

## 2.4 A EXISTÊNCIA EXILADA<sup>1</sup>

JEAN-LUC NANCY

**Resumo:** Partindo do topos clássico do exílio na tradição ocidental, Nancy critica o uso do modelo dialético que entende o exílio como exterioridade em contradição com asilo, enquanto interioridade. Para ele, o exílio deve ser antes definido como asilo no exílio do próprio, implicando, portanto, um significado totalmente diverso do próprio. Nancy esboça os lugares em que o asilo no exílio deve ser investigado: o lugar do corpo, da linguagem e do com.

**Palavras-chave:** exílio; asilo; próprio; lugar do corpo; linguagem; ser-com

**Abstract:** Departing from the classic topos of exile in Western tradition, Nancy criticizes the dialectical model which understands exile as exteriority in contradiction with asylum as interiority. For him, exile should be rather defined as asylum in the exile of the proper, and hence implying a totally diverse meaning of the proper. Nancy sketches out the places in which the asylum in exile should be further investigated: the place of the body, of language and of the with.

**Keywords:** exile; asylum; proper; place of the body; language; being-with

---

<sup>1</sup> Esse texto foi escrito com base na transcrição da palestra proferida por JL Nancy no colóquio sobre psicanálise e exílio ocorrido em Veneza no ano de 2001. Foi publicado originalmente no dossiê temático sobre clínica do exílio, organizado por Fethi Benslama no *Cahiers Intersignes*, 14-15/2001. Pode ser encontrado agora no arquivo da Société Psychoanalytique de Paris. Bibliothèque Sigmund Freud, bsf@spp.asso.fr

Quanto a este título, gostaria de indicar duas coisas bem simples: a primeira, que é um *topos* de nossa tradição ocidental, *topos* que consiste em dizer que a existência é um exílio – e a segunda que é uma questão: será que hoje devemos nos reapropriar desse *topos*, desse lugar comum de nossa tradição, hoje - num mundo devastado em todos os sentidos por toda espécie e toda forma de exílio – e em caso afirmativo, de que maneira e em que sentido?

\*

Que a existência é um exílio, isso é um lugar comum no Ocidente e o é de tal modo que poderia por si mesmo resumir uma boa parte de nossa tradição greco-judaico-cristã (menos romana, menos árabe, sem dúvida). Gostaria de tentar ver junto com vocês como se construiu uma significação dominante do exílio e que problemas ela coloca.

Digamos, para começar, que *se* esse *topos* da existência como exílio retoma hoje uma forma de inquietação e interrogação (o que manifesta, por exemplo, a iniciativa desse colóquio), após ter sido, durante muito tempo, o *topos* de uma existência humana como passagem – o exílio como passagem prefaciando e preparando um retorno, esse retorno que Moshé Idel discutiu antes de mim – é porque, no extremo de nossa tradição, nossa experiência parece ser, em muitos aspectos, a experiência de um exílio em suma definitivo e sem retorno.

O homem moderno é o homem cuja *humanitas* não é mais identificável, é o homem cuja figura se apaga ou é apagada, como disse Foucault, que se confunde com o seu apagamento, o qual não passa da realização cabal [*accomplissement*] da ausência de resposta à questão “o que é o homem?” (ora, essa ausência de resposta, como vocês sabem, é a resposta de Kant a essa mesma questão). Apaga-se assim o homem que não pode mais responder à sua própria questão – ou à questão do seu próprio – o homem que é e está, em suma, exilado de si mesmo, de sua humanidade. A radicalização filosófica dessa experiência encontra-se nesse enunciado maior, ou matricial, do pensamento de Heidegger, a saber que o existente humano, o *Da-sein*, é o ente cuja essência consiste em

sua existência. Na existência assim entendida, na existência moderna ou no sentido moderno de existência, o que mais conta ou pesa – para dizer simples e grosseiramente – não é mais o segundo momento da palavra – não é mais a “estância” ou a “instância” da “existência”, não é mais a posição do ser em ato e não é mais a entelúquia no sentido aristotélico, ou seja, a realização do ser em sua forma final. O que conta é o primeiro momento, ou seja, o *ex*: o momento da saída e do fora, esse momento que Heidegger sublinha escrevendo “ek-sistência” e que, para concluir, não é mais um momento, mas a própria coisa na sua inteireza. A existência nada mais é do que esse *ex*.

