

1.5 ROMA: A CIDADE ABERTA DE JEAN-LUC NANCY

[JEAN-LUC NANCY'S OPEN CITY]

GABRIEL REZENDEⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-8567-1190>

Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil

Resumo: O que se passa quando a filosofia passa por Roma? Em lugar de assentir a um discurso do declínio da filosofia grega pela tradução dos romanos, Nancy vê nesta passagem a oportunidade de pensar aquilo que uma vez chamou de “obrigação ontológica”, um dever anterior à separação entre os domínios prático e teórico. Eis a nossa hipótese de leitura: para Nancy, a “queda” da filosofia dos gregos na ciência jurídica dos romanos fez entrar irremediavelmente o acidente na filosofia. Levado a sua plena realização com Kant, esse programa teria aberto o espaço para uma metafísica jurídica que não é nada menos que um abismo metafísico. É diante desta questão, da liberdade diante do abismo, da *différance*, que se projeta o imperativo pensado por Nancy. Como um dever em desconstrução, ele enuncia a desconstrução como um imperativo que nem afirma nem nega: ordena. A imperatividade é uma falsa linguagem; é a intrusão da ficção, do acidente, da casuística como linguagem do diferimento do ser. Este dever com aspecto formular tem forma jurídica. Para Nancy, ele é a chance de um porvir da filosofia.

Palavras-Chaves: Jean-Luc Nancy; Roma; Kant; Ética; Ontologia

Abstract: What happens when philosophy passes through Rome? Rather than assenting to a common view on the decline of Greek philosophy in Rome, Nancy finds in this passage the opportunity to examine what he once called the “ontological obligation”, an ought that predates the separation between the practical and the theoretical domains. Here is our reading hypothesis: for Nancy, the “fall” of Greek philosophy into Roman legal science has irrevocably introduced the accident into philosophy. Brought to its full realization with Kant, this program opened the space for a legal metaphysics that is nothing less than a metaphysical abyss. Nancy’s imperative is projected in light of this question, i.e., in light of the freedom in face of the abyss, in light of *différance*. As an “ought” in deconstruction, this imperative also enunciates deconstruction as an “ought” that neither affirms nor denies: it orders. Imperativity is a false language; it is the intrusion of fiction, of accident, of casuistry as the language of the deferral of being. This “ought” with a formulaic aspect is has a legal form. For Nancy, this is the chance of a future for philosophy.

Keywords: Jean-Luc Nancy; Rome; Kant; Ethics; Ontology

1 Introdução

Este artigo pretende ler, em Jean-Luc Nancy, algo que não se assemelha nem a uma tese, nem a um fio condutor, nem a um momento no interior de uma argumentação mais ampla. O registro que pretendemos estudar pertence, antes, ao que Nancy insistiu em chamar de “passagem”, justamente porque encontrava nesse termo um filosofema desconstruído ou em vias de desconstrução. A passagem, afinal, é o “já-passado do devir e o devir do já-passado” (NANCY, 1973, p. 44). Isto talvez ajude a esclarecer a pergunta que nos guiará a seguir: “qual o sentido da passagem da filosofia por Roma”?

O conteúdo temático dessa interrogação pode se mostrar enganoso. Afinal, temos a tendência de enxergar nele um problema típico da história da filosofia, nomeadamente a compreensão das transformações da aventura filosófica pela experiência cultural dos romanos. Ainda que questões dessa natureza tenham ocupado a reflexão de Nancy, pensar a passagem por Roma não equivale, a seus olhos, a um inventário de posições e escolas filosóficas. São conhecidas as invectivas de uma tradição contrária à latinização da filosofia que liga – ao menos – Hegel a Heidegger. Roma como momento ou época do ser fora, assim, equiparada à queda do filosofar corrompido por um pensamento que se juridicizou, isto é, que assumiu a reflexão jurídica, seu aspecto formular e a prevalência do juízo como as peças de uma filosofia agora latina. Para Nancy, essa hipótese está repleta de implicações que dizem respeito, por um lado, à autoimagem dominante da filosofia e, por outro, à compreensão da metafísica enunciada a partir do direito.

As leitoras e os leitores mais experimentados na obra de Nancy terão já reconhecido, aqui, os motivos por ele estudados no famoso artigo “Lapsus iudicii”, publicado originalmente na revista *Communications* no ano de 1977. Ali, Nancy perguntava: “o que se passou quando, em Roma, a filosofia passou ao direito [*que s’est-il passé lorsque à Rome la philosophie a passé dans le droit*]?” (NANCY, 1977, p. 82) “Lapsus iudicii” é a referência decisiva de uma importante literatura secundária que buscou construir os lineamentos de uma filosofia do direito¹ e de uma ética a partir de

¹ Cf., por todos, HUTCHENS, 2012.

Nancy². A pergunta por Roma seria, então, a pergunta pela possibilidade de constituição de uma filosofia prática?

Aqui, novamente, Nancy parece nos convidar a uma posição de cautela, bem ao estilo da lógica fragmentária e composicional que ele retomou do programa literário do primeiro romantismo alemão. A *symphilosophie*, cujas consequências foram tão bem analisadas por Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe em *O absoluto literário*, promove uma escrita em que se avolumam as camadas de fricção entre a filosofia e seus outros. Uma vez que os domínios de saber, dentro e fora da filosofia, passam a conspirar contra suas próprias fronteiras, parece pouco justo separar de forma estanque os problemas do campo prático das preocupações típicas da história da filosofia ou da ontologia.

Há uma dúvida razoável quanto à possibilidade de caracterizar os propósitos de Nancy como tributários de uma “ética” no sentido genérico da expressão. Afinal, embora a palavra “ética”, uma vez despida de moralismos e legalismos, possa “evocar uma noção nobre”, ela também remete a perigosas “quimeras metafísicas e materialistas” (NANCY, 2020, p. 11). Em “L’“éthique originaire” de Heidegger”, lemos:

Mas nenhuma filosofia fornece, e nem tampouco é, em si mesma, uma “moral” nesse sentido. A filosofia não é encarregada de prescrever normas ou valores: ela deve, ao contrário, pensar a essência ou o sentido daquilo que faz o agir enquanto tal [*elle doit en revanche penser l'essence ou le sens de ce qui fait l'agir comme tel*], isto é, aquilo que o coloca em posição de ter de escolher, descobrir ou criar as normas ou os valores [*ce qui le met en position d'avoir à choisir, à découvrir ou à créer des normes ou des valeurs*] (NANCY, 2001, p. 86).

Nancy não faz sigilo da influência de Heidegger sobre suas afirmações. A “época de Heidegger” revelaria o retorno da compreensão da filosofia como “ética” – compreensão esta que, opondo-se à ideia de que a filosofia seria um “saber”, estaria presente em autores tão diversos como Espinosa, Kant, Bergson e Wittgenstein, para citar apenas estes. A obra de Nancy responde à absoluta imbricação entre o componente ético e o componente ontológico. Por isso ele resiste à identificação da filosofia com a enunciação de um sistema ou um código de valores morais. A questão que seu pensamento mantém sob guarda diz respeito a um dever anterior ao dever ético.

² Para uma visão panorâmica do argumento, ver GILBERT-WALSH, 2000. Uma caracterização crítica da ética de Nancy pode ser encontrada em FRASER, 1984.

