

## 1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O COMUNISMO COMO O COMUM E A EXCEÇÃO: UM DEBATE ONTOLÓGICO-POLÍTICO ENTRE NANCY E AGAMBEN

[CONSIDERATIONS ABOUT COMUNISM AS COMMON AND EXCEPTION: A POLITICAL-ONTOLOGICAL DEBATE BETWEEN NANCY AND AGAMBEN]

CAIO PAZ<sup>1</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-9102-0338>

Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

**Resumo:** O artigo apresenta algumas formulações de Jean-Luc Nancy acerca do comunismo, do comum e da comunidade, bem como aquelas que Giorgio Agamben fez sobre a exceção. De início, são estabelecidas algumas aproximações entre ambos os filósofos, que, no entanto, não podem ser tomadas como se fossem equivalentes. Se, por um lado, é possível aproximar os pensadores porque o comunismo como comum e a exceção têm modos de funcionamento similares e porque os dois entendem que há uma articulação fundamental entre ontologia e política; por outro, a maneira como cada um deles pensa a ontologia conduzem a diferenças políticas inconciliáveis.

**Palavras-chave:** comum; exceção; ontologia; Nancy; Agamben

**Abstract:** The article presents some of Jean-Luc Nancy's formulations about communism, the common and the community, as well as those that Giorgio Agamben made about the exception. At first, some approximations between both philosophers are established, which, however, cannot be taken as if they were equivalent. If, on the one hand, it is possible to bring the thinkers together because communism as common and exception have similar modes of operation and because both understand that there is a fundamental articulation between ontology and politics; on the other hand, the way each of them thinks about ontology leads to irreconcilable political differences.

**Keywords:** common; exception; ontology; Nancy; Agamben

## **1 Introdução**

No dia 26 de fevereiro de 2020, Giorgio Agamben publicou o polêmico texto “A invenção de uma epidemia”, no qual ele critica as medidas excepcionais que estavam sendo declaradas na Itália. Nesse texto, a crítica agambeniana foi feita a partir daquilo que o filósofo italiano vinha pesquisando durante os últimos vinte anos. Jean-Luc Nancy respondeu a este texto de maneira profundamente mordaz. Não é o caso aqui de entrar no mérito da crítica, como tampouco de esmiuçar os seus termos, mas de entender de maneira mais acurada a divergência entre os dois filósofos. Talvez a discordância entre eles possa ser lida a partir das considerações que Jean-Luc Nancy fez sobre o comunismo como comum e aquelas que Giorgio Agamben fez sobre a exceção. Enquanto Nancy reflete sobre a atualidade do comunismo e evoca a necessidade de sua (re)invenção, Giorgio Agamben faz uma reflexão sobre a sociedade contemporânea e sobre o nexos entre a exceção e o direito. De antemão, pode-se afirmar que ambos os autores tecem críticas à atual organização política e indicam uma íntima solidariedade entre as democracias modernas e os regimes totalitários. Com isso, os filósofos atribuem como tarefa político-filosófica do pensamento a proposição de uma outra forma política. Para tanto, ambos os pensadores mobilizam conceitos ontológicos e, assim, evidenciam uma correlação necessária entre política e ontologia.

## **2 O comunismo de Nancy**

No texto “Comunisme, le mot”, Jean-Luc Nancy traça um breve inventário das diversas compreensões do termo “comunismo”, mostrando como ele já existia antes da sua popularização no século XIX e tinha acepções diferentes das que ganhou no contexto da obra de Marx. A partir dessas diversas compreensões que se atribuem ao termo “comunismo”, Nancy adverte para um elemento incessante, que sempre reaparece em suas diferentes acepções, o comum. Nesse sentido, ele afirma que “Alguma coisa do ‘comum’ nos resta ainda descobrir, inventar” (NANCY, 2010, p. 200). Essa frase nos remete a dois elementos que norteiam o texto de Nancy: ao mesmo tempo em que ele lê

o problema do comunismo a partir do comum e o comum a partir da questão do ser, ele também tenta descobrir e inventar isso que resta do comum.

Essa leitura se funda em algumas das afirmações de Nancy, que se encontram no início desse texto, em que, ao fazer um inventário das diversas acepções e usos da palavra “comunismo”, ele destacou um elemento factício que se apresenta no “destino” que ela assumiu: o fato de aparecer sempre em épocas de profundas transformações sociais. Nessa perspectiva, ele afirma que essas transformações são adequadas para descrever a “nossa revolução tecnológica, ecológica e cultural” (NANCY, 2010, p. 201), ou seja, o momento vivido pela modernidade. Com isso, ele postula o seguinte: mesmo que atualmente a questão do comunismo pareça obsoleta, a do comum – para onde Nancy desloca a questão do comunismo – não deixa de ser renovada. Então, de alguma forma, as feições ontológicas que ele atribui à questão do comum – e, por conseguinte, a do comunismo – podem ser vistas não apenas como a tentativa de descobrir e inventar essa “alguma coisa que resta do comum”, mas também a constatação factual do momento em que ela emerge, isto é, um momento de grande transformação.

Para abordar a questão do comunismo e do “com” implicado nele, Nancy evoca o *ser-junto*. No entanto, à medida que associa o “comum” ao *ser-junto*, ele estabelece uma diferença entre essa dimensão e o que poderia ser uma dimensão “social”, isto é, a sociedade. Nesse sentido, sociedade e comum não significam o mesmo e, justamente por isso, o *ser-junto* não se confunde com os questionamentos feitos pelo pensamento moderno acerca da consistência e da possibilidade do comunismo como uma sociedade constituída enquanto tal. A associação feita por Nancy entre o *ser-junto* e o comunismo serviu para que ele diferenciasse a sua abordagem – o comunismo como comum – de uma abordagem social – o comunismo como sociedade. Sobre essa problemática, ele escreve:

*Comunismo* é ser-junto – *Mitsein* – compreendido como pertencente à existência dos indivíduos, isso que significa no sentido existencial (no idioma heideggeriano) a sua essência. *Societas* é pensada como inessencial, instrumental, ligada a indivíduos cuja essência está na separação (NANCY, 2010, p. 203).