Parece, portanto, que haveria uma espécie de exílio constitutivo da existência moderna e que o conceito constitutivo dessa existência seria ele mesmo o conceito de um exílio fundamental: um ser-fora-de, um ser-saído-de e, isso, não somente no sentido de um ser arrancado de seu solo *ex-solum*, segundo a falsa etimologia latina que Massimo Cacciari evocou há pouco, mas segundo o que parece ser a verdadeira etimologia de “exílio”: *ex* e um raiz *el* de um conjunto de palavras significando “ir”: como em *ambulare*; *exulare* seria a ação do *exul*, aquele que sai, que parte, não para um lugar determinado mas que parte absolutamente.

A questão do exílio é, portanto, a questão dessa partida, desse movimento enquanto movimento que já sempre começou e que talvez nunca deva acabar. Mas, se o que se deixa não é o solo, o que é então? De onde parte esse movimento? Segundo a significação dominante de exílio trata-se de um movimento de saída para fora do próprio: fora do lugar próprio (nesse sentido, o solo, uma certa ideia de solo), fora do ser próprio, fora da propriedade em todos os sentidos, logo fora do lugar próprio também enquanto lugar natal, como lugar nacional, como lugar familiar, como lugar da presença do próprio em geral. Toda a questão do exílio é para nós a seguinte: a questão da saída para fora do próprio.

Encontramo-nos assim diante de um paradoxo. De uma parte, nossa tradição representa essa saída para fora do próprio como uma infelicidade<sup>2</sup>, e mais que isso, como a infelicidade par excelência, à qual todos as infelicidades e males devem se referir e, de

---

<sup>2</sup> A palavra francesa é *malheur*, comumente usada no sentido de infelicidade. A palavra é composta de *mal* e *heure*, dizendo literalmente a má hora (N. da T.).

outra, ela representa esse exílio como uma possibilidade positiva, com efeito, a mais positiva do ser e da existência: queda ou partida, afastamento ou alienação, a infelicidade é indispensável para a realização do ser. Assim parece que a história contemporânea nos apresenta simultaneamente uma incrível proliferação de exílios, de deslocamentos, de deportações que são a infelicidade propriamente dita e que o foram a ponto de formar o absoluto da infelicidade, o extermínio – o exílio cumprido como extermínio, a expropriação absoluta – e, por outro lado, a aparência de uma proliferação de oportunidades novas nas migrações, nos movimentos e misturas onde se desenharia a possibilidade de inventar um espaço mundial inédito. Ademais é assim que interpretamos, simultânea e contraditoriamente, a “globalização” em obra diante de nós como implosão e explosão, como multiplicação de exclusões e desapropriações e como abertura de possibilidades, de recuo de horizontes limitados.

Como pensar o que tem o aspecto de uma dialética do exílio? De fato, na tentativa de concatenar essas duas interpretações, essas duas avaliações, constrói-se o que se deve chamar uma dialética do exílio. Ou seja, uma dialética na acepção hegeliana ordinária do termo (quero dizer, na compreensão que se tornou a *vulgata* hegeliana, isto é, o hegelianismo vulgar). O exílio é uma passagem pelo negativo ou o ato mesmo da negatividade compreendida como o motor, o recurso de uma mediação que garantiria que a expropriação tenha um fim ao retornar para si numa reapropriação.

Esta dialética do exílio de “si”, do próprio em geral, na exterioridade, na alteridade e na alteração é, no fundo a grande figura cristã do exílio. Um hino cristão (*Salve Regina*) diz os homens *exsules filii Evae*: enquanto filhos de Eva, eles são exilados in *hac lacrimorum valle*, e imploram a Virgem para elevá-los ao Salvador *post hoc exsilum*. Tal é a retomada ou o salto<sup>3</sup> de um certo modelo judeu de exílio – sem dúvida não o modelo cabalista abordado por Moshé Ideal, mas o modelo que comporta o retorno e a restauração final. Moralmente, o exílio é assim a provação compreendida entre o pecado e o seu resgate.

---

<sup>3</sup> O termo usado aqui por Nancy é *relève*, termo sugerido por Derrida para traduzir a *Aufhebung*, superação hegeliana. É uma solução que visa realçar o movimento de elevação e suspensão – *heben*, *Hebung*, presente na palavra alemã e no uso hegeliano desta expressão. Um modo possível de traduzir *Aufhebung* guardando ambos os sentidos de elevação e passagem seria: “salto”.