Nas linhas que se seguirão, tentaremos retrair o motivo que liga o que Nancy chamou uma vez de “obrigação ontológica” (NANCY, 2006, p. 1) à passagem da filosofia por Roma. Se obtivermos sucesso, ao final do texto terá sido possível observar que Nancy não quer simplesmente afirmar que o Ser, entendido como *ser-no-mundo*, estaria *fraught with ought*, “imbuído do devido”³. Nossa hipótese é a de que há algo mais: a “queda” da filosofia dos gregos na ciência jurídica dos romanos fez entrar irremediavelmente o acidente na filosofia. Levado a sua plena realização com Kant, esse programa abre espaço para uma metafísica jurídica que não é nada menos que um abismo metafísico. É diante desta questão, da liberdade diante do abismo, da *différance*, que se projeta o imperativo pensado por Nancy. E esse imperativo tem forma jurídica: ele é formular.

Organizamos esse argumento em três seções. Na primeira delas, apresentamos as teses de Hegel e Heidegger sobre o momento romano da filosofia a fim de evidenciar as discordâncias de Nancy. Tentaremos mostrar que, mais que um debate sobre a filosofia grega, está em jogo certa compreensão da juridicização do pensamento. Em seguida, passaremos à reconstrução da posição de Nancy, lançando mão de uma “questão-em-retorno”. Apesar de nossa hipótese principal se situar na proximidade de “Lapsus judicii”, precisaremos passar pelo ensaio “La voix libre de l’homme [A voz livre do homem]”, escrito alguns anos depois, para compreender o sentido deste *il faut* originário. Na terceira seção, pretendemos atar os dois vértices do texto (a pergunta por Roma e a pergunta pelo dever), caracterizando os elementos da casuística jurídica romana que infectam a filosofia: a necessidade do acidente, a queda como *casus*, a fórmula e o juízo.

2 Voltar a Roma

Na conhecida alínea da *Fenomenologia do espírito* intitulada “O Estado de direito [Rechtszustand]”, Hegel apresenta um argumento que marcará a filosofia alemã subsequente, de Marx a Heidegger passando por Nietzsche. Apesar de a palavra Roma não aparecer explicitamente no texto, o momento “Estado de direito” corresponde, de um ponto de vista histórico, à articulação entre direito e espírito na experiência romana.⁴ Hegel define essa última como “o universal fragmentado em átomos constituindo a

³ Essa expressão foi tornada famosa por Sellars (Ver SELLARS, 1962).

⁴ Foi o que constatou, aliás, Jean Hyppolite em nota de tradução (Cf. HEGEL, 1992, p. 44).

absoluta multiplicidade dos indivíduos”. E ajunta: “esse espírito morto é uma igualdade na qual todos valem como cada um, como pessoas” (HEGEL, 2020, p. 356.).

Este é o *corpus* sobre o qual se movimentam as análises de Nancy. Nele veremos se multiplicarem as metáforas da decomposição e da perda de autenticidade. Hegel e Heidegger ali representam etapas fundamentais, pois enunciam, com rara clareza, os dois elementos da acusação contra o espírito dos romanos: o império e o falso.

2.1 Hegel e as pessoas do império

Mais do que a lamentação da decadência do espírito filosófico grego em Roma, o interesse pelo argumento de Hegel reside no modo como ele insiste, a partir dos inúmeros desenvolvimentos na ciência do direito romano de sua época, sobre o aspecto formal da degradação.⁵ A negatividade do Estado de direito possui uma determinada forma e este é o enigma a ser investigado.

A queda significa atomização. A ideia de “atomismo” não se aparta por completo do uso que nós, modernos, fazemos desse termo. Ela remete a uma combinação entre unidade e pluralidade qualificada pelo esgarçamento do tecido ético comum. A esfera individual é vista como independente, mas apenas em um sentido abstrato. Hegel enxergava ali uma consequência do estoicismo, filosofia que, para ele, decorria da condição imediata de dominação e conduzia “o Estado de direito à sua forma abstrata, a independência privada de espírito” (HEGEL, 2020, p. 356).

Como essa consciência estoica tornou-se efetiva, espalhando ceticismo por todo o domínio da vida ética (*Sittlichkeit*)? Se a experiência histórica e social dos romanos é marcada por um individualismo atomizante, deve haver uma causa para isso. Esse elemento é a forma jurídica. Para Hegel, uma vez que o espírito objetivo assumiu uma figuração jurídica, isto é, que as relações sociais e a vida ética equivalham a um apanhado de relações jurídicas, o resultado só pode ser a abstração, a perda da essência, a mútua dissolução. Hegel compara o corpo político romano, em seu desmembramento individualista, a um corpo putrefato.⁶

⁵ Para uma discussão das relações entre Hegel e os desenvolvimentos da ciência do direito romano, ver SCHILD, 1978.

⁶ Hegel entende que o Estado e a mentalidade romanos, marcados pela singularização de um direito privado inanimado, equivalem a um corpo desmembrado em putrefação: é a “vida miserável dos vermes [*das elende Leben der Würmer*]”. (Cf. HEGEL, 1968, p. 382).

A forma jurídica que toma conta do mundo ético é composta por dois elementos. De um lado, a hierarquização da vida política com o aparecimento de um Estado abstrato, independente e dotado de integral primazia sobre os indivíduos; de outro, a absolutização da vida privada com a criação da categoria jurídica da *personalidade*. A pessoa jurídica, como nota Nancy, é a *persona*, “máscara e anonimato”, que inaugura o domínio conceitual latino (NANCY, 1977). A filosofia que fala latim é a filosofia da jurisprudência e, por isso, não poderia mais ser o pensamento da *pólis* grega onde o Estado se concebia como a associação política de indivíduos: “[em Roma], não há mais alegria e felicidade [*Froheit und Freudigkeit*], mas apenas o duro e amargo trabalho” (HEGEL, 2021, p. 138).

Para Hegel, a “pessoa” já não é mais o “indivíduo” grego. Na *Filosofia da história*, ele afirma que o indivíduo agora constituído como pessoa considera-se, em sua unidade, “como algo universal em si, capaz de abstração e de renúncia a tudo o que é particular, infinito em si mesmo” (HEGEL, 2021, p. 95). A predominância do aspecto político-jurídico lança luz finalmente sobre essa estrutura. Ao comentar o momento romano, terceira fase da famosa viagem do espírito de leste a oeste, Hegel mostra que o fim daquele Estado de indivíduos na Grécia ocorre com a transformação sofrida pelo aparato estatal. Roma é o espaço da autoridade vertical que sobrepuja todas as outras, do Estado que adquire independência e passa a projetar seus próprios fins, abstraindo-se das vontades e finalidades postas pelos indivíduos.

Pode-se, contudo, falar de atomização quando existe um ente político que impõe a vontade comum sobre todos os demais participantes da interação social e os direciona para um fim único? Hegel responde que “atomização” e “Estado” compõem uma mesma estrutura se e somente se ambos forem mediados pela forma jurídica. O Estado, enquanto universalidade abstrata, sobrepuja os indivíduos impondo seus próprios finalismos na forma de obrigações jurídicas. Os indivíduos, a seu turno, são englobados por essa finalidade comum e dela participam, mas não de “forma consistente e concreta [*nicht einen durchgehenden und konkreten*]” (HEGEL, 2021, p. 138). Ao contrário do que ocorria no Estado de indivíduos dos gregos, a pessoa romana mais sofre do que produz seu reino dos fins. Em troca desta coparticipação, ela recebe um lugar no todo, compondo-o a título de representação jurídica em regime de igualdade. A personalidade jurídica romana, forma de um direito privado que determina a vida ética, iguala a todos no mesmo

gesto no qual os despoja de singularidade. Hegel chamava de universalidade abstrata o universal que se aparta do singular, e por isso via na atribuição de direitos de personalidade um liame sem vida para a esfera ética. Coligados pelo simples fato de serem portadores de direitos, os indivíduos são átomos que ou se voltam para sua pura privacidade, ou sofrem os comandos arbitrários de um Estado todo-poderoso. O direito privado transforma os povos em massa e cria uma vida política não baseada na necessidade, mas na arbitrariedade. Por isso, encontraremos a reiterada afirmação, em Hegel, da urgência de se “estar em casa [*Heimat zu sein*]” entre os gregos: “Deixemos o latim e o romanismo para a Igreja e para a ciência do direito [*Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römertum*]” (HEGEL, 1971, p. 173).

