída, depois do *ex*, se é que se pode dizer assim. Não há, contudo, “depois”: o *ex* é contemporâneo de todo “eu” enquanto tal (NANCY, 1996, p. 37-38, tradução minha).

Virtualidade arcaica

Exílio, existência, experiência. Tais categorias parecem incontornáveis para qualquer pensamento em torno de uma “ontologia crítica de nós mesmos”, segundo a conhecida formulação de Foucault (2005, p. 348): categorias com as quais se deve confrontar qualquer pensamento a respeito da crise, da crítica e da criação, que é o pensamento a respeito das possibilidades do homem – e sobretudo, talvez, “a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos” (FOUCAULT, 2005, p. 348) – como ser lançado na linguagem, como ser situado diante da ausência.

Os atuais desafios relacionados à virtualização da realidade e à rarefação dos corpos e das experiências podem encontrar aqui um ponto de inflexão, quem sabe, ainda não suficientemente considerado. Afinal, vemos hoje ser reafirmada, ostensivamente, a emancipação pela técnica; vemos ser celebrada a condição “pós-moderna” das múltiplas subjetividades; vemos o elogio da “comunidade global” sem hierarquias ou distâncias e da circulação sem fronteiras nem demoras; vemos o investimento a curto prazo na revolução dos afetos e nas novas formas de exposição das intimidades – vemos, enfim, as validações mais imediatas do aprimoramento tecnológico como equivalente de progresso ou desenvolvimento, validações que deixam passar, inadvertidamente talvez, a “antiguidade” da situação em debate. E o mesmo poderia ser dito das peremptórias condenações que, em chave oposta, afirmam ser a técnica a responsável por uma degeneração ou perda da integridade da origem. Pois a contemporaneidade do homem – ao menos no que diz respeito às próteses que inventa *para si* e com as quais *se* inventa como “animal político” – é afinal uma contemporaneidade arcaica. Como escreveu Roberto Esposito, já na origem está o artifício:

Jamais existiu – quero dizer – uma *pólis* entendida como um cosmo unitário sucessivamente destruído. Assim como jamais existiu uma ordem natural depois violada, desenraizada e destruída pela violência da técnica. Ao contrário, desde o início os *nomoi* da *pólis* estiveram reciprocamente incompatíveis, como desde sempre a natureza se apresenta “desnaturada” pela e na lógica suplementar do artifício. Platão não pretendia isso quando excluía do grupo dos possíveis históricos a cidade ideal? Ou Aristóteles, sempre que caracterizava a especificidade da política efetiva exatamente no hiato que as separa da própria “verdade”? Não é necessário inferir que a política não tem propriedade, nem essência – que a sua propriedade está na ausência do próprio justamente como a sua essência está numa inessencialidade irremediável? (ESPOSITO, 2019, p. 23).

Entretanto, as celebrações fáceis – tanto quanto as condenações tallhantes – da virtualidade muitas vezes retomam, por vias outras, o mesmo mito da presença anteriormente comentado: em seu paroxismo, substancializam as imagens e as palavras; compreendem o avanço da técnica como o resultado necessário ou natural do aprimoramento do homem, num encadeamento causal e coerente de desenvolvimentos que remete a uma origem sem máculas, bem assegurada, no fundo dos tempos recuada. Assim, projetam uma continuidade entre verdade e virtualidade, já que a virtualidade é vista como o novo avatar da presença; quer dizer, simplificam a complexa *in-materialidade* da linguagem, dos corpos e do mundo, na medida em que, no limite, lidam com as descontinuidades analógicas e com os artifícios produtores de sentidos como se fossem realizações autossuficientes e em si evidentes de uma mesma razão lógica ininterrupta, essencial, universal. Não à toa, com frequência esses entusiasmos – assim como os rechaços – são acompanhados de perigosos ânimos identitários, de afetos imunitários destrutivos da alteridade, de palavras de ordem fechadas à palavra poética.

