

Ísis

[ISIS]

GUIDO ANTÔNIO DE ALMEIDAⁱ

<https://orcid.org/0009-0000-8857-9616>

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

Resumo: Após a leitura de “A verdade sublime” de Philippe Lacoue-Labarthe.

Palavras-chave: Kant; sublime; Édipo; Ísis

Abstract: After reading Philippe Lacoue-Labarthe’s “The Sublime Truth”.

Keywords: Kant; sublime; Œdipus; Isis



Talvez jamais se tenha dito algo de mais sublime, ou de mais sublime maneira expresso um pensamento, do que naquelas palavras gravadas no alto do templo de Ísis, a mãe *Natureza*: “Eu sou tudo o que existe, existiu e existirá, e o meu véu, mortal algum jamais o soergueu” (I. Kant, *Crítica da Faculdade de Julgar*, Ak V 316 n.)

O peregrino grego que encontrara
pela manhã a Esfinge monstruosa
descobriu a resposta vitoriosa
na certeza de si que o animara.

Depois em vão a estrada se alongara
sob as longas passadas orgulhosas.
“A sorte há de ser sempre aos bons bondosa”
Nesta outra certeza se apoiara.

À tarde, sob o toldo enegrecido
de um cada vez mais constelado céu,
chegou enfim ao templo emudecido,

onde cifrada a frase de Ísis leu:
“Sou tudo o que é, foi e terá sido.
Meu véu, jamais mortal algum o ergueu.”

ⁱ **Guido Antônio de Almeida** é doutor em Filosofia pela Universität Freiburg (Alemanha) e professor titular aposentado da UFRJ. Autor de inúmeros ensaios e livros, dentre outros: *Sinn und Inhalt in der genetischen Phänomenologie E. Husserl* (1972), *Enunciados de valor* (1979). Tradutor de livros e artigos, dos quais destacam-se: *Dialética do Esclarecimento* de T.W. Adorno e Max Horkheimer (1985) e a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* de Immanuel Kant (2009). **E-mail:** guidoalmeida@hotmail.com

1.7 FACE A L'IM-MONDE

[FACING FILTH]

JACOB ROGOZINSKI¹

Universidade March Bloch – Strasbourg, França

Resumo: Aproveitando-se da estreita proximidade entre as duas palavras em francês, perfeitamente reproduzível em português: “mundo” e “imundo”, o ensaio de Jacob Rogozinski, “Face à l'immonde”, retoma um dos múltiplos e importantes legados de Jean-Luc Nancy, que é o problema do mundo, do (nosso) estar-no-mundo. O “mundo imundo” é o “*fim* do mundo”, no qual já estamos vivendo. É a “globalização”, contra a qual surge um movimento de “mundialização” que consiste num “querer o mundo”, que é a favor da vida, diferente da tradição filosófica que frequentemente opôs mundo à vida. Resta-nos defender uma *ecosofia* contra uma *ecotecnia* vigente, destruidora de todas as formas de vida no planeta.

Palavras-chave: Jean-Luc Nancy; mundo; vida

Abstract: Taking advantage of the close proximity between two French words, not reproducible in English: “*monde*” (world) and “*immonde*” (filthy), Jacob Rogozinski’s essay, “Face à l'immonde” (literally, “Facing the world-filth”), takes up one Jean-Luc Nancy’s multiple and important legacies, the problem of the world, of (our) being-in-the-world. The “filthy world” is the “end of the world” in which we are already living. It is the “globalization”, against which a movement of “*mondialisation*” (which opposes precisely the “world” to the “globe”) arises, which consists of a “wanting the world”, in favor of life, different from the philosophical tradition that often opposed world to life. It remains for us to uphold an *ecosophy* against the current *ecotechnics*, which destroys all forms of life on the planet.

Keywords: Jean-Luc Nancy; world; life

Que se passerait-il si ce n'était pas un astronome, comme dans un film récent (ou dans *L'étoile mystérieuse* de Hergé), mais un philosophe qui annonçait la fin du monde? Et si cette fin annoncée avait déjà eu lieu sous une forme plus insidieuse, moins spectaculaire qu'une collision avec une comète, une pandémie ou un réchauffement climatique: comme une déperdition de tout ce qui fait monde? "Nous savons que c'est *la fin du monde*" déclare Jean-Luc Nancy. Nous savons qu'"il n'y a plus de monde: plus de *mundus*, plus de *cosmos*, plus d'ordonnance composée et complète à l'intérieur de laquelle trouver place, séjour, et les repères d'une orientation (...) Autrement dit, il n'y a plus de sens du monde" (NANCY, 1993, p. 13-14).¹ Cet épuisement du sens est tellement radical que l'on ne peut plus parler, comme le faisait Jan Patočka, d'une "crise du sens", crise qu'il serait possible de surmonter. "Aujourd'hui, nous sommes plus loin: tout le sens est à l'abandon" (SdM p. 11). Alors que, il y a une quarantaine d'années, il désignait "l'abandon de l'être" comme la "condition incontournable" de notre époque et de notre pensée, il constate dans l'un de ses tout derniers textes que "nous sommes la communauté des abandonnés"². *L'abandon* - qui est d'abord une *mise au ban*, un bannissement - est ainsi l'un des plus insistants motifs de sa pensée. Cet abandon met fin au *pollakôs* de l'être énoncé autrefois par Aristote, à sa généreuse profusion de sens ("l'être se dit *pollakôs*: de multiples façons") – "mais cela signifie que l'être abandonné se trouve enfin remis, laissé au *pollakôs* qu'il était". Ce qui veut dire que l'abandon se donne lui aussi de différentes manières, "car il est des abandons cruels et des abandons gracieux; il en est de doux, d'impitoyables, de voluptueux, de frénétiques, d'heureux, de désastreux et de sereins. La seule loi de l'abandon, comme celle de l'amour, c'est d'être sans retour et sans recours" (NANCY, 1983, p. 153).

