

Revista
Terceira
Margem
53
(online)

Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Ano XXVII, n. 53, setembro-dezembro/2023

CRÉDITOS DA EDIÇÃO

TERCEIRA MARGEM

2023 Copyright dos autores

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ / Faculdade de Letras

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Homepage: <https://revistas.ufrj.br/index.php/tm/index>

e-mail: revistaterceiramargem.ufrj@gmail.com

Todos os direitos reservados

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura / Faculdade de Letras / UFRJ

Av. Horácio Macedo, 2151 – Bloco F – Sala 323

Cidade Universitária – Ilha do Fundão – CEP: 21941-917 – Rio de Janeiro – RJ

Tel: (21) 3938-9702

Homepage: www.posciencialit.letras.ufrj.br/index.php/pt/

E-mail: posciencialit@letras.ufrj.br

Assistente Editorial: Kelly Stenzel P. Souza

Dossiê: João Camillo Penna, Márcia Sá Cavalcante Schuback, Virginia de Araujo Figueiredo

TERCEIRA MARGEM: Revista do Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Centro de Letras e Artes, Faculdade de Letras, Pós-graduação, Ano XXVII, n. 53, setembro-dezembro/2023. 335 p.

I. Letras – Periódicos I. Título II. UFRJ/FL – Pós-graduação

CDD: 405 CDU: 8 (05) ISSN: 2358-727x

SOBRE A REVISTA

TERCEIRA MARGEM

Revista quadrimestral publicada pelo Programa de Pós-graduação em Letras (Ciência da Literatura) da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Divulga pesquisas nas áreas de Teoria Literária, Literatura Comparada e Poética, voltadas para literaturas de língua portuguesa e línguas estrangeiras, clássicas e modernas, contemplando suas relações com filosofia, história, artes visuais, artes dramáticas, cultura popular e ciências sociais. Também se propõe a publicar resenhas críticas, para avaliação de publicações recentes. Buscando sempre novos caminhos teóricos, Terceira Margem segue fiel ao título rosiano, à inspiração de um pensamento interdisciplinar, híbrido, que assinale superações de dicotomias em busca de convivências plurívocas capazes de fazer diferença.

Programa de Pós-graduação em Ciência da Literatura

Coordenador: Eduardo Coelho

Vice-coordenador: Paulo Roberto Tonani do Patrocínio

Revista Terceira Margem

Editores Executivos: Eduardo Guerreiro Losso e Danielle Corpas

Conselho Consultivo: Alberto Pucheu, Eduardo Coutinho, Flavia Trocoli, João Camillo Penna, Vera Lins

Conselho Editorial: Christoph Türcke (Universidade de Leipzig), Emmanuel Carneiro Leão (UFRJ), Helena Parente Cunha (UFRJ), Jacques Leenhardt (École des Hautes Études en Sciences Sociales – França), Luiz Costa Lima (PUC-RIO), Manuel Antônio de Castro (UFRJ), Maria Alzira Seixo (Universidade de Lisboa – Portugal), Pierre Rivas (Universidade Paris X – Nanterre), Roberto Fernández Retamar (Universidade de Havana – Cuba), Ronaldo Pereira Lima Lins (UFRJ), Silviano Santiago (UFF)

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Vice-reitor em exercício: Carlos Frederico Leão Rocha

Pró-reitora de Pós-graduação e Pesquisa: Denise Maria Guimarães Freire

Centro de Letras e Artes

Decana: Cristina Grafanassi Tranjan

Faculdade de Letras

Diretora: Sonia Cristina Reis

Diretora Adj. de Pós-graduação e Pesquisa: Anieli Improta França

SUMÁRIO

DOSSIÊ JEAN-LUC NANCY

Apresentação

João Camillo Penna
Márcia Sá Cavalcante Schuback
Virginia de Araujo Figueiredo p. 9-24

1 ENSAIOS SOBRE E PARA JEAN-LUC NANCY

1.1 Mãos que (não) tocam, seiva e resíduo: Da imagem em Jean-Luc Nancy e Giuseppe Penone

Alice Mara Serra p. 27-47

1.2 Considerações sobre o comunismo como o comum e a exceção: um debate ontológico-político entre Nancy e Agamben

Caio Paz p. 49-69

1.3 Por que é que há todas essas coisas juntas? Ensaio sobre ajuntamentos em Jean-Luc Nancy

Carolina Anglada de Rezende p. 71-86

1.4 L'immémorial. Nancy et le portrait

Clemens-Carl Härle p. 87-91

1.5 Roma: A cidade aberta de Jean-Luc Nancy

Gabriel Rezende p. 93-116

1.6 Ísis

Guido Antônio de Almeida p. 117-118

1.7 Face à l'im-monde

Jacob Rogozinski p. 119-125

- 1.8 **Making Sense of Community's Pre-normative Meaning**
Juan Manuel Garrido p. 127-139
- 1.9 **Touching Bodies: Reading Jean-Luc Nancy alongside Husserl**
Julia Diniz e Carvalho p. 141-160
- 1.10 **O Risco do Jurídico: O paradoxo da comunidade no limiar entre Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito e Jacques Derrida**
Leonardo Monteiro Crespo de Almeida
Manoel Carlos Uchôa de Oliveira p. 161-186
- 1.11 **O exílio do comum**
Marcia Sá Cavalcante Schuback p. 187-198
- 1.12 **O silêncio do retrato: Sobre a sobreposição dos sentidos ou a implicação da methexis na mimesis em Jean-Luc Nancy**
Pedro Carvalho Moreira p. 199-214
- 1.13 **Inclua Espinosa em você (Discurso de Espinosa ao receber Jean-Luc Nancy na Academia dos Filósofos)**
Philippe Choulet p. 215-226

2 TRADUÇÕES DE TEXTOS DE JEAN-LUC NANCY

- 2.1 **Apresentação de “A oferenda sublime” (O sublime como experiência da liberdade ou Após a leitura de “A oferenda sublime” de Jean-Luc Nancy)**
Virginia de Araujo Figueiredo p. 229-235
- 2.2 **A oferenda sublime** (1988, trad. Cecília Cavalcante Schuback)
Jean-Luc Nancy p. 237-273
- 2.3 **O intruso** (2000, trad. Aluisio Pereira de Menezes)
Jean-Luc Nancy p. 275-292
- 2.4 **A existência exilada** (2001, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback)
Jean-Luc Nancy p. 293-300

2.5 MONOGRAMMES XVI - Teo-po (2013, trad. Vinícius Nicastro Honesko)	
Jean-Luc Nancy	p. 301-303
2.6 Estrondo comum (2013, trad. Vinícius Nicastro Honesko)	
Jean-Luc Nancy	p. 305-308
2.7 Será que isto que estou te escrevendo é atrás do pensamento? (diálogo com Água Viva, de Clarice Lispector) (2020, Trad. Isadora Bonfim Nuto)	
Jean-Luc Nancy	p. 309-316
2.8 “O fim da filosofia e a tarefa do pensamento” (O outro começo da filosofia) (2021, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback)	
Jean-Luc Nancy	p. 317-328
Sobre as autoras e autores do Dossiê	p. 331
Nesta edição	p. 334
* Pinturas de Raïssa de Góes	p. 8 p. 26 p. 228 p. 329

Terceira Margem

DOSSIÊ

JEAN-LUC NANCY



DOSSIÊ JEAN-LUC NANCY

APRESENTAÇÃO

[DOSSIER JEAN-LUC NANCY – PRESENTATION]

JOÃO CAMILLO PENNAⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-8844-1374>

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

MÁRCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACKⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-4153-1428>

Södertörn university – Estocolmo, Suécia

VIRGINIA DE ARAUJO FIGUEIREDOⁱⁱⁱ

<https://orcid.org/0009-0009-7967-0042>

Universidade Federal de Minas Gerais – Belo Horizonte, MG, Brasil

O número 17 (ano XI, julho/dezembro de 2007) de *A terceira margem* foi dedicado ao filósofo Philippe Lacoue-Labarthe (Homenagem a Philippe Lacoue-Labarthe 1940-2007). Por desvios que lembram as linhas tortas da escrita de Deus, conforme o ditado, esse dossiê em homenagem ao grande amigo de Lacoue-Labarthe, Jean-Luc Nancy (1940-2021), nascido no mesmo ano, mas que sobreviveu quatorze anos ao amigo, sai também, dezesseis anos depois, na mesma, *Terceira Margem* (v. 27, n. 53, set.-dez. 2023). As duas publicações parecem cumprir um destino esboçado pela exigência da amizade e pela dedicação ao pensamento compartilhado, por esses dois grandes amigos, que viveram intensa (e politicamente) a experiência da comunidade dos amigos.

O dossiê compreende duas partes. A primeira parte é composta de 13 ensaios *sobre e para* Jean-Luc Nancy; e a segunda parte, compreende 7 traduções de textos *de* Jean-Luc Nancy, e uma apresentação mais detida de um deles.

O dossiê se abre com o ensaio de Alice Serra, “Mãos que (não) tocam, seiva e resíduo: Da imagem em Jean-Luc Nancy e Giuseppe Penone” (1.1), que puxa o fio das “mãos” como uma espécie de *leitmotiv* em vários autores, filósofos ou não. Aqui estão reunidos por esse fio: Nancy, Derrida, Husserl, Merleau-Ponty, Giuseppe Penone e Marguerite Duras, mas também as “mãos vermelhas” da gruta de Chauvet e, indiretamente, a lenda de Dibutade. A autora parte de algumas obras de Jean-Luc Nancy (*Le*

poids d'une pensée, L'approche [O peso de um pensamento, a aproximação] [1991; 2008]; *Corpus* [1992]; dentre outras), para ressaltar o vínculo entre pensamento, imagem e corpo, nelas estabelecido. Em seguida, apresenta a questão do “tocar”, um dos temas prediletos do pensamento tardio de Nancy, de maneira negativa: seja através de uma nota de rodapé, numa referência a *Ser e Tempo*, onde Heidegger afirma a impossibilidade de uma cadeira “tocar” a parede; seja abordando o comentário de Nancy à extensíssima iconografia da famosa cena do Evangelho de São João, na qual Maria Madalena é impedida de tocar o corpo do Jesus ressuscitado, no livro *Noli me tangere*.

Na segunda volta do texto, Serra problematiza a questão do toque, sobretudo, apoiada no livro de Derrida *Le toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), então, os corpos deixam de manifestar-se como epifania, cindem-se, fragmentam-se, atravessados pela diferença, alteridade e memória, passam a “atuar ou restar como vestígio ou resíduo”. É assim – desconstruindo o fenômeno e até o próprio corpo animado (*Leib*) – que Serra se aproxima das obras do artista plástico, Giuseppe Penone, “para além da centralidade do sensível” e da visão, e até da “centralidade do homem”. Dessas potentes imagens, surge outra materialidade, a dos pinceis, dos lápis, “do gesto da mão que esteve ali e partiu”, como camadas do tempo. Só depois desse “desvio textual”, como ela mesma se refere, ela retorna ao pensamento de Nancy, descobrindo uma Madalena quase-Dibutada.

O ensaio de Caio Paz, “Considerações sobre o comunismo como o comum e a exceção: um debate ontológico” (1.2) relaciona as duas ontologias políticas, de Jean-Luc Nancy e Giorgio Agamben, estabelecendo um nexos entre o comunismo existencial de Nancy e a exceção de Agamben. A articulação é oferecida por Agamben, em *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua I*. O dilema é flagrado por Agamben na correspondência entre Scholem e Benjamin, a respeito de Kafka. Enquanto Scholem defende a existência de uma lei que “vigora mas não significa”, Benjamin “avança no sentido de sua abolição”. É nesse contexto que o autor localiza a referência a Nancy. Para Agamben, Nancy seria o “filósofo que pensou com mais rigor a experiência da Lei que está implícita na vigência sem significado”. O *ser abandonado* de Nancy, o ser lançado na existência de seu “aí”, vazio e sem conteúdo, é aquele abandonado à vigência dessa lei sem significado, que corresponde basicamente ao estado de exceção, retomado por Agamben de Benjamin e de Carl Schmitt. A exceção implícita na abolição da lei se aproxima da noção nancyana de comunidade, entendida como “exceção a um nada mudo”. Escreve Nancy: “comum é

a condição dos não-comuns”.

Há acordo fundamental entre Nancy e Agamben no que toca a “articulação perfeita entre ontologia e política”, no entanto, emergem logo as diferenças, que giram em torno de uma certa leitura da herança heideggeriana nos dois filósofos. Há em Agamben ao mesmo tempo um diagnóstico e uma tentativa de superação da ontologia de Heidegger, que ele entende como última tentativa, grandiosa, sepulcral “mas certamente fracassada” de ontologia hipostática. O paradigma hipostático engloba uma inversão da separação/articulação aristotélica entre essência e existência, mas permanece uma tentativa de fazer convergir uma na outra. Nancy também se inseriria nesse mesmo paradigma, com o seu comunismo existencial. Ao contrário, Agamben teria conseguido escapar do paradigma hipostático com sua ontologia modal; ele conseguiria formular as condições para um estado de exceção efetivo (por oposição ao estado de exceção virtual ou soberano), como queria Benjamin, enquanto o comunismo de Nancy permaneceria ainda sob a égide do estado de exceção virtual. Ambos apontam uma íntima solidariedade entre democracias e totalitarismos, mas ambos tomam direções diferentes a partir desse diagnóstico comum. Nancy critica os totalitarismos e as democracias, conservando o vazio da lei que garante a vigência tanto dos Estados democráticos quanto dos totalitários. Enquanto Agamben consuma esse vazio da lei efetivando o estado de exceção efetivo, que ele vislumbra na ontologia modal, que depõe o estado de exceção soberano, ao neutralizar a distinção entre existência e essência, ou entre *zoè* e *bios*, ambas oposições herdadas de Aristóteles.

Em “Por que é que há todas essas coisas juntas? Ensaio sobre ajuntamentos em Jean-Luc Nancy” (1.3), Carolina Anglada de Rezende percorre várias obras de Nancy, iluminando as relações que o filósofo estabeleceu entre o fazer poesia e a sexualidade. Como fica evidente pela citação no título de uma pergunta que está em *Le poids d'une pensée, L'approche* (1991; 2008), Anglada retoma a questão como uma espécie de mote ou fio condutor do seu ensaio. O que poderia levar-nos a uma interpretação do ser-no-mundo, a autora expõe-nos, não uma Estética, nem mesmo uma Poética, mas o que talvez possamos chamar de uma “Erótica da Poesia”.

Pondo em discussão o texto de Nancy – *L' 'il y a' du rapport sexuel [O 'Há' da Relação Sexual]* (2001) – e a tão polêmica quanto famosa afirmação de Lacan, a de que não há relação sexual, além disso, apoiada em muitos autores como Freud e Derrida,

Anglada constrói o argumento acerca “do sentido, do poético e do desejo”, como ela mesma descreve no Resumo. Seu artigo desenvolve-se nesta região movimentada, do ponto de vista da pulsão e do desejo, zona do *entre*, do “ajuntamento”, da dis-con-junção, da existência dis-con-junta das coisas, à qual Nancy dá múltiplos nomes conceituais: “acesso”, “autodeposição”, “zonagem”.

O pequeno ensaio de Clemens-Carl Härle, “L’immémorial. Nancy et le portrait” (1.4) é uma joia rara sobre outro tema favorito de Jean-Luc Nancy que é a questão do retrato, questão essa que se expande até a pintura. Como Härle descreve, “os escritos sobre arte de Nancy testemunham um duplo amor, um amor pela arte e um amor pelo conceito”.

O retrato renascentista italiano inventou a regra (ou a lógica?) que se põe em movimento, não apenas no chamado “retrato clássico”, mas talvez em toda e qualquer pintura ou imagem: a da “mesmidade” (“*mêmeté*”). Esse conceito de Nancy propõe-nos um caminho de leitura que atua mesmo quando acontece de o rosto humano ser representado por uma “mancha ectoplásmica suspensa numa espécie de lama escura”, como é o caso de “Os Reféns” de Fautrier, a que o filósofo dá o nome de “O outro retrato”. Aparentada, mas não reduzida à *mimesis*, a mesmidade é, ao mesmo tempo, aparição e recuo, recolhimento. De um lado, exposição e exibição que interpelam os/as espectadores/as a, diante do retrato, dizerem: “ah! Este é tal!” (“*C’est bien lui ou elle!*”), exatamente como Aristóteles já descrevera o prazer com a *mimesis*, na *Poética* IV. De outro, a mesmidade avança, torna-se retirada, recolhimento na intimidade impenetrável, inacessível da “pessoa” (“*personne*”, que em francês pode querer dizer também “ninguém”): um “outro retrato”. Esse outro retrato é “menos um apelo a uma identidade (memorável) do que um apelo a uma intimidade (imemorial)”, citando Härle citando Nancy. Essa intimidade é inabitável, não vivemos aí e muito menos a conhecemos. O conceito é insuficiente e se cala. O amor à arte e seu secreto silêncio dão-nos o seu testemunho.

Gabriel Rezende propõe em “Roma: a cidade aberta de Jean-Luc Nancy” (1.5) uma reflexão sobre a passagem da filosofia por Roma que, assim, adquire uma forma jurídica. Nessa passagem, a filosofia perde-se da filosofia, caindo na jurisprudência. Partindo do famoso artigo de Nancy “Lapsus judicii” de 1977, o autor busca aclarar a pulsão da filosofia se formular na “absoluta imbricação entre o componente ético e o componente

ontológico”.

A tese que orienta a reflexão é que, enquanto Hegel e Heidegger, cada a um a seu modo, consideram a passagem da filosofia por Roma, ou seja, a jurisdição da filosofia, como perda e queda, Nancy encontra nessa “queda” uma chance para a filosofia. O artigo se desenvolve em três partes: na primeira, mostra, com clareza, as posições de Hegel e Heidegger. Na segunda, apresenta uma reconstrução do argumento de Nancy, passando pelo ensaio “La voix libre de l’homme” [“A voz livre do homem”] (1981;1983), onde Nancy expõe com nitidez como a filosofia surge e urge em um “*il faut*”. Na terceira e última, busca caracterizar os elementos da casuística jurídica romana infectados na filosofia: “a necessidade do acidente, a queda como *casus*, a fórmula e o juízo”. Em jogo está compreender como a filosofia é uma demanda de ética inseparável da finitude desconstruída.

O poema “Isis” (1.6) de Guido Antonio de Almeida, escrito após a leitura do ensaio de Philippe Lacoue-Labarthe, “A verdade sublime”, reencena o célebre exemplo de sentimento de sublime suscitado pela inscrição no portal do templo de Isis (a Mãe Natureza), referido na Analítica do sublime da *Crítica da faculdade de julgar* de I. Kant, para extrair um efeito enigmático surpreendente. O poema conversa com o ensaio contemporâneo de Jean-Luc Nancy, “A oferenda sublime”, também aqui neste dossiê (2.2).

O ensaio de Jacob Rogozinski, “Face à l’immonde” (1.7) é uma espécie de pequeno manifesto em homenagem a Jean-Luc Nancy, assumindo (*prenant le relais*) um dos múltiplos legados do filósofo, dentre os mais relevantes para a nossa contemporaneidade: o problema do mundo, do (nosso) estar-no-mundo. Referindo-se a várias obras: *Le sens du monde* (1993), *L’Impératif Catégorique* (1983), *La peau fragile du monde* (2020), Rogozinski urde um texto que se inicia com a pergunta sobre o que nos aconteceria se o fim de mundo fosse anunciado, não espetacularizado como no filme de Lars von Trier, *Melancholia*, nem, menos ainda, por algum cavaleiro do apocalipse, mas sobriamente anunciado por um filósofo? E mais, se esse fim de mundo anunciado já tivesse acontecido? Se já estivéssemos vivendo no “mundo, imundo”?

Numa importante distinção entre “globalização” e “mundialização”, descobrimos que nem todas as esperanças estão perdidas. Que ainda cabe, ou melhor, é necessário, urgente, acrescentaríamos, “querer o mundo”, pois “só assim poderemos sair do imundo”!