2.2 Heideggerianismos e o direito dos romanos

Em uma nota de rodapé de aparência marginal, Nancy indica o fio genealógico que nos aconselharia a retrazar os passos de Hegel a Heidegger, ou seja, a retomar “o pensamento que mais rigorosamente determina a helenicidade da filosofia como tal” (NANCY, 1977, p. 83). Enquanto Hegel favorece o abandono do latim à religião e à ciência do direito, Heidegger reitera a relação entre tradução e queda. O momento latino se caracterizaria por uma série de deslocamentos da língua grega. Mas qual teria sido o significado dessa “mudança de lugar”, desse distanciamento ou desse desvio? De modo geral, a queda foi vista por Heidegger como a descida ao meramente traduzido. A versão latina não passaria, portanto, de um acidente.

O argumento que proporemos a seguir não nega essa constatação, mas afirma que Nancy lerá nesse mesmo acidente algo muito diverso da lógica da decadência. Nancy recorre a uma leitura desconstrutiva de Heidegger e, para melhor qualificá-la, é importante que delimitemos o mais fidedignamente possível qual seria a interpretação heideggeriana padrão aplicada a esse discurso do declínio.

A controvérsia reside neste ponto: se há um deslocamento do grego para o latim, há que se predicar ao elemento grego a qualidade de “original” e ao latino a qualidade de “secundário”. O deslocamento significa, então, que algo cai por terra e se perde. Heidegger tem a língua latina como língua essencialmente tradutora, herdeira da conceitualidade grega que ela tenta verter ao seu idioma e ao conjunto de experiências sócio-institucionais que nele se caldeiam. O latim é a língua da tradução infeliz porque é

o resultado de uma tradução fora de lugar, logo, accidental. Todo o trabalho de Nancy poderia ser sintetizado no esforço de pensar o que se abre a partir do acidente: “uma colisão redistribuindo de outra forma todo o aparelho semântico e conceitual que ela permite, ao mesmo tempo, “passar”” (NANCY, 1977, p. 83).

O valor que Nancy atribui ao acidente, contudo, não é necessariamente partilhado por outros intérpretes; e os textos do próprio Heidegger sugerem que tampouco ele enxergava ali esse potencial desconstrutivo. Não é novidade que, entre os anos 1930 e 1940, no período conhecido como a *Kehre*, Heidegger tenha retomado temas nietzschianos em sua crítica às transformações do conceito de verdade na história do Ser. Se a palavra “técnica” é a que, de fato, melhor ilustra as suas preocupações com a colonização do mundo moderno por um “sujeito de conhecimento [*Erkenntnis*subjekt]”, não podemos nos esquecer de que ela vem constantemente associada a uma juridicização do Ser considera deletéria. Em Nietzsche, Heidegger encontra duas ideias fundamentais: i) a verdade depende da co-implicação de questões ético-políticas e epistemológicas; ii) não se pode conceber o “verdadeiro” sem certo “direito de senhorio [*Herrenrecht*]” (NIETZSCHE, 1999, p. 260).

A transformação da verdade entre *alétheia* (entendida como desvelamento, *Unverborgenheit*) e *veritas* (retidão, correção, *rectitudo*) é lida por Heidegger como um acontecimento de proporções colossais. Nesta “mutação da essência da verdade e do Ser [*Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*]” (HEIDEGGER, 1992, p. 66), sedimenta-se uma importante camada filosófica que definirá o “império” tanto como modo de ser dos romanos, quanto como legado deixado aos modernos. Segundo Heidegger, esse efeito de tradição é de tal modo irrefreável que nem mesmo Nietzsche, aquele a quem se atribui a redescoberta da Grécia, conseguiu resistir à tentação de ler o mundo com conceitos romanos; conceitos “a um só tempo modernos e não gregos” (HEIDEGGER, 1992, p. 63).

As preleções sobre Parmênides (1942/43), Heráclito (1943 e 44) e Anaximandro (1946) condensam algumas das principais invectivas de Heidegger contra a metafísica jurídica de romanos e modernos. “O dito de Anaximandro” seria exemplar a esse respeito porque mostraria como conceitos jurídicos impregnaram toda uma tradição de traduções,

a começar pelo mais antigo fragmento do fazer filosófico.⁷ A sobrevida de um legalismo renitente confunde Anaximandro com um jurista moralista e nos distancia da dimensão poética “do multifário ente em seu todo [*mannigfaltig Seienden im Ganzen*]” (HEIDEGGER, 1977, p. 330). A título exemplificativo – e esse exemplo é oportuno⁸ –, Heidegger propunha que a tradução de *adikia* por “injustiça”, aliada à subsequente cadeia de conceitos penalísticos como penitência e julgamento, fosse substituída por *Unfug*, palavra que denotaria a perda ou a saída da articulação.

Mas, afinal, o que há de errado, segundo Heidegger, com a tradução latina? Por que a passagem por Roma, com sua língua e suas instituições, seria tão degradante, corrompendo o gênio grego? Leitor contemporâneo deste conjunto de textos, o filósofo Daniel Loik afirma que as relações entre direito e conhecimento não se resumem a uma simples alegoria ou analogia, sendo antes fundadas em uma conexão real. Assim ele resume a conclusão de Heidegger:

Em primeiro lugar, que os espaços de experiência históricos, específicos e culturais têm uma influência fundamental sobre nossas relações epistemológicas com o mundo; em segundo lugar, que, entre estes diferentes espaços de experiência, o romano tem de ser dotado de um estatuto especial, porque os seus efeitos persistem até hoje e sobreviveram a outras constelações históricas; em terceiro lugar, que o mundo romano deve ser entendido como essencialmente imperial; e finalmente, em quarto lugar, que o imperial deve ser determinado como uma relação jurídica. No foco destas quatro dimensões está o conceito da vontade, que Heidegger define, com Nietzsche, como “vontade de potência” [*Wille zur Macht*]: o direito gera sujeitos com ambições de anexação em escala global [*Welt-annektierenden Ambitionen*] que frustram a possibilidade de uma relação autêntica com o Ser. A isso Heidegger responde com uma reivindicação de desjuridicização e também de dessubjetivação [*Entrechtlichung und also einer Entsubjektivierung*], a partir da qual, opondo-se à vontade de potência que se tornou dispositivo planetário, ele reabilita os conceitos da “passividade” subjetiva [*indem er gegen den zum planetarischen Dispositiv gewordenen Willen zur Macht Begriffe der subjektiven “Passivität” rehabilitiert*] (LOIK, 2004, p. 497).