Essa compreensão abre a abordagem de Nancy sobre o comunismo e o comum a uma análise existencial, isto é, a uma análise do ser desde a perspectiva heideggeriana. Além disso, ela distingue, de antemão, a questão do comum da questão da sociedade. Nesse sentido, se, por um lado, Nancy não pretende desemaranhar o cruzamento recíproco

entre “comunismo” e “socialismo”, por outro, o que ele faz é delimitar em que âmbito o comum se mostra. De algum modo, ao atribuir ao comum uma dimensão ontológica (autêntica) e à sociedade uma dimensão ôntica (inautêntica), Nancy joga com a tese heideggeriana de esquecimento do sentido da questão do ser. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o sentido da questão do ser foi esquecido, pois na História da Filosofia ele foi compreendido como um ente, e, por isso, um dos projetos desse livro é realizar uma análise ontológica, isto é, do ser a partir da compreensão de ser. De maneira simétrica, Nancy situa a análise do comunismo em nível existencial, isto é, ontológico. Desse modo, se o comunismo, em sua história e em suas diferentes acepções, foi compreendido em termos ônticos, o filósofo francês desloca essa questão para uma dimensão autêntica. Por isso, segundo ele, o “*com*” de comunismo não é um lugar externo, porque ele diz respeito a uma estrutura existencial do ser. Para usar as suas palavras: “eu nunca existo sozinho. Eu existo/ele existe essencialmente com outros seres existentes” (NANCY, 2010, p. 204). A expressão heideggeriana *ser-com* não implica uma coletividade, uma vez que o “*co*” do coletivo não é o mesmo do “*com*” do comunismo. Para dar conta dessa distinção, Nancy faz uma argumentação ontológica, dizendo que o “*co*” implica uma relação de exterioridade das partes (que ele chama de categorial), formulando-se a partir da oposição entre o com e o sem. Diversamente, o “*com*” existencial se refere à constituição e à disposição do ser, isto é, ao modo como o ser se encontra lançado no mundo “*com*” outros seres. Nesse sentido, ele afirma que é somente o “*com*” existencial que pode dizer o “nós” do comum (NANCY, 2010, p. 205). A partir dessa afirmação, ele estabelece uma correspondência entre o comum e a relação (“a verdade do comum, isto é, da relação” [NANCY, 2010, p. 205]) e depois entre a relação e o sentido (“a relação não é nada além disso que se chama sentido” [NANCY, 2010, p. 205]) para, desse modo, afirmar que “a verdade do comum é o sentido” (NANCY, 2010, p. 205).

A formulação da verdade do comunismo como sentido, isto é, como uma compreensão e, nesse caso, como uma compreensão do ser, faz com que Nancy leia esse sentido como o próprio, que caracteriza a análise ontológica. Com isso, ele associa a palavra “próprio” à palavra “propriedade”. Em suas palavras: “a verdade do comum como lugar de sentido é o próprio ou a propriedade” (NANCY, 2010, p. 205). No entanto, para que a propriedade seja compreendida de modo ontológico, o filósofo francês desloca o sentido habitual que essa palavra tem. Dessa maneira, ele afirma que a propriedade não é

apenas a posse de bens, mas que ela assume mais a forma do *eu* que do *minha* (NANCY, 2010, p. 204). Ou seja, se na análise da sociedade (entendendo-a como perspectiva categorial e ôntica), a propriedade é compreendida sempre a partir de uma associação jurídica e/ou do direito, fazendo com que ela seja pensada sempre em termos de posse (e ele inclui nessa perspectiva não apenas Locke e Rousseau, mas também Marx [NANCY, 2010, p. 204]); na análise existencial que está em jogo no comum, a propriedade é vista como apropriação no próprio (NANCY, 2010, p. 206). Sobre isso, ele escreve:

(...) Se a propriedade não é posse, mas é apropriação “no próprio” de uma posse, é porque ela entra em um sentido que passa do meu “próprio” ao de outros. É por isso que é um caso de *direito*, mas no sentido profundo da palavra: o direito é a invenção de um espaço de sentido muito antes de ser um corpo de regras (NANCY, 2010, p. 206-207).

Ao afirmar que a propriedade não é posse e sim uma apropriação no próprio, além de Nancy situar a sua abordagem em uma dimensão ontológica, ele mostra também como o direito, espaço habitual em que a propriedade é pensada, é uma compreensão categorial, estabelecida a partir de uma invenção de mundo. Esse deslocamento ontológico perpetrado por Nancy estabelece um diálogo com a abordagem de Marx. Com isso, ele afirma que o filósofo alemão quis abrir caminho para uma “propriedade individual”, que se distingue da propriedade privada e da propriedade coletiva. Ela, segundo a leitura de Nancy, designa: “(...) uma propriedade não atribuída pela lei, mas referida ao ‘próprio’ do sujeito, sobre o sujeito mesmo como o ‘próprio’, isto é, como um polo de sentido na relação entre sujeitos” (NANCY, 2010, p. 207). Ainda que evoque o sujeito para designar a relação com o próprio e, assim, reformular a relação da propriedade com o comunismo, a noção de sujeito utilizada não se aproxima do modo como a abordagem marxiana do comunismo tratou essas noções. Nesse sentido, o movimento de Nancy é duplo: por um lado, a sua tentativa de “reinvenção” do comunismo explicita um afastamento da abordagem marxiana; mas, por outro, ele parece buscar numa releitura de Marx – no que se refere à propriedade e a sua relação com o sujeito – um elemento para essa nova descoberta e invenção do *comum*. Para ele, isso implica, um deslocamento não apenas da noção de comunismo, de propriedade e de sujeito, mas também das relações políticas implicadas no comunismo. Sobre as relações entre comunismo e política, ele escreve:

O comunismo não eleva [*relève*]<sup>1</sup>, portanto, a política. Ele dá à política um requisito absoluto: isto é, de abrir o espaço comum ao próprio comum, ou seja, nem privado, nem coletivo, nem a separação nem a totalidade – e abrir, portanto, sem autorizar uma realização do próprio “*comum*”, nenhuma maneira de o substantificar ou de o fazer sujeito. *Comunismo é o princípio de ativação e de limitação da política* (lá onde precisamente, antes, a política tinha sido pensada como associação política do comum, de um ser suposto comum) (NANCY, 2010, p. 208).

O trecho acima esclarece que o comunismo não eleva a política e apresenta o comum como requisito absoluto, mas, ao mesmo tempo, afirma também que o espaço aberto pelo comum não pode se realizar de modo a assumir a forma de um sujeito ou de uma substância. Se o comunismo é a condição do comum, ele é uma abertura, que se dá a diversas compreensões, mas ele não se encerra em nenhuma delas. Nesse sentido, pode-se agora melhor compreender a caracterização ontológica que Nancy apresentou inicialmente ao comunismo e ao comum. Se o comum está relacionado com a própria estrutura existencial do ser, o filósofo francês esclarece o modo como, heideggerianamente, ele compreende essa noção. Assim, ele escreve: “Ser é, absolutamente, impossível se o pensarmos como uma pura coisa ou como uma espécie de ‘ser’. ‘Ser’ não é uma coisa, é uma não-coisa, é nada (...) significa o caráter comum a todos os seres: que eles são” (NANCY, 2010, p. 214). Essa concepção de ser esclarece de modo mais detalhado a maneira como o comum é pensado e, desse modo, obriga a reformulação das relações entre o comunismo e a política. Se, inicialmente, Nancy distinguiu a dimensão essencial, na qual o comum é situado, da dimensão inessencial, na qual a questão da sociedade se encontra, foi para suspender temporariamente os diferentes predicados que o comum poderia receber. Ou melhor, para que ele conservasse a sua abertura e a sua condição de “possibilidade de ser”. Assim, a descoberta e a invenção do comum passam, necessariamente, por essa abertura inacabada do comum.