O imundo é o sem-sentido da nossa atualidade globalizada, dos excessos do capitalismo que devora tudo o que é vida; da acumulação ilimitada de riquezas e bens, de um lado, e o avanço da miséria e da fome, do outro. Contra isso, parece nos convocar Rogozinski, via Nancy: vamos querer o mundo, pois querer o mundo “é sempre um protesto contra o imundo”. Vamos defender uma *ecosofia* contra uma *ecotecnia* vigente, destruidora de todas as formas de vida no planeta. Vamos lutar por um mundo que *queira a vida!*

No ensaio intitulado “Making Sense of Community's Pre-normative Meaning” (1.8), o filósofo chileno, Juan Manuel Garrido, ex-aluno e grande amigo de Jean-Luc Nancy, discute a transformação do sentido de sentido em Nancy. Frente aos inúmeros posicionamentos sobre a “crise” do sentido no mundo contemporâneo, Nancy considera que o sentido não pode se perder. “Não há crise de sentido”. Sentido é comunicação nua, circulação sem horizontes, o que se dá e acontece mesmo e, talvez, sobretudo, quando o sentido parece não mais fazer sentido algum. Para aclarar de que maneira sentido não se confunde com significado, por ser uma prática da própria existência, Garrido discute, na primeira parte do seu artigo, a pré-normatividade do sentido em Nancy. Enquanto sua própria comunicação e circulação, sentido é sempre para mais-de-um, pressupondo sempre a existência de uma pluralidade de existências. Comunidade é, para Nancy, a formação comum de sentido e não a deliberação de um sentido comum. É o que acontece na “interação de diferentes singularidades”, existindo sempre *em* comum. Seguindo essas condições não-normativas, o sentido é sempre incompleto e indecidível.

Na segunda parte do ensaio, Garrido expõe como esse entendimento de sentido em Nancy modifica igualmente a relação entre ontologia e política. Defende que, desde a publicação de *A comunidade inoperada* (1986; 1990), a noção de comunidade está enredada numa concepção própria de sentido. Pois é a incompletude e a indecibilidade sempre em movimento do sentido que exibem os limites intrínsecos do político. Nessa exibição, porém, o sentido e a comunidade, que se descobre como comunidade do fazer-se do sentido, expõem a vocação do político como “lida com o aberto”, como resposta à demanda de sentido. Não é um nós que define o sentido da comunidade. É o formando em comum do sentido que marca a “possibilização” de um nós.

Julia Diniz e Carvalho em “Touching bodies: Reading Jean-Luc Nancy alongside Husserl” (1.9), parte do insight derridiano de que o pensamento do corpo em Nancy, esse desdobramento essencial de sua obra, deve ser lido a contrapelo da fenomenologia

husserliana. O ensaio explora a distinção husserliana entre *Leib* (corpos vividos) e *Körper* (corpos estendidos). A distinção surpreende, pois, para Husserl *Leib* não é apenas um *Körper* dotado de animação e movimento próprio. Para ser *Leib* é preciso que o corpo seja dotado de sensações localizadas. *Leib* só é *Leib* por meio do contato com outro corpo. Husserl, por outro lado, permanece fiel à *res extensa* cartesiana; a coisa material é destacável, separável, *partes extra partes*, por oposição aos humanos ou outros animais que não podem ser fragmentados. No correr do acompanhamento do argumento husserliano, Julia Diniz e Carvalho, cita um exemplo que não está exatamente em Husserl, mas que interessa a Jean-Luc Nancy. “Nesse sentido, um órgão vital – digamos, o coração – uma vez fragmentado [i.e. retirado] de um corpo animal, deixa de ser um *Leib* (e é apenas um *Körper*)”. Ora, em “O intruso”, neste mesmo dossiê (2.3), Jean-Luc Nancy reflete sobre a experiência do transplante de coração, matriz quem sabe da hipótese de um corpo por definição fragmentado, exterior e espaçado, onde a oposição *Leib/Körper* deixa de fazer sentido. Ora, em Husserl, o tocar (*le toucher*) tem um papel essencial na passagem de *Körper* a *Leib*. Todo o artigo gira em torno do exemplo das mãos que se tocam, retomando uma cena já discutida por Alice Mara Serra (1.1). As mãos que se tocam são partes de um corpo ao mesmo tempo visto e tocado, onde o contato com o “próprio” corpo torna possível definir um dentro e um fora, uma exterioridade e uma interioridade.

É exatamente nesse ponto que Nancy radicaliza o *Leib* husserliano. Para ele não é possível pensar em termos da divisão *Leib/Körper*. Isso porque para Nancy não existe toque sem separação (*écartement*), sem a passagem ao exterior. “[...] curiosamente [...] as célebres análises do ‘tocar-se’ retornam sempre a uma interioridade primeira. O que não é possível. É preciso que eu esteja em exterioridade para me tocar. E o que eu toco permanece fora”. Assim, o tocar-se nancyano transforma radicalmente o tocar-se husserliano, ao estabelecer que não existe tocar sem desvio, sem passar por um fora. Tocar para Nancy não retorna a si mesmo, passamos definitivamente para o exterior, por um intervalo ou separação.

Leonardo Monteiro Crespo de Almeida e Manoel Carlos Uchôa de Oliveira, em “O risco do jurídico: o paradoxo da comunidade no limiar entre Jean-Luc Nancy, Roberto Esposito e Jacques Derrida” (1.10), passam sob escrutínio a relação sempre equívoca entre o que constitui a comunidade, mantendo-a unida, e algo que a ameaça de dentro ou

de fora. O século XXI viu surgir uma série de reflexões sobre o elo intrincado entre comunidade e imunidade, motivadas, segundo os autores, por um novo estatuto dos estados-nações modernos, doravante atravessados por fluxos de refugiados, imigrantes ilegais e asilados. O que determina uma intervenção equívoca do direito que passa a atuar como mediação conjuntiva e disjuntiva, de maneira frequentemente violenta. O conceito desenvolvido por eles de “risco jurídico” consiste na tensão entre essas duas violências. Os três pensadores examinados no ensaio elaboram reflexões que espelham esse novo estado de coisas e o estatuto sempre equívoco do jurídico. Assim, a concepção não-substancial da comunidade, pensada por Jean-Luc Nancy, desenvolve o ser-com heideggeriano, mas destituído do “risco comunitário” e autoritário implicado na sua identificação com um *povo* devidamente imunizado, como aparece em Heidegger. Roberto Esposito, por outro lado, esmiúça o aspecto jurídico que atravessa a relação intrínseca entre biologia e política, esboçada por Foucault, ao avançar a relação entre imunidade e direito (*bíos* e *nómos*), desdobrando o modelo hobbesiano da comunidade dividida em si mesma. E por último, Jacques Derrida, ao utilizar a categoria de autoimunidade em uma entrevista realizada na sequência da explosão das torres gêmeas no 11 de setembro. Diga-se de passagem, não é ocioso lembrar, que certamente uma das fontes do motivo para Derrida seja um pensamento dirigido ao amigo Jean-Luc Nancy, que discute em “O intruso” (2.3) o papel radicalmente paradoxal em sua vida desempenhado pelos imunossupressores, após o transplante de coração a que foi submetido. Mais uma vez, o que está em jogo aqui é uma reflexão que relaciona biologia e política: os estados-nações são atacados pelas mesmas forças que o defendem. Todas essas reflexões são assombradas pelo risco do fechamento da comunidade à imunização completa, e a conseqüente eliminação de qualquer alteridade constitutiva da comunidade, ao proteger a sociedade da violência *pela violência*, destruindo-a assim enquanto tal.

No ensaio “O exílio do comum” (1.11), Marcia Sá Cavalcante Schuback discute o motivo do “exílio”, esboçado sobretudo na conferência de Jean-Luc Nancy, “A existência exilada” (aqui também, em 2.4), em relação ao pensamento do ser-em-comum, da comunidade, do ser-com. O fio da reflexão é a questão da medida, uma medida que, não obstante subsistir comum a todos, é, ao mesmo tempo, comum a cada um enquanto parte única. Mas o que acontece com o pensamento do ser-em-comum e da comunidade quando o ponto de partida é a experiência do exílio, a experiência de ser-com o sem e ser-sem o

com? Como a medida do exílio pode ajudar a pensar o exílio da medida no mundo contemporâneo, um mundo violentado pela desmesura do mundo? E como essa medida pode nuançar o pensamento de Nancy sobre a comunidade?

Examinando como, no pensamento de Nancy, o motivo do exílio se desenvolve sobretudo em termos do abandono de ser, o artigo conjuga as notas sobre o exílio na conferência supracitada e traduzida no presente volume, com os pensamentos sobre o abandono de ser publicados no livro de 1983, *L'Impératif Catégorique* [*O imperativo categórico*], explorando o deserto desse abandono. O ensaio busca mostrar que, no mundo violentado pela desmesura do mundo, o exílio do comum faz no entanto aparecer um sentido exílico da existência, um sentido transitivo de ser e a busca de dizer o indizível de um “com” que se pratica como verbo.

O ensaio de Pedro Carvalho Moreira, “O silêncio do retrato” (1.12), é uma análise da obra *Retratos Silenciados*, do artista brasileiro Dalton Paula, orientada principalmente por dois conceitos de Nancy, que são, em parte, indicados no subtítulo: “Da sobreposição dos sentidos ou a implicação da *methexis* na *mimesis* em Jean-Luc Nancy”. Como acontece frequentemente com Nancy, vemos o conceito de *mimesis* ampliar-se de modo inédito, para além da ideia tradicional de imitação, através da *methexis* (participação), entendida não só como a partilha dos sentidos, mas também participação *desejante* dos espectadores/as nas obras, como só uma “Erótica da imagem” (nome pelo qual Moreira designa originalmente o pensamento de Nancy sobre a imagem) é capaz de revelar.

A fim de diferenciar o “silêncio”, característico de toda imagem, do “silenciamento” dos retratados nas fotopinturas – “gênero popular de pintura encontrado dentro de salas de milagres em capelas e igrejas espalhadas pelo país como peças de ex-votos” – de Dalton Paula, Moreira conduz-nos a uma poderosa discussão que começa com o problema da imagem em Nancy, da *imago* romana, passando pela noção moderna (em decomposição) da subjetividade e culmina com uma profunda reflexão sobre as relações da fotografia com a morte, a finitude, o testemunho e a cura. É assim que Moreira nos faz ouvir o grito de Paula.

(1.13) Philippe Choulet, amigo e colega estrasburguês de Jean-Luc Nancy, nos cedeu com generosidade essa bonita homenagem à Nancy, escrita sob a forma de um discurso fictício de Espinosa para receber Nancy no panteão dos filósofos, após a sua morte. Escolhido para acolher Nancy foi Espinosa, o filósofo judeu solitário, não obstante

avesso a todo tipo de institucionalização, aceitou a tarefa por ser Nancy. No discurso, Nancy é logo acolhido como “meu caro modo finito” e Espinosa não tarda em marcar a sua profunda admiração, mas também diferença entre seus pensamentos. A diferença de princípio é relativa ao ponto de partida: Nancy parte do *cogito*, das criaturas, da natureza naturada, ao passo que Espinosa começa com “o Deus substância única e infinita” e com a natureza naturante. Não obstante, Espinosa logo se reconhece na paixão de Nancy pelo “infinito da finitude”. E mesmo que, para o primeiro, esse infinito esteja colocado no desejo de conhecimento e, para Nancy, esteja situado mais no pensamento e na arte, ambos são filósofos da paixão pela finitude.

Espinosa faz uma pequena lista dos temas centrais da obra de Nancy em que ele se reconhece imediatamente: o *corpo*, com suas potências desconhecidas, a *alma* que ambos entendem, trazendo Nietzsche para as suas companhias, como “a série múltipla das ideias múltiplas do corpo”, a *democracia*, a *liberdade* como “necessariamente ligada à necessidade” e sobretudo a *alegria*, compreendida por ambos como profundamente atada à eternidade. Espinosa reconhece ainda como Jean-Luc Nancy viveu o que pensou e pensou o que viveu, na história de seu modo próprio de ser finito, no seu “modo de presença: intensidade, concretude, compacidade, densidade”, nas doenças do seu corpo, na abertura de seus contactos, na criação de seus pensamentos. Pronuncia com orgulho: “você é um espinosista”, o que redime Nancy de seu heideggerianismo e idealismo de base cristã. Nancy espinosista é aquele que exerceu nos vários âmbitos da vida o imperativo da finitude expresso nas palavras de Nietzsche no dito: “seja bem feliz (*bienheureux*) e em seguida faça o que você deve fazer”.

(2.1 e 2.2) A segunda parte do dossiê, composta de traduções de textos de Jean-Luc Nancy, abre-se com uma apresentação escrita por Virginia de Araujo Figueiredo do texto de Jean-Luc Nancy, “A oferenda sublime” (1988), seguida pelo próprio ensaio de Nancy, em tradução inédita para este dossiê de Cecilia Cavalcante Schuback. Em “Apresentação de ‘A Oferenda sublime’ (O sublime como experiência da liberdade ou Após a leitura de ‘A oferenda sublime’ de Jean-Luc Nancy)”, Virginia de Araujo Figueiredo chama a atenção para a afinidade com o ensaio de seu amigo, Philippe Lacoue-Labarthe, “A verdade sublime” (ambos publicados na antológica coletânea *Du sublime*, em 1988), na medida em que ambos desafiam a tradição da apresentação negativa do sublime.

Depois de examinar vários temas característicos da “Analítica do sublime” de Kant, como o disforme, a totalidade, o infinito e o ilimitado, Jean-Luc Nancy propõe-nos uma tão original quanto venturosa interpretação do sublime como ato ou movimento inaugural da liberdade. Esse sentimento estético que, em Kant, era sublimado pela moralidade, que restabelecia assim a primazia sistemático-metafísica da razão, em Nancy, liberta-se para encontrar-se nessa arte que vibra “poderosa, [...] suave, exigente, contínua [e] aguda [...] em telas, quadros, músicas, danças, escritas [...] oferecidos a nós.”

(2.3) “O intruso” (2000) é um texto-limite escrito por Jean-Luc Nancy *a partir* da experiência de transplante de coração que realizou em 1992, a que se seguiu um linfoma. A sua republicação neste dossiê é também uma homenagem ao seu tradutor, Aluisio Pereira Menezes (1946-2020), que o traduziu quando de sua primeira publicação no Brasil na revista *polichinelo* (em 2014). Difícil delimitar o gênero desse texto, nem um relato, nem uma narrativa factual, ou qualquer coisa que pudesse ser chamada de representação da cirurgia (“já existe uma história das representações do transplante”). Trata-se antes de mais nada de uma reflexão abissal sobre a experiência de expropriação do transplante, que implica em um radical deslocamento do sujeito de enunciação, o “eu, doravante “exteriorizado”, “estranho”, “estrangeiro”, acometido de aspas (“eu”) incisivas, que marcam a precariedade que o faz vacilar sempre por esse intruso interior/exterior que o ocupa e atravessa. O “eu” que escreve e revê a experiência pela qual passou é exteriorizado nesse órgão, sem o qual ele não é. “Recebi, portanto, o coração de um outro, em breve fará uma dezena de anos” – o que se deposita nesse texto é algo como uma estrangeiridade intrínseca indissociável do “eu” (ou de um “eu”), que só consegue se fechar em si mesmo se abrindo sempre para o outro. (“De repente, a minha sobrevida está inscrita num processo complexo tecido de estrangeiros e de estranhezas”.)

O texto “A existência exilada” (2.4) (2001), aqui traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback, é a transcrição de uma palestra proferida por Jean-Luc Nancy num colóquio sobre psicanálise e exílio, ocorrido em Veneza no ano de 2011, que contou com a participação entre outros de Massimo Cacciari e Moshé Idel. É o único texto em que trata especificamente do tema do exílio. Seu ponto de partida é o reconhecimento do exílio como um *topos* clássico do Ocidente e da filosofia, que desde a Antiguidade pensa a existência como existência exilada. É o *topos* da existência humana como passagem, o *topos* da finitude humana. De Odisseu ao homem moderno marcado pelo seu

desenraizamento ontológico e “apagamento”, conjugando as tradições judaica e cristã, dá-se, no entanto, uma transformação desse *topos*. O homem moderno é aquele que conhece o exílio radical e sem retorno e sem asilo. Um exílio sem fim.

Nancy propõe uma outra visão do exílio como “saída para fora do próprio”. Trazendo a tensão entre exílio experienciado moderna e contemporaneamente como extermínio e expropriação absoluta e exílio assumido como proliferação de novas oportunidades nas migrações, movimentos e misturas, Nancy urge o abandono das várias dialéticas do exílio, da tentação da dialética para pensar o exílio. Nesse abandono, torna-se possível reconhecer o “ex” do exílio como o seu próprio, o próprio como exílio, uma propriedade que poderia ser chamada de asilo. Rabisca a tarefa de pensar o próprio como exílio e asilo, delineando como lugares do asilo no exílio: o lugar do corpo, da linguagem e do junto. Com esse texto breve e denso, Nancy nos presenteia com uma tarefa e demanda de pensamento e não com pensamentos concluídos.

(2.5 e 2.6) “Teo-po” e “O estrondo comum” são dois pequenos textos de Jean-Luc Nancy datados de 2013, enviados ambos por e-mail a Vinicius Nicastro Honesko, que os traduz para esse dossiê. Neles ecoa quem sabe algo do espírito das manifestações de rua que ocorriam naquele ano no Brasil. Ambos os textos refratam a grande tese de Jean-Luc Nancy sobre a política, retomada por ele em todos os seus textos sobre o tema, segundo a qual a política, identificada à democracia, consiste em uma invenção grega, contemporânea da invenção da filosofia, que se institui com o “fim das presenças divinas: cultos agrários ou teocráticos” (2009, p. 80). Essa *mutação* será mais uma vez retomada no que toca a filosofia, em seu último texto, “‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’ (O outro começo da filosofia)” (aqui também, em 2.8). Para ele, portanto, toda a pregnante questão hoje em dia, mas tudo leva a crer, desde sempre, da “aliança” entre o divino e a política, que constitui o próprio campo da teologia-política, não passa de um “erro” ou um “absurdo” que prejudica o pensamento. Teologia e a política se constituem enquanto campos separados pela autonomia e a independência uma da outra: “[...] a política se funda numa autonomia integral (soberana) da instituição de um povo que se declara tal, enquanto a teologia se funda sobre a autonomia de uma interrogação a respeito do objeto nomeado ‘deus’ em relação ao qual não se pressupõe nada mais do que seu nome. Uma não tem nada a ver com a outra”. Nancy repassa então casos flagrantes que poderiam ser vistos (e frequentemente o são) de aliança ou consubstancialidade entre as

duas esferas, para demonstrar sempre a sua separação constitutiva. Assim, as três religiões abraâmicas: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo; as monarquias francesa e inglesa, a “religião civil” norte-americana não correspondem de fato a modelos teológico-políticos. O que é verdade inclusive para os dois pensadores que instituíram a fórmula: Espinosa e Carl Schmitt.

“Estrondo comum” é um ensaio extremamente denso que parte exatamente da mesma tese: a invenção grega da política ocorre quando “uma coletividade reunida” passa a ser governada por si mesma e não mais por uma “autoridade divina”. A “política”, como a concebemos, deve ser entendida, então, como “reativação” e “revisitação” dessa história. Mas aí começam os nossos problemas: a *pólis* que deu origem à política já não faz nenhum sentido para nós hoje, o seu sentido precisa ser reinventado. E o problema de fundo consiste no fato de que a “separação” inicial e constitutiva da “política” nunca foi inteiramente abolida nem verdadeiramente mantida. A história da política assistirá a momentos decisivos em que essa separação sempre precária será abolida, consumando-a, e fazendo-a desaparecer. É o caso do conceito de “república” ou de “Estado” definido pela divisão entre o mundo tornado reino de Deus e o mundo dos homens. A soberania popular, a que chamamos democracia, abole essa separação ao deixar de identificar-se à transcendência de um rei. A política nesse ponto instala uma “deiscência” entre, de um lado, o exercício dessa “república” ou “Estado”, entendido como nação, e, de outro, uma “instância figural, autoritária e separada” que visa a fazer desaparecer toda e qualquer separação, passando a ocupar todas as esferas da existência comum. É o que reconhecemos sob o nome de “revolução”.