Sem dúvida aqui, como em outros lugares, o Cristianismo helenizou o judaísmo. No modelo grego, o exílio (se há realmente um exílio: talvez haja justamente apenas um elemento, um traço de seu conceito moderno) é sempre o retorno, é o périplo de Odisseu.

Se recusamos o modelo dialético é porque o exílio é sempre transitório – o que significa dizer que a sua negatividade consiste tão somente em suprimir a si mesmo (tal é a negatividade hegeliana, por mais que a *vulgata* compreenda essa supressão-de-si como restauração, cumprimento, reapropriação total e final de um Espírito do mundo). Transitório, o exílio não é levado em conta e nem a sério em si mesmo. E penso, com efeito, que a ameaça para toda reflexão sobre o exílio é a tentação de dialetizá-lo nesse sentido.

A partir daí, sabemos ao contrário que é preciso inicialmente propor uma negatividade não dialetizável do exílio. Uma negatividade pura e simples, a dureza e a infelicidade do exílio que não leva a nada, que não retorna a nada. A deportação sem retorno. Parece-me que essa negatividade não passível de ser relevada deveria prender-se ao modelo romano (cuja figura continua sendo Ovidio). Na sua primeira forma romana, o exílio era um meio de escapar da pena de morte (o que também significa a impossibilidade de retorno). Mas na forma assumida durante a República tardia e sob o Império, o exílio é a pena que consiste em colocar um membro da comunidade romana fora dessa comunidade (numa forma menor, a relegação em lugar do Império e que é revogável, e numa forma maior, a deportação fora do Império, sem retorno possível). *Deportatio*: esse termo do direito romano nos propiciou a palavra que nos faz rememorar a Shoah - deveríamos dizer todas as Shoas – enquanto a exterminação é ainda mais que o assassinato, pois conclui um processo de extirpação, de banimento, de expropriação absoluta.

A deportação – sabemos bem que não é uma questão para ser dialetizada.

Para além do exílio dos filhos de Eva e da deportação desapropriadora, o que nos é dado a pensar?

Talvez nos seja dado a pensar – dom difícil, obscuro, como tudo que se dá a pensar – alguma coisa de um exílio que seria ele mesmo o próprio, sem dialetização no sentido acima indicado. A existência como exílio, com efeito, mas não como movimento fora de um próprio para o qual haveria retorno ou bem ao contrário a impossibilidade de retorno – um exílio que seria a própria constituição da existência e, portanto, também, reciprocamente, a existência como consistência do exílio.

Então é o *ex*, esse mesmo *ex* do exílio e da existência que seria ou perfaria o próprio, a propriedade do próprio. Não uma existência exilada (e nem tampouco um exílio existencial) mas uma propriedade enquanto *ex*. É essa estranha propriedade – essa propriedade de estranhamento, seria preciso dizer – que perfaz o fundo do primeiro pensamento de Heidegger e, para além dele, que inquieta e mobiliza o essencial do pensamento contemporâneo. Trata-se então de pensar o exílio não como sobrevivendo ao próprio nem tampouco em relação ao próprio – como um afastamento com vistas a um retorno ou sobre o fundo de um retorno impossível, mas como a dimensão mesma do próprio. Assim, não se trata de ser “exílio no interior de si mesmo”, segundo esse preceito hassídico citado por Moshé Idel, mas, sobretudo, do si-mesmo ser um exílio: o *si* como exílio, abertura e saída, saída que não sai do interior de um si mas um si que é a própria saída. Se o “a si” tem a forma de um “retorno” em si, então essa forma é enganadora: pois “si” só tem lugar “depois” da saída, depois do *ex*, se podemos dizer. Mas também não há “depois”: o *ex* é contemporâneo de todo “si” como tal.

Essa perspectiva não retoma esse tipo de elogio generalizado da errância, da desapropriação que hoje nos vemos tentados a praticar de maneira demasiado simples. Ela indica uma tarefa mais difícil: pensar o próprio, mais precisamente, como esse exílio – mas pensar esse exílio exatamente como próprio. Pois preciso é o próprio – não necessariamente uma propriedade, nem uma nação, nem uma família etc. (que talvez sejam sempre formas alienadas do próprio: alienações do exílio, se podemos dizer) – é preciso que a relação a si tenha lugar, que tenha o seu lugar – e esse lugar deve ser pensado como exílio.