O chamado mundo virtual, nesse sentido, não alterou a condição de um mundo que, em sua mais radical pluralidade, desde que povoado por formas de vida humanas, sempre foi habitado, igualmente, por demônios, espíritos, fantasmas, sopros, almas, gênios, espectros, paixões, em suma, imaterialidades, ausências cuja potência se manifesta, justamente, na capacidade de assombrar, de tensionar, de mobilizar, de trabalhar a materialidade do mundo; mundo que assim se apresenta atravessado, interrompido, diferenciado e diferido – mundo que se torna exílico, o que significa devir estranho, avesso à familiaridade natural, à propriedade genética.¹⁴ Em poucas palavras, a “virtualidade” sempre foi indissociável da linguagem, da imagem, das performances dos corpos. E isso quer dizer que se algo pode vir a ser – se uma existência ou uma

¹⁴ Sobre essas materialidades exílicas – hoje muito trabalhadas a partir de Aby Warburg – numa ampla bibliografia, cf. COCCIA, 2010; CAILLOIS, 1939; HELLER-ROAZEN, 2010; SIMMEL, 2020.

experiência são possíveis – é porque há uma força que não cessa de trabalhar com as formas mais concretas: uma ausência indomesticável, sempre repostada, que não cessa de ausentar-se em cada ato, em cada presença. “Se a origem é contínuo ‘vir à presença’ – nos é sempre contemporânea – essa jamais pode estar plenamente presente a si própria. É propriamente irrepresentável” (ESPOSITO, 2019, p. 24).

Desde o início dos tempos, o cosmo, em si inabarcável, é apenas vicariamente apresentável pelas formas cosméticas. Assim criamos *links* entre as estrelas para comemorar, cultivar, navegar, amar e lutar; produzimos sentidos, passados e futuros lendo as entranhas dos corpos, as linhas das mãos, as danças, o fogo, a fumaça, os traços no chão e nas paredes das cavernas; *ex-*tranhamos a nós mesmos por meio da ascese ou do êxtase alcançado com inúmeros paraísos compostos, ficcionados com arte; reconhecemos, em diferentes perspectivas, a continuidade da alma na descontinuidade física dos corpos etc. Em suma, se projetamos, se desabrigamos as fantasias e os sonhos mais heterogêneos é porque, como linguagem, eles não são meros instrumentos: são, sim, os próprios meios, eminentemente plásticos, com os quais uma e outra vez podemos realizar a realidade.

Para uma poética da origem

Walter Benjamin, talvez o mais notável iluminador profano da modernidade ocidental, deu a essa potência ou dom o nome de *faculdade mimética*. Enquanto *origem*, a meta dessa faculdade é devir, tendo sido atualizada na linguagem, na qual trabalham o vir a ser e a extinção das semelhanças *extrassensíveis* que a constituem:

Se essa leitura a partir dos astros, das vísceras e dos acasos era para o primitivo sinônimo de leitura em geral, e se além disso existiram elos mediadores para uma nova leitura, como foi o caso das runas, pode-se supor que o dom mimético, outrora o fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças extrassensíveis. Nessa perspectiva, a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um *médium* em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no *médium* em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas. Em outras palavras: a clarividência confiou à escrita e à linguagem as suas antigas forças no correr da história (BENJAMIN, 1994a, p. 112).

A percepção das semelhanças – como a delicadeza de um aroma – não pode ser fixada, ela se oferece “de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros” (BENJAMIN, 1994a, p. 110). Ou seja, sua aparição perpassa veloz como um relâmpago, e logo se ausenta, ideia que o autor retomaria em outros trabalhos, notadamente em suas teses sobre o conceito de história. Nessas últimas e decisivas páginas, Benjamin afirma que, ao contrário do historicismo, que se detém sobre a presença absoluta dos fatos brutos e manifestos estabelecendo umnexo causal entre os vários momentos da história universal, o trabalho do materialismo histórico deve coincidir, a contrapelo, com a interrupção: fazer explodir o *continuum* da história (BENJAMIN, 1994b, p. 230). Nesse sentido, escapando à consumação “lógica” da teleologia, poderíamos dizer que ele deve estar comprometido não tanto com o que parece sólido e estável, e sim com o que desmancha no ar.