As múltiplas formas de ocupação integral de “todas as esferas da existência comum”, humana e não-humana, que um dia denominamos de “comunismo” se desdobram em mitos, ideologias, o conforto da “equivalência geral do valor de mercado”, que saturam completamente o espaço de sentido. É nesse ponto, quando tudo parecia perdido, que Nancy vislumbra uma saída para nós: essas formas “de completude ou de saturação”, que não conseguem mais se legitimar por argumentos naturais ou sobrenaturais, hoje em dia, abrem-se a um novo sentido de política: a revolta, que deve ser oposta à “revolução”. Enquanto esta se define precisamente pela “abolição integral da separação de sua instância”, a revolta “não promete tanto” e não implica em “tão grandes riscos”. A revolta, sem ter a ambição da “revolução” protesta a respeito do fato básico de

que hoje a existência se tornou insustentável. Maneira de produzir um espaço de circulação de sentido e não de circularidade do tudo equivale a tudo. “A revolta não discursa, ela *estronda*”. Ela rosna, berra, ruga. A revolta é o estrondo do comum, uma corrente subterrânea que faz tudo tremer.

“Será que isto que estou te escrevendo é atrás do pensamento? (diálogo com *Água Viva*, de Clarice Lispector)” (2.7), publicado aqui na tradução de Isadora Bonfim Nuto, é o texto de uma conferência de 2020, que se interroga sobre o processo de escrita e a escrita como processo de endereçamento, em proximidade com a escrita de *Água viva* de Clarice Lispector. Escrever é uma forma de fala no presente que se dirige a um outro e se escreve, agora, com este outro. “Escrever-te, a quem?” é a pergunta por onde se inicia o texto ao interrogar-se sobre a natureza enigmática do endereçamento. Quem é este “te” ou “você” a quem se escreve? Clarice Lispector ou todo e qualquer leitor que se coloque na posição de receber esse texto? Quem é esse “você” que desconhecemos ao escrever e que nos conhece por intermédio desse intervalo por meio do qual a nossa relação se faz? A escrita é dêitica, trata-se de um “isto”, inscrito no presente do indicativo e endereçado a “você”; ela é essencialmente indireta, mobilizando as preposições “a” e “com”. Escrevemos desde a exterioridade de uma relação com este fora que consiste na própria interioridade paradoxal da escrita. Este “fora” é ao mesmo tempo espacial e temporal: a escrita se dá no instante descontínuo que Clarice Lispector chama de “é”, e que Jean-Luc Nancy afirma não ser o ser.

O “eu” que escreve é também o “eu” que lê, leitura e escrita, “eu” e “você”, consistindo em posições reversíveis, permutáveis, mas nunca indiferentes. Este fora, espaço e tempo, exterioridade e instante, “existência muda”, é a matéria palpável que nos separa e une; é o que Clarice denomina “Atrás do pensamento”, o primeiro título do que depois virá a ser *Água viva*. Nancy o traduz como real, ou pulsão, recorrendo ao vocabulário da psicanálise. “O que te escrevo é um ‘isto’. Não vai parar: continua”. A escrita é contínua em sua descontinuidade; escreve-se a quem lê, mas um livro se continua em outro; cada livro, escrito por autores diferentes, se inscreve nesse mesmo processo que contém um chamado e um gesto de amor. “*Só no ato do amor*: essa assonância, essa aliteração, é apenas você que a canta, aqui, neste instante”. A escrita é batimento rítmico, assonância e aliteração, que rima os instantes de um chamado que chama por “você”. A conferência de Jean-Luc Nancy é uma performance que performa a escrita, descrevendo

o processo no ato de se realizar, e se realiza de maneira sempre diferida, a um destinatário e um destino por vir.

(2.8) Fechando o dossiê, “‘O fim da filosofia e a tarefa do pensamento’ (O outro começo da filosofia)”, traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback, é o último texto de Nancy, escrito em julho de 2021, praticamente um mês antes de falecer aos 23 de agosto do mesmo ano. Foi publicado na revista digital *Philosophy World Democracy*. O título é uma citação de Heidegger que Nancy retoma não para discutir as posições de Heidegger e sim o sentido de um “fim da filosofia”. Faz uma espécie de balanço do uso da palavra filosofia e de suas práticas verbais. “Filosofia”, diz ele, “refere-se hoje a diversas misturas de águas mornas do bom senso, do desejo de fazer bem e de um suposto saber dos mecanismos do mundo”. Hoje, quando verdade não passa de “opinião”, como encontrar sentido na busca da verdade que marcou a filosofia nas variadas culturas?

Sem defender a filosofia como uma prática exclusivamente ocidental, Nancy observa como ela se pronuncia em grego nesta palavra enquanto uma tremenda ruptura civilizacional, uma mutação ontológica. Segundo ele, filosofia nasce como a necessidade de fundar uma ordem de mundo quando não há mais nenhuma ordem disponível seja sagrada, social ou cósmica. Faz um “sumário irônico” até da história da filosofia ocidental enquanto autofundação e projeto de trazer para uma referência a si todas as instâncias do real.

A colonização mostra-se como a violência multifacetada de referenciar todas as camadas do real ao Ocidente. É o “desejo fanático de autorrealização” do Ocidente que arrebenta mundo, os outros e o seu próprio. É ainda como esse desejo fanático que a filosofia ocidental não se dissocia da técnica moderna. Em questão está a alteridade. Se o resumo irônico da história da filosofia como desejo de autorrealização, autofundação, e autoreferenciação atesta a história de uma violência fanática contra a alteridade, essa mesma violência também revela, *ex negativo*, não só o outro como ameaça, mas sobretudo a força incontável da “alotropia do real”. A tarefa do pensamento seria então começar pelo reconhecimento não tanto da realidade do outro, mas sim da alotropia do real, da “distensão irreduzível do ser”. Para isso, urge uma “allo-logia”, ou com as palavras de Chuang-Tsé, citadas por Nancy, uma fala que faz a experiência de como “o ponto culminante do discurso se situa num modo de expressão que seria ao mesmo tempo não-silêncio e não-fala”.

Compondo o dossiê temos ainda quatro pinturas da artista plástica e poeta Raissa de Goés. A ela os nossos agradecimentos.

Os editores do dossiê Jean-Luc Nancy gostariam de agradecer ainda, aos dois editores da *Terceira margem*, Eduardo Losso e Danielle Corpas, assim como à editora assistente, Kelly Stenzel Pereira de Souza, o acolhimento recebido. Sem eles esse projeto não teria podido vir à luz.

Referência bibliográfica

NANCY, Jean-Luc. *Démocratie finie et infinie*. In: AGAMBEN, Giorgio et alii. *Démocratie, dans quel état?* Paris: La Fabrique, 2009.

ⁱ **João Camillo Penna** é professor titular de Teoria Literária e Literatura Comparada da UFRJ. Doutorado em Literatura Comparada, na Universidade da Califórnia, Berkeley. Autor do livro de poesias, *Parador* (2011); e dos livros de crítica: *Drummond: testemunho da experiência humana* (2011), *Escritos da sobrevivência* (2013), *O tropo tropicalista* (2017). Tradutor de Georges Bataille, Philippe Lacoue-Labarthe, e Jean-Luc Nancy. **E-mail:** jcamillopenna@gmail.com

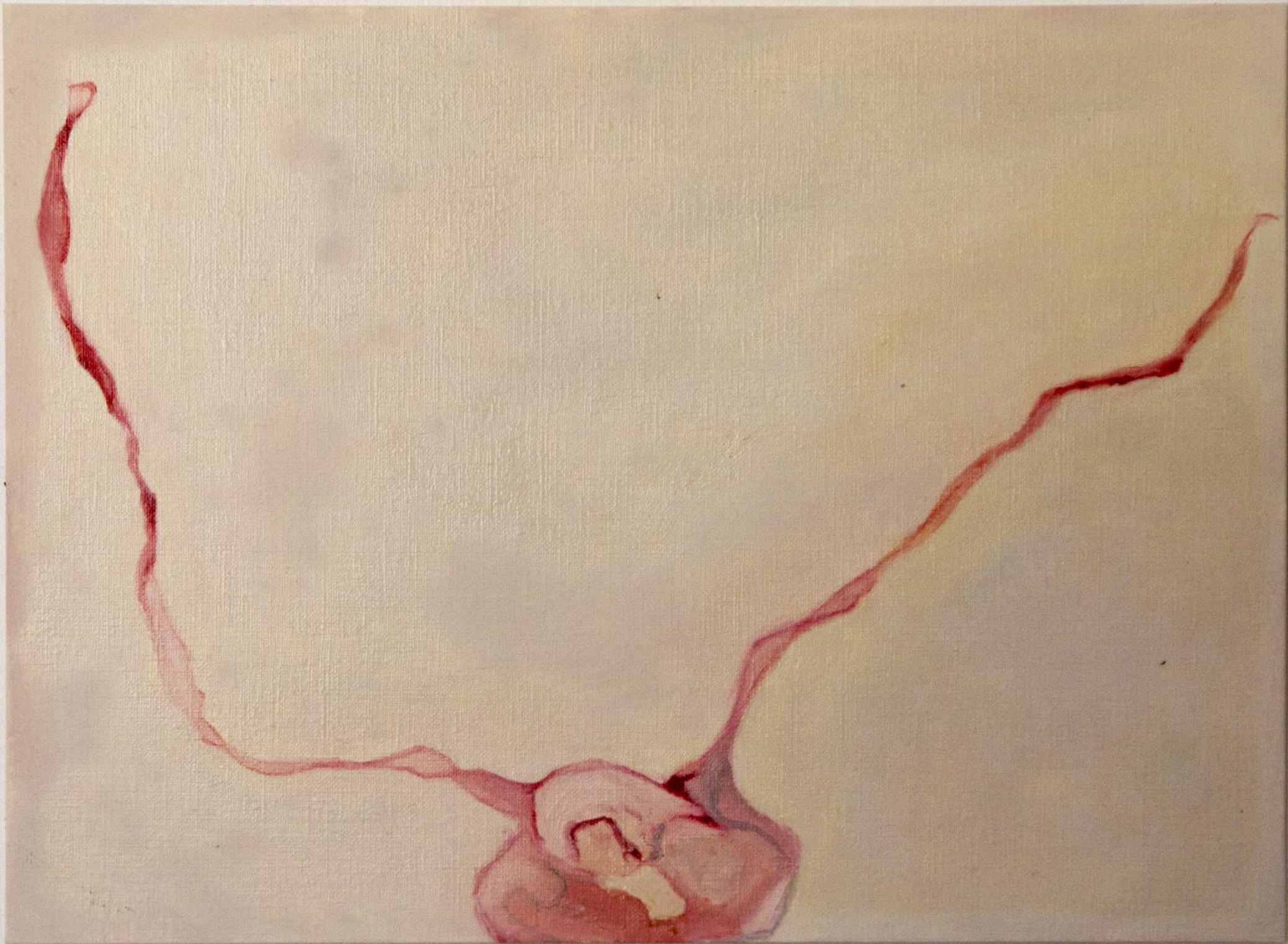
ⁱⁱ **Márcia Cavalcante Schuback** é professora titular de filosofia em Södertörn university, em Estocolmo, Suécia. Entre 1994 e 2000 foi professora adjunta do IFCS/UFRJ. Editou junto com Jean-Luc Nancy *Being with the without* (Axel Books, 2013), *History, today*, dossiê especial de Philosophy Today (Chicago, 2016). Entre suas publicações, *Time in exile: in conversation with Heidegger, Blanchot and Clarice Lispector* (SUNY, 2020), *O fascismo da ambiguidade* (UFRJ: 2021), *Atrás do pensamento, a filosofia de Clarice Lispector* (Bazar do Tempo, 2022). **E-mail:** marcia.cavalcante@sh.se

ⁱⁱⁱ **Virginia de Araujo Figueiredo** é professora titular aposentada do Departamento de Filosofia da UFMG. Possui Graduação em História (1978) e Mestrado em Filosofia (1987) pela PUC-RJ; Doutorado em Filosofia pela Université de Strasbourg (1994); Pós-doutorado no Boston College (2003) e na Université Marc Bloch de Strasbourg (2010). Trabalha principalmente na área de Estética, com ênfase nos seguintes temas: Arte e Ontologia, Poéticas no Idealismo Alemão e Estéticas Contemporâneas. Autora do livro *Horizontes do Belo*, Editora da UFMG, em 2017. **E-mail:** virfig1955@gmail.com

Terceira Margem

1 ENSAIOS SOBRE E PARA JEAN-LUC NANCY

Imagem 2 (p. 26)
Pintura de Raïssa de Góes



1.1 MÃOS QUE (NÃO) TOCAM, SEIVA E RESÍDUO: DA IMAGEM EM JEAN-LUC NANCY E GIUSEPPE PENONE¹

[HANDS THAT (DON'T) TOUCH, LYMPH AND RESIDUE:
ON IMAGE BY JEAN-LUC NANCY AND GIUSEPPE PENONE]

ALICE MARA SERRAⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-6484-5238>

Universidade Federal de Minas Gerais – Minas Gerais, BH, Brasil

Resumo: Esse texto parte do vínculo, ressaltado por Jean-Luc Nancy em algumas de suas obras (*Le poids d'une pensée*; *Corpus*; dentre outras), entre pensamento, imagem e corpo. Em seguida, são tematizadas suas ponderações acerca das condições peculiares de corpos e do tocar (*toucher*) que, figurados em imagens (pinturas e gravuras), apresentam o motivo do *Noli me tangere* (Não me toque) em sua obra homônima. Num segundo momento, esse texto se volta a obras do artista plástico Giuseppe Penone, nas quais o trabalho não figurativo a partir de impressões e rastros implica uma remissão mais acentuada a gestos de mãos não mais presentes. O pensamento de Nancy e o de Jacques Derrida, cuja intertextualidade foi especialmente sublinhada por este no livro *Le toucher: Jean Luc Nancy*, propiciarão uma aproximação da obra de Penone; esta, por sua vez, permitirá reler, através de um “desvio textual”, alguns passos de pensamento de Nancy.

Palavras-chave: Jean-Luc Nancy; Giuseppe Penone; imagem; *toucher*; Jacques Derrida

Abstract: This text starts from the connection between thought, image and body emphasized by Jean-Luc Nancy in some of his works (*Le poids d'une pensée*; *Corpus*; etc.). Then his considerations on the peculiar conditions of bodies and touching (*toucher*) are discussed, which, figured in images (paintings and engravings), present the motif of *Noli me tangere* (Do not touch me) in his homonymous work. In a second moment, this text turns to works by the visual artist Giuseppe Penone, in which the non-figurative procedure based on impressions and traces implies a more accentuated remission to hand gestures that are no longer present. Nancy's thought and that of Jacques Derrida, whose intertextuality was particularly underlined by the latter in the book *Le toucher: Jean Luc Nancy*, will provide an approximation to Penone's work; this, in turn, will allow rereading, through a “textual detour”, some steps of Nancy's ponderations.

Keywords: Jean-Luc Nancy; Giuseppe Penone; image; touching; Jacques Derrida

¹ Parte deste artigo resulta de um projeto de pesquisa apoiado pelas Fundações Alexander von Humboldt e CAPES para “pesquisador/a experiente” (“Experienced Researcher”) (Nº 88881.145471 / 2017-01) desenvolvido na Freie Universität Berlin em cooperação com a École Normale Supérieure de Paris e a Albert-Ludwig Universität Freiburg.

Il est déjà parti, il n'est plus là où il est, il n'est plus comme il est. [...] il n'est proprement que son impropriété.

(Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere*)

Le signe fixé sur la plaque se substitue au geste de la main, c'est un geste en suspens, fossilisé dans le temps et attendant de se poser sur le papier.

(Giuseppe Penone, 1999. In: *Sève et pensée*)

I. Imagem-pensatur

O pensar toca: eis a ideia que perpassa a obra de Jean-Luc Nancy: *Le poids d'une pensée* (1991/2008). O pensar reassume a sua consistência, a sua matéria, o seu peso – *pesantur*. Ele é tangível e é sensível, permite experimentar a vinda, a intensificação, a resistência daquilo a que se volta. Não se pensa simplesmente sobre, mas se pensa desde o cerne das coisas ou atravessando-se momentos de seu tornar-se, na condição em que o pensamento se refrata de uma atividade intelectual que se colocasse diante daquilo a ser apreendido. Assim também, duas superfícies se tocam, como a ponta de um lápis na superfície em que emergirá um desenho, uma imagem, inscritos em corpos e enquanto corpos que, por sua vez, inscrevem pensamento.² Isso ocorre mesmo quando ‘o tocar propriamente’ não tenha lugar, ou seja, o toque da mão que se endereça a outrem ou que se volta a si reflexivamente quando uma mão ‘própria’ toca a outra. A imagem e o tocar, o pensar enquanto tocar, assim se dispõem em intensidades e superfícies, em gestos de

² Em *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*), Martin Heidegger diversamente demarca que uma cadeira, por exemplo, não pode tocar a parede: “Rigorosamente, nunca se pode falar aqui de “tocar” (*Berühren*), não decerto porque afinal, após um exame mais exato, é sempre possível constatar um espaço intervalar entre a cadeira e a parede, mas porque a cadeira por princípio não pode tocar a parede, mesmo não havendo espaço intermediário. [...] Um ente só pode tocar outro ente subsistente dentro do mundo se tem por natureza o modo-de-ser do ser-em (*In-Seins*) – se, com seu ser- “aí”, algo assim como um mundo já lhe é descoberto a partir do qual um ente possa se manifestar no contato, para assim se tornar acessível em sua subsistência.” (HEIDEGGER, 2012, p. 175). Segundo essa acepção, no contexto de *Ser e tempo*, uma das obras de Heidegger retomadas por Nancy, assim como uma cadeira não toca a parede por não ser própria a tais entes a relação de co-pertencimento originário ao modo do *ser-em* (*In-sein*) em que se é “no mundo” (*in der Welt*) – o que somente ao *Dasein*, ente privilegiado, compete – do mesmo modo, por analogia se pode derivar que, para Heidegger nesse contexto de pensamento, um lápis jamais tocaria “propriamente” (*eigentlich*) uma superfície na qual ou através da qual emerge uma imagem.

trazer o fundo das coisas à manifestação e de, nesse mesmo passo, suspendê-lo.³

Embora não se possa apreender o peso do pensamento nem o pensamento mesmo do peso, apresenta Nancy como condição para o pensar – sua “condição sensível a priori” – o “peso de um corpo localizado” (NANCY, 2008, p. 11 s). A imagem torna-se um dos âmbitos em que assim recupera a concreção do pensar, um modo de dar forma no qual também é dada a matéria, condição em que não mais uma forma é pressuposta para acolher o sensível, mas em que peso e matéria se copertencem.⁴ Esse sentido de participação ou copertencimento Nancy sublinha na assim denominada *methexis* da imagem: a imagem é primeiramente “participação” da vista – mas o será também dos demais sentidos – naquilo que é visto. “Entre a imagem e a vista, não é imitação, mas é participação e penetração. É participação da vista no visível e, por sua vez, visível ao invisível que não é algo outro senão a própria vista.”⁵ Como um outro texto seu reforça (NANCY, 2015), nenhuma *mimesis* faz-se possível sem *methexis*, no sentido de que o princípio da semelhança por imagem não se encontra na relação extrínseca entre aquilo que é reproduzido ou copiado e seu modelo, ou entre aquilo que se manifesta e sua ideia abstrata. Haveria, antes, uma diferença interna à ideia, a imagem que dessa diferença resulta provém do desejo de trazer o fundo à superfície: “A imagem destaca, difere, deseja uma presença dessa precedência do fundo [...]” (NANCY, 2015, p. 59). Nesse movimento, a imagem despontaria como “tensão ontológica”, antes que como “intencionalidade fenomenológica” (NANCY, 2015, p. 59): seu advir-imagem ocorreria independentemente de uma instância subjetiva que assegurasse suas condições de mostração. Desde a noção de um fundo que a precede e cuja manifestação ela “deseja”, também designado de “fundo das coisas” ou “ressonância das formas”, a imagem emergente não implicaria a primaziada visão, mas traria intrínseca a “ressonância” na qual o auditivo, o visível, o tátil, ainda não se distinguem, coparticipam. Nesse sentido, alude Nancy à imagem como “corpo dançante”, “corpo erótico”, “corpo imaginal”, remissões à gama de intensidades daquilo que ainda

³ Como se exporá na sequência, essa ideia é desenvolvida especialmente em: NANCY, 2015.