---

<sup>1</sup> A palavra francesa “*relève*” pode ser traduzida por “elevar”, mas é importante ressaltar que Lacan e Derrida utilizaram essa palavra para traduzir a palavra alemã “*aufheben*”. Nesse sentido, o uso dessa palavra francesa parece carregar, nesse contexto, o significado de “*aufheben*”, que significa, ao mesmo tempo, elevação, anulação e supressão. Tal como utilizada por Hegel e Marx, tratava-se de pensar em um movimento que superava o que estava antes sem eliminá-lo totalmente. Nancy parece utilizar essa ambiguidade da palavra “*aufheben*” quando afirma que o comunismo não “*relève*” a política. Em a oposição à tese Marx, isso significa que o comunismo não é um sistema de superação do capitalismo nem a sua elevação. Quando afirma que o comunismo é o princípio de ativação e limitação da política, ele parece jogar com a duplicidade que tanto “*aufheben*” quando “*relève*” sugerem, pensando na ambiguidade desse termo de outro modo.

### 3 Da exceção: um diálogo entre Agamben e Nancy

Essa dimensão inacabada e aberta do comunismo, em que ele é, a um só tempo, princípio de ativação e limitação da política, permite uma articulação com algumas formulações que Agamben fez sobre a exceção em *Homo Sacer*. A partir dessas formulações do filósofo italiano na primeira parte do livro, é possível afirmar que tal como o comunismo é um princípio de ativação e limitação da política, a exceção também é. Essa relação entre as duas noções é sugerida pelo próprio Nancy, que escreve:

*Comunismo* designa, então, a condição comum de todas as singularidades ou sujeitos, isto é, de todas as exceções – que não se excetua de nenhuma regra, mas da indistinção insensível e sem sentido da pura imanência fechada em si. O comum não é, portanto, nada de subjacente aos existentes. Não há existência senão como exceção a um nada mudo, fechado, inexistente. Comum é a condição dos não-comuns, cuja rede faz mundo, possibilidade de sentido. (NANCY, 2010, p. 208)

No trecho acima, Nancy articula o comum e a exceção, uma exceção que se excetua a um nada. Isso se aproxima muito daquilo que Agamben chama de estado de exceção efetivo. Utilizada no quarto capítulo da primeira parte de *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*, essa noção foi extraída de Walter Benjamin. Agamben a utiliza porque trata, como explicita o título, “Forma da lei”, de uma discussão acerca de uma lei que vigora como pura forma, isto é, uma lei que está em vigor, mas que, apesar disso, não significa nada. À essa noção de *exceção efetiva* se contrapõe, justamente, a *exceção como regra*, isto é, a exceção que está em jogo no paradoxo da soberania e na pura vigência da lei sem nenhum significado. Uma exceção que se relacionando intrinsecamente com o direito nunca se pode dar enquanto tal, ou seja, é sempre virtual e, por isso, dá somente lugar a um estado de exceção virtual.

Giorgio Agamben evidencia a paradoxal topologia da soberania a partir da definição schmittiana de soberano. Ao definir o soberano como aquele que pode decidir sobre a suspensão e a validade da norma, Schmitt mostra o elemento excepcional que constitui a jurisdição, mostrando que ela, ao tentar legislar sobre aquilo que lhe escapa, acaba por se colocar fora de si mesma. Ou seja, se a norma depende da figura do soberano para que a sua validade seja decidida, ele, que se encontra nela para que esteja investido desse poder, por isso mesmo, está fora dela. Essa questão se radicaliza quando Agamben cita Schmitt que afirma que para a aplicação da norma “É preciso criar uma situação

normal, e o soberano é aquele que decide de modo definitivo se este estado de normalidade reina de fato”.<sup>2</sup> Em outras palavras, a situação normal sobre a qual a norma é aplicada é decidida através de um gesto que não se encontra na norma. Isso evidencia que a norma e a decisão são elementos distintos, o que, por sua vez, explicita que o direito necessita de algo exterior a ele para ser criado. Dito de outro modo, é exatamente um elemento não normatizado (anômico) que possibilita o estabelecimento do que é e do que não é normal, ou seja, aquilo que está de acordo ou em desacordo com a norma. A partir disso, Agamben demonstra, concordando com Schmitt, que paradoxalmente o direito encontra na exceção o seu fundamento.

A primazia da exceção evidencia que entre o direito e ela existe mais que um nexo fundacional, existe antes uma relação intrínseca e necessária. Não à toa, no primeiro capítulo de *Homo Sacer*, Agamben mostra como a exceção não é uma mera exclusão, mas uma *exclusão inclusiva*, em que a exclusão é a maneira pela qual a norma inclui a exceção:

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora da relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se desta*. O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Nesse sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, capturada fora (*ex-capere*) e não simplesmente excluída (AGAMBEN, 2010, p.24).

A norma regulamenta aquilo que lhe escapa, a exceção, relaciona-se com ela por meio dessa exclusão. Portanto, o estado de exceção é o limiar que separa a norma do caos, em que ambas as dimensões estão indistintas. Exatamente por isso, ele não é o caos pré-jurídico, pois é a norma que suspende a si mesma. No entanto, ela não é tampouco a situação normal, pois a lei vigora, mas não é aplicada. Ela é uma vigência sem significado.

É nessa perspectiva que deve ser lida a retomada que Agamben faz da oitava tese sobre o conceito de História de Walter Benjamin, na qual o filósofo alemão afirma que: “(...) o ‘estado de exceção’ em que vivemos é a verdadeira regra” (BENJAMIN, 2012, p.13). O objetivo de evidenciar o paradoxo da soberania – e, em certa medida, as outras

---

<sup>2</sup> SCHMITT, Carl. *Politische Theologie, Vier Kapitel zue Lehre von der Souvranitat*. Munchen-Leipzig, 1922. Apud: AGAMBEN, 2010, p. 22.

teses de *Homo Sacer* – é dar inteligibilidade a essa tese benjaminiana, na qual ele evoca como tarefa ético-política “a necessidade de provocar o verdadeiro estado de exceção”. Seguindo Benjamin, Agamben opõe o estado de exceção que se tornou regra a um estado de exceção verdadeiro ou, para usar a terminologia de *Homo Sacer*, um estado de exceção efetivo. Em Agamben, essa necessidade de efetivar o estado de exceção se trata de criar outra relação com o direito. De liberar a exceção do seu vínculo com a fundação de uma pura forma de lei. Se o vínculo entre o estado de exceção virtual e o direito é um vínculo fundacional, o estado de exceção efetivo implica uma deposição do próprio direito, ou seja, a invenção de um novo uso para ele.