Em seu *Juridismus*, publicado no ano de 2017, Loik defende que “a forma corrente do direito não pode prescindir de processos de subjetivação que minam uma vida humana boa e exitosa”, sendo, portanto, necessário transformar radicalmente a experiência

⁷ Eis uma possível tradução da criticada tradução oferecida: “Donde as coisas retiram sua origem, ali também devem perecer de acordo com a necessidade; pois devem pagar penitência e serem julgadas pelas suas injustiças de acordo com a ordem do tempo [*Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit*]”. (Cf. NIETZSCHE, 1954, p. 363).

⁸ Cf. a alavanca desconstrutiva operada a partir daí em DERRIDA, 1993, p. 44-45.

jurídica (LOIK, 2017, p. 295). Não temos espaço, aqui, para uma leitura mais detida da ideia de um “direito pós-jurídico [*postjuridisches Recht*]”, mas é interessante notar como a reconstrução da linhagem argumentativa Hegel-Heidegger é mobilizada contra o que seria um vício essencialmente romano do direito. Aqui está o ponto fundamental: o problema não estaria no direito em si, mas na tradição jurídica romana que determinou, genealogicamente, nossa vivência moderna (ocidental) da legalidade.

Heidegger estava convencido de que herdamos dos romanos uma pulsão de dominação imperial. Para ele, a “ação” latina, esta *actio* do *actus* caracterizadora da “essência do império”, revela um modo específico de ver. Trata-se de uma visão de cima para baixo, um olhar que rebaixa o outro ao mesmo tempo em que se soergue. O ver da ação é o *veni, vidi, vici* de César. Impregnada de cesarismo, a linguagem passa a funcionar segundo uma lógica da derrubada, da queda, do *fallere*: “No *fallere* latino, derrubar como subterfúgio: eis onde reside o embuste; o *falsum* é traição e decepção, “o falso”” (HEIDEGGER, 1992, p. 60). Para Heidegger, a passagem por Roma é a queda como falseamento.

3 Antes de mais nada: “il faut”

A posição adotada por Nancy é substancialmente diversa desta que acabamos de delinear. “Lapsus iudicii” enfrenta a passagem por Roma e pelo direito com uma tonalidade afetiva menos centrada na derrota e na perda da autenticidade. A queda ao redor da qual gravita não é a do *fallere* heideggeriano, e sim a do *casus*, a casuística romana como ciência jurídica do accidental. Retornaremos a isso em instantes.

Ao explorar os recursos desconstrutivos inscritos na tradição Hegel-Heidegger colocando o problema do direito no centro da reflexão metafísica, Nancy não faz as vezes de um defensor ingênuo da institucionalidade legalista. Sua retomada das variações normativas do direito não são, por essa razão, menos críticas. É bom lembrar, de modo a evitar qualquer mal-entendido, que este é o mesmo Nancy que escrevia: “As palavras e os conceitos ainda válidos, há 15 anos, como “o Estado de direito”, “os direitos humanos”, a “democracia” perdem a cada dia visivelmente sua credibilidade prática, teórica e simbólica” (NANCY, 2004, p. 15). É Nancy também quem afirma, ao lado de Lacoue-

Labarthe, o “co-pertencimento essencial (e não accidental ou simplesmente histórico) do filosófico e do político” (LACOUE-LABARTHE; NANCY, 1981, p. 14).

A questão que começamos assim a delimitar comporta um risco. O próprio Nancy a caracterizou como uma “pista” entreaberta (NANCY, 1983, p. 131). Em face do problema que nós descreveremos como o “il faut”, o dever antes do dever, é bem provável que o desenvolvimento da obra de Nancy tenha apontado prioritariamente para outro lugar. Na breve autobiografia intelectual que escreve em *La communauté affrontée*, o autor explica que a questão da comunidade o ocupou por mais de vinte anos. Ele oferece, então, as razões que o conduziram a deslocar os termos do debate da “comunidade” para o “ser-conjunto”, para o “ser-em-comum” e para o “ser-com”, marcas reconhecíveis de seu trabalho. Mas o “problema”, por assim dizer, fora o mesmo; é ainda a dificuldade da vida em comum, rasgada pelos polos opositivos da “super-essência” e da “super-troca”, do “*Um tornado (...) sua própria monstruosidade*” e da “expansão ilimitada da equivalência geral” que engajam toda nossa metafísica (NANCY, 2001, p. 12). Frédéric Neyrat enxergou ali o equilíbrio tenso entre, por um lado, um imperativo de desconstrução da conexão essencialista entre ontologia e política, e, por outro, a política como dever de garantia da heterogeneidade. Nancy teria defendido, então, um “comunismo existencial” (Cf. NEYRAT, 2013).

A questão que pretendemos formular pode ser lida como uma tentativa de compreender o primeiro desses termos, o imperativo. Para tanto, “Lapsus judicii” estabelece uma resposta possível, um caminho entre outros: a forma jurídica de um dever de origem. Mas antes de nos interessarmos por essa resposta, precisamos reconstruir a pergunta. E como no famoso retroquestionar de Husserl, só podemos fazê-lo retrospectivamente. O caminho de volta passa por “A voz livre do homem”, outro texto arduamente enigmático e datado, em sua primeira versão, de 1980 (cerca de três anos após a publicação de “Lapsus judicii”).

3.1 Os fins e o fim do homem

“A voz livre do homem” foi a intervenção de Nancy no colóquio de Cerisy-la-Salle por ele organizado, ao lado de Lacoue-Labarthe, em homenagem à obra de Derrida. Essa *décade*, que recebeu o título de um dos mais conhecidos textos de Derrida, “Les fins de l’homme [os fins do homem]”, abrigou uma ampla gama de contribuições e reuniu autores

tão diversos como Luce Irigaray e Alain Renault. Este último, aliás, em duo com Luc Ferry, deu o pontapé inicial nos trabalhos com uma viva polêmica sobre a ética em Heidegger. Em um estilo que os marcou na sequência, os autores reivindicaram que a ética heideggeriana fosse lida não sob a lógica da ausência, mas sob a lógica da “denegação” (FERRY; RENAULT, 1981, p. 23-44).⁹ O tema da ética estava, portanto, posto e nele se confundiam acusações que ora visavam a obra de Heidegger ora a desconstrução, exigindo das duas a demonstração de um conteúdo prático.

Não é por acaso que “A voz livre do homem” é uma defesa da imperatividade da desconstrução. Tampouco é fortuito o fato de o professor Henri Birault ser citado logo no primeiro parágrafo do texto: “É significativo da desdita de nosso tempo o clamor reiterado por uma ética que viria esconjurá-la” (BIRAULT, 1978, *apud* NANCY, 1983, p. 115). Essa afirmação é muito similar àquelas que já havíamos encontrado em *La pensée derobée*. Mas há um dado adicional nessa referência: Birault é um dos poucos comentaristas franceses de Heidegger citado nos trabalhos de juventude de Derrida¹⁰, e um de seus textos, “Heidegger et la pensée de la finitude”, exercerá particular influência sobre o tipo de análise que veremos se desenvolver aqui. Resumidamente, Birault defendia que o conceito heideggeriano de *Endlichkeit* não correspondia à forma latina “finitude”, pois essa última implicava tanto uma ideia de privação e derrelição, quanto a postulação da positividade de um infinito de matriz onto-teológica: “assim, o homem é fundamentalmente o “desejo de ser Deus” (BIRAULT, 1960, p. 149). A *Endlichkeit* apontaria, a seu turno, para um processo anterior, para um Ser intrinsecamente finito porque é o “nadificar do Ser pelo Ser” em seu “aparecer encobridor [*parution ensevelissante*]” (BIRAULT, 1960, p. 159). A *Endlichkeit* era “o Mistério do Ser [*Mystère de l'Être*]” (BIRAULT, 1960, p. 162).