⁴ Em alusão implícita a Kant, Nancy ressalta a limitação da noção de forma, enquanto uma outra estética transcendental da sensibilidade implica uma materialidade que não seja derivada ou secundária. O privilégio da noção de peso se contrasta, neste caso, com um princípio formalista no acesso ao sensível: «Dans cette esthétique transcendantale, le concept de « forme » a priori de la sensibilité devient insuffisant. La pesanteur n'est pas simplement une « forme » : avec elle est donnée la « matière », la matérialité même de la raison. » (NANCY, 2008, p. 12).

⁵ « Entre l'image et la vue, ce n'est pas imitation, c'est participation et pénétration. C'est participation de la vue au visible et visible à son tour à l'invisible qui n'est autre que la vue elle-même. » (NANCY, 2003, p. 15, tradução nossa).

não se compartimentou em campos sensoriais delimitados (NANCY, 2015, p. 63). Intensidades que, todavia, são ainda perpassadas por outras instâncias através das quais a imagem advém e resta, para além do sensível, como esse texto apontará.

Em *Corpus* (1992/2000), Nancy pontua que imagens se refratam à condição de representações e fantasmas e se tornam “o como” dos corpos disporem-se, atravessarem-se, iluminarem e delimitarem mundo.⁶ Como se depreende da abordagem de Hans Belting em *Bildantropologie* (BELTING, 2001), da qual Nancy extraiu uma das epígrafes do texto supra-citado, imagem e corpo vinculam-se primordialmente, a começar pelas imagens oníricas: “imagens que nascem em nosso corpo, a exemplo das imagens do sonho” (BELTING, 2001, citado por Nancy, In: NANCY, 2015, p. 55). Vínculo que, na abordagem de Belting, implica articular mais originariamente a noção de *medium*, não simplesmente como instância física que serve de suporte às imagens, mas como *medium* em que as imagens se fazem. Nessa acepção, as pinturas corporais, por exemplo – e não apenas ‘sobre o corpo’ – são também a condição em que tais corpos não simplesmente se expressam por meio de imagens, por estar em jogo uma “corporeidade das imagens” (*Verkörperung von Bildern*). Para Belting, nesse sentido, torna-se indispensável uma abordagem antropológica do fenômeno pictórico, com a análise de suas concreções culturais e das modalidades em que, em detrimento da consciência subjetivamente identificada, algo já atua corporificado como imagem. Nesse direcionamento, Belting enfraquece a distinção entre imagem e suporte embasada na distinção clássica entre forma e matéria. Enquanto para W.J.T. Mitchell o termo *pictures* em geral se refere a imagens físicas que, por exemplo, são penduradas na parede e devem ser distinguidas das imagens (*images*) manifestas nelas, Belting propõe o termo *médium* para ressaltar, além da “corporificação das imagens”, seu respectivo tempo histórico com as interpretações singulares que lhe sobredeterminam (BELTING, 2001, p. 21 s. Cf. MITCHELL, 1986).

Mas o que dizer das imagens que, para além da centralidade do sensível, da profusão de intensidades do sensível, ressaltadas por Nancy, e desse vínculo originário com seu aparecer e atuar em sua corporeidade e historicidade singulares, além disso, aludam a um corpo que é também memória de outro evento e que, ao invés de tornar esse corpo manifestação ou epifania, parecem, antes, atuar ou restar como vestígio ou resíduo?

⁶ Cf. NANCY, 2000, p. 104 s.: « Les images ne sont pas des semblants, encore moins des fantômes ou des fantômes. C’est comment les corps sont offerts entre eux, c’est la mise au monde, la mise au bord, la mise en gloire de la limite et de l’éclat. »

II. Mãos que (não) tocam

Num primeiro decurso a partir da questão acima, cabe primeiramente salientar que acerca das imagens que atuam como parábolas, como aquelas dispostas em *Noli me tangere* (2003)⁷, Nancy sublinha o seu modo de ressaltarem a si mesmas ao invés de outra coisa, não tendo, com isso, a função alegórica de remeter a outro sentido para além do que se faz manifesto; antes, é o sentido que não se apresentaria enquanto tal, se não se concretizasse em e por imagem. As imagens que evocam os episódios da vida de Jesus atuariam assim como parábolas, mais precisamente na condição em que o *logos* não se faz delas distinto, mas é *logos* que se figura: não uma vida que ilustraria um significado invisível, e não imagens que ilustrassem essa transcendência, mas uma verdade que, tendo sido manifesta, recuperaria em imagem o sentido de seus episódios (NANCY, 2003, p. 8 s). Dentre estes, faz-se tema de *Noli me tangere* justamente aquele em que vida terrena e elevação transcendente se imbricam, em aparente contradição.

O tema da revelação, precisamente enquanto revelada em suas figurações, deve entender-se, para Nancy, como “identidade entre imagem e original”, “entre verdade e suas figuras”, tal como divino e humano, invisível e visível se mostrariam copertinentes (NANCY, 2003, p. 10 s). A parábola deixaria de ser, desse modo, um relato que, através das palavras apropriadas, reconduziria ao sentido moral de uma sucessão de eventos, e se tornaria uma relação de *methexis* entre imagem e vista, sendo que esta, como anteriormente sublinhado, implica a profusão de intensidades sensíveis. Essa pretensão de coincidência entre apresentação por imagem e sentido, entre assimilação do sentido e sua manifestação, Nancy a afirma em *Noli me tangere* através de uma sucessão de figuras que expressariam, em especial, a inscrição terrena do divino e, ao mesmo tempo, o intervalo no cerne do tocar. Na gravura de Albrecht Dürer, “Planche 32^o de *La Petite Passion*” (xilogravura, ca. 1510) (imagem abaixo), o Cristo teria sido inscrito de forma que seu rosto e peito aparecem sombreados, enquanto a luz do sol ilumina seu dorso que, todavia, não se faz visível; diante e abaixo dele, observa-se de costas Maria Madalena ajoelhada, a estender-lhe a mão. Inscrita antes do toque que não se completará, essa gravura de Dürer não seria simples apoteose do Cristo ressuscitado; este, antes, se projeta e se refrata, “terreno” e “sombreado”. Nas palavras de Nancy: “O corpo ressuscitado resta

⁷ NANCY, 2003. Trata-se das diversas imagens (pinturas e gravuras) comentadas por Nancy em que tem lugar o aparecimento de Jesus, após sua morte, a Maria Madalena, como se abordará na sequência.

terrestre e na sombra: sua glória não lhe pertence e a ressurreição não é uma apoteose, é ao contrário a *Kénose* continuada [...].”⁸



Albrecht Dürer, “Christ Appearing to Mary Magdalen” (ca. 1510).
In: “The Small Passion”. Xilogravura, 12,7 x 9,8 cm.⁹

Por sua vez, no quadro de Rembrandt “Christ and St Mary Magdalen at the Tomb” (1638)¹⁰ em que igualmente tem lugar esse encontro perpassado por uma dissimetria, o pintor posiciona Maria Madalena diante do túmulo e, ao mesmo tempo, voltada a Jesus, a quem ela confunde com um suposto jardineiro – Rembrandt o retrata com um chapéu – , enquanto a tônica dessa imagem persistiria em apresentar um Jesus terreno, na circunstância de que “o mistério da ressurreição não é evocado por qualquer glorificação da carne recomposta”¹¹. Já em outras figurações do episódio, em que o Cristo aparece

⁸ «Le corps ressuscité reste terrestre et dans l’ombre: sa gloire ne lui appartient pas et la résurrection n’est pas une apothéose, c’est au contraire la *kénose* continuée [...]» (NANCY, 2003, p. 45, tradução nossa).

⁹ Disponível em: <<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/387431>> . Acesso em: 09 jan. 2023.

¹⁰ Óleo sobre tela, 61 x 50 cm. Buckingham, Elizabeth’s collection. Disponível em: <<https://www.rct.uk/collection/404816/christ-and-st-mary-magdalen-at-the-tomb>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

¹¹ « Le mystère de la résurrection n’est pas évoqué par quelque glorification de la chair recomposée [...] » (NANCY, 2003, p. 44, tradução nossa).

semidespido, como as de Tiziano¹² e Bronzino¹³, tensionam-se essa mostração do corpo e a interdição do toque. Mesmo quando este parece ocorrer, como no quadro anônimo, exposto na Basílica de Saint-Maximin (*Provence*) (imagem abaixo), em que a mão de Jesus alcança levemente a cabeça de Maria Madalena ajoelhada, este gesto assinalaria que ela não pode tocá-lo: “Não me toque, pois eu te toco, e esse toque é tal que ele te mantém à distância”¹⁴. Como se a aparente proximidade deste gesto disposto de forma descendente – de Cristo a ela – apontasse para uma distância insuperável (*écart*) – “ao mesmo tempo ele a abençoa e a mantém à distância”¹⁵ –, a mão de Maria, dissimétrica à dele, paira no ar, como se em expectativa e cesura diante de um tocar (*toucher*) que se suspendeu.



Anônimo
Igreja de Saint-Maximin, Provence¹⁶

¹² Tiziano Vecellio, “Noli me tangere” (ca. 1514). Óleo sobre tela, 110,5 x 91,9 cm. National Gallery, Londres. Disponível em: <<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/titian-noli-me-tangere>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

¹³ Agnolo di Cosimo Bronzino, “Christ appears to Mary Magdalene” (ca. 1561). Óleo sobre tela, 289 x 194 cm. Musée du Louvre, Paris. Disponível em: <<https://www.akg-images.co.uk/archive/Christ-appears-to-Mary-Magdalene-2UMDHUF7QCE5.html>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

¹⁴ « Ne me touche pas, car je te touche, et cette touche est telle qu'elle te garde à l'écart » (NANCY, 2003, p. 60, tradução nossa). Nancy aí se reporta à legenda “Noli me tangere” que acompanha uma relíquia de Maria Madalena conservada na Basílica de Saint-Maximin, a mesma que abriga a mencionada imagem anônima.

¹⁵ « [...] en même temps il la bénit et la tient à distance ». (NANCY, 2003, p. 57, tradução nossa).

¹⁶ Foto nossa da imagem publicada em *Noli me tangere* (NANCY, 2003). Faltam as informações sobre sua produção.

Perpassado por mãos que ora apontam, quase se tocando, ora parecem *a priori* retrair-se, *Noli me tangere* encontra nas mãos o tema não marginal, a meio caminho entre o que, na imagem e desde a imagem, é apontamento para e também mostração, gesto e desejo que se movem, suspendem-se, restam.

Essas mãos são os signos e os sinais da intriga de uma chegada (aquela de Madalena) e de uma partida (a de Jesus), mãos prestes a se atarem, mas já disjuntas e distantes, assim como a sombra e a luz, mãos que permutam saudações/salvações (*saluts*) mescladas a desejos, mãos que mostram os corpos enquanto designam o céu.¹⁷

Jacques Derrida volta-se a esse motivo das mãos e do tocar, justamente ao escrever *Le toucher: Jean-Luc Nancy* (2000), em intertextualidade com este que lhe era próximo – embora raramente conversassem sobre filosofia, como ressalta Nancy¹⁸, mas o fizessem por uma escrita semiendereço de um a outro, como que a esperar uma contra-assinatura que, contudo, se desvia e difere pelas entrelinhas dos respectivos textos e suas remissões. Especialmente nos capítulos “Tangente II” e “Tangente III” de *Le toucher*, Derrida reforça o assim chamado “paradoxo da mão” introduzido por Edmund Husserl em *Ideen II* e amiúde retomado por Maurice Merleau-Ponty.¹⁹ Husserl assinalava que a intencionalidade, supostamente direcionada pela atividade da consciência, assim não se mantém, como no caso das mãos “próprias” (*eigene*) que se tocam: a instância que toca é ela mesma tocada, o “direcionar-se a” e o “ser afetado por” são concomitantes e se intercambiam. O paradoxo ressaltado por Derrida consiste em este ‘exemplo’ de Husserl, por um lado, “melhor ilustrar a pura auto-afecção psíquica do tocante-tocado” e nisto impor “o desvio pela visibilidade, a exposição à superfície”; mas, por outro lado, a mão é nisto um fenômeno de “ap-presentação” (*Appräsentation*) – que se traduz como apresentação mediata de algo, ou relação mediata de si a si – implicando “a ex-apropriação, a apropriação interminável de um não próprio irreduzível, que, ao mesmo

¹⁷ «Ces mains sont les signes et les signaux de l'intrigue d'une arrivée (celle de Madeleine) et d'un départ (celui de Jésus), mains prêtes à se joindre mais déjà disjointes et distantes autant que l'ombre et la lumière, mains qui échangent des saluts mêlés à des désirs, mains qui montrent les corps autant qu'elles désignent le ciel» (NANCY, 2003, p. 56, tradução nossa).

¹⁸ Ver o depoimento de Nancy no filme dirigido por Safaa Fathy acerca de Derrida: FATHY, 2000. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JMQUrQ6ctM>>. Acesso em: 16 jan. 2023.

¹⁹ Cf. DERRIDA, 2000. Cf. HUSSERL, 1952, especialmente: § 36. Merleau-Ponty, a quem Derrida em *Le toucher* também e especialmente se endereça – neste caso, todavia, com um distanciamento filosófico acentuado – retoma ao longo de sua obra esse tema, que em Merleau-Ponty melhor se designa como “fenomenologia do contato” e que se desdobra em seus textos mais tardios como “reversibilidade da carne” (Cf. especialmente: MERLEAU-PONTY, 1964).

tempo, condiciona, constitui e limita todo processo de apropriação”.²⁰ Essa disjunção, essa não-reciprocidade no cerne do tocante-tocado encontra sua intensificação naquilo que Nancy e Derrida elaboram como ex-apropriação (*ex-appropriation*): quase-conceito que se formula nos respectivos desvios textuais em relação a uma fenomenologia do “corpo próprio” – uma das traduções de *Leib* – e a uma reversibilidade no cerne do contato.

Se, a partir de uma fenomenologia do corpo, poder-se-ia dizer que a mão tocante é a mesma que é tocada, já na ex-apropriação do tocante-tocado o cenário se diferencia: tanto porque o corpo próprio, vivente ou animado (*Leib*) é perpassado por diferença e alteridade, espaçamento que adia e atrasa a presença e a apropriação, como já assinalava Derrida, especialmente em resposta a Merleau-Ponty (DERRIDA, 2000, p. 209-243), quanto por haver uma cisão na noção mesma de corpo vivente ou próprio, como *Noli me tangere* traz à apresentação. Pois o que seria o corpo próprio (*Leib*) de Maria é tender para outrem, em postura de demanda; Jesus, por sua vez, enquanto memória e remissão a um *Leib* outrora havido, portanto presumido, é indicação fugaz de uma suposta presença passada. Se o signo na modalidade de índice tem lugar a cada vez que algo presente aponta para uma ausência (Cf. HUSSERL, 1984, I, § 2-4.), essa ‘indicação’ só pode assim ainda denominar-se, caso se considere esse deslize, a presença que não se faz plena nem naquilo que atua como indiciante nem naquilo que atua como indiciado. Remetendo à expressão de Freud – *Psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*, no sentido da concomitante constatação e não-saber sobre a alma não ser uma abstração sem corpo – Nancy assinala igualmente em gesto de constatação e perplexidade esse ser-dado-aí, em que o corpo expõe e é exposto, efração e existência que não são simples derivações de um significado dado em separado: “O corpo não é nem significante nem significado. Ele é expoente/ exposto: *ausgedehnt* [extenso], extensão da efração que é a existência. Extensão do *aí* (*là*), do lugar de efração por onde *isso* (*ça*) pode *vir do mundo*.”²¹

²⁰ «[...] alors même qu’elle [*la main*] était destinée à mieux illustrer la pure auto-affection psychique du touchant-touché, la main imposait, plus que toute autre partie du corps propre, le détour par la visibilité, l’exposition à la surface. Finalement, par cette sortie même, la main imposait la possibilité de l’apprésentation intropathique: l’ex-appropriation, l’appropriation interminable d’un non propre irréductible, qui à la fois conditionne, constitue et limite tout processus d’appropriation ». (DERRIDA, 2000, p. 207 s., tradução nossa). Sobre o conceito de *ap-presentação* (*Appräsentation*) ver o verbete: ESPINET. *Appräsentation*. In: GANDER, 2010, p. 32-34.

²¹ « Le corps n’est ni « signifiant », ni « signifié ». Il est exposant/ exposé: *ausgedehnt*, extension de l’effraction qu’est l’existence. Extension du *là*, du lieu d’effraction par où *ça* peut *venir du monde*» (NANCY, 2003, p. 24, tradução nossa).

Muito embora não tenha lugar em *Noli me tangere* uma semiologia do índice em sentido estrito, a saber, a cada vez em que algo presente aponta para outro algo, não dado no mesmo sentido e ao mesmo tempo no campo perceptivo, todavia, a relação indiciante-indiciado faz-se atuante, tanto em detrimento do suposto vínculo originário entre significante e significado, quanto em detrimento da exposição recíproca de dois corpos perceptivos em contiguidade. Reportados a uma peculiar condição, perpassados pela ausência sensível do toque, e memória de um corpo outrora havido, os corpos de *Noli me tangere* desestruturam, via a relação indiciante-indiciado, a hipóstase do *Leib* como corpo próprio perceptivamente dado, como condição prévia para a constituição de outrem (Cf. HUSSERL, 1973, V. Meditation). Há, antes, para dizê-lo parcialmente com Nancy, *corpora* já demasiadamente atravessados por outrem e pela condição em que se instanciam circunstancialmente²², desapropriando-se. Poder-se-á, assim, dizer que o corpo de Jesus na condição de ressuscitado é *vestigium Dei* e vestígio da vida mundana decorrida, enquanto Maria, em sua finitude, é corpo desejante diante do que não é ausência a se presentificar nem presença a se tocar; suas mãos pairam no ar como que diante deste impasse. E nesse gesto escapam a uma mostração de si e a um retorno a si via a identificação de outro corpo contíguo que lhe fosse semelhante, espelhamento analógico e contiguidade perceptiva emparelhante desde os quais Husserl situava a passagem de dois corpos próprios ou viventes (de dois *Leiber*) às noções de pessoa e intersubjetividade.²³ Mas, em *Noli me tangere*, a relação a si e a outrem, a si enquanto outrem, se torna, antes, distância incontornável e *différance* – diferença espaço-temporalizante (DERRIDA, 1972) – a si, via uma mediação de outrem que, contudo, se furta a uma identidade dada de antemão ou visada como *telos*.

Como citado na epígrafe, *Noli me tangere* finalmente porta o assinalar a outrem que não mais se está onde se supusera: aquele cuja partida antecede seu dizer e anuncia seu gesto, aquele cujo toque não se concretizará efetivamente, já está a meio caminho entre presença e ausência: um movimento em que advir diante de é concomitante deslizar para

²² Cf. SERRA, Variations circonstanciées: différenciation de l'autre chez les Amérindiens, 2021.

²³ Nas *Meditações Cartesianas* a constituição de outrem dá-se através do emparelhamento (*Paarung*) – que implica a necessidade de dois corpos espacialmente situados, dados um ao outro no campo perceptivo – e através do espelhamento (*Spiegelung*), que implica, via a apercepção de si como corpo que sente, a transferência analógica do sentido de própria a outrem: este não é passível de ser acessado enquanto tal – enquanto próprio, enquanto consciência, enquanto ego, enquanto ego transcendental – sem essa mediação. Cf. HUSSERL, 1973.