É precisamente a partir dessa leitura que Agamben faz do que Benjamin chama de exceção efetiva que se torna possível articulá-la com as formulações de Nancy acerca da exceção. Se para este o comunismo é a condição comum de todas as exceções e a existência é uma exceção a um nada mudo, essa noção de comunismo parece coincidir com aquela proposição de Agamben acerca da tarefa ético-política de efetivar o estado de exceção virtual.

Essas formulações agambenianas se encontram no quarto capítulo da primeira parte de *Homo Sacer*, intitulada sugestivamente de “Forma de lei”. Nesse capítulo, Agamben evoca a discussão entre Benjamin e Scholen sobre a relação entre forma de lei e a vida. A respeito dessa discussão referida a uma leitura de um texto de Kafka, Agamben afirma que Scholen acaba por legitimar a vigência da lei sem significado, enquanto Benjamin avança em outra direção, indicando a sua abolição. Assim, ele escreve: “A um nihilismo imperfeito, que deixa subsistir indefinidamente o nada na forma de uma vigência sem significado, se opõe o nihilismo messiânico de Benjamin, que nulifica até o nada e não deixa valer a forma da lei para além do seu conteúdo” (AGAMBEN, 2010, p. 50). Esse movimento de abolição da forma de lei, que Agamben retira de Benjamin, parece similar ao movimento pelo qual Nancy afirma que não há existência senão como exceção a um nada mudo. Nesse sentido, essa exceção que caracteriza a existência parece nulificar o nada. Um elemento que poderia endossar essa leitura é a frase que aparece logo após essa afirmação, que é a seguinte: “(...) Comum é a condição dos não-comuns, cuja rede faz mundo, possibilidade de sentido” (NANCY, 2010, p. 208).

Na enigmática frase anterior, ao afirmar que comum é a condição dos não-comuns, Nancy parece querer produzir como efeito um deslocamento desse lugar não-comum.

Desse lugar que, na perspectiva de Agamben, seria o estado de exceção virtual, a verdadeira regra do nosso tempo.

Esse deslocamento que está em questão no texto de Nancy se intensifica quando ele afirma que o comunismo é o princípio de ativação e de limitação da política. É limitação e ativação da política porque o comum formula à política a seguinte questão: “como é possível pensar a sociedade, o governo, o direito sem lhes atribuir objetivo de realizar o comum, mas somente na esperança e esforço de o deixar vir e correr a sua sorte (...)”? (NANCY, 2010, p. 209). Ao formular essa questão, o comunismo limita, certamente, o modo como a política se encontra formulada. Ou, em termos agambenianos, a relação entre a exceção e o direito. Ao mesmo tempo, ele é um princípio de ativação da política porque abre um espaço outro de sentido, que não se encerra em uma forma. Nesse sentido, a exceção de Agamben funciona da mesma maneira: ela expõe o modo como a política e a vida foram pensadas, expõe os limites e as consequências do estado de exceção vinculado ao direito, o estado de exceção virtual, mas, ao mesmo tempo, abre uma outra possibilidade, o estado de exceção efetivo.

Apesar das similaridades estabelecidas entre Agamben e Nancy, o filósofo italiano, em *Homo Sacer I*, afirma que o filósofo francês é um dos guardiões da pura forma de lei. Sobre esse aspecto, ele escreve:

Jean-Luc Nancy é o filósofo que pensou com mais rigor a experiência que está implícita na vigência sem significado. Em um texto extremamente denso, ele identifica a sua estrutura ontológica como abandono e procura consequentemente pensar não apenas o nosso tempo, mas toda a história do ocidente como “tempo do abandono”. A estrutura que ele descreve permanece, todavia, no interior da forma de lei, e o abandono é pensado como abandono ao banimento [*bando*] soberano sem que nenhum caminho se abra para além deste (AGAMBEN, 2010, p. 50).<sup>3</sup>

Agamben se refere a Nancy como um pensador capaz de compreender o que está em jogo na estrutura da lei, na sua pura forma, mas, ao mesmo tempo, não vislumbra nele nenhum movimento que indique um deslocamento para além do paradoxo da soberania.

---

<sup>3</sup> N.E.: Tradução modificada. O tradutor de *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*, Henrique Burigo, manteve em sua tradução a palavra italiana intraduzível, *bando*, o que suscita um contrassenso em português, já que a palavra existe em português e tem um sentido distinto do italiano. *Bando*, em italiano, *ban*, em inglês e em francês, significa, ao mesmo tempo, édito, lei, e o efeito desse édito ou lei, isto é, o banimento. A palavra portuguesa *banimento* traduz apenas o efeito da lei que bane, mas ainda assim é preferível a *bando*. Optamos por essa tradução embora parcial, transpondo em cada caso em colchete o original italiano. (Agradecemos a elucidação de Claudio de Oliveira na elaboração dessa nota.)

Nesse sentido, Agamben ainda debate o caráter da inoperosidade, em que ele faz uma referência explícita a Nancy. Essa referência diz respeito ao tema de uma comunidade inoperante (ou inoperada), título de um livro de Nancy, identificada como um conceito para fazer frente ao problema da pura vigência sem significado da lei. Para o filósofo italiano, a questão passa justamente pelo modo como essa inoperosidade é compreendida. Ou seja, trata-se de saber se a inoperosidade é uma simples ausência de obra que, nesse sentido, endossa o vazio a partir do qual opera o direito em relação à vida ou se ela corresponde a algo diferente da estrutura vazia da lei (AGAMBEN, 2010, p.67).

Aqui está em questão a compreensão daquilo que Nancy chama de comum. Ou melhor, se esse comum a que ele se refere estabelece uma relação de simetria com o estado de exceção virtual ou com o estado de exceção efetivo. Ainda que, inicialmente, o movimento do comum se apresente de modo bastante similar ao modo como Agamben se refere ao estado de exceção efetivo, caberia entender em que medida, para o filósofo italiano, seria possível situar o comum de Nancy em um lugar inteiramente oposto. A partir disso, seria importante explicitar mais algumas formulações de Nancy acerca do comum para, assim, melhor compreender a interlocução que este texto pretende estabelecer entre os dois filósofos.

#### **4 Um problema ontológico-político**

Se a questão que se apresenta é a definição que Nancy dá ao comum, para empreender essa tarefa é preciso evocar a implicação recíproca entre o comum e o ser no seu pensamento. Segundo ele, comum é a característica dos seres existentes. Por sua vez, a definição do ser corresponde ao fato puramente existencial de que os seres existem, isto é, o fato de ele não ser definido nem como uma coisa nem como uma não coisa. De maneira correlata à definição do ser, o comum também não apresenta qualidades ou atributos específicos, ele é a pura relação entre os seres existentes, ele é o puro fato de que os seres existem e nunca existem isoladamente (NANCY, 2010, 214).