No seu livro sobre os campos, Jean Améry dedica um capítulo à questão “quanto de lar [*Heimat*] precisa o homem?” Essa questão que ele nunca havia colocado antes da deportação, a deportação lhe obrigada a colocar. Ela não significa, contudo, que preciso é a propriedade pretensamente “natural”, originária, identitária. Mas ela significa que há o próprio e que a desapropriação é a violência.

Se o próprio é exílio, a sua dimensão de propriedade receberia talvez o nome de “asilo”. O campo é o contrário do asilo. O campo é o exílio como desapropriação. Mas o asilo é o exílio como próprio: o asilo da hospitalidade, por exemplo, sobre o qual falou Cacciari. O asilo é o lugar daquele que não pode se apreendido (é o sentido da palavra grega *asulos*: aquele que não pode se tornar a sua presa, o seu saque). Pensar o exílio como asilo - e não como campo de deportação – é justamente pensar o exílio como sendo por ele mesmo a propriedade do próprio: no seu exílio, ele é o abrigo, ele não pode ser expropriado do seu exílio.

Esse lugar de asilo no exílio é triplo: é lugar do corpo, lugar da linguagem, lugar do junto [*avec*].

O corpo é por excelência um dos nomes do exílio tradicional: lugar de passagem para um retorno à alma e ao espírito. Mas o corpo também não precisa ser pensado como corpo decaído e nem como “corpo próprio” (à maneira de Merleau-Ponty), mas sobretudo como exterioridade na qual a “interioridade” é, a princípio e sempre essencialmente, exposta: posta fora, posta como fora. Eu não sou meu corpo – senão eu não o nomearia “corpo” – e eu tampouco passo pelo corpo para ir para algum outro lugar. O corpo é o exílio e o asilo em que alguma coisa como um “eu” chega a se expor, quer dizer, ser.

A linguagem também deve ser pensada como exílio do sentido, de um sentido puro, não expresso e não exprimível. Mas se o sentido deve ser pensado não como realização cabal [*accomplissement*] de uma significação e sim como a possibilidade que haja significações e que haja infinitamente, se o sentido é o inesgotável da significação e, portanto, simultaneamente o inesgotável das trocas de significações, então o sentido é ele mesmo esse “exílio” e esse “asilo” que é a linguagem. O sentido é a língua ou as línguas

elas mesmas, como esse transporte indefinido de significação, esse relance e essa demanda indefinidos que perfaz a própria língua e com ela a Babel.

E assim como relativamente à junção do corpo e da linguagem – o ser-com – o *Mitsein* e *Mitdasein* de Heidegger - designaria essa relação aos outros que não é nem a interioridade e a propriedade de um “comum” (comunidade, comunhão) e nem a exterioridade da multidão ou da massa, e da vala comum mas o “perto de” [*auprès-de*] [junto, *apud hoc*] , a proximidade que é afastamento porque é “no mais próximo de “ e, em consequência, numa defasagem ou distanciamento, esse próprio do tocar: ser-com ou tocar [n]os outros, não confundir-se, tocar portanto através de uma distância. Nem todos “reunidos” nem todos dispersos, mas uns *com* os outros: encontrando nesse “com”, ao mesmo tempo, o exílio e o asilo de seu ser-em-comum.

Sem dúvida, não podemos continuar por muito tempo dar a isso o nome de “exílio” e nem de “asilo”. O exílio *como* asilo demanda um outro nome para ser pensado. Não sei qual é esse nome. Talvez não haja nome para isso por ser talvez o que precede e o que sucede todo nome, toda língua, assim como todo corpo e todo ser-com. É o mesmo que se dá como o que há de se pensar: não é pensável e é por isso que é preciso pensar, quer dizer, dar-lhe ao mesmo tempo asilo e exílio “no nosso pensamento”, como se diz<sup>4</sup>.

Tradução: Marcia Sá Cavalcante Schuback

---

<sup>4</sup> Retomo com algumas correções a transcrição dessa palestra apresentada a partir de algumas notas no coloquio de Veneza. Essa transcrição, bastante fiel me foi entregue pelos organizadores do colóquio Elide Pittarello e J. A. Gonzalez Sainz, a quem muito agradeço.