Derrida e Nancy empregam expressões similares às de Birault. Em “Les fins de l’homme”, Derrida critica o humanismo impregnado na *réalité-humaine* de Sartre, acusando-o de reproduzir o mesmo modelo de finitude onto-teológico: “a unidade metafísica de homem e de Deus” (DERRIDA, 1972, p. 138). Nancy, cunha frases como: “a finitez (que não é a finitude) [*la finité (qui n’est pas la finitude)*]” (NANCY, 1983, p. 131). Vê-se que “A voz livre do homem” apreende as preocupações de Birault em um

⁹ Para um relato das polêmicas suscitadas e da reação dos presentes ao evento, cf. PEETERS, Benoît. 2010, p. 392 et seq.

¹⁰ Cf., a esse propósito, BARING, 2011, p. 174.

nível superior de complexidade e se dedica a duas tarefas. Em primeiro lugar, tomar parte de uma desconstrução em curso do humanismo e da noção de fim a ele correlativa. Em segundo lugar, retirar dali não apenas consequências para o campo prático, mas compreender a dimensão ética inseparável dessa finitude desconstruída.¹¹

Lembremos que Nancy está aqui a pensar a partir de Derrida, em um contexto de homenagem à sua obra e de defesa da desconstrução. As páginas iniciais de “A voz livre do homem” reproduzem, de forma jocosa, perguntas que seriam dirigidas a Derrida como: “qual é a tua ética?”, “a que tu obedeces?”, “qual é o teu dever?”. A estratégia argumentativa de Nancy consistiu em repertoriar quase que maniacamente as diversas instâncias em que Derrida emprega o sintagma “il faut”, o qual se deixa definir como “uma obrigação supra-, para- ou infra-lógica” (NANCY, 1983, p. 118). “Il faut”: o quase intraduzível verbo “falloir”, que designa o dever, o indispensável, o provável, mas também – como insistirá Derrida alguns anos depois (Cf. DERRIDA, 1993, p. 96) – a falta. Voltaremos a isso depois para oferecer um contraste com a posição de Heidegger.

Nancy deseja, então, entender a força que exerce esse dever para além da formalização deontológica. Contudo, o fato de o “il faut” aparecer em demasia sob a pena de Derrida não indicaria talvez um simples vício de linguagem, ou a persistência de um vocabulário normativo ainda a ser desconstruído? Por que adotar essa estratégia? Nancy responde citando uma passagem de *Kant e o problema da metafísica* onde se conectam os polos “fim” e “ética” por meio da transcendência. Eis o trecho em sua integralidade:

Um ser que se interessa, no seu fundamento, por um dever acha-se em um estado de não realização tal que, para ele, torna-se problemático aquilo que deve fazer. Essa falta de realização em relação a uma realização ainda indeterminada revela um ser que, porque seu dever é seu interesse mais íntimo, é finito em seu fundamento (HEIDEGGER, *apud* NANCY, 1983, p. 124).

Independentemente do que significa o “il faut” derridiano, Nancy acredita que o *falloir* se movimenta na desconstrução da finitude e da transcendência ontoteológicos. A referência ao *Kantbuch* mostra que, se Heidegger estiver mesmo certo, e se os grandes resultados da instauração kantiana da *Crítica da razão pura* tiverem sido a “ruína do fundamento” e o “abismo da metafísica”, essa seria a explicação de por que podemos

¹¹ A partir de agora, no texto, sempre que se fizer referência à finitude em Nancy, deve-se compreender o jogo de complicações e os problemas de tradução que a *Endlichkeit* heideggeriana estabelece.

pensar o dever (HEIDEGGER, 1991, p. 216 et seq.). É somente na finitude que o “il faut” pode se manifestar, restando essa noção impensável para um ser infinito. Se transcendência, nesse vocabulário, significa não mais ascendência a um ente de natureza superior, mas a propriedade projetiva da existência finita (ecstática, horizontal) que se dirige a um mundo insubsistente e inacabado, o abismo da metafísica coincide com a liberdade. Seria, então, a tarefa da filosofia conciliar a possibilidade do dever com a liberdade?

3.2 Uma obrigação não discursiva

Para Nancy, a resposta a essa questão é e só pode ser negativa. Uma das razões para isso é que, em face do plano de interrogações da transcendência assim abertos, o problema posto não é o da composição de uma ética da finitude, mas antes o da compreensão da finitude como ética.

Aqui aparece com clareza o índice de dissonância entre as propostas de Heidegger e Derrida, tal como Nancy os lê. Para o primeiro, a imagem do abismo metafísico – a ausência de um fundamento determinado e transcendente para assentar a metafísica – corresponderia ao dever, prescrito ao filósofo, de filosofar sobre a filosofia e o fim da filosofia. Como se estivéssemos em uma reprodução do livro X da *Ética a nicômaco*, Heidegger defende que o agir supremo é o pensar e que, no limite, a *práxis* passa à *theōría*. A obrigação que recai sobre o filósofo é a de questionar infinitamente o abismo, mas isso se resumiria a uma obrigação de natureza teórica.

Derrida é crítico desses axiomas. Malgrado reconheça a contribuição de uma antropologia fenomenológica para a desconstrução do humanismo, ele afirma que: “uma familiaridade metafísica não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente, relaciona o *nós* do filósofo ao “*nós-homens*”, ao *nós* no horizonte da humanidade” (DERRIDA, 1972, p. 137). Lendo outro texto importante da obra de Derrida, “Violência e metafísica”, Nancy conclui que diante do fim da filosofia, isto é, de uma filosofia que não dispensa a meditação sobre seu(s) fim(ns), a “questão” constitui uma “comunidade da questão”. Ela nos injunge não a adotar uma vida contemplativa ou a nos desobrigarmos de nossos deveres por meio do aditamento infinito de questões teóricas, como se elas pertencessem ao mistério. O “il faut” é mais modesto: nas palavras de Derrida, “a questão deve ser guardada” (DERRIDA, 1967, p. 119). Trata-se de um dever não discursivo.

O pensamento da escritura e da *différance* não instituiria, portanto, uma moral ou uma ética normativa, e sim abriria a possibilidade de composição de todo sistema ético a partir do abismo da metafísica. Porque não há fundamento último da metafísica, as noções de “responsabilidade” e “dever” tornam-se pensáveis, e, com elas, toda e qualquer doutrina ética. Derrida posteriormente reformulará essa posição, passando a adotar, no lugar da “questão”, um “sim” ou a “dissimetria de uma afirmação” (DERRIDA, 1987, p. 147). Mas isso não faz caducar a análise de Nancy. Afinal, o que se chama de “guarda da questão” é, em verdade, a afirmação de uma liberdade irreduzível, a “liberdade da questão” (DERRIDA, 1967, p. 119). A filosofia se guarda enquanto se perde. Isso, diz Nancy, significa que o dever de origem nos comanda a responder ante a liberdade, a “abrir, a reabrir a questão – a questão, precisamente, do fim e dos fins do sentido” (NANCY, 1983, p. 123).