Essas definições ontológicas que Nancy dá ao comum e ao ser abrem uma possível interpretação para a diferença que Agamben estabelece entre ele e o filósofo francês. Para isso, contudo, é preciso explicitar a ontologia modal proposta por Agamben em *O uso dos corpos*, contrapondo-a com o que Agamben chama de dispositivo ontológico. Assim,

inicialmente, pode-se dizer que, desde a perspectiva agambeniana, as proposições ontológicas de Nancy acerca da comunidade, do comunismo e do comum estão presas à estrutura do dispositivo ontológico e, por isso, assumem uma forma correlata a da exceção virtual.

Além do texto “Comunisme, le mot”, em que Nancy elaborou todas as formulações apresentadas até agora, há outro texto em que ele desenvolve a questão do comum. No livro *A comunidade inoperada*, todas essas questões referentes ao comunismo, ao comum e à comunidade estão presentes. Nesse livro, tal como Agamben faz em *Homo sacer I*, Nancy critica tanto as democracias quanto os regimes totalitários (referindo-se com esse termo tanto aos regimes socialistas quanto aos regimes fascistas). Com isso, mostra como esses regimes totalitários constituíram, por meio de uma ideia reguladora de homem, isto é, a definição do homem como o ser imanente por excelência (como aquele que deve executar a sua própria essência), o grande obstáculo para o pensamento da comunidade e do comum (NANCY, 2016, p. 29).

Essa crítica que Nancy faz à imanência tem a ver com o modo como ele constrói a sua ontologia a partir de algumas formulações heideggerianas acerca do sentido da questão do ser. A esse respeito, ele escreve:

(...) o que a essência é *em si*, não é sua substância e sua propriedade, mas é *para si*, ser exposta à declinação de existir. A essência é *em si* a existência – é também o que quer dizer, no fim das contas o axioma de Heidegger, que a existência é a essência do *Dasein*. (...) Contudo, para não deixar essa nova essência se transformar em uma super-essência, em fundamento ou em substância, é necessário precisar que “é”, nesse enunciado, deve ter valor transitivo que Heidegger (em *O que é isto, a filosofia?*) busca conferir à palavra, como seu valor verdadeiro, de resto impossível de se semantizar, sentido transitivo que transita todo o sentido. *Toda* a ontologia se reduz a transitividade do ser (NANCY, 2016, p. 134).

Essa descrição que Nancy faz está relacionada a um dos principais objetivos desse seu livro: mostrar como a comunidade, o comunismo ou o ser-em-comum são uma posição, a posição real da existência. Isso significa que não se trata de pensar o comum ou a comunidade como um predicado ou um atributo do ser, mas sim como simples exposição ao existir. Na posição em que o ser aparece, ele aparece como exposto a um existir, que nunca se dá de forma isolada e, por isso, sempre tem a forma do comum. Nesse sentido, segundo a leitura que Nancy faz de Heidegger, o ser não é uma substância, mas um simples abandono da essência na existência (NANCY, 2016, p. 133). Essa

interpretação é a que Agamben tem em relação a Heidegger (AGAMBEN, 2017, p. 168-169). A diferença reside, no entanto, no estatuto dado a esse abandono na existência. Enquanto Nancy parte dessa definição para caracterizar o comum, Agamben vê nessa relação a mesma lógica de funcionamento da exceção virtual, que funciona por meio de uma “captura fora” (AGAMBEN, 2017, p. 168). Assim, se inicialmente, pela proximidade de algumas formulações, o comum parecia se aproximar da exceção efetiva, isto é, a que se impõe como tarefa filosófico-política testamentária de Walter Benjamin para Agamben, percebe-se, agora, exatamente o oposto. O modo como o ser-em-comum da comunidade ou do comunismo são compreendidos está fundado em uma ontologia estruturada de maneira excepcional. Disso segue-se, primeiramente, que, para Agamben, há uma articulação perfeita entre ontologia e política. (AGAMBEN, 2017, p. 154). Nesse aspecto, Nancy concorda inteiramente com o filósofo italiano (NANCY, 2010, p. 208).

No entanto, pode-se concluir também que o modelo ontológico-político de Nancy oferece um problema importantíssimo para as proposições agambenianas, uma vez que, segundo elas, trata-se justamente de superar os problemas implicados na *ex-ceptio* em que tanto a política quanto a ontologia se encontram fundamentadas. Nesse sentido, Agamben evoca a necessidade de desenvolver uma ontologia modal (AGAMBEN, 2017, p. 169).

A convocação de uma ontologia modal como tarefa filosófico-política pode ser lida como uma profanação do dispositivo ontológico e do seu desenvolvimento, uma ontologia hipostática.<sup>4</sup> Contudo, antes de compreender o que é uma ontologia modal e qual o seu sentido político, é preciso explicitar o que é o dispositivo ontológico e o que é uma ontologia hipostática. Agamben chama de dispositivo ontológico a operação que

---

<sup>4</sup> Em um ensaio intitulado “o que é um dispositivo?”, Agamben define como dispositivo tudo aquilo que tem a capacidade estratégica de modelar e governar os viventes. Assim, ele distingue os viventes dos dispositivos e remete essa cisão à fratura entre ética e ontologia, que funda também o modo de operação dos dispositivos: a separação. Os dispositivos modelam o comportamento dos viventes e governam as suas vidas já fundadas em uma cisão fundamental. Essa separação perpetrada pelos dispositivos tem uma relação direta como a religião – inclusive porque o âmbito de desenvolvimento do termo *dispositio*, do qual deriva dispositivo, foi uma tradução da palavra grega *oikonomia* para dar conta do problema da trindade no cristianismo. Tal como Agamben propõe no ensaio “Elogio da profanação”, a religião não vem de *religare*, mas de *relegere*, que designa a atenção e a hesitação (o reler) que se deve ter com as coisas sagradas. Desse modo, ele conclui que a religião não é a dimensão de ligação do homem como o sagrado, mas a de separação, uma vez que sacra ou sagradas são as coisas que são retiradas do livre uso dos homens. Nesse sentido, o conceito de profanação se apresenta como um conceito ético-político fundamental no pensamento de Agamben. Assim, percebe-se a ligação entre esses dois textos do filósofo italiano. Pode-se, inclusive, estabelecer uma correlação entre a noção de contradispositivo, desenvolvida em “o que é um dispositivo”, e a noção de profanação, desenvolvida em “Elogio da profanação” (Cf. AGAMBEN, 2009, p.25-51; cf. AGAMBEN, 2007, p. 65-79).

realiza uma divisão e uma articulação no ser e que, inclusive, segundo ele, fundamenta a diferença ontológica (AGAMBEN, 2017, p. 139).