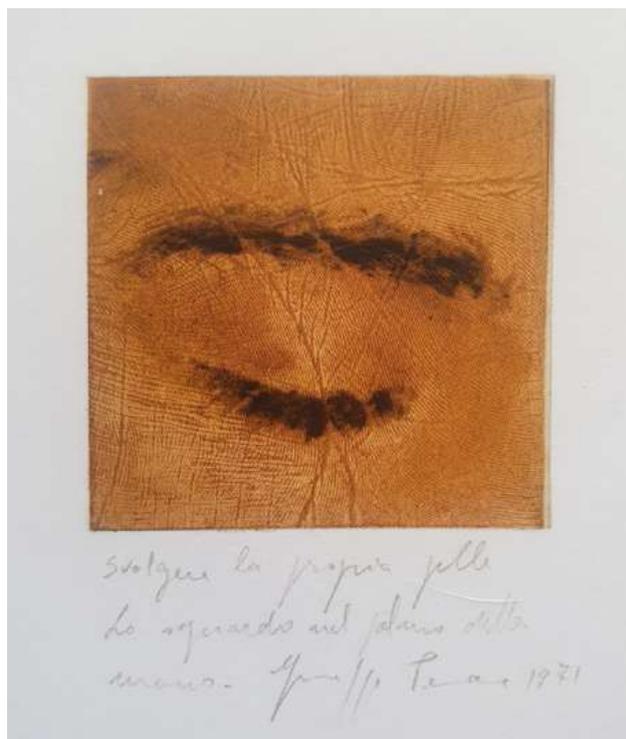
aquém ou além da aparição. Desconstrução do fenômeno, naquilo que neste aparece, poderá dizer-se com Derrida e Nancy, e desconstrução do corpo próprio, animado ou vivente (*Leib*), que fora reforçado desde a reciprocidade das mãos que reflexivamente se tocam.

Mas, o que ainda dizer das imagens que ‘aludam a um corpo que é também memória de outro evento e que, ao invés de tornarem esse corpo manifestação ou epifania, parecem, antes, atuar ou restar como vestígio ou resíduo?’ Repetiu-se aqui esta passagem com a pergunta anteriormente feita neste texto: pois resta agora considerá-la de outro modo que a descrita preponderância figurativa das imagens de *Noli me tangere*, e de outro modo que numa abordagem voltada a outrem desde a centralidade do homem, do humano. Um desvio pela obra de Giuseppe Penone (1947) faz-se aqui senda desde essa pergunta.

III. Seiva e resíduo

“Desdobrar a própria pele/o olho na palma da mão”: assim subscreve Giuseppe Penone sua obra “Lo sguardo nel palmo della mano” (1971)²⁴. Previamente deixou-se mapear sob a forma de molde a palma de uma mão com suas linhas inscritas em baixo-relevo; em seguida, essa impressão restante atuou como *medium* para o desenho de um olho fechado e sobrancelha. No ponto central do olhar – poderá dizer-se, *il punto dell'occhio* da perspectiva clássica (Cf. DAMISCH, 1987) – cruzam-se duas linhas da mão. Um traçamento em cruz atravessa, assim, a pálpebra fechada e prossegue em dois veios até o recorte inferior da imagem. Como uma espécie de suplemento à imagem, a caligrafia de Penone traz na primeira palavra *svolgere* (desdobrar, distender) o contraponto entre a abstenção da visão, retorno do olhar fechado a si, e os sulcos sobre e através dos quais se norteia a imagem restante. Outras duas linhas da mão – de fato, linhas contínuas às anteriores – cortam, na direção superior, a sobrancelha. Mas, ‘de fato’, na inscrição da sobrancelha sobre os veios anteriores, subjacentes, é ela que se interrompeu ali, na dobra que a linha do desenho segue. Entender-se-á aqui: sucede, como se a seiva da pele fosse, ao mesmo tempo, hiato da linha, resistência ao traçamento e sua condição.

²⁴ Imagem reproduzida abaixo. Ver o catálogo da exposição que teve lugar na BNF (Bibliothèque Nationale de France), em 2021: MINSSIEUX-CHAMONARD; POCHEAU-LESTEVEN, 2021.

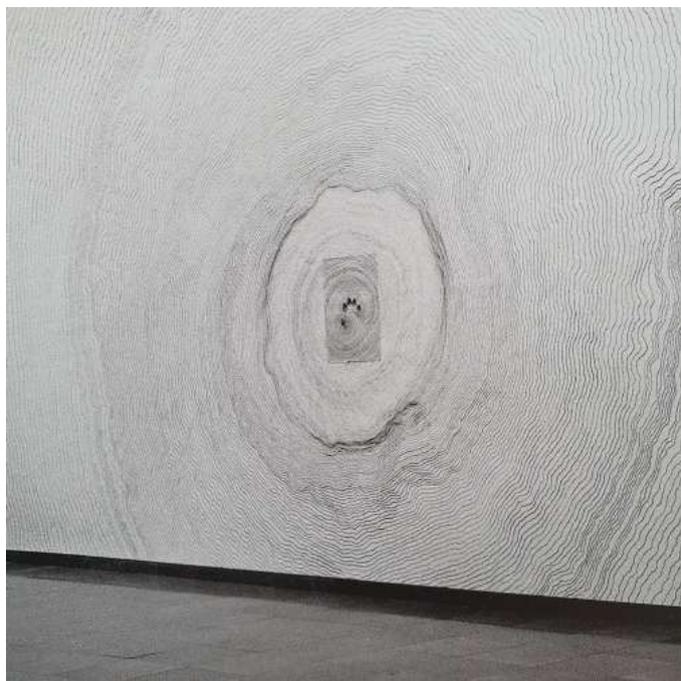


Giuseppe Penone, “Lo sguardo nel palmo della mano” (1971)
Pigmentos, lápis e fita adesiva sobre papel, 33,5 X 33,5 cm. Coleção particular.²⁵

Outras vezes, a seiva é ela mesma o norte da linha do desenho, que segue na direção daquela, propagando-a e, por vezes, intensificando os sulcos prévios, como se observa em outro trabalho de Penone: “Propagazione” (1994) (imagem abaixo), apresentado na mesma exposição *Sève et pensée* (BNF, 2021). As linhas precedentes são agora aquelas das impressões das digitais sobre papel japonês. O trabalho do artista as perpetua na parede em torno, desde as direções que se indicam nas impressões das finas digitais. É como se o ‘umbigo do desenho’ fosse a mancha de tinta dessas minúsculas linhas, em torno da qual a paciência dos traçamentos que dali se propagam vão e retornam em movimentos elípticos, do centro em direção às margens, e em retorno, caminho da mão e do olhar. A mancha, ou melhor, as cinco manchas que restaram do contato dos cinco dedos com o papel aludem *a posteriori* a um gesto de mão que ali esteve e partiu. Após um hiato de tempo, desdobrando-se ainda mais no *a posteriori*, outro gesto de mão ecoa o anterior, a desvendar, nas linhas que se desatam desde as manchas das digitais, aquilo

²⁵ Foto nossa da imagem publicada em: MINSSIEUX-CHAMONARD; POCHEAU-LESTEVEN, 2021, p. 53.

que das primeiras seivas ainda se repercute.



Giuseppe Penone, “Propagazione” (1994)

Tinta chinesa e tinta topográfica sobre papel japonês, feltro sobre a parede, 70 x 50 cm.
Vista da exposição, Carré d’Art, Musée d’Art Contemporain,
Nîmes. Coleção particular.²⁶

Ambas essas obras de Penone em torno do vínculo seiva-pensamento, nome dado à exposição, parecem evocar duas experiências primordiais, *a posteriori* identificadas como narrativas acerca da origem da imagem. A primeira delas remete à lenda de Dibutade, filha do oleiro Butades de Sicião.²⁷ O traçado de uma silhueta na parede advém de uma partida, no duplo sentido de alguém que parte de um lugar a outro e de algo que se torna em um lugar ou instância outra, ao que se segue uma partilha: desde as sombras que se projetam, as de seu amado que está a partir, ela delineia seus contornos sobre a parede. Os traços que assim se formam e através dos quais se vislumbra uma imagem, procedem de um retraçar sobre a sombra: retração de presença e também remissão a outrem (Cf. DERRIDA, 1990, p. 54 ss).

²⁶ Foto nossa (detalhe) da imagem publicada em: MINSSIEUX-CHAMONARD; POCHEAU-LESTEVEN, 2021, p. 66.

²⁷ A lenda teria sido primeiramente descrita por Plínio, o Velho (23–79), em *Naturalis historia* (História Natural), Liv. XXXV, § 152. Cf. STOICHITA, Victor. I. *Brève histoire de l’ombre*. Genève: Droz, 2019; cf. ALLOA, Emmanuel. *Anthropologiser le visuel?* In: ALLOA, 2015, p. 5-41.



Jean-Baptiste Regnault

Desenho preparatório para o quadro *L'origine de la peinture, ou Dibutade dessinant le portrait de son amant*, 1785 (detalhe selecionado pela autora)

17,2 x 21,5 cm. Pedra negra, pena e tinta marron sobre papel creme²⁸

Nascida desse encontro, ou desse desencontro, ou antes, de um espaçamento em relação a outrem que está a se ausentar, a imagem que resta é remissão a esse evento, enquanto um outro gesto do tocar tem momentaneamente lugar: o da ponta do lápis cujo traço implica o acolher-se em outra matéria e a intensidade de resistência desta, ou o da ponta dos dedos que improvisam o traçar em outra superfície com o resto de argila disponível²⁹, ou ainda, o dos pelos do pincel que tocam uma outra superfície – e dela se retiram para que a imagem se suceda, se instancie e finalmente se apte a desprender-se, supostamente, do suporte. ‘Supostamente’, se fosse virgem a superfície, se ela já não guardasse em suas camadas, em seus filamentos, um sinal de trilha, uma seiva mais arcaica que o traçado perpetua ou desafia, por vezes atravessando-a em ruptura, levando o subjacente a outra direção.

A segunda experiência é aquela das mãos que se deixaram restar na gruta de Chauvet³⁰, mas ao modo de indício, como se a imagem exigisse esta retração de presença

²⁸ Disponível em: <<http://collections.chateauversailles.fr/#d382026a-7cf3-441e-85a5-bc1c843cbb4e>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

²⁹ Hipótese que igualmente remonta à lenda de Dibutade, em que ela se serviria do material de trabalho do pai.

³⁰ Registro datado de aprox. 30.000 a.C. e designado de “Mãos negativas” (*Mains negatives*) ou “Mãos vermelhas” (*Mains rouges*). Ver, em especial: MONDZAIN, In: ALLOA, 2015, p. 39-5.

para emergir. “Essas mãos que são simplesmente postas sobre a pedra”, dirá Marguerite Duras. “Sobre a terra vazia, restarão essas mãos sobre a parede de granito [...]”³¹ Como se o gesto – por assim dizer, humano ou ainda “antropológico”, como esta experiência foi, na maior parte dos casos, interpretada³² – não pudesse ser nunca, do modo em que se tornou e em que sobrevive, sem a rocha que já se inscrevia por debaixo, com suas tonalidades e hachuras prévias, com suas saliências e dobras, por onde o pigmento de terra – mais os resíduos que vieram a se depositar – transpassou e se sobrescreveu.



“Mãos negativas”.
Aprox. 30.000 a. C. Gruta Chauvet (Ardèche, França)³³

Costumou-se pensar o desenho como condição prévia ao preenchimento pela tinta ou pela cor, como um delineamento subjacente que dá forma. E convencionou-se pensar a imagem classicamente desde a centralidade da visão que, ora identifica as figurações em perspectiva através de um ponto central em que se coloca o olhar, ora é a instância que, na profusão de linhas ou manchas, faz emergir a imagem enquanto a visa, enquanto acolhe o sentido na nova visada – ‘de imagem’ – que emerge. De um modo outro, Giuseppe Penone, com seu *crayon* sobre e a partir das impressões que restaram de um

³¹ Falas extraídas do curta-metragem de Marguerite Duras: DURAS, (1979). Tradução nossa. Agradeço a Helena Elias pela indicação dessa obra.

³² Cf. MONDZAIN, 2015. Cf. JONAS, In: ALLOA, 2015, p. 57-76; cf. ALLOA, 2015.

³³ Imagem disponível em: <<https://www.hominides.com/art-prehistorique/main-prehistoire/>>. Acesso em: 26 jan. 2021.

contato – não entre duas mãos, mas de uma mão com um *medium*, de dedos com outro *medium* –, deixa as manchas e trilhamentos se intensificarem, enquanto atravessados ou continuados por outros cujos indícios o artista perscruta no que previamente teve lugar. Gesto similar ao que Derrida justamente denomina não “precipitação” (*précipitation*), mas “antecipação” (*anticipation*) (DERRIDA, 1990, p. 12 s), como um movimento de cego, em que as mãos que se localizam no espaço, tateiam-no com ou sem o apoio de uma bengala ou outro instrumento análogo, e se projetam em movimentos curtos ou longos, um tanto ou um pouco antes que a cabeça se oriente ou se “precipite” (*prae-cepit*) quanto à direção a seguir. “A seguir”³⁴ torna-se, neste caso, o que admite a precedência de algo anterior e se redime: não simplesmente anterior no sentido em que um instante do tempo preceda o subsequente, mas tal como uma camada de resíduos, formando um desenho suposto de bisonte, é anterior aos demais resíduos que se lhe sobrepõem, mas é também ‘em si’ o que se tornou em termos de pigmentação desde esses resíduos posteriores, e é ainda resíduo, no sentido do que resta de um gesto que teve lugar, e neste restar resiste duplamente: supostamente ‘ao tempo’, dentre outros registros análogos que teriam se apagado em milênios, e às intempéries possíveis que teriam ameaçado a sobrevivência da rocha e das inscrições sobre – ou através – dela. E essa questão não é menos primacial: se o traço se inscreve ‘sobre’ ou ‘através’, como justamente o abalizou Hubert Damisch:

Uma coisa seria prestar atenção à direção e à espessura relativa do traço, à disposição das hachuras, à maneira como o grão do papel pode contribuir para a qualidade gráfica do todo. E outra coisa seria considerar a maneira em que este acolhe, no irreal, o que Sartre nomeia “seu sentido verdadeiro”. Noção ela também suspeita, mas que tem o mérito de impor distinguir entre o registro que pode ser aquele do signo e aquele da imagem, marcando, ao mesmo tempo, o vínculo que os une.³⁵

Acerca desta distinção mencionada por Damisch entre traço e imagem e, remontando a Sartre, entre signo e imagem, este último autor acentuara o ato de posição da consciência sempre que algo percebido desata-se de sua ancoragem real ao ser posto como imagem, tornando-se possível distinguir as percepções ‘enquanto tais’ e o campo

³⁴ Remissão ao texto de Derrida. In: DERRIDA, 2006, p. 15-162.

³⁵ «Ce serait une chose de prêter attention à la direction et à l'épaisseur relative du trait, à la disposition des hachures, à la façon dont le grain du papier peut concourir à la qualité graphique de l'ensemble. Et c'en serait une autre de considérer la façon dont celui-ci prend, dans l'irréel, ce que Sartre nomme «son sens véritable». Notion elle aussi suspecte, mais qui a le mérite d'imposer de distinguer entre le registre qui peut être celui du signe et celui de l'image, tout en marquant le lien qui les unit» (DAMISCH, 1995, p. 83, tradução nossa).

do imaginário, que assim igualmente se instaura ‘enquanto tal’.³⁶ Mas a dificuldade em relação a essa distinção estanke remonta, em especial, à indeterminação do traço como elemento sensível ou ideal, material ou afetivo. ‘Nem um nem outro’, mas justamente desafiando tais distinções, o traço tanto porta a imagem que sobre ou através dele emerge, quanto desafia a lógica meramente icônica³⁷ em sua condição de poder deslocar a cada vez o que é posto como imagem e como sentido da imagem. Derrida alude, neste sentido, ao movimento retraçante (*retrait*) do traço, que, não se adequando ao que simplesmente se faz visível ou retratado, desliza e difrata-se nos espaçamentos entre a ideia ou objeto visado no desenho e a imagem emergente. A visada ou a ‘emergência por si’ do traçado, das hachuras, das manchas, de um detalhe, servem, com isso, não apenas de passagem à imagem, mas podem efetivamente ‘não servir para’, oferecendo-se em imprevisibilidade no advir-imagem e desafiando a delimitação entre imagem e seus entornos (*parerga*³⁸). Jean-Luc Nancy, em *Le plaisir du dessin* (2009), assim se volta a este tema que ele aborda em intertextualidade com Derrida:

O traço, ou antes, o traçado, ou melhor ainda, o traçamento do traço – esse gesto não é nada outro que o infinito em ato que o desenho nos mostra, que ele nos estende para que produzamos de novo em nós, para que nos tornemos nós mesmos *mimesis* dessa *mimesis* de forma nascente. O que implica também *methexis*: eu esposo a curva da linha que eu vejo ou aquela do movimento musical que eu escuto. Seu desejo renasce em mim, para mim – ou antes, em meu corpo retirado, que não sou “eu”, e sim, aquele, este outro “si” em mim que sabe consentir a essa moção, essa emoção.³⁹

É como se o traçamento, assim, para além das condições de resistência e repetição das diferenças de inscrição e intensidade que lhe subjazem, assinaladas por Derrida⁴⁰, se deixasse enfocar, em Nancy, antes do traço inscrito, no vir-a-ser da linha, cujo movimento – “moção” e “emoção” – estaríamos em condições de acompanhar. Ou não apenas ‘de acompanhar’, mas, como acima citado, em aptidão a coparticipar, em *mimeses-methexis*

³⁶ Cf. SARTRE, 1986, p. 32 s. Cf. DASTUR, In: BENOIST, 2008, p. 105-124; cf. SERRA, 2022.

³⁷ Sobre a “lógica icônica” ver: BOEHM, In: ALLOA, 2015, p. 23-38.

³⁸ Cf. DERRIDA, 1978, p. 44-94.

³⁹ «Le trait, ou plutôt le tracé ou mieux encore le tracement du trait – ce geste n’est rien d’autre que l’infini en acte que le dessin nous montre, qu’il tend vers nous pour que nous le produisions à nouveau en nous, pour que nous devenions nous-mêmes *mimesis* de cette *mimesis* de la forme naissante. Ce qui emporte aussi *methexis* : j’épouse la courbe de la ligne que je regarde ou celle du mouvement musical que j’entends. Leur désir renaît en moi, pour moi – ou plutôt, dans un corps retiré, qui n’est pas « moi » mais cela, cet autre « soi » en moi qui sait s’accorder avec cette motion, cette émotion. » (NANCY, 2009, p. 114 ss., tradução nossa).

⁴⁰ DERRIDA, 1990; cf. SERRA, 2018.

da “forma nascente” e do “desejo” que a impele.

“Quem dirá o que é próprio ao pensamento e ao peso, ao pensamento como ao peso, não sendo, pois, propriamente nem um nem outro?” – pergunta-se Nancy⁴¹. Relendo – via Penone e Derrida – *Noli me tangere*, Nancy ali alude, a seu modo, ao evento indatável da origem da imagem e dos cursos de suas inscrições, por vezes sobrepostas, por vezes atravessando-se – através ou a revés dos indícios de trilha precedentes. Por sua vez, neste evento ao qual Nancy amiúde se volta – a revelação de Cristo após sua morte a Maria Madalena, enquanto esta lhe estende a mão – evoca-se um motivo parcialmente análogo àquele da lenda de Dibutade e àquele das inscrições das quais partem o lápis de Penone, transmutados na possibilidade impossível do toque (*noli me tangere*), a não ser aquele que resta subjacente à imagem, ou justamente às imagens que o rememoram. Se, para Nancy, conforme foi sublinhado, no acontecer da imagem e ainda antes, no traçado, há sempre *methexis*, participação no visto, coparticipação dos demais sentidos, desejo partilhado, então terá havido um tocar, senão de ‘mãos próprias’, mas como um tocar de mãos: a “renascer” desde esse fundo que emerge – “emoção”, “moção”, “desejo”.