A partir daí talvez possamos seguir num trabalho poético de fato afirmativo do *bios* comunitário, como resposta às razões da biopolítica e da bioestética que insistem na reativação diferida dos mitos da presença e das representações da identidade (razões das quais não escaparam as apaziguadoras pedagogias da humanização e mesmo os progressismos “comunitários” ou “coletivistas” mais bem intencionados). Poder-se-ia obstar, quem sabe: a interrupção de uma continuidade do sentido geral “comunicável” é justamente o que garante, na modernidade, o abandono da experiência, da existência e do exílio no deserto do mundo global. Mas isso não encerra nossas possibilidades, antes, o contrário:

[...] é propriamente a ausência – e até o deserto – de comunidade que indica a exigência como o que nos falta, e aliás como a nossa própria falta. Como um vazio que não pede para ser preenchido por novos ou antigos mitos, mas sobretudo para ser interpretado à luz do seu próprio “não”. [...] esta desativação, esta devastação, do sentido geral abre o espaço da contemporaneidade à emergência de um sentido singular que coincide propriamente com a ausência de sentido e, ao mesmo tempo, inverte-a no seu oposto. [...] Um nada-além-do-mundo. E este nada em comum que é o mundo a nos acomunar na condição de exposição à mais dura ausência de sentido e, ao mesmo tempo, à abertura de um sentido ainda impensado (ESPOSITO, 2017, p. 110).

Em outras palavras, é necessário retomar um fazer *arquipoético*: uma poética da origem, o que significa uma poética da falta, ou melhor, poética de uma ausência-em-comum como produção de um poder/começar *consentido, com-partilhado* em torno da própria falta de um sentido próprio, pressuposto ou imposto. Em cada uma de suas emergências, há um sentido a ser ficcionado por meio de arranjos contingentes, parciais, transitórios; arranjos que, não obstante, respondem a situações e demandas específicas, a

mundos e formas de vida singulares, e que são estabelecidos não só a partir de conteúdos positivos ou das formas sensíveis, mas sim, e principalmente, a partir de forças, por definição sempre plurais, que mobilizam o sentido em função de afinidades analógicas, de correspondências extrassensíveis.¹⁵

Como vimos, não se trata de uma poética universal para a representação dessas singularidades, pois o que uma poética da origem faria, a cada vez, em seu contínuo *fazer*, é esquivar-se dos marcos conceituais dados *a priori*. Valeria dizer: ao fundar-se sobre um fundamento ausente, uma poética da origem apresenta-se, sobretudo, como uma produção disruptiva. Toda decisão deve partir dessa radical indecidibilidade, mas de maneira a sustentá-la, recolocando-a em jogo. Disso decorre que as formas de inteligibilidade ligadas à representação não sejam afins a ela: a *faculdade mimética* não cessa de se afastar da *mimese*, esvaziando-a. No hiato que há entre o sensível e o sensato, uma poética da origem estabelece uma prótese precária, uma ponte feita das substâncias mais fugazes e delicadas – um sentido que ao mesmo tempo cobre e descobre esse vão sobre o qual ele se ergue. Sobre essa ponte devemos desempenhar a exigente verdade de nossas performances políticas: a verdade poética de uma *arkhé* que é, simultaneamente, nosso arquivo e nossa contemporaneidade, fundamento e vazio de uma comunidade possível.