Essa divisão-articulação tem origem no texto aristotélico chamado *Categorias*. Agamben procura evidenciar a articulação fundamental entre ser e linguagem, uma vez que além de ser, o ser se diz. Para o filósofo italiano, Aristóteles estabeleceu uma ambiguidade e uma promiscuidade entre o lógico e ontológico, marcando desse modo a história da filosofia ocidental (AGAMBEN, 2017, p. 140). Essa confusão, segundo Agamben, deve-se ao fato de Aristóteles recorrer aos dois sentidos da palavra “ser” em grego, que tem um sentido existencial e um copulativo, isto é, a função de afirmar a existência e a de fazer uma mera ligação por meio de uma predicação (AGAMBEN, 2017, p. 141).

Ou ainda, a diferença entre aquilo que é dito de algo que está pressuposto e o que está pressuposto (um existente) (AGAMBEN, 2017, p. 142). Esse puro existente pressuposto, a *ousia* primeira, tem um estatuto superior àquilo que se diz do puro existente, as suas predicções (*ousia* segunda) (AGAMBEN, 2017, p. 143). Com isso, há então uma essência existente e uma essência predicativa, mas essa essência existente não se diz e, por isso, ela é o fundamento último e primeiro da ontologia de Aristóteles. Apoiado em Rudolf Boehm, Agamben argumenta que essa distinção trouxe uma aporia para a ontologia aristotélica: ela divide o ser entre um puro existente (o fundamento que não se diz do ser) e uma essência inexistente que se diz dele.

Esse movimento de separação e articulação entre essência e existência é o que caracteriza o dispositivo ontológico, mas Agamben ainda argumenta que a ontologia aristotélica sofreu algumas modificações, convertendo-se em uma ontologia hipostática. No entanto, mesmo com todas as modificações, a tese de Agamben é que a tradição filosófica ficou presa aos conceitos e a estrutura de articulação-separação do ser, formulada pelo dispositivo ontológico. Na compreensão agambeniana, a ontologia hipostática ganha lugar quando o termo “*hypostasin*” passa a nomear o puro existente a que Aristóteles se referia. Decisivo, contudo, é que tanto para os estoicos quanto para os neoplatônicos, essa existência, que para Aristóteles era o fundamento último, deriva agora da essência (AGAMBEN, 2017, p. 161-162).

Nesse sentido, pode-se dizer que nos primórdios da formulação da ontologia hipostática, houve uma inversão do primado da existência sobre a essência, fazendo com

que a existência deixasse de ser o fundamento primeiro e último e se tornasse uma obra da essência. Ou, para usar o vocabulário neoplatônico, a existência se tornou uma emanção do ser (AGAMBEN, 2017, p. 163). Essas formulações também ganham lugar na teologia cristã. Mais especificamente, elas se tornam fundamentais na discussão teológica sobre o problema da trindade. Para resolver a ideia aporética da existência de três pessoas na substância uma de um só deus, os teólogos cristãos se utilizaram do dispositivo aristotélico, intensificando o paradigma hipostático. Dessa maneira, a distinção entre essência e existência serve para distinguir as três existências da essência uma de deus (AGAMBEN, 2017, p. 164-165). Entretanto, o primado da essência sobre a existência, que caracterizou as primeiras formulações da ontologia hipostática, entra em um processo de inversão. Essa inversão surge, justamente, com a tentativa da teologia trinitária de explicar a individuação das “pessoas” da trindade, que, segundo o filósofo italiano, desembocaram na reafirmação do primado da existência na modernidade (AGAMBEN, 2017, p. 166). Assim, ele afirma que o fato mais importante é que a ontologia, com seu paradigma hipostático, acabou se tornando um campo de tensão entre existência e essência, aproximando e afastando uma da outra (AGAMBEN, 2017, p. 167). A conclusão decisiva que aqui interessa é que, para o filósofo italiano, a ontologia heideggeriana – e nesse sentido também a de Nancy – estão inseridas nesse processo. Ou melhor, a ontologia de Heidegger é, desde a perspectiva agambeniana, o último ato (“quase sepulcral”, escreve Agamben) da ontologia hipostática (AGAMBEN, 2017, p. 160). Sobre esse aspecto, lê-se:

A ontologia aristotélica nesse caso é abandonada em favor de uma ontologia hipostática. O ente, abandonado pelo ser, é como uma hipóstase neoplatônica ou gnóstica (...) o pensamento de Heidegger a partir de *Breiträge zur Philosophie* é a tentativa – grandiosa, mas certamente fracassada – de reconstruir uma possível unidade e, ao mesmo tempo, de pensar além desta. A única via para resolver as aporias da ontologia hipostática teria sido a passagem para uma ontologia modal (AGAMBEN, 2017, p. 169).

A crítica agambeniana dirigida a Heidegger cabe também a Jean-Luc Nancy. O vocabulário ontológico que Nancy utiliza para caracterizar o comum é fiel àquilo que Agamben chama de ontologia hipostática, uma vez que ela se realiza na tentativa de fazer coincidir o que ela mesma havia separado. Isto é, ao mesmo tempo em que tanto Nancy quanto Heidegger tentam fazer coincidir a essência com a existência, eles as mantêm separadas por meio da diferença ontológica. Esta distingue o ente do ser: o ente é definido

como um “quem” ou um “que” e o ser recebe a definição do “é” em sentido copulativo, uma vez que ele copula e transita não apenas um sentido, mas todo o sentido e toda a transitividade do ser. Então, a tese que Nancy retira de Heidegger para dar conta do ser-em-comum, segundo a qual a essência é em si mesma a existência – que, de acordo com filósofo francês, significa a mesma coisa que a afirmação heideggeriana de que a existência é a essência do *Dasein* –, tenta articular aquilo que a própria diferença ontológica separa (NANCY, 2016, p. 134). Para Agamben, contudo, a tentativa de Heidegger – que nessa perspectiva, se coaduna com a de Nancy – é fracassada.