Neste ponto, contudo, o que parecia pertencer ao registro do comentário tradicional, em Nancy, vai assumindo um formato de sobreposição de camadas desconstrutivas. Seu gesto interruptivo se revela no seguinte trecho:

Se o dever pertence essencialmente à finitude, o dever se submete (se posso dizer) essencialmente à diferença. Isso quer dizer, por um lado, e de maneira mais manifesta, que o *telos* do dever (o ser do dever-ser em geral) difere ou se difere, mas também, por outro lado, que a diferença produz dever por ela mesma. Ou que a *différance* obriga (como a *noblesse oblige* em suma), que a *différance* tem (se ela tem alguma coisa) estrutura e natureza de obrigação, de prescrição, de injunção, mesmo que nenhum desses termos possa ser doravante entendido segundo o conceito ético-metafísico. A diferença obriga diferentemente (NANCY, 1983, p. 131).

Essa é a questão que não estava posta: a questão da forma. A *différance* derridiana possui uma forma jussiva, ela produz diferença e adia a presença de todo *em-si* ao se configurar e se conformar como um dever. Como se explica essa circunstância? Para isso, precisaremos voltar a Roma.

4 Roma: cidade aberta

Queremos sugerir que a hipótese de Nancy, a pista que teria sido apenas aberta em “A voz livre do homem”, deixa-se ler em retrospecto. Alguns anos antes, ao refletir sobre

o problema do retorno a Roma em “Lapsus judicii”, Nancy abre um leque de posições e soluções que cumpre a promessa estudada na seção anterior. Nancy guarda a questão.

Recapitemos brevemente o que escrevemos antes: ao abismo metafísico de Heidegger (que, em verdade, é o abismo metafísico do Kant confrontado com o fim da filosofia), Derrida responde com o dever de guarda da questão. A palavra “questão”, aqui, refere-se à impossibilidade de saturação de todo sentido por meio de finalismos e outros dispositivos teleológicos; já a “guarda” se refere ao livre curso daquilo que o autor de *Marges* famosamente chamou de *différance*, um movimento de reenvio de diferenças coextensivo ao ser e ao sentido: “jogo do rastro ou da *différance* que não tem sentido e que não é [qui n’a pas de sens et qui n’est pas]” (DERRIDA, 1972, p. 23). A novidade descortinada por Nancy é que essa diferença “mais velha que a diferença ontológica” (DERRIDA, 1972, p. 24) tem o conteúdo deontológico de uma obrigação. A diferença difere (adia e diferencia) no movimento de seu prescrever.

A este quadro, gostaríamos de acrescentar um qualificador: o tipo de obrigação em questão possui uma forma jurídica e seu destino está atrelado à passagem por Roma. Eis nossa hipótese de leitura.

Para entendermos essa afirmação, precisamos atar duas pontas expressas nos estudos de Nancy. O primeiro ponto é a referência a Kant e ao fato de o filósofo de Königsberg ter se aproximado de um imperativo que desloca infinitamente os fins do homem. O segundo ponto é, por assim dizer, a explicação do primeiro: “Roma, contudo, já se repetira no *avant-coup* da ciência hegeliana. A filosofia se fez jurídica: com Kant” (NANCY, 1977, p. 83). O núcleo de nossa hipótese de leitura reside nessa operação de passagem onde o imperativo da *différance* se formula juridicamente.

Passa-se em Roma algo mais que a decadência. Há mais em jogo, no momento romano, do que aquela linhagem Hegel-Heidegger fazia crer, justamente porque o jogo vem à tona. Nessa cadeia histórica de derivações e sedimentações, Nancy não quer simplesmente reafirmar o lugar comum que culpa Kant da juridificação da filosofia, especialmente com a famosa imagem do “tribunal da razão” (KANT, 1968-77, [B XIII]). O problema em curso tem corporatura diversa e marca a entrada da filosofia kantiana num domínio onde o tribunal não é um ornamento discursivo, mas a própria demarcação da conceitualidade. Escreve Nancy: “se tivermos que imaginar a ordem da figura, isso se

dará no sentido de que o discurso inteiro da metafísica ali se determina segundo a estrutura ficcional do direito latino” (NANCY, 1977, p. 90).

Os elementos que vimos Hegel e Heidegger achacarem (a perda dos fins do indivíduo na pessoa; o caráter acidental das traduções e o falso) serão agora recuperados para pensar a “guarda da questão”. O “acidente” vem ao centro da discussão. Para retomar a definição de Aristóteles, é acidental o que simplesmente ocorre, aquilo cuja facticidade não provém nem de uma definição, nem de uma determinação própria, nem de um gênero. Fazendo o caminho de volta de “A voz livre do homem” a “Lapsus judicii”, percebemos as pistas deixadas. Ora, o acidente é algo que não se explica porque não tem causa (conceito fundamental da filosofia jurídica romana legado aos modernos); e o inexplicável reduzido a sua facticidade é representativo do imperativo kantiano, esse *factum rationis*. Nancy pretende mostrar então que, se o fim da filosofia é inseparável de sua romanização (tese defendida por Hegel e Heidegger), isso se dá porque a tradução da filosofia em filosofia jurídica inscreve o acidente em seu âmago, abrindo-a ao abismo de sua finitude.

4.1 A ciência acidental dos casos

Entre a condenação feita por Heidegger e o elogio de Derrida com seu “il faut”, encontramos duas perspectivas distintas sobre o *fallere* latino e a conjunção entre a queda e o falso. Embora não haja dúvidas de que Nancy se alinhe muito mais à perspectiva de Derrida, ele introduz outro elemento para pensar a queda. Trata-se do *casus*:

A inerência do dizer ao direito corresponde a este estatuto específico que se poderia tentar resumir assim: a causalidade compõe a essência do direito, e a casuística a da jurisdição. *Casus* é a queda – a queda no ou pelo fortuito, o contingente, a queda segundo a *ocasião* (que faz tanto o juiz quanto o ladrão): é o acidente. A “essência” do direito reside em uma relação singular entre essência e acidente (NANCY, 1977, p. 85).

A passagem da filosofia por Roma, sua juridicização, foi vista tradicionalmente como o triunfo do acidente sobre a presença a si do espírito grego. Mas, se como vimos na seção anterior, o fim da filosofia (a “questão”) se prepara desde a aurora do filosofar, a transição para a filosofia romana e seu império do acidente tem, paradoxalmente, algo de necessário. Nas palavras de Derrida: “que, para além desta morte ou desta mortalidade

da filosofia, talvez mesmo graças a elas, a filosofia tenha um porvir”.¹² A queda é a chance ou a só oportunidade de uma abertura.

Nancy mostra que essa abertura é indissociável da ciência jurídica dos romanos e, nisto, ele inverte por completo a crítica tradicional do devir-jurídico da filosofia. Influenciado pela renovação bibliográfica do tema ocorrida desde o início do séc. XX e passeando por autores como Georges Dumézil e Jacques Ellul, “Lapsus judicii” reflete um direito que não é mais sinônimo simplesmente de império. O direito romano (e seus reflexos medievais e modernos) esboça um quadro complexo onde há uma artificialidade constitutiva; seus traços fundamentais se enredam em uma bricolagem de normas escritas e não escritas, saberes práticos e opiniões doutas, retórica e justiça. Note-se que a publicação de “Lapsus judicii” ocorre um ano após a defesa da tese de doutorado de outro personagem importante para a desconstrução, o jurista Yan Thomas. Com o título de *Causa: sentido e função de um conceito na linguagem do direito romano* (*Causa: sens et fonction d'un concept dans le langage du droit romain*), a tese não apenas tratava de um tema fundamental para o ensaio de Nancy, mas lançava as bases para uma discussão sobre outro ponto que interessará muito às leituras desconstrutivas, a saber, a relação entre ficção e direito.¹³

Porque conjuga todos esses elementos, a noção de “caso” torna-se capital. No direito, os “casos” se referem, tradicionalmente, a acontecimentos individuais dotados de particularidades que ilustram um texto jurídico. Na linguagem moderna do direito, o caso representa tanto uma lide trazida ao poder judiciário quanto um evento do mundo que pode ser delimitado em sua significância jurídica. No sentido estrito da expressão, constitui-se, em Roma, uma casuística, gênero literário composto de coleções de *casus* ou *problemata* aos quais se apunham as respostas dos juristas¹⁴. Esses casos poderiam ser fictícios ou, como não raro ocorria, reais, omitindo os nomes dos verdadeiros demandantes. Mais amplamente, contudo, “o direito romano foi um direito essencialmente casuísta, um “direito dos casos” nascido da prática contenciosa”

¹² “Que a filosofia tenha morrido ontem (...) ou que ela tenha sempre vivido de se saber moribunda”: eis a conhecida frase de abertura de “Violência e Metafísica”. O trecho citado no corpo do texto se acha na mesma página: DERRIDA, 1967, p. 117.