Se, por um lado, imagem e pensamento dispõem-se, assim, para Nancy, como se sem mediações, nesse mesmo movimento, por outro lado, poderá dizer-se que restam – peso-pensamento – como o que escapa à coincidência com o próprio, às pretensões – conceituais, perceptivas, judicativas – de apropriação. O tocar e o pensar nisso reinscrevem a suposta relação originária com a imagem, com o traçado e finalmente com outrem: desde a origem presumida, que, todavia, já abriga um intervalo e uma ressonância – intermitência em que se separa de si e ecoa, deixando-se propagar e, por vezes, condensar-se em veios, às vezes diáfanos, em seus desvios e retornos.

⁴¹ « Qui dira ce qui est propre à la pensée et à la pesée, à la pensée comme à la pesée, n'étant donc proprement ni l'une, ni l'autre ? » (NANCY, 2008, p. 9, tradução nossa).

Referências bibliográficas

ALLOA, Emmanuel. Anthropologiser le visuel? In: ALLOA, Emmanuel (Éd.). *Penser l'image II: Antropologies du visuel*. Dijon: Les Presses du réel, 2015, p. 5-41.

BELTING, Hans. *Bildanthropologie: Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Wilhelm Fink, 2001.

BOEHM, Gottfried. Aquilo que se mostra. Sobre a diferença icônica. Trad. Carla Rodrigues. In: ALLOA, Emmanuel (Org.). *Pensar a imagem*. Trad. C. Rodrigues (coord.), F. Fragozo, A. Serra, M. Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

DAMISCH, Hubert. *L'origine de la perspective*. Paris: Flammarion, 1987. DAMISCH, Hubert. *Traité du trait: Tractatus tractus*. Paris: Édition de la Réunion des musées nationaux, 1995.

DASTUR, Françoise. L'approche du problème de l'imagination. In: BENOIST, Jocelyn (Éd.). *Husserl*. Paris: Cerf, 2008.

DERRIDA, Jacques. La différance. In: DERRIDA, Jacques. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972.

DERRIDA, Jacques. Le parergon. In: DERRIDA, Jacques. *La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, p. 44-94.

DERRIDA, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000.

DERRIDA, Jacques. L'animal que donc je suis (à suivre). In: DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006, p. 15-162.

DERRIDA, Jacques. *Mémoires d'aveugle: l'autoportrait et autres ruines*. Paris: Éditions de la Réunion des musées nationaux, 1990.

ESPINET, David. Appräsentation. In: GANDER, Hans-Helmuth. (Ed.). *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: WGB, 2010.

HEIDEGGER, M. *Ser e tempo*. Trad. F. Castilho. Unicamp: Editora da Unicamp/Petrópolis: Vozes, 2012.

HUSSERL, Edmund. *HUA IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*. Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

HUSSERL, Edmund. Cartesianische Mediationen. In: HUSSERL, Edmund. *HUA I: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. S. Strasser. 2. Auf. Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

HUSSERL, Edmund. *HUA XIX/1: Logische Untersuchungen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von U. Panzer. The Hague: Martinus Nijhoff, 1984.

JONAS, Hans. La liberté par l'image. Homo pictor et la différence de l'homme. Trad. E. Alloa. In: ALLOA, Emmanuel (Éd.). *Penser l'image II: Antropologies du visuel*. Dijon: Les presses du réel, 2015.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
MINSSIEUX-CHAMONARD, Marie; POCHEAU-LESTEVEN, Cécile. *Giuseppe Penone Sève et pensée*. Paris: BNF, 2021.

MITCHELL, W. J. T. *Iconology: Image, Text, Ideology*. Chicago/London: Univ. Chicago Press, 1986.

MONDZAIN, M.-J. A imagem entre proveniência e destinação. Trad. C. Rodrigues. In: ALLOA, Emmanuel (org.). *Pensar a imagem*. Trad. C. Rodrigues (coord.), F. Fragozo, Serra, M. Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 39-53.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. 2e. éd. Paris: Métailié, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *Noli me tangere*. Paris: Bayard, 2003.

NANCY, Jean-Luc. *Le poids d'une pensée, l'approche*. Strasbourg: La Phocide, 2008.

NANCY, Jean-Luc. *Le plaisir du dessin*. Paris: Galilée, 2009.

NANCY, Jean-Luc. Imagem, mimesis & méthexis. Trad. C. Rodrigues. In: ALLOA, Emmanuel (org.). *Pensar a imagem*. Trad. C. Rodrigues (coord.), F. Fragozo, A. Serra, M. Poyares. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire: Psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1986.

SERRA, Alice M. Image et structuration minimale chez Derrida, Deleuze et Didi-Huberman. *La Part de l'Œil*, Bruxelles, v. 32, 2018.

SERRA, Alice M. Variations circonstanciées: différenciation de l'autre chez les Amérindiens. *Études phénoménologiques*, Leuven, vol. 5, 2021.

SERRA, Alice M. Virada icônica e Fenomenologia da consciência de imagem: considerações em retorno às análises de Edmund Husserl e sua faceta semiótica. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 151, p. 215-236, 2022.

STOICHITA, Victor. I. *Brève histoire de l'ombre*. Genève: Droz, 2019.

Links das imagens mencionadas:

<<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/387431>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

<<https://www.rct.uk/collection/404816/christ-and-st-mary-magdalen-at-the-tomb>>.

Acesso em: 09 jan. 2023.

<<https://www.nationalgallery.org.uk/paintings/titian-noli-me-tangere>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

<<https://www.akg-images.co.uk/archive/Christ-appears-to-Mary-Magdalene-2UMDHUF7QCE5.html>>. Acesso em: 09 jan. 2023.

<<http://collections.chateauversailles.fr/#d382026a-7cf3-441e-85a5-bc1c843cbb4e>>. Acesso em: 11 jan. 2023.

<<https://www.hominides.com/art-prehistorique/main-prehistoire/>>. Acesso em: 26 jan. 2023.

Links dos filmes mencionados:

DURAS, Marguerite (Dir.). *Les mains negatives* (1979). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=QxNuUCXW3mQ>>. Acesso em: 10 jan. 2023.

FATHY, Safaa. *D'ailleurs*. France: Arte, 2000. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=JMQDUrQ6ctM>>. Acesso em: 16 jan. 2023.

ⁱ **Alice Mara Serra** é doutora em Filosofia pela Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Alemanha. Atua na área de filosofia contemporânea francesa e alemã. É “pesquisadora experiente” (*experience researcher*) pelas Fundações Alexander von Humboldt e CAPES, com estadias de pesquisa na Freie Universität Berlin, École Normale Supérieure de Paris etc. **E-mail:** alice.m.serra@gmail.com

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 PAZ¹

<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*]¹, 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.

¹ 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 excetuam 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”.² 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

² 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).³

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.

³ 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.⁴ 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

⁴ 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).⁵

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*]

⁵ 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 aí⁶ 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

⁶ 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.

ⁱ **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

1.3 POR QUE É QUE HÁ TODAS ESSAS COISAS JUNTAS? ENSAIO SOBRE AJUNTAMENTOS EM JEAN-LUC NANCY

[WHY ARE THERE ALL THESE THINGS TOGETHER?
ESSAY ABOUT GATHERINGS IN JEAN-LUC NANCY]

CAROLINA ANGLADA DE REZENDE¹

<https://orcid.org/0000-0003-3930-2893>

Universidade Federal de Ouro Preto – Ouro Preto, MG, Brasil

Resumo: A obra do filósofo francês Jean-Luc Nancy será lida, neste ensaio, pelas relações que estabelece entre o fazer a poesia e o fazer a relação sexual, no que toca a diferenças entre o infinito e o retorno, a ligação e a dis-con-junção, a demanda e a repetição. Mobilizando a pulsão de um *para-além* do princípio do prazer, percorreremos um caminho filosófico carregado também pela morte, no sentido de um sustentar-se na interrupção, junto à vida, juntado em uma disjunção. Assim, nos propomos a evidenciar, nesse percurso, algumas de suas aproximações a pensadores contemporâneos, como Jacques Lacan e Jacques Derrida, dos quais nunca deixou de extrair importantes considerações a respeito do sentido, do poético e do desejo – noções essas que se ajuntam a seu projeto filosófico, composto por movimentos pulsionais de zonagem, deposição e acessibilidade.

Palavras-chave: Jean-Luc Nancy; Eros; poiesis

Abstract: The work of the French philosopher Jean-Luc Nancy will be read, in this essay, focusing on the relationships it establishes between making poetry and making sexual intercourse, regarding to the differences between infinity and return, connection and dis-con-junction, demand and repetition. Mobilizing the drive of a beyond the pleasure principle, we will follow a philosophical path also carried by death, in the sense of sustaining ourselves in the interruption, together with life, joined in a disjunction. Thus, we propose to highlight, along this path, some of his approaches to contemporary thinkers, such as Jacques Lacan and Jacques Derrida, from whom the philosopher never failed to extract important considerations regarding meaning, poetics and desire – notions that join his philosophical project, composed of pulsional movements of zoning, deposition and accessibility.

Keywords: Jean-Luc Nancy; Eros; poiesis

*Não faças versos sobre acontecimentos.
Não há criação nem morte perante a poesia.
Diante dela, a vida é um sol estático,
não aquece nem ilumina.
As afinidades, os aniversários, os incidentes pessoais não contam.
Não faças poesia com o corpo,
esse excelente, completo e confortável corpo, tão infenso à efusão lírica.
("Procura da poesia", Carlos Drummond de Andrade)*

1. Movimentos do desejo: o para-além da Coisa

Raros são os filósofos que fizeram de seus projetos de pensamento um franco e sensível comentário em movimento às obras de seus contemporâneos, pareando a obstinação por um argumento autoral a uma proposta de leitura e de intervenção no campo teórico compartilhado por pares. Com isso queremos dizer que este ensaio pretende tomar a obra de Jean-Luc Nancy como um gesto de *ajuntamento* [*l'approche, se rassembler*], escrita *da* leitura e *em* aproximação de outros pensadores. Se sua estreia é já uma glosa à dialética hegeliana (à qual retorna em 1997 com *L'inquiétude du négatif*), os textos que se seguirão não deixam de acenar aos autores que lhe interpelaram, às vezes, como dissemos, de uma contemporaneidade bastante íntima, tal como se faz notar já na segunda obra publicada, *Le titre de la lettre* (1973), um dos vários textos em co-autoria com Philippe Lacoue-Labarthe, neste caso, dedicado aos *escritos* lacanianos; além do diálogo nunca interrompido com Jacques Derrida, cuja iniciação na filosofia se dá quase simultaneamente à sua.

A respeito desse último pareamento, alguns trabalhos procuram traçar as coincidências do pensamento de um no projeto de outro, recuperando o que uma chegada conjunta à filosofia assim como uma partilha [*partage*] de questões teriam a dizer dos projetos. Fato é que, se a desconstrução derridiana leva às últimas consequências a dimensão do *quase*,¹ do que não chega a fazer corpo, a obra nancyniana, por sua vez,

¹ Por ser um significante bastante presente nos textos derridianos, o termo “quase” [*presque*] nos convoca a um pensamento do indecidível, pelo qual as coisas não se dão *como tal*, mas se anunciam, se prometem, se traem, hesitam. Veja-se, por exemplo, o que o filósofo franco-argelino diz, tomando os *Cahiers* de Paul Valéry como motivação para pensar o processo de desaparecimento e de descontinuidade textual do eu: “Valéry reconhece-lhe, por exemplo, um certo ser, mas para lhe negar qualquer presença. Ou *quase, o quase*,

propõe uma visada sobre o *ajuntamento*, sobre o acesso como aproximação interminável sobre a pluralidade do que há – e é precisamente em torno desse movimento que este ensaio incidirá, com o objetivo de tornar sensível os comuns rodeios pela *Poiesis* e por *Eros*, como num incessante jogo de *fort-da* freudiano, pelo qual se exhibe “em alto grau, o caráter pulsional” (FREUD, 2020, p. 127). Há, *aqui*, em relação a um *ali*, na inerência de um corte e de um desenlaçamento, de uma ausência e de uma desapareição, um corpo, mais até, um corpo a corpo, quando há algo de não desemaranhável [*indémêlable*]. Enquanto Derrida marca a sua posição em relação aos restos, ao *disjuntivo* dos mortos e espectros, ao tempo desajuntado, “out of joint”,² Nancy insiste na “dis-con-junção”,³ outra forma de sustentar a aproximação pulsional do que retrocede pela manutenção de uma margem indecidível.

Em um prefácio à edição portuguesa de *Le poids d'une pensée, l'approche* (2008), Nancy parte da proximidade entre os verbos pensar e pesar, para se aproximar do que seria a *pesantez*, “a conveniência a si de um mundo” (NANCY, 2011, p. 8), o modo como, por meio da força da gravidade, ou mesmo de uma pulsão, “um todo se junta a si mesmo” (NANCY, 2011, p. 8). A proposta filosófica aqui é de dar peso ao que resta, de medir-lhe as dimensões, de traçar o contorno dos corpos, por mais que este traçado permaneça sempre duvidoso, o corpo mesmo retirando-se, separando-se. O filósofo chega a dizer de uma “co-apropriação da paisagem e do pensamento” (NANCY, 2011, p. 16), de um “ponto da apropriação mútua e aqui-originária da paisagem e do pensamento” (NANCY, 2011, p. 16), sem com isso afirmar que dão no mesmo ou são a mesma coisa. A rigor, “esta

imprimindo ao jogo, que desqualifica a sua tendência regular, arbitra a desqualificação, baralhando as oposições e prescrevendo qualquer pertinência ontológica” (DERRIDA, 1991, p. 323, grifo nosso).

² Referimo-nos, aqui, ao *incipit* hamletiano de *Espectros de Marx*, do qual Derrida depreende uma anacronia ou uma intempetividade logo ao início do texto: “Agora os espectros de Marx. (Mas agora sem conjuntura. Um agora desajuntado ou desajustado, “out of joint”, um agora desencaixado que sempre corre o risco de nada manter junto, na firme conjunção de algum contexto, cujas bordas seriam ainda intermináveis.)”. (DERRIDA, 1994, p. 17).

³ Ressalta-se que, também em Jean-Luc Nancy, o disjuntivo se faz observar como um operador dos tempos desencadeados, a partir de uma comum referência shakespeariana: “Sem dúvida Shakespeare é a testemunha de uma consciência de ruptura, de interrupção ruinosa – Hamlet ou Lear estão entre essas figuras notáveis – e nos dá condições de pensar que o sentimento da fratura do tempo e da ordenação do mundo é recorrente no mundo moderno, constitutivo talvez do “moderno” enquanto tal.” (NANCY, 2022, p. 5). Essa leitura de uma concepção temporal na qual não temos mais a experiência de um engendramento, o que impossibilitaria também a história de encadear-se, divide espaço, na obra do filósofo, com a dis-con-junção, por meio da qual, na afirmação da preposição “com”, a separação entra em síncope com o ajuntamento. Não haveria apenas um tempo dis-juntivo, sem conjunção possível, mas também uma experiência, sobretudo erótica, como veremos, de uma ligação que mantém a separação, de uma perda súbita dos contornos que só se realiza na exposição ao outro, de um fechamento que deixa brechas.

discórdia do peso e do pensamento”, de serem juntos, é “que faz todo o peso de um pensamento”. O pensamento teria que ver, portanto, com esse movimento de junção a si *de um* mundo, desde que se preserve a ideia de que o ajuntamento não corresponde a nenhuma unidade ou totalidade. “É igualmente tensão, atenção, intenção e mesmo *para-além*: ímpeto, voo ou mergulho em direção à essencial coexistência de *todas as coisas*” (NANCY, 2011, p. 9, grifo nosso). Logo adiante, o filósofo ressalta que não importa tanto a dimensão desse “todas as coisas”, mas, sim, “porque é que há todas estas coisas *juntas*” (NANCY, 2011, p. 9, grifo nosso).

Neste breve prefácio ausente na edição francesa, Nancy, ao menos em dois momentos, revela a sua transferência com a psicanálise, mais especificamente no que deste discurso da verdade visa a uma retirada: na releitura que faz de um para-além freudiano e no para-além de um todo, o não-todo lido por Lacan que converge com a “di-con-junção das coisas” proposta pelo filósofo francês. Freud em seu *Além do princípio do prazer*, estabelece uma outra economia por meio do termo em alemão *Jenseits*, que indica haver algo mais na relação entre Eros e Tânatos, não reduzível ao binômio prazer-desprazer. Nessa nova perspectiva, seria preciso ir além da relação entre preservação (da espécie) e agregação das tensões, isto é, entre prazer e constância, tomados pela sua “força de ligação” (FREUD, 2020, p. 115). A propósito de uma pulsão de destruição (*Destruktionstrieb*) ou pulsão de morte (*Todestrieb*), Freud dirá se tratar de algo “mais frouxo”, que ficou pelo caminho. A percepção dessa diferença de ligação, influenciada pelos estudos do fisiologista Josef Breuer, é também o que difere os processos conscientes dos inconscientes, estes últimos, de tipo “livremente móvel”, “podem ser facilmente transferidos, deslocados e condensados de modo integral” (FREUD, 2020, p. 125).

A partir daí Freud definirá a pulsão como “uma espécie de elasticidade orgânica, ou, se preferir, a manifestação da inércia na vida orgânica” (FREUD, 2020, p. 131), de modo que o aparelho psíquico teria como função substituir esse processo primário, sem ligação, *daimoníaco* no sentido do que é inquieto, pelo secundário, no qual o princípio do prazer está a serviço de uma des-excitação dessa elasticidade, simbolizando-a por refazer a ligação, “no empenho mais geral de tudo o que é vivo de retornar ao repouso no mundo inorgânico” (FREUD, 2020, p. 201). Assim sendo, o sentido de ligação não teria que ver com a pura descarga, isto é, com a busca pela constância, mas por um arriscar-se no

retorno ao inanimado, no que ficou pelo caminho, mesmo quando se trata de um expor-se ao risco da própria extinção.

Nota-se aí a emergência de um problema que chega a Nancy por outras vias: como pensar as sensações de prazer muito mais intensas que nos acometem por sua natureza não-ligada? Obras como *Le titre de la lettre* (1973), *L' "Il y a" du rapport sexuel* (2001) e *Le poids d'une pensée, l'approche* (2008) são exemplares do impacto que tal força discon-juntiva exerce sobre seu pensamento, dando a ver que, se não há mais pertinência na imagem do engendramento, há, ainda, a promessa de uma vinda, de um com-parecimento do desconhecido que, como se sabe, permanecerá desconhecido, isto é, afastado. Tal como o que se passa com o gozo, definido mais precisamente por isso que passa, desimpedido, junto com outras coisas, sem a elas prender-se, sem delas apoderar-se. É daí que filósofo extrai indagações como: não haveria um prazer originário dos processos primários, anteriores à consciência, e que dizem respeito não só à pulsão de destruição, mas aos desejos indestrutíveis, fonte das outras moções desejantes?

Lacan ocupou-se sobremaneira desse para-além [*Au-delà*] na estrutura do desejo, sobretudo em seu *Seminário 5: as formações do inconsciente*, quando interpreta o caráter compulsivo como demanda, isto é, como re-*petição*, e que, por jamais poder ser satisfeito, repete-se, permanecendo desintegrado à articulação significante. Trata-se de um corolário do desejo, seja infinito ou fantasia, algo que ex-siste⁴ fazendo-se sensível para o sujeito que sente a aproximação, o comparecimento desse Outro, do ser do Outro, mas enquanto promessa.