O filósofo italiano estabelece uma correlação direta entre esses problemas ontológicos suscitados pela ontologia hipostática e a exceção soberana (ou virtual) que ele analisa em *Homo Sacer I*. Para ele, a distinção entre existência e essência é correlata à distinção entre *zoè* e *bios*, fazendo que essas duas dimensões sejam integralmente separadas ou reduzidas uma a outra, o que, por sua vez, não torna possível uma articulação entre elas. Nesse sentido, ele afirma que a vida nua do *homo sacer* é a impossibilidade tanto de distinção quanto de promover uma identidade. A vida nua é a hipóstase, isto é, aquilo que se deposita no fundo da tradição ontológico-política (AGAMBEN, 2017, p. 157).<sup>5</sup>

Em *Homo Sacer I*, na crítica que Agamben dirige a Nancy, ele afirma que foi o filósofo francês que pensou com mais radicalidade a experiência da vigência da lei sem significado, mas que ele se manteve fiel à estrutura do abandono, isto é, manteve a conservação do estado de exceção virtual (AGAMBEN, 2010, p. 50). A isso se acrescenta a relação fundamental que o estado de exceção virtual promove entre o poder soberano e a vida nua. Sobre esse aspecto, Agamben escreve:

Torna-se assim compreensível a ambiguidade semântica, já anteriormente registrada, pela qual *in bando*, *a bandono* significavam originalmente em italiano tanto “à mercê de...” quanto “a se talante, livremente” (como na expressão *correre a abandono*), e bandido significa tanto “excluído, banido” quanto “aberto a todos, livre” (...) O banimento [*bando*]

---

<sup>5</sup> Inicialmente, em *Homo Sacer I*, Agamben trata da vida nua em oposição à vida política, como se ela fosse a vida biológica. Essa oposição que ele faz na introdução do livro se deve à tentativa de elucidar a distinção grega entre o bem viver (*bíos*) e o simples fato de viver (*zoè*). No entanto, na definição do conceito *homo sacer* e, conseqüentemente, do desenvolvimento da tese da sacralidade da vida, ele mostra como a *vida nua* está situada em um campo de indistinção entre o político e o biológico. Nesse sentido, a *vida nua*, tal como a vida sacra do *homo sacer*, que está fora do direito humano e fora do direito divino, está remetida a uma zona de indiferença entre o político e o biológico. Desse modo, vida nua e vida sacra são o mesmo, uma vez que, dada essa indistinção, ambas se encontram entregues a uma absoluta matabilidade. (Cf. AGAMBEN, 2010, p.84.)

é propriamente a força, simultaneamente atrativa e repulsiva, que liga os dois polos da exceção soberana: a vida nua e o poder, o *homo sacer* e o soberano (AGAMBEN, 2010, p.110. Tradução modificada).

Mais uma vez aqui mostra-se a correlação entre ontologia e política. Do mesmo modo que a vida nua é abandonada à sorte de um poder soberano, Agamben indica em Heidegger um movimento similar de abandono na relação entre o ente e o ser (AGAMBEN, 2017, p. 169). Da mesma maneira, Jean-Luc Nancy pensa o ser por meio da relação de abandono, segundo a qual o ser é abandonado à existência (NANCY, 2016, p. 132-133). Assim, pode-se evidenciar não apenas o vínculo entre ontologia e política, mas, sobretudo, que a natureza desse vínculo é, no idioma agambeniano, a exceção soberana (ou virtual). Desde essa perspectiva, o comum ou o ser-em-comum de Nancy não correspondem à exceção efetiva, que Agamben evoca como mecanismo de deposição da exceção virtual, que está em jogo no modo como o poder soberano produz e captura uma vida nua. Se a ontologia hipostática se vincula à exceção presente no exercício da soberania e, conseqüentemente, mantém o estado de exceção como a verdadeira regra política da modernidade, a ontologia modal, para qual Agamben acena, vincula-se ao estado de exceção efetivo, uma vez que se apresenta não apenas como um modo de destituir o dispositivo ontológico e a ontologia hipostática, mas também de depor a relação que inclui pela exclusão, isto é, a relação de exceção que fundamenta tanto a (bio)política quanto a ontologia.

A ontologia modal de Agamben propõe lançar uma nova luz sobre a relação entre essência e existência. Para realizar essa empreitada, o filósofo italiano evoca a importância de trazer à tona algo que Aristóteles já havia mencionado ao fornecer a conceitualidade do dispositivo ontológico, mas que ele não tematizou efetivamente: o fato primordial de que o ser sempre se diz (*to on legetai*) (AGAMBEN, 2017, p. 193). Assim, o problema da individuação, que aparece a propósito de uma ontologia hipostática, também se modifica. A esse respeito, ele escreve: “(...) Ema não é a individuação particular de uma essência humana universal, mas, como modo, é o ente para o qual, em seu existir, está em jogo, o fato de ter nome, seu ser na linguagem” (AGAMBEN, 2017, p. 193). Nessa passagem, a existência de Ema, ou de qualquer outro ente, não é vista como uma subsistência individual que emana de uma essência, o que, por um lado, questiona o estatuto da ontologia hipostática. Da mesma maneira, ele parte da articulação

entre ser e linguagem, proposta pela ontologia aristotélica e, assim, compreende essa relação como modo, que é o que caracteriza a ontologia modal. Com isso, não se trata mais, como em Aristóteles, da cisão do ser entre um existente indizível e o que se diz desse existente, mas sim do fato de que esse existente, esse ente, na medida em que existe tem o seu ser na linguagem, isto é, tem a sua dizibilidade.

Nesse sentido, compreende-se o estatuto de uma ontologia modal. Como mostra Agamben, a discussão sobre o modo, que caracteriza a ontologia modal, aparece no contexto da escolástica para pensar a individuação. Tratava-se de pensar se diferenças que as existências individuais acrescentam à substância (essência) divina eram reais ou não, se tinham uma existência real ou eram apenas categorias teóricas. A noção de modo surge para responder a essa questão e abre uma abordagem que não coincide com nenhuma das duas alternativas anteriores (AGAMBEN, 2017, p. 177). Como escreve Agamben a esse respeito: “A ideia de modo foi inventada para tornar pensável a relação entre a essência e a existência, que são distintas e, ao mesmo tempo, inseparáveis” (AGAMBEN, 2017, p. 181). É nesse debate que Agamben inscreve Leibniz ao mesmo tempo em que atribui a ele um importante papel, o de ter transformado a relação entre existência e essência. Esse deslocamento realizado por Leibniz tem a ver com a introdução da ideia de exigência para pensar a relação entre existência e essência, dessa maneira, a existência é definida como uma exigência da essência e não como modo ou uma diferença de razão (AGAMBEN, 2017, p. 185). No entanto, Agamben afirma que, ainda assim, Leibniz permaneceu ligado à conceitualidade do dispositivo ontológico, por isso ele pensa uma modalidade que não esteja presa a esse dispositivo (AGAMBEN, 2017, p. 189).

Nesse deslocamento proposto por Agamben, não se trata de pensar o que o ser é, mas sim como ele é. Trata-se de deslocar uma maneira substantival de pensar o ser para uma maneira adverbial (AGAMBEN, 2017, p. 190). Um conceito espinosiano que auxilia a compreensão da substância e dos modos, isto é, da relação entre essência e existência, para além da ontologia tradicional, é o de causa imanente. Sobre isso, o filósofo italiano escreve:

A causa imanente é, portanto, uma ação em que agente e paciente coincidem, ou seja, caem juntos. Isso significa que, parafraseando o exemplo espinosiano, nos modos, a substância “constitui-a-si mesma como existente” (...) Isso significa, igualmente, que, para pensar a relação substância/modos, é necessário dispor de uma ontologia na voz média, em que o

agente (Deus, ou a substância), ao efetivar os modos, afeta e modifica na realidade apenas a si mesmo. A ontologia modal pode ser compreendida unicamente como ontologia medial, e o panteísmo espinosiano, se de panteísmo se trata, não é uma identidade inerte (substância=modo), mas um processo em que Deus afeta, modifica e exprime a si mesmo (AGAMBEN, 2017, p. 191).