¹³ Thomas foi colega de Derrida durante seu período na *École des hautes études en sciences sociales*. Para uma discussão mais assertiva de suas posições sobre a imbricação entre direito e ficção, ver THOMAS, 1995.

¹⁴ Cf., sobre esse tema, GUARINO, 1981, p. 428.

(LOVISI, 2003, p. 39). Ao contrário da imagem moderna que temos, esse direito não era o da superioridade absoluta da lei, mas o de uma atividade empírica do jurista voltada sempre à solução de problemas concretos. O direito se construía a partir, e não antes, dessa atividade.

Em “Lapsus judicii”, vemos um Nancy que se compraz dessas imagens. Segundo ele, já na metafísica grega se tecia absconso o discurso jurídico dos romanos ou, mais exatamente, o discurso como discurso jurídico. Há agora uma *juris-dição*, que significa tanto que o direito precisa ser dito, quanto que o dito se enuncia sob a forma jurídica. O dito é entendido a partir da língua, palavra codificada, e tem uma pretensão de correção que nada mais é que uma reivindicação de justiça. Logo, a *dictio* latina se estrutura na forma de juízos: “O discurso doravante só mostrará as coisas defendendo causas [*ne monstrera plus les choses qu’en plaidant des causes*]: tal é o programa que será levado a cabo por Kant” (NANCY, 1977, p. 84).

Antes de retomarmos o importante fio condutor dessa referência a Kant, precisamos ainda acrescentar algo ao “programa” mencionado. Nesta metafísica jurídica que tem seu ponto de cumeada na *Crítica da razão pura*, Nancy vê se aprofundar o sentido formulaico do direito em oposição ao *lógos* grego orientado pela ideia. Dá-se o nome de “procedimento formular” ao processo civil romano do período clássico, no qual o pretor, em estilo absolutamente conciso, redigia decretos determinando os elementos de direito necessários à resolução dos respectivos casos concretos. A *fórmula* é a pequena forma (em claro contraste com o *eidos*, a forma platônica). Ela diz respeito a uma formulação que não é substância, mas sim espaço de possibilidades abertas. Em sua elevada condensação, a fórmula delimita um jogo potencial de dedução de pretensões e concretizações.

O direito engaja então o devir-necessário do acidente e o devir-acidente do necessário. Esta é a duplicidade que fascina Nancy. O caráter casuístico desenvolve um paradoxo aparentemente insolúvel, uma vez que o juízo deve subsumir um caso a uma regra, e, portanto, neutralizá-lo em seu caráter de acontecimento no mesmo gesto em que a regra, prevista apenas de maneira formular, é produzida diante do acidente, ou seja, por ocasião do caso e em nome de sua singularidade. Todo julgamento é, a um só tempo, a oferta de uma solução inaudita e a recondução da decisão a uma norma pretérita.

Como o desenlace desse paradoxo é impossível, ao direito resta diferenci-lo em sua discursividade. Nesta *différance*, introduz-se a ficção ou, ainda, a “juris-ficção” (*jurifiction*) de Nancy (NANCY, 1977, p. 86). Yan Thomas dizia da ficção jurídica que ela é irremediavelmente diferente das outras ficções, nomeadamente da literária, porque seu enunciado não supõe o verdadeiro, mas o falso (Cf. THOMAS, 2005). O direito requer nossa crença em algo sabidamente contrário à natureza (o dever-ser), excluindo um mundo que seja conforme ao real e internamente coerente. Em “Lapsus judicii”, vemos que nos exercícios dos casos de escola, na produção de casos jurídicos nos tribunais e na adoção de ficções jurídicas em sentido estrito, o direito adia a solução de seu paradoxo constitutivo por meio, precisamente, do falso. E nisso, uma vez mais, ele se distancia da *poiēsis*, da *mímēsis* e da fantasia: “Se a poesia funciona, é como teoria: visão produtora de suas visões. A ficção (jurídica) compõe, ao contrário, *com* um mundo, com a efetividade acidental, acontecimental, de uma “mundanidade” que a lei nem produz nem releva” (NANCY, 1977, p. 87).

4.2 O dever que reabre Roma

É claro que Nancy não defende uma visão ingênua e unilateral do direito. Desde o princípio de “Lapsus judicii”, somos advertidos de que, se a metafísica jurídica dos romanos é a queda do *logocentrismo* grego, ela representa também as condições de sua volta e de sua reprodução. Está em curso a estrutura que Derrida chamou de “duplo envio”, e que consiste numa tradição que “só se reúne dividindo-se, diferenciando-se” (DERRIDA, 1987-88, p. 142). Há uma reapropriação jurídica do logocentrismo que é tão forte nos predicados de uma *jurisdição* (centralidade da voz), quanto nas variações metafísicas do próprio Kant.

Mas isso não enfraquece nosso argumento: ao contrário, fortalece-o. É porque a passagem por Roma se acha cindida que os recursos dessa metafísica jurídica podem vir à superfície. É do conflito entre o acidente e o *logocentrismo* que certa imperatividade da *différance* se deixa enunciar como guarda da questão.

Acima, dizíamos que, para Nancy, cumpria a Kant a realização do programa metafísico do discurso jurídico. Imposto sobre a filosofia como máscara, este último chegaria ao seu apogeu com o abismo metafísico kantiano do sem-fundamento. A *Crítica*

da razão pura pôde descrever a liberdade como “chave de abóboda do sistema da razão” não malgrado seu caráter inconcebível, mas em razão dele. Eis, repitamos, a “questão”.

No prefácio à edição italiana de *O imperativo categórico*, Nancy esclarece que o problema que atravessa todos os textos do volume diz respeito ao motivo da obrigação; mas de uma obrigação que fosse ontológica antes de ser moral. Há um dever, anterior à divisão entre o domínio teórico e o domínio prático, que determina um regime próprio de abertura. Ele se confunde com a liberdade de Kant ao encaminhar o ser não a seus fins, mas à responsabilidade do sem-fim do sentido.