⁴ O termo oriundo do latim, *ex-sistere*, é composto por *ex-*, fora, e *sistere*, o lugar onde se está. Em Lacan, trata-se de uma noção discutida mais detidamente no *Seminário 22*, em que aborda os registros do Real, Simbólico e Imaginário a partir do nó borromeano. Considerando que, para o psicanalista, o cruzamento entre duas retas não impede o deslizamento infinito dessas, uma terceira faria barra a esse movimento contínuo, operando como limite e possibilidade de amarração, isto é, ex-sistindo a cada uma delas. A rigor, o termo tem importância por marcar uma sustentação pelo lado de fora “que não é um não dentro”, e operar precisamente numa espécie de limite, fazendo furo na consistência dos outros dois registros em questão, tal como depreendemos do seguinte trecho: “la existencia se define en relación a una cierta consistencia, si al fin de cuentas la existencia no es sino ese afuera que no es un no-adentro, si esta existencia es de alguna manera eso alrededor de lo cual se evapora una sustancia, si la existencia, tal como un Kierkegaard nos lo adelanta, es esencialmente patética, de ello no resulta menos que la noción de una falla, que la noción de un agujero aun en algo tan extenuado que la existencia conserva su sentido, que si les he dicho ante todo que hay en lo Simbólico un reprimido, hay también en lo Real algo que hace agujero, hay también en lo Imaginario — FREUD bien se dio cuenta de ello — y es precisamente por eso que él ha refinado todo lo que es de las pulsiones en el cuerpo como estando centradas alrededor del pasaje de un orificio al otro.” (LACAN, 2002, p. 57).

Em uma das lições desse seminário, intitulada “O pouco sentido e o passo-de-sentido”, Lacan admoesta seus interlocutores para um detalhe importante em Freud, sobre a noção de demanda *que passa* e tem efeitos no desejo. Ao passo que a criança entra na linguagem, o que começa como necessidade é transformado em demanda, já marcado pelo exercício do significante, isto é, já remodelado pelas palavras. A demanda é “a necessidade mais o significante”, culminando numa formulação do desejo enquanto “defasagem essencial em relação a tudo o que é, pura e simplesmente, da ordem da direção imaginária da necessidade – necessidade que a demanda introduz numa ordem outra, a ordem simbólica, com tudo o que ela pode introduzir aqui de perturbações” (LACAN, 1999, p. 96). Assim, o detalhe incidiria precisamente na relação entre vestígio e repetição, para-além da necessidade:

se Freud introduziu uma nova dimensão em nossa consideração do homem, foi porque – eu não diria que *alguma coisa passa a despeito de tudo*, mas que *alguma coisa que está destinada a passar* – o desejo que deveria passar *deixa em algum lugar não apenas vestígios*, mas um circuito insistente (LACAN, 1999, p. 94-5).

Com estas duas incursões, do além do princípio do prazer ao para-além, percebe-se como Nancy trabalha a “dis-con-junção de todas as coisas” como um circuito pulsional que insiste em ligar e desligar – o que vai deixando restos formantes de uma cadeia de repetição, de pedido reiterado. Onde há pouco sentido, não senso, isto é, um saber desprendido, há sentido pulsional. Trata-se de um circuito bastante semelhante ao desenhado por Nancy em um ensaio dedicado à aproximação, em que diz: “Que alguma coisa se passe – nem que fosse o próprio lugar, o ser *aí* de um ‘aqui’ –, eis o que o lugar permite, ou então o que ele promete” (NANCY, 2011, p. 123-4). Desse modo, a ligação revela-se independente, em alguns casos, do princípio do prazer, ex-sistindo em relação a ele, na co-existência de um *aqui* em relação a um *aí*, tangenciando, por essa razão, um risco de morte, de desterritorialização absoluta. Assim como o para-além excede tanto as pulsões sexuais quanto as pulsões do Eu, calcando-se em uma dimensão mais originária ou anterior.

A filósofa e antropóloga francesa, Monique David-Ménard, comenta o que faz elo entre a incursão de Freud na fisiologia, na biologia e nos relatos de sonho dos retornados combatentes de guerra, quando se dedica a descrever esta outra forma de pulsão, mais próxima da complexidade da nossa realidade subjetiva: “além do princípio do prazer é

inicialmente tomado como a independência de uma atividade de ligação em situação de catástrofe” (DAVID-MENÁRD, p. 101). Tal assertiva a nós interessa por tratar-se de um tipo de *conjunção* já não mais responsivo à demanda, mas que ainda assim *tem-lugar*, na experiência de uma proximidade mais livre, de uma separação que é união ao campo pulsional – mesmo quando não circunscrito a uma situação traumática em que a ligação parece girar no vazio. Retomando os termos de Nancy, diríamos que este para-além não só *tem* peso, mas *é* peso, tal como chega, tal como passa e deixa vestígios no circuito insistente. Este para-além é mesmo o que faz a extensão da *psychê*, pelo que ela vale em termos de “parte extra partes, e pela obscuridade em que fica face-a-face consigo mesma relativamente a esta exterioridade-em-si, ou relativamente a este *a-si* que a constitui” (NANCY, 2011, p. 25-6).

2. O “Há” da Relação Sexual

Retomando a provocação de Nancy a respeito do absurdo que é não exatamente as coisas haverem, mas haverem todas as coisas *conjuntamente*, e deslocando-a para a dimensão propriamente sexual, deparamo-nos com um texto de 2001 no qual o “haver” revela fundamentalmente seu sentido de cópula. Motivado pelo aforisma lacaniano de que “não há relação sexual” [*il n’y a pas de rapport sexuel*], hoje fixado no *Seminário 20*, o filósofo discorre sobre um aparente paradoxo inerente a esta afirmativa, de “não há o que há” (NANCY, 2008, p. 15). Isto porque a própria “relação” não é uma substância, não se coloca como ente; é uma ação. Por isso não significa coisa nenhuma, além de que também a expressão “relação sexual” não é utilizada para dizer a coisa, aquilo “que só designamos com verbos (deitar-se com, fazer amor, curtir, etc. – ou então, como em Proust, *fazer catleia*)” (NANCY, 2008, p. 21, grifo no original). Desses verbos não se faz relatório [*rapport*], conta, relato. Sob o signo da con-junção, não há emparelhamento, assim como “aquilo que não há como relação sexual é uma coisa, é qualquer coisa que constituiria o seu culminar ou, para dizer tudo, a substância ou a enteléquia” (NANCY, 2008, p. 23). No ponto da Coisa [*Das Ding*], Nancy parece aproximar-se da definição kantiana, quando diz que “o saber da relação, seria o conhecimento exacto daquilo que não é objecto de conhecimento” (NANCY, 2008, p. 39).

Este “não há” lacaniano, no texto do filósofo francês, cada vez mais assume a sua impropriedade radical, aproximando-se de um “não se tem”, “não se apropria”, “não se é”, donde se depreende que, no fundo, o sexual não tem relação com a Coisa do conhecimento. Semelhantemente ao *para-além*, trata-se de mais um modo de dar a ver os movimentos do pensamento e, aqui, mais especificamente, dos transportes de Eros, os quais prescindem de objetos específicos, como o trecho abaixo explicita:

A relação designa então precisamente o que não é a coisa: o que não é coisa nenhuma (nenhuma substância, nenhuma enteléquia), mas aquilo que (se ainda se pode dizer ‘aquilo que’: ‘aquilo’ tem aqui um valor diferente do que tem no caso da coisa) se passa entre coisas, de uma coisa a outra (NANCY, 2008, p. 24).

A relação abre o entre como tal, o vazio, o que se passa e deixa vestígios, o que não é nem um nem outro da relação, *para-além* de si mesmo. Nesse vazio de relação, negação do emparelhamento sexual, arrisca-se a distinção absoluta, a inteireza, como escreve Nancy: “desejando-se, ou amando-se, o que seria, a esse título, uma só realidade ou um só movimento, tão estrangeiro a uma lógica da identidade plena como à lógica da carência da secessão constitutiva” (NANCY, 2008, p. 29). A relação sexual que não há vem marcar o infinito de uma diferenciação que se coloca a cada vez como irrepetível e, ao mesmo tempo, interminável, produzindo diferença a si nas vezes seguintes, espaçando-se, bifurcando-se na junção de um *aqui* com um *ai* [d’y-ci]. Curiosamente, Nancy retoma a noção de espaçamento derridiana para ligá-la ao simbólico lacaniano:

Não há nada que seja antes ou fora do espaçamento: nada que seja antes ou fora do ter-relação-com-o-sexo que faz o sexo-diferenciando-se/diferindo-se, faz porventura a própria estrutura daquilo a que Lacan chama o simbólico: acaso não tem o symbolon a figura sexuada ou sexuante dos bocados que juntamos, que emparelhamos? (NANCY, 2008, p. 37)

Tal aproximação do espaçamento é fundamental para Nancy evitar a interpretação de sua dis-con-junção como fusão ou seu contrário desunião; “o sexo zona-se: divide-se” (NANCY, 2008, p. 47). Trata-se de uma “proximidade sem penetração” (NANCY, 2011, p. 124). O espaçamento funciona como um *para-além* na medida em que diz que não há prazer que não tangencie o desprazer, que não há alegria sem essa experiência de tangenciamento da angústia, tal como a relação está para a não-relação: “se o sem-relação

abre a relação, inversamente a relação abre um caminho para o sem-relação” (NANCY, 2008, p. 28).

Eros figura o comentário do filósofo aos seminários lacanianos como esta insistência,⁵ sem relação com a carência. Lembremos, por exemplo, o diálogo entre Sócrates e Agatão, no *Banquete*: “Disse então Sócrates: – Não é isso então amar o que ainda não está à mão nem se tem, o querer que, para o futuro, seja isso que se tem conservado consigo e presente? – Perfeitamente, disse Agatão.” (PLATÃO. 1979, 200d-200e). Ao que posteriormente Diotima acrescenta: “Ama o amante o que é belo; que é que ele ama? – Tê-lo consigo – respondi-lhe. [...] – Vamos, Sócrates, ama o amante o que é bom; que é que ele ama? – Tê-lo consigo – respondi-lhe” (PLATÃO, 1979, 204d-204e). Nancy se distancia dessa perspectiva apropriativa e carente, afinando-se mais com a “situação de catástrofe” de que fala Freud. Por isso o filósofo definirá o desejo como “desastrologia” e “catastrologia”, posto que este careceria tanto de “alguma coisa” no campo do objeto quanto de “alguém” no domínio do sujeito. Em presença de Eros, o saber é saber desprendido, des-ligado, e pode, ainda, levar ao fim do mundo, à desterritorização incontornável. Ainda assim, esta subjetivação que advém da experiência desejante sente-se como intimada, impelida “de ir sempre mais ao fundo, ao seu mais profundo” (NANCY, 2008, p. 43), ao seu *para-além*, reportando-se indefinidamente ao sentido que recua, na proximidade da própria aproximação. Como um “bom infinito”, o *para-além* de Eros é o que atualiza o ato na sua direção ao exterior, no seu excitar-se pelo fora, no seu exceder-se; além do mais, é também o que faz a ultrapassagem entre a tensão como ajuntamento e o relaxamento como desconjunção, isto é, deslocamento de algo para uma posição anômala.

“Mais precisamente a zonagem e o *eros* não são nada senão a auto-interpretação do corpo” (NANCY, 2008, p. 49), esclarece Nancy, enfatizando o sentido de acesso que o gozo realiza no corpo em relação aos sentidos, sentidos estes que jogam e provocam a diferença sexual. Auto-interpretação, nesse caso, refere-se ao modo como a exploração das zonas e o espaçamento delas em relação ao corpo produz não só um texto ou discurso sobre ele, por meio do ter-lugar da linguagem, como também provoca a interpretação

⁵ Na obra *O título da letra* escrita com Philippe Lacoue-Labarthe, Nancy recupera o sentido originário. de *instância* para melhor se aproximar do texto laciano “A instância da letra no inconsciente”, e, num jogo de linguagem, troca-a por *insistência*, afirmando que “insistir é fazer instância, perseverar em pedir” (NANCY e LACOUÉ-LABARTHE, 1991, p. 32).

disso que se joga. Não há nada, entretanto, que direcione esta “auto-interpretação do corpo” para ele mesmo, posto que o que se dá é em termos de experimentação e gozo da “diferença em ato” (NANCY, 2008, p. 49). Freud mesmo foi perspicaz em distinguir o autoerotismo do narcisismo, esse, sim, orientando por uma dinâmica de semelhanças imaginárias. O corpo, pontua Nancy,

é um campo de derramamento e uma rede de fontes, um jorro, um bebedouro, um remanso, uma maquinaria de bombas, turbinas e comportas cujo jogo entretém a vida no úmido, ou seja, na passagem, na permeabilidade, na flutuação, no nado e no banho (NANCY, 2020, p. 24).

Por essas razões, gozar é, através do zoneamento *do* corpo e *no* corpo, experimentar a sua inespecificidade; do gozo não se diz que este tem *um* lugar, na medida em que este “não está em nenhum lugar” (NANCY, 2020, p. 27), nenhum lugar específico, diríamos. O gozo não sabe o que diz, por isso mesmo pede algum tipo de conquista. Na experiência da aproximação, do desprendimento, da des-ligação, Eros atesta uma abertura e o que passa por ela, não o que por *aí* fica sem um *ali*. O gozo dá lugar ao lugar, ao que antes da excitação não era passagem, não era possível, não via caminho; neste dizer sem sentido, ao passo do sentido, é que a pulsão encontra uma prática, tornando-se ela mesma seu próprio critério de avaliação, sua “auto-interpretação”.

3. O sentido de acesso: direções da poesia

Ao fim de *O “Há” da relação sexual*, Nancy provoca seus leitores ao afirmar que o “gozo é um acesso”, não um acesso intrínseco, objetivo no sentido de pretender possuir um tal objeto, mas uma experiência de direção, de algo que opera nas bordas e nos limiares, por onde a inundação advém, desconjuntando. Do gozo diz-se: “Nem possessão de, nem possessão por... – mas o que não tem lugar, o escoamento do próprio lugar: o ‘absoluto’ não é mais (ele não ‘é’) do que o dissoluto, o dissolvido, o disperso” (NANCY, 2020, p. 28). Curiosamente, uma das primeiras incursões do filósofo à noção de *acesso* remete à obra *O título da letra*, quando Nancy junto a Lacoue-Labarthe comenta a relação entre significante e significado por essa ideia de entrada, responsável pela topologia, isto é, pela divisão e instituição dos lugares, pelo espaçamento que constitui a diferença *como tal*.

Ao mesmo tempo, o acesso *tal como* o gozo indistingue potência e ato, posto que o apelo e a realização acabam por se tornar o mesmo ou *quase* o mesmo: gozar seria consumir-se nesse acesso, embriagar-se, “queimando o seu próprio sentido, quer dizer, iluminando-o ao calciná-lo” (NANCY, 2008, p. 58). A imagem do fogo que subjaz a este trecho não aparece fortuitamente, sendo a poesia, mais propriamente, aquela que manifesta algo de *mítico*, precisamente por realizar o efeito de uma interrupção, de um corte pelo verso, como se fosse mesmo possível, nas palavras de Lacan citadas por Nancy e Lacoüe-Labarthe, “afixar uma significação a um significante” (LACAN apud NANCY & LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 63). Quando o primeiro dedica-se mais propriamente ao mito, diz que se trata de uma resposta “mais a uma tentativa do que a uma pergunta e a uma *tentativa* do próprio mundo” (NANCY, 2016, p. 88, grifo nosso).

Se como dizem os filósofos franceses lendo Lacan, “nada pára, aqui ou acolá” (NANCY & LACOUE-LABARTHE, 1991, p. 62), é apenas na aproximação à poesia que o movimento que aqui descrevemos como *ajuntamento* parece, numa tentativa do mundo, encontrar algo (excluindo-se, entretanto, a herança latina do entendimento desse algo como *res*). Enquanto o Eros no corpo escoar, fá-lo escoar em si, na poesia, o erótico faz-se notar pelo prefixo *com* da dis-con-junção, tornando-se o que enuncia, retendo aquilo mesmo que produz. No já célebre ensaio “Fazer, a poesia”, a separação por vírgula entre o verbo e o complemento, somada à ausência de sujeito, apontam precisamente para esta hipótese, de que o verso seria o dispositivo responsável por desatar e destacar, ao mesmo tempo em que reforça os elementos em distinção. Absoluta, a poesia é *ab-solutamente*, isto é, perfeitamente separada, uma práxis de desunião interna. A Coisa da *poiesis* é fundamentalmente finalidade sem fim, pela qual o gesto do poeta não apenas destina-se a fazer *um* poema, mas a fazer *a* poesia, posto que retornar a ela seria retornar à sua originalidade, à necessidade de um refazer-se, de um retirar-se e de um redobrar-se. Assim Nancy esclarece: “a história da poesia é história da recusa persistente de deixar a poesia se identificar com algum gênero ou modo poético [...]. A poesia é a *praxis* do eterno retorno do mesmo: a mesma dificuldade, a dificuldade mesma” (NANCY, 2016, p. 147).

Por essa razão, o verso aparece no texto como “um truque de linguagem, uma voragem ou um reverso de sentido” (NANCY, 2016b, p. 148), girando sobre si mesmo, conferindo-se uma natureza segundo a própria operação pela qual é engendrado. Todas

estas são imagens de torção, pelas quais a Coisa poética reaparece não simplesmente afastada, mas invertida, pervertida, topologizada, em redemoinho, consoante o caráter bustrofédico do verso. Entretanto, é preciso salientar que, se a poesia goza de alguma proximidade com o seu objeto, não é porque ela o sente, mas porque o pressente na “vertigem do infinitamente próximo” (NANCY, 2020, p. 39); ela faz esse objeto, faz sua distância a ele, fazendo-se como coisa feita em relação a essa medida; “a poesia não produz significações: ela faz a identidade objetiva, concreta e exatamente determinada, do ‘elevado’ ao ‘tocante’ com uma coisa” (NANCY, 2016b, p. 149). Recuperando a definição de um dicionarista do século XIX, Émile Littré, Nancy é ainda mais enfático: “poema... de *poien*, fazer: a coisa feita (por excelência)” (NANCY, 2016b, p. 149).

A excelência do poema decorre de sua exatidão, que, por sua vez, permanece inteiramente localizado na percepção do acesso ao sentido. Quando o filósofo discorre sobre o mito, recorre à definição de Schelling para esta verdade mítica que é verdade de seu acesso, na invenção da palavra *tautegoria*. Recusando a ideia de que haveria algo obscuro e alegórico no mito, de que o acesso à sua interpretação é obstruído de antemão, como se ele disse uma coisa para esconder outra, o filósofo alemão produz este neologismo com o intuito dar a ver o mítico como a identidade entre o significar e o ser, uma vez que este gênero de narrativa doa sempre um sentido a partir de seu próprio dizer. Em suas próprias palavras:

Mythology is not allegorical [XI 196]; it is tautegorical. To mythology the gods are actually existing essences, gods that are not something else, do not mean something else, but rather mean only what they are. Earlier, authenticity [*Eigentlichkeit*] and doctrinal meaning were opposed to one another. But according to our explanation both authenticity and doctrinal meaning cannot be separated, and instead of relinquishing the authenticity to the benefit of a doctrinal meaning, or saving the authenticity, but at the cost of the doctrinal meaning, like the poetic view, we are rather, conversely, obliged through our explanation to assert and maintain the consistent unity and indivisibility of the meaning (SCHELLING, 2007, p. 136).

Aqui também, pelo fato de a poesia ser outra face desse processo de significância que se converte em poema, na fundação do sentido ele mesmo, podemos aventar a possibilidade de o poema também ser, à sua maneira, *tautegórico*, por afirmar a indivisibilidade de seu sentido. O que há de mais exato/acabado do que o sentido do acesso, de algo que, por ter estado sempre lá, atualiza-se *tautologicamente* no eterno retorno do verso, no modo único de voltar a dizer o mesmo? O que o poema faz é

apresentar o acesso como exato, escandido, quase mecânico, esquemático, levando-nos a crer que ele faz o que já foi feito, que ele é feito da inseparabilidade entre dizer e significar, autofigurando-se, autoimaginando-se, *tautegoricamente*. Onde há essa espécie de autodeposição, haveria indício de poema. “A escrita não é senão isso, ter escolhido. Talvez também: ter sido escolhido” (NANCY, 2011, p. 84), afirma Nancy.