¹⁵ Estas páginas, que se detiveram numa discussão de cunho notadamente teórico, podem soar distantes dessas proposições recorrentes no texto. Se for esse o caso, permito-me a remissão a trabalhos críticos, nos quais pude colocar em funcionamento alguns arranjos que privilegiam a literatura e as artes visuais. Cf. GIORGI, 2015; 2016a; 2016b; 2017; 2019; 2020a; 2020b; 2021a; 2021b; 2021c.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Tradução de Selvino José Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007. 263 p.
- AGAMBEN, Giorgio. Política del exilio. *Archipiélago*. Cuadernos de crítica de la cultura. Tradução de Dante Bernardi. Barcelona, n. 26-27, p. 41-52, 1996.
- ARISTÓTELES. *A política*. 6. ed. Tradução de Pedro Constantin Tolens. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- BENJAMIN, Walter. A doutrina das semelhanças. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994a. p. 108-113.
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política*. 7. ed. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Editora Brasiliense. 1994b, p. 222-232.
- BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- CAILLOIS, Roger. *El mito y el hombre*. Tradução de Ricardo Baeza. Buenos Aires: Sur, 1939.
- COCCIA, Emanuele. *A vida sensível*. Tradução de Diego Cervelin. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2010.
- COROMINAS, Joan; PASCUAL, José Antonio. *Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*. Tomos I-VI. Madrid: Gredos, 1980.
- ESPOSITO, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Tradução de Carlo Rodolfo Molinari Marotto. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- ESPOSITO, Roberto. *Categorias do impolítico*. Tradução de Davi Pessoa. Belo Horizonte: Autêntica, 2019.
- ESPOSITO, Roberto. Comunidade e niilismo. In: ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Tradução de João Paulo Arrosi. Curitiba: UFPR, 2017. p. 97-111.
- FREUD, Sigmund. *Obras Completas Volume 18: O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e Outros textos (1930-1936)*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2010.
- FOUCAULT, Michel. O que são as luzes? In: Foucault, Michel. *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005. p. 335-351.
- GAGNEBIN, Jeanne Marie. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2013.

- GIORGI, Artur de Vargas. Arte Rorschach. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 19, p. 81-104, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/issue/view/2346>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. A primeira fundação de Buenos Aires, ainda. *Pós: Revista do Programa de Pós-Graduação em Artes da Escola de Belas Artes da UFMG*, Belo Horizonte, v. 6, n. 12, p. 62-72, 2016a. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistapos/issue/view/846>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Pó, polvo, povo: arqueologias da monstruosidade. *ARS*, São Paulo, v. 14, n. 27, p. 106-121, 2016b. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/117625>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Vertigens do tempo: cinema, pintura, escritura. *Aletria*, Belo Horizonte, v. 27, n. 2, p. 49-67, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/issue/view/1028>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. O fim da arte, o contemporâneo, o começo do arquivo. *ARS*, São Paulo, v. 17, n. 36, p. 99-116, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/143107>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Modernidade: retardos. *Heterotopias*, Córdoba, v. 3, n. 6, p. 1-16, 2020a. Disponível em: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/issue/view/2221>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Abstratos e realistas: a América Latina e o vazio fundacional. *MODOS*, Campinas, v. 4, n. 2, p. 208-230, 2020b. Disponível em: <https://doi.org/10.24978/mod.v4i2.4371>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Primaveras, transplantes, rizoma (sobre a natureza técnica da cultura). *Fragmentum*, Santa Maria, v. 1, n. 57, p. 67-88, 2021a. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/fragmentum/article/view/54741>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Depois, o começo: a literatura e o vazio. *Alea: Estudos Neolatinos*, Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 260-274, 2021b. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/alea/a/4SnxqQ8GCHP3gQMxYmDLFyw/>. Acesso em: 12 set. 2021.
- GIORGI, Artur de Vargas. Comunidade miniatura: arte, modernidade e vazio. *ARS*, São Paulo, v. 19, n. 43, p. 315-366, 2021c. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ars/article/view/182703>. Acesso em: 1 jul. 2022.
- HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-398, set. 2007. Tradução de Marco Aurélio Werle. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006>. Acesso em: 13 abr. 2021.