Nancy acredita que, ao tomar de empréstimo a distinção escolástica entre “categórico/hipotético” e coligá-la à noção de “imperativo”, Kant estaria realizando o programa da metafísica jurídica romana. O imperativo categórico comanda, justamente, sem condições, isto é, com independência de fins outros para além de si mesmo. Nele, coincidem vontade e ordem. Ora, se o termo “categoria” designa não o conceito em sua mais alta generalidade, mas a ordem possível de predicados para um juízo, então um imperativo categórico é aquele que efetua essa mesma predicação, mas sem afirmá-la ou negá-la, apenas comandando-a. A razão deve necessariamente aderir a esse regime, pois que sua universalidade é categórica e comporta seu fim. Ser racional, neste sentido, inclui a injunção “seja racional”, segundo essa mesma tipologia. Aqui está o corte transversal de Nancy: a razão é, categoricamente, o mesmo que querer um mundo racional; mas o mundo é, pela própria definição de Kant uma ideia transcendental, é o conjunto de todos os fenômenos que só podemos supor, e é o ponto do qual a “síntese empírica deve simplesmente se aproximar” (KANT, 1968-77, [AK, III, 332]). O mundo é aquilo que simplesmente “deve-ser”; sua produção nos é comandada por um imperativo formular como o dos pretores romanos. O que se apresenta é um agregado confuso, um espaço onde pretensões de validade são formuladas sob a insígnia do dever infinito de trazer ao mundo um mundo. É assim que Kant cumpre o programa metafísico dos romanos.

Longe de ser auto-fundadora, ou mais exatamente em lugar de sua própria auto-fundação, a razão é autoprescritiva, e está aí definitivamente a “chave de abóbada” (expressão que Kant emprega, como se sabe, para designar a liberdade) de sua racionalidade mesma (NANCY, 2006, p. 3).

O logocentrismo retorna todas as vezes em que a solução para a anfibia da do discurso kantiano for a afirmação de um ser-supremo, um infinito positivo ao qual se

predica os finalismos do homem. Mas, mesmo aqui, o acidente é indisfarçável. Porque a obrigação de criar um mundo coloca em xeque o ser-supremo, é preciso reconhecer a separação – contrária ao argumento ontológico – de categoria e existência. O ser perfeito não inclui a existência e, assim, abre-se o espaço da liberdade.

Uma vez levada a seu ápice a ciência romana dos acidentes, o que se apresenta é uma generalização, como sugere Nancy a partir de Émile Benveniste, da forma jussiva. O imperativo é a linguagem do abismo e, assim, a linguagem da *différance*. Ele nem afirma, nem nega: ordena. A imperatividade é uma falsa linguagem ou, se preferirmos, é a intrusão da ficção jurídica (*jurisficção*) como linguagem do diferimento do ser. O discurso jurídico do dever opera com a renovação constante de seus paradoxos de fundação. Por isso ele guarda a questão. Ele guarda-a naquilo que Nancy chamava de uma “área” (*aire*), uma delimitação, uma *arealite* onde o formulaico encontra o acidental: “Ela nada mais diz que a questão – da finitude. Mas não mais como questão. Ela diz que a questão guardada é uma ordem” (NANCY, 1983, p. 137).

Uma ordem revestida de sua pequena forma jurídica não nos abrirá enfim Roma?

Referências bibliográficas

FERRY, Luc; RENAULT, Alain. La question de l'éthique après Heidegger. In: LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (org.). *Les fins de l'homme: à partir du travail de Jacques Derrida. Colloque de Cerisy-la-Salle*. Paris: Galilée, 1981.

BARING, Edward. *The Young Derrida and French Philosophy, 1945–1968*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

BIRAULT, Henri. *Heidegger et l'expérience de la pensée*. Paris: Gallimard, 1978.

BIRAULT, Henri. Heidegger et la pensée de la finitude. *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 14, n. 52 (2) 1960.

DERRIDA, Jacques. *De l'esprit*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967.

DERRIDA, Jacques. *Marges: de la philosophie*. Paris: Les éditions de minuit, 1972.

- DERRIDA, Jacques. *Psyché: inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987-88.
- DERRIDA, Jacques. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993.
- FRASER, Nancy. The French Derrideans: Politicizing Deconstruction or Deconstructing the Political?. *New German Critique*, n. 33, 1984.
- GILBERT-WALSH, James. Broken imperatives: the ethical dimension of Nancy's thought. *Philosophy & Social Criticism*, v. 26, n. 2, 2000.
- GUARINO, Antonio. *Storia del diritto romano*. Nápoles: Editore Jovene, 1981.
- HEGEL, G. W. F. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubier, 1992.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I: Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*. Hamburgo: F. Meiner, 1968.
- HEGEL, G. W. F. *Werke. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Francoforte do Meno: Suhrkamp, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Werke. 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Francoforte do Meno: Suhrkamp, 2021.
- HEGEL, G. W. F. *Werke. 3: Phänomenologie des Geistes*. Francoforte do Meno: Suhrkamp, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 5: Holzwege*. Francoforte do Meno: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe 54: Parmenides*. Francoforte do Meno: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Paris: Gallimard, 1981.
- HUTCHENS, B. C. (org.). *Jean-Luc Nancy: justice, legality, and world*. Londres; Nova Iorque: Continuum, 2012.
- KANT, Immanuel. *Akademie-Ausgabe III: Kritik der reinen Vernunft*. Berlim: De Gruyter, 1968-77.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *Rejouer le politique*. Paris: Galilée, 1981.
- LOIK, Daniel. Caesarisches Sehen: Heidegger über die Verrechtlichung der Wahrheit. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, v. 68, n. 4, (2014), 2004.
- LOIK, Daniel. *Juridismus: Konturen einer kritischen Theorie des Rechts*. Francoforte do Meno: Suhrkamp, 2017.

- LOVISI, Claire. *Introduction historique au droit*. Paris: Dalloz, 2003.
- NANCY, Jean-Luc. *La remarque spéculative: un bon mot de Hegel*. Paris: Éditions Galilée, 1973.
- NANCY, Jean-Luc. Lapsus iudicii. *Communications*, v. 26, n. 1, 1977.
- NANCY, Jean-Luc. *Chroniques philosophiques*. Paris: Galilée, 2004.
- NANCY, Jean-Luc. Éthique - et toc !. *Œuvres et Critiques*, v. XLV, n. 2, p. 11–16, 2020.
- NANCY, Jean-Luc. L'“éthique originnaire” de Heidegger. In: NANCY, J.-L. *La pensée dérobée*. Paris: Galilée, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.
- NANCY, Jean-Luc. Préface à l'édition italienne de *L'Impératif catégorique*. *Portique*, s/v, n. 18, p. 1-6, 2006.
- NEYRAT, Frédéric. *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*. Paris: Lignes, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen”. In: *ibid. Werke in drei Bänden*. Munique: Carl Hanser Verlag, 1954, p. 353-388.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Kritischen Studienausgabe 5: Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. Berlin: de Gruyter, 1999.
- PEETERS, Benoît. *Derrida*. Paris: Flammarion, 2010.
- SELLARS, Wilfrid. Truth and correspondence. *Journal of Philosophy*, v. 59, n. 2, p. 29-56, 1962.
- SCHILD, Wolfgang. Savigny und Hegel. *Anales de la Catedra Francisco Suarez*, v. 18, n. 1, p. 271-320, 1978.
- THOMAS, Yan. *Fictio legis: L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*. *Droits*, s/v, n. 21, p. 17-63, 1995.
- THOMAS, Yan. Les artifices de la vérité en droit commun medieval. *L'homme*, s/v, n. 175-176, p. 113-130, 2005.

ⁱ **Gabriel Rezende** é professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Autor de *Droit et normativité chez Jacques Derrida* (Mimesis, 2023), possui doutorado em filosofia pela Université Paris 8. **E-mail:** gabriel.rezende@academico.ufpb.br