Ao mesmo tempo, dialogando frontalmente com Jacques Derrida em seu “Checos’ e la poesia?”, o ensaio de Nancy comenta a seguinte aposta derridiana em uma espécie de desfazimento amoroso com caráter poético: “Eu sou *um* ditado, profere a poesia, decore-me, recopie-me, vele-me e guarde-me, olhe-me, ditada, sob os olhos” (DERRIDA, 2001, p. 113). Nesse ensaio, Derrida faz jus à tradição estilo-novista e seus herdeiros, os trovadores e poetas occitânicos, para quem a poesia é “ditado de amor” (AGAMBEN, 2007, p. 176), reabilitando a via entre coração e linguagem não tanto pelo mecânico ou maquinico quanto pelo que do ritmo resta ignorado, não-sabido, sem tradução, em atravessamento. Para Nancy, diferentemente, “é a recitação *de cor* que faz de toda frase recitada pelo menos uma suspeita de poema” (NANCY, 2016, p. 150, grifo nosso), como se a condição da poesia fosse precisamente esse índice de coisa feita, exata, “totalmente realizado em e por si” (NANCY, 2020, p. 48). Ou como ele nos diz do que tem caráter mítico: “autorrepresentação de sua presença e de seu presente” (NANCY, 2016, p. 96).

Neste ponto, a singularidade de Nancy se faz notar no contraste com a proposta derridiana mais elementar, de uma “não-contemporaneidade a si do presente vivo” (DERRIDA, 1994, p. 12), que faz com que a poesia, enquanto ditado, esteja sempre recapitulando essa dis-con-junção essencial do tempo. O que o filósofo franco-argelino afirma sobre o aparecimento do espectro que nunca pertence ao tempo de sua aparição, em alguma medida, também poderia dizer do poema, como se ele carecesse de uma evidência, de uma demonstração, de uma sincronia sempre impossíveis; “nada a se fazer (*poiein*)” (DERRIDA, 2001, p. 115). Esta tendência ao des-ligado também se dá em termos da assinatura:

Nunca assino um poema. O outro assina. O eu apenas é em função da vinda desse desejo: aprender de cor. Tenso para resumir-se a seu próprio suporte, portanto sem suporte exterior, sem substância, sem sujeito, absoluto da escritura em si, o ‘de cor’ deixar-se eleger além do corpo, do sexo, da boca e dos olhos, ele apaga as bordas, escapa às mãos, você o ouve com dificuldade, mas ele nos ensina o coração (DERRIDA, 2001, p. 116).

Já Nancy aposta nos restos e nos retornos, no para-além da repetição, como o que permite às coisas feitas alçarem-se ao estatuto de poesia, religando-se. O filósofo franco-argelino apenas brevemente toca a possibilidade da injunção: “você gostaria de decorar uma forma absolutamente única, um acontecimento cuja intangível singularidade já não separasse a idealidade, o sentido ideal, como se diz, do corpo da letra. Nesse desejo da inseparação absoluta, o não-absoluto absoluto, você respira a origem do poético” (DERRIDA, 2001, p. 114). Mas, para Nancy, esse “desejo de inseparação” é já inseparável da poesia, da ordem das coisas que resistem, coisas que guardam e resguardam a direção que as fizeram, a zonagem que as institui como acesso, “o desejo que deveria passar [e] deixa em algum lugar não apenas vestígios, mas um circuito insistente” (LACAN, 1999, p. 94-5).

No amor à poesia, seu saber é seu próprio exercício; é o que é, não só o que faz ou é impulsionada a fazer. Também Nancy lê Marx e os marxismos de Walter Benjamin e de Maurice Blanchot, no que toca precisamente a um pensamento sobre o comum e o comunismo. Em *A comunidade inoperada*, o filósofo, discorrendo sobre o declínio da familiaridade, da fraternidade e da convivialidade, ou mais especificamente do que éramos *nestas* instâncias, diz que nosso ser comunal, alcança, no limite, o que está para além dessa ideia de “comunidade como obra”, “para além da regulação coletiva da necessidade, um reino da liberdade onde o trabalho excedente não seria mais *trabalho* explorado, mas sim arte e invenção” (NANCY, 2016, p. 34). Esse tipo de *práxis*, de coisa feita do trabalho excedente, não tem que ver nem com o acabamento nem com a produção, no sentido da produtividade. O “fazer, a poesia” está mais próximo de um desencadeamento de paixões, de um dar termo para o fluxo do desligado, da comunicação de uma finitude, de uma interrupção ou de uma inscrição. Onde a comunidade se encontra com o poema, resiste-se ao infinito do discurso, aderindo-se, como resposta a uma não-demanda, ao que é fortuito, parcial, destacado, desligado, não dominado.

Aí, o fazer do poema dá-se como feito; é uma decisão ou um cálculo não como efeito de um tomar posição, mas como interrupção na cadeia das associações e dos ligamentos e desligamentos incessantes, cesura daquela “auto-interpretação do corpo” que é experimentação e gozo da diferença, diferenciação sem cessar. Uma síncope, diria Nancy, síncope no coração da síntese; distendido de uma prática anterior, de um exercício de ajuntamento cuja base é a existência conjunta de todas as coisas. “O poema é a coisa

feita do fazer ele mesmo” (NANCY, 2016, p. 150), provoca-nos Nancy. Nesse ponto, reencontram-se Eros e *poiesis*: na inoperância a que o fazer se entrega, indiferenciando a “coisa feita” do “fazer ele mesmo”, como se fosse possível, *tautegoricamente*, o poema identificar-se com seu não-fazer, com o seu efeito de não ter sido feito. No infinitivo do verbo, trata-se de exibição de sua não-realização incessante. “Como se diz: fazer amor, que é não fazer nada, mas fazer um acesso ser” (NANCY, 2016, p. 150). Ao que diríamos: deixar-se fazer pelo acesso, “depor exatamente” (NANCY, 2016, p. 150).

Referências bibliográficas

DAVID-MENÁRD, Monique. Como ler Além do princípio do prazer? Tradução Bernardo Maranhão. *Reverso*. Belo Horizonte, ano 37, n. 69, jun., 2015.

DERRIDA, Jacques. Che cos'è la poesia? In: *Inimigo Rumor*. Tradução de Tatiana Rios e Marcos Siscar, n. 10, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho de luto e a nova Internacional*. Tradução de Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

DERRIDA, Jacques. *Margens da filosofia*. Tradução Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. Campinas: Papirus, 1991.

FREUD, Sigmund. *Além do princípio de prazer*. Tradução Maria Rita Salzano Moraes. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

LACAN, Jacques. *Seminário 5: as formações do inconsciente (1957-1958)*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

LACAN, Jacques. *Seminario 22: R.S.I (1974-1975)*. Traducción Ricardo E. Rodríguez Ponte para la circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Buenos Aires, 2002. Disponível em: <https://e-diccionessjustine-elp.net/wp-content/uploads/2019/10/RSI.pdf>.

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

NANCY, Jean-Luc. *Embriaguez*. Tradução Vera Casa Nova e Juliana Gambogi. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2020.

NANCY, Jean-Luc. Fazer, a poesia. In: *Demanda*. Tradução João Camillo Penna, Eclair Antonio Almeida Filho, Dirlenvalder do Nascimento Loyola. Florianópolis: Ed. UFSC; Chapecó: Argos, 2016.

NANCY, Jean-Luc. Gerações, civilizações. In: *Caderno de leituras*. Tradução Vinicius Nicastro Honesko, n. 151, 2022.

NANCY, Jean-Luc. *O “Há” da Relação Sexual*. Tradução Pedro Eiras. Porto: Quase, 2008.

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

NANCY, Jean-Luc; LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *O título da letra. uma leitura de Lacan*. Tradução Sergio Joaquim de Almeida. São Paulo: Escuta, 1991.

NANCY, Jean-Luc. Prefácio à Edição Portuguesa. *O peso de um pensamento, a aproximação*. Tradução Fernanda Bernardo e Hugo Monteiro. Coimbra: Palimage, 2011.

PLATÃO. O Banquete. In: *Diálogos*. Tradução José Cavalcante de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph von. *Historical-critical Introduction to the Philosophy of Mythology*. Translated by Mason Richey, Markus Zisselsberger. Albany: State University of New York Press, 2007.

ⁱ **Carolina Anglada de Rezende** é professora adjunta no Departamento de Letras da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e no Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem (POSLETRAS - UFOP). Pós-doutoranda em Estudos Psicanalíticos (PPGPSI-UFMG). Realiza pesquisas transdisciplinares entre poesia, filosofia e outros campos das ciências humanas, com particular interesse nas relações entre língua, inconsciente e pensamento. **E-mail:** carolina.anglada@ufop.edu.br

1.4 L'IMMEMORIAL. NANCY ET LE PORTRAIT

[THE IMMEMORIAL. NANCY AND THE PORTRAIT]

CLEMENS-CARL HÄRLE¹

Universidade de Siena – Siena, Toscana, Itália

Résumé: Ce petit essai tourne autour de deux textes de Jean-Luc Nancy sur le portrait où, mine de rien, il développe une thèse sur l'art, la peinture et la figuration en générale. L'auteur commence par localiser dans la représentation du visage humain un double mouvement contradictoire d'apparition et de retrait, qui suscite une notion paradoxale de «même» et de «memété»: le visage figuré ne suscite pas une mimesis identificatoire, le «même», manifeste dans la reconnaissance du visage: c'est un tel (ou telle), est suscité dans une «invisible memété» en tant qu'elle se dérobe. On comprend comment cette thèse déplace toute notion d'identité, de sujet ou de moi: la memété dont il s'agit implique toujours une altérité, un rapport de soi à soi.

Mots-clés: portrait; même; sujet; peinture

Resumo: Este pequeno ensaio gira em torno de dois textos de Jean-Luc Nancy sobre o retrato, onde, com ar de quem não quer nada, ele desenvolve uma tese sobre a arte, a pintura, e a figuração em geral. O autor começa localizando na representação do rosto humano um movimento duplo, contraditório, de aparição e retirada, que suscita uma noção paradoxal de «mesmo» e de «mesmidade»: o rosto figurado não provoca uma mimesis identificatória, o «mesmo» manifesto no reconhecimento: é ele (ou ela), é suscitado em uma «invisível mesmidade» enquanto ela se retira. Comprendemos como essa tese desloca toda noção de identidade, de sujeito e de eu: o mesmo de se trata implica sempre uma alteridade, uma relação de si consigo mesmo.

Palavras-chave: retrato; mesmo; sujeito; pintura

Les écrits de Jean-Luc Nancy sur l'art témoignent d'un double amour, l'amour de l'art et l'amour du concept. L'amour de l'art est surtout un amour pour certaines œuvres. C'est la capacité et, en même temps, le désir de se laisser saisir par des œuvres toujours singulières, par la *Visitation* de Pontormo, l'*Annonciation* de Fra Angelico à Cortona ou *Le jeune homme à la tête de mort* de Cézanne, pour en nommer juste quelques-unes. Mais c'est aussi un amour pour des peintres, parfois des amis, comme Hantai, Barcelò ou François Martin, ou pour un geste spécifique comme le dessin.

L'amour de l'art est silencieux. Il peut captiver le regard, livrer des surprises et suggérer des intuitions. Mais pour s'exprimer et s'écrire, il a besoin du langage et du concept. Le travail conceptuel sur l'art, l'interrogation et la réécriture, la déconstruction des langages disponibles, atteint une densité rare dans les écrits de Jean-Luc Nancy sur le portrait. Ce travail mobilise et transforme tout un réseau, un champ ou une cascade de concepts : visage, regard, présence, ressemblance, représentation, mimesis, image. Car « avec le portrait – avec ses façons, ses manières, ses éclipses et ses ruines – se joue le sort de la figure en général [...] Dans le portrait se retrace, se retire, se rejoue très sensiblement sous nos yeux la possibilité pour nous d'être présents » (*AP*, 11). En d'autres termes, bien plus qu'un genre pictural parmi d'autres, le portrait est plutôt le terrain exemplaire où se dégagent les conditions de possibilité de la figuration – et éventuellement aussi peut-être l'urgence de la non-figuration.

Au sens courant, un portrait est la représentation d'un être humain, surtout de son visage, abstrait le plus qu'il est possible de toute coordonnée spatio-temporelle. Le visage, quelquefois avec le buste, et le regard, valent en tant que tels, en eux-mêmes, soustraits à leur monde qui ne survit que sous une forme épurée, faite de résidus, renvois ou emblèmes. Le *Portrait de Baudelaire* de Courbet ne fait pas exception, qui montre le poète assis à son bureau, perdu dans la lecture. Les *Otages* de Fautrier exaspèrent cette éclipse du contexte, en réduisant le visage à une flaque ectoplasmique suspendue dans une sorte de boue sombre. Dans le portrait classique, l'épiphanie de la figure humaine et de son visage est l'effet d'un double mouvement. D'un côté, en tant que représentation ou « présentation imitative », le portrait montre les traits singuliers du modèle, en suscitant chez l'observateur un jugement d'identification : « C'est bien

lui ou elle ! ». De l'autre côté, à travers le travail de son exposition, ce qu'on appelle la « personne » se dérobe, devient impénétrable sous notre regard et se referme sur elle-même. Le portrait est donc à la fois apparition et retrait, présence aveuglante et inaccessibilité absolue. Il porte « à l'incandescence la problématique de la représentation de la figure : l'extériorité d'une ostension le dispute à l'intimité d'une saisie opérée au plus propre. Manifester au dehors et plonger au-dedans sont dans le portrait à la fois contraires et complémentaires » (AP, 17). Jean-Luc Nancy reconnaît dans ce double mouvement ce qu'il appelle la « logique de la *mimesis* ». Mais il faut bien distinguer la *mimesis* de l'imitation identificatoire ou ressemblance. Si la *mimesis* peut donner lieu à quelque chose comme une « logique », et cela depuis le fameux livre IV de la *Poétique* d'Aristote, c'est parce que « 'le même' que j'identifie dans un portrait est tel non dans son seul aspect visuel mais en lui-même, dans l'invisible mêmeté que la *mimesis* doit donc faire voir – et même faire voir en tant qu'elle se dérobe » (AP, 46).

Comment faut-il comprendre cette « mêmeté » au centre de la réflexion sur le portrait, avec laquelle la peinture doit se mesurer et dont elle est, peut-être, seule capable de présenter un tracé sensible, une sorte d'image? Avec l'expression « mêmeté », Nancy veut suggérer que ce qu'on appelle communément « identité », « moi » etc. n'a la forme ni d'un point immobile ni d'une substance mais implique un rapport ou un « renvoi de soi à soi ». « On comprend que la possibilité du portrait est d'emblée engagée : le *même* est inhérent au *soi*, il est l'inhérence en quoi le *soi* consiste et qui implique rapport, renvoi de soi à soi, donc mêmeté à laquelle est inhérente sa propre altérité » (AP, 45). Peut-être pourrait-on dire qu'il s'agit d'une présence qui n'est pas présente à elle-même. « En ressemblant à quelqu'un, et à un aspect singulier de quelqu'un, un portrait ne ressemble en même temps à personne, mais à la ressemblance même, ou à la 'personne' en tant qu'elle se ressemble. En se ressemblant elle est elle-même, c'est-dire une identité *pour soi* et non une chose *en soi* » (RP, 50). On pourrait aussi dire : le portrait présente la subjectivité du sujet, « d'un *sujet* qui serait d'autant plus propre qu'il se saurait ne paraître que dans l'instant où il se déprend de toute propriété pour n'être que sa propre image – mais pour l'être en toute sa vérité » (AP, 109).

Puisqu'elle est rapport et altérité, la mêmeté est une sorte de matrice qui se décline de manières différentes et qui n'existe qu'en tant que toujours déjà déclinée.

Elle est à l'origine de la singularité du sujet dont le visage ou le regard sont à la fois visibles et fuyants. Mais elle est aussi à l'origine d'une autre singularité, celle du portrait et de ses formes, de la variabilité de ses paramètres. Le portrait est le portrait classique tel que la peinture de la Renaissance italienne l'a inventé, mais aussi ce que Nancy nomme « l'Autre portrait ». Car, comme le montre le cas de Fautrier, le portrait classique ou canonique a le statut d'un exemple absolu et d'un horizon indépassable qui vaut même quand il est mis en question, quand il ne vaut plus. Nancy le reconnaît quand il observe qu'il faut interroger cette « très remarquable insistance d'une figure humaine qui [...] persiste et insiste jusque dans son effacement, son éloignement et son brouillage » (*AP*, 82). Mais il fait bien plus que le reconnaître: l'enjeu de son projet est de construire un concept de portrait qui rende intelligible la présence de la forme-portrait aussi dans son absence même. Le portrait comporte donc aussi l'Autre portrait – et peut-être même le non-portrait –, un peu comme la figuration porte en elle-même la possibilité, voire la nécessité, de la défiguration, de la non-figuration ou de l'absence de figuration.

Pour rendre évidente cette dérive, Nancy évoque l'exemple de l'interprétation musicale. L'ipséité de la personne, son intimité inaccessible, ne peut pas, bien sûr, être comparée à une partition qui a la forme d'un texte écrit et dispose d'une structure bien articulée. Mais tout comme l'interprétation musicale produit des sonorités et une temporalité spécifique qui excèdent la simple notation, le portrait opère une figuration visible toujours inattendue. Et si l'on peut parler d'un portrait d'une asperge ou d'une paire de chaussures – comme dans les tableaux de Manet ou de van Gogh –, c'est-à-dire d'une figuration plus ou moins ressemblante qui suscite un désir d'identifier l'objet figuré, on ne peut le faire qu'à condition que la chose représentée m'interpelle comme un visage et qu'elle acquière un regard sans yeux qui est l'indice évanouissant d'un rapport à soi. En effet, la structure de ce « renvoi de soi à soi », de cette mêmeté à laquelle est inhérente sa propre altérité, semble admettre des extensions ou déclinaisons multiples et extrêmement variables. Et si le portrait est aussi l'Autre portrait, le regard peint est aussi l'autre regard, le regard du tableau ou de la peinture en général : « Il se pourrait bien – écrit Nancy – qu'il s'agisse d'une valence ou d'une pulsion qui intervient à travers toute espèce de proposition visuelle: la visibilité de la visualité et par elle une 'visagété' qu'on pourrait discerner aussi dans un paysage ou dans une nature

morte » (AP, 33). De cette manière, il suggère avec une très discrète insistance que le portrait recèle l'enjeu de la peinture dans son ensemble: « Nous ne pourrions pas arrêter l'extension conjointe de notre double interrogation: si tout sujet est portrait, alors toute peinture est peut-être figure et regard » (RP, 27).

L'art ne commémore pas. Le portrait non plus, s'il s'est libéré des finalités utilitaires qui ont accompagné sa naissance. Comme le dit Nancy, il est « moins le rappel d'une identité (mémorable) qu'il n'est un rappel d'une intimité (immémoriale) » (RP, 62). Comme toute œuvre, le portrait est immémorial, parce qu'il touche à une zone qui est au-delà du souvenir et de l'oubli. C'est de cette région que nous n'avons jamais vécue ni connue que l'amour de l'art et le secret de son silence portent témoignage.

Références bibliographiques:

NANCY, Jean-Luc. *Le Regard du portrait*. Galilée: Paris, 2000 (RP).

NANCY, Jean-Luc. *L'Autre Portrait*. Galilée: Paris, 2014 (AP).

ⁱ **Clemens-Carl Härle** é professor aposentado de literatura alemã na Universidade de Siena, Itália. Tradutor de Walter Benjamin, Jean-François Lyotard, Maurice Blanchot e Giorgio Agamben. Escreveu ensaios sobre G. Deleuze, F. Kafka, H. von Kleist, T.W. Adorno, W. Benjamin, I. Bachmann e P. Weiss. **E-mail:** karl.haerle@unisi.it

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 Renaut. 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 *mīmēsis* 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 anfibologia 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 judicii. *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