- HELLER-ROAZEN, Daniel. *Ecolalias: sobre o esquecimento das línguas*. Tradução de Fabio Akcelrud Durão. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.
- JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. *Boletim de pesquisa Nelic*, Florianópolis, v. 14, n. 22, p. 26-58, 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/nelic/issue/view/2170>. Acesso em: 13 abr. 2021.
- LUDUEÑA Romandini, Fabián. Ultrahistoria del exilio: una genealogía de la Modernidad. In: LUDUEÑA Romandini, Fabián; BURELLO, Marcelo; TAUB, Emmanuel. *Políticas del exilio: orígenes y vigencia de un concepto*. Caseros: EDUNTREF, 2011. p. 121-135.
- LUDUEÑA Romandini, Fabián. *A comunidade dos espectros*. I. Antropotecnia. Tradução de Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.
- NANCY, Jean-Luc. Um dia, os deuses se retiram... (Literatura/filosofia: entre-deois). In: *Demanda – Literatura e Filosofia*. Tradução de João Camilo Penna, Eclair Antonio de Almeida Filho e Dirlenvalder do Nascimento Loyolla. Florianópolis: Editora UFSC; Chapecó: Argos, 2016a. p. 29-34.
- NANCY, Jean-Luc. O mito interrompido. In: Nancy, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: 7Letras, 2016b. p. 79-114.
- NANCY, Jean-Luc. La existencia exiliada. Tradução de Juan Gabriel López Guix. *Revista Archipiélago*, Barcelona, n. 26/27, invierno 1996. p. 34-39.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos (ou como filosofar com o martelo)*. 2. ed. Tradução de Marco Antonio Casa Nova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- PLATÃO. *A República*. 9. ed. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- PUCHEU, Alberto. Édipo, tirania e verdade. *Outra travessia*, Florianópolis, n. 26, p. 7-14, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.5007/2176-8552.2018n26p7>. Acesso em: 13 abr. 2021.
- RAFFIN, Marcelo. Exílio y potencia en la perspectiva *agambeniana*. In: LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián; BURELLO, Marcelo; TAUB, Emmanuel. *Políticas del exilio: orígenes y vigencia de un concepto*. Caseros: EDUNTREF, 2011. p. 59-72.
- RANCIÈRE, Jacques. *O desentendimento: política e filosofia*. Tradução de Ângela Leite Lopes. São Paulo: Editora 34, 1996.
- SIMMEL, Georg. *Cultura filosófica* [1918]. Tradução de Lenin Bicudo Bárbara. São Paulo: Editora 34, 2020.

SLOTTERDIJK, Peter. *Venir al mundo, venir al lenguaje: lecciones de Frankfurt* (1988). Tradução de Germán Cano. Valencia: Pre-Textos, 2006.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Mito e tragédia na Grécia antiga*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

Artur de Vargas Giorgi é Professor Adjunto de Teoria Literária da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC, Brasil). É Bacharel em Comunicação Social (UNAERP – SP, 2002); Licenciado em Letras (UFSC, 2009); Mestre em Teoria Literária (UFSC/CNPq, 2011) e Doutor em Literatura (UFSC/CNPq, 2015). Defendeu tese sobre os exílios de Ferreira Gullar e León Ferrari, trabalho sob orientação de Raúl Antelo que foi indicado ao Prêmio Capes de Tese (Edição 2015-2016). Desenvolveu pesquisa de pós-doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL/Capes, 2015-2016), onde também foi professor, lecionando na Pós-Graduação e nos cursos de graduação em Psicologia e em Cinema e Audiovisual (2016-2018). É autor de artigos e ensaios dedicados, sobretudo, à literatura, à teoria literária e às artes visuais.

E-mail: artur.vg@hotmail.com

Recebido em: 20/08/2021

Aceito em: 30/04/2022

Declaração de Autoria

Artur de Vargas Giorgi, declarado autor, confirma sua participação em todas as etapas de elaboração do trabalho: 1. Concepção, projeto, pesquisa bibliográfica, análise e interpretação dos dados; 2. Redação e revisão do manuscrito; 3. Aprovação da versão final do manuscrito para publicação; 4. Responsabilidade por todos os aspectos do trabalho e garantia pela exatidão e integridade de qualquer parte da obra.

Parecer Final dos Editores

Ana Maria Lisboa de Mello, Elena Cristina Palmero González, Rafael Gutierrez Giraldo e Rodrigo Labriola, aprovamos a versão final deste texto para sua publicação.