A ontologia modal de Agamben é uma ontologia medial e, assim, o ser é concebido na voz média. Pensada a partir de Émile Benveniste, a voz média indistingue agente e paciente (AGAMBEN, 2017, p.46-47). A voz média indica um fenômeno linguístico que tem lugar no sujeito, em que este é o agente e o lugar do processo. Assim, o processo não transita de um sujeito ativo para um objeto separado da ação verbal, mas envolve o próprio sujeito da oração, uma vez que ele está implicado no objeto. Decisivo é que o filósofo italiano procura estender o alcance da voz média para além da análise gramatical e, assim, ele propõe pensar suas implicações para a ontologia e para a ética. Nesse sentido, a essência não age sobre a existência e nem faz dela sua obra, como no caso da ontologia hipostática, como tampouco deixa que o simples existente, a aquele que não se diz, funde a essência, aquilo que se diz sobre esse existente, que Agamben atribui à ontologia aristotélica. Dessa maneira, o ser conjugado na voz média, tal como propõe a ontologia modal de Agamben, neutraliza a distinção entre existência e essência (AGAMBEN, 2017, p. 197). Por isso, a exigência de Leibniz é retomada e redefinida da seguinte forma:

(...) No onto-lógico, ela consiste no limiar – no hífen – que une e ao mesmo tempo separa o ôntico e o lógico, a existência e a essência. (...) Ela não corresponde à linguagem nem ao mundo, nem ao pensamento nem ao real, mas à sua articulação. Se a ontologia pensa o ser enquanto é dito, a exigência corresponde a *enquanto* que separa e, ao mesmo tempo, une os dois termos (AGAMBEN, 2017, p. 196).

O ser é, então, a pura dizibilidade estendida entre a linguagem e o mundo (AGAMBEN, 2017, p. 196). Ele não preexiste aos modos, mas ele constitui a si mesmo modificando-se, o que significa dizer que ele não é nada além do que suas modificações (AGAMBEN, 2017, p. 196-197). Assim, Agamben evidencia que na ontologia modal o modo é a indiferença ou, dito de outro modo, a neutralização da diferença entre ética e ontologia. Para o filósofo italiano, de alguma forma, o próprio Heidegger acenou para uma ontologia modal, mas, ao mesmo tempo, não foi capaz de torná-la explícita em sua obra devido a sua prolongada adesão ao dispositivo ontológico aristotélico (AGAMBEN, 2017, p. 202).

Essa dimensão ética aberta pela ontologia modal se contrapõe ao mecanismo de exceção pelo qual, segundo Nancy, o ser é abandonado, isto é, o ser do ser-aí é lançado na existência que é o aí. A neutralização desse funcionamento excepcional, ou seja, a captura do ser pelo vazio inscrito no aí<sup>6</sup> é uma maneira de pensar a neutralização daquilo que fundamenta a captura excepcional que o poder soberano faz da vida nua. Neste momento, pode-se esclarecer ainda mais por que o filósofo italiano atribui a Nancy a qualificação de pensador mais rigoroso da experiência da vigência sem significado, sem ir além dela: para Agamben, o filósofo francês endossa o abandono como estrutura ontológica, isto é, reifica a diferença onto-lógica e assim tenta reunir aquilo mesmo que ela separa (essência e existência). Nesse sentido, o ser abandonado a um aí vazio é correlato ao abandono da vida nua ao vazio da lei (a exceção virtual), que garante o exercício do poder soberano. Se, por um lado, tanto Nancy quanto Agamben indicam a íntima solidariedade entre democracias e totalitarismos e criticam a ambos, por outro, indicam direções diferentes no enfrentamento dessa questão. Em uma perspectiva agambeniana, jogando com as palavras, poder-se-ia afirmar que a crítica de Nancy ao totalitarismo e à democracia conserva o vazio da lei, que garantiu tanto a vigência dos Estados totalitários quanto dos Estados democráticos. Diferentemente, Agamben aponta para a consumação desse vazio da lei ou, o que é o mesmo, a efetivação do estado de exceção que tem sido a verdadeira regra. Ora, garantir à exceção o seu lugar excepcional é romper o vínculo dela com o direito. Mais ainda, é romper o nexo que, pelo direito, garante a produção de uma vida nua inteiramente reduzida à decisão de um soberano. Se a ontologia modal abre caminho para pensar a deposição do estado de exceção, que é a verdadeira regra da modernidade, o estado de exceção virtual, ela abre também uma via de acesso para o que Agamben chama, a partir de Benjamin, de estado de exceção efetivo. Em outras palavras, na perspectiva agambeniana, o fim da relação de exceção entre vida

---

<sup>6</sup> Em *A linguagem e a morte*, Agamben mostra – a partir de Hegel, Heidegger, Benveniste e Jakobson – que o aí, como todos os dêiticos, é vazio, uma vez que indica apenas um lugar a ocupar. É apenas um indicador de enunciação para Benveniste e apenas um *Shifter* para Jakobson, isto é, marcam apenas um lugar que pode ser assumido por qualquer enunciado ou conteúdo. Do mesmo modo, Agamben faz referência a Hegel em relação à dialética do aqui e do agora, presente no capítulo da certeza sensível da *Fenomenologia do espírito*, em que ambos assumem a forma da negação de qualquer conteúdo. No caso de Heidegger, Agamben refere-se ao aí como as diversas formas que o *dasein* pode vir a assumir, sem, no entanto, coincidir como nenhuma delas e, por isso, negando também todo e qualquer conteúdo (Cf. AGAMBEN, 2006, p. 40-44).

nua e poder soberano, estado normal e estado de exceção, só é pensável a partir por meio de uma ontologia modal.

### Referências bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. Elogio da profanação. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Tradução de Selvino J. Assman. 1ª reimpressão. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Tradução de Henrique Burigo. 2ª edição. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da História*. Organização e Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

NANCY, Jean-Luc. Comunisme, le mot. In: BADIOU, Alain; SLAVOJ, Zizek. *L'idée du comunisme*. Fécamp: Nouvelles Édition Lignes, 2010.

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

---

<sup>i</sup> **Caio Paz** é doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ / FAPERJ). Atualmente faz pós-doutorado no PPGF-UFRJ, onde desenvolve a pesquisa “Uma arqueologia da escravidão moderna: considerações éticas sobre o Brasil a partir de Giorgio Agamben e Achille Mbembe” e integra o laboratório “Filosofias do tempo do agora” da UFRJ. **E-mail:** caiocnp@gmail.com