Comment faut-il envisager cet abandon irréversible qui est le sens de la fin du monde? Sans doute ainsi: s'il n'y a plus de "Dieu(x)", plus de sens hors du monde, plus d'instance transcendante qui donnerait sens à notre monde, c'est que le monde et lui seul

¹ Ce livre sera désigné désormais par le sigle SdM.

² Cf. "L'être abandonné", dans *L'impératif catégorique* (1983) et "La fin de la philosophie et la tâche de penser" (2021) dans la revue en ligne *Philosophy World Democracy* qu'il venait de fonder avec Divya Diwedi et Shaj Mohan. N.E. Este último artigo, o último escrito por Nancy, encontra-se aqui mesmo em *A Terceira margem*, com o título de «O fim da filosofia e a tarefa do pensamento (O outro começo da filosofia)».

est le sens. *Monde* se dit en effet d'une "totalité de sens", d'une "articulation différentielle de singularités qui font sens en s'articulant" (SdM p. 126), où chacune renvoie à toutes les autres dans la mesure où elles sont toutes *au* monde. Cet être-à est le sens toujours naissant du monde - et dès lors comment pourrait-il finir? Malgré tout, elle a lieu, la fin du monde: "le monde du sens finit aujourd'hui dans l'immonde et le non-sens" (SdM p. 20). Cette fin n'est pas un anéantissement, une apocalypse (rien n'est plus étranger à Nancy que le "ton d'apocalypse", avec son emphase tragique et son obsession mortifère du "déclin"). Elle est l'annihilation du monde *dans et par* son devenir-monde: réversion sournoise où, en se "mondialisant", il vire à l'im-monde. Ce qui, paradoxalement, préserve la chance d'un monde, d'une résistance au désastre, s'il est vrai qu'"un monde, c'est toujours une protestation contre l'immonde" (NANCY, 2006, p. 49). Le monde, l'immonde. On y verra plus qu'un simple jeu de mots: un coup de chance de la langue. En latin, *immundus* est bien la négation de *mundus* qui signifiait initialement ce qui est orné, paré, bien arrangé, avant de désigner l'agencement d'ensemble du monde. Le *kosmos* grec a suivi un chemin similaire, de l'ornement d'une parure à l'ordre cosmique, comme l'atteste l'adjectif *cosmétique*. L'opposition du monde et de l'immonde présuppose cette détermination traditionnelle du monde comme forme bien formée, totalité harmonieuse où l'ordonnance des parties concourt à l'unité du tout. C'est cette belle forme d'un Grand Corps qu'il s'agit de déconstruire; car un monde conçu de cette manière ne peut se constituer qu'en se démarquant d'un im-monde, d'une difformité monstrueuse qu'il lui faut circonscrire pour l'exclure ou l'anéantir. Défini de cette manière, un tel monde *est lui-même* l'immonde, la matrice de ce restant abject qu'il ne cesse d'*abjecter*. Il se pourrait que la chance d'un monde - d'un monde "plus humain", "plus vivable", "plus juste" - repose précisément, comme dans *La Métamorphose* de Kafka, sur ce déchet, sur la "répugnante vermine" que ce monde-ci exclut comme immonde.

Sur ces questions, il s'en tient dans *Le sens du monde* à des indications elliptiques. Il allait les approfondir quelques années plus tard.³ Il continue d'affirmer que "le monde se détruit", qu'il a "perdu sa capacité à faire monde" (C p. 16-17), mais il distingue désormais la *mondialisation* et la *globalisation* qui est la "prolifération de l'immonde", la "suppression de toute forme-monde du monde" (C p. 53). La globalisation est la dé-

³ Cf. "Urbi et orbi", dans *La création du monde* (désigné par C).

formation peut-être irréversible qui affecte aujourd'hui notre monde, la figure présente du mauvais infini: ce qu'il advient du monde quand il suscite l'accumulation illimitée des richesses et des marchandises à l'un de ses pôles, l'accroissement incessant de la misère à l'autre pôle; quand il devient "agglomération" (C p. 14), entassement informe des déchets, des *immondices*, des corps meurtris, exposés comme des plaies, car "c'est aussi de cette manière que s'annonce la mondialité des corps", comme souffrance des plaies ouvertes, "porno-graphie" ou charnier (Cf. *NANCY*, 2000, p. 68-71). Pour comprendre la globalisation infinie du monde, c'est à Marx qu'il a recours (et cette référence n'est pas si fréquente dans ses écrits), à son analyse du marché mondial envisagé comme expansion sans limites du capital, mais aussi comme accès à l'histoire mondiale, à la mondialité comme "espace de jeu de la liberté". Il en conclut que "la globalisation rend possible la mondialisation, moyennant un renversement de la domination globale" (C p. 21). C'est ce retournement que Marx appelait *révolution communiste* et il s'agit, après la faillite historique du mouvement qui en était le "sujet", de penser la possibilité d'un tel renversement: "l'équivalence insignifiante retournée en signifiante égalitaire, singulière et commune. La 'production de valeur' devenant 'création de sens'." (C p. 51). "L'hypothèse est fragile", ajoute-t-il, parce que le devenir-monde et le déferlement de l'im-monde sont indissociables, presque indiscernables, pour autant qu'ils sont tous les deux *sans raison* et sans fin. Il faut néanmoins tenter de les dissocier, de décider dans l'indécidable, de se décider pour le monde. C'est là un impératif inconditionné, peut-être le seul impératif éthique qu'il ait jamais formulé, éthique en un sens radical, car le monde est l'*ethos* (le séjour, la demeure): il faut "vouloir le monde", car "c'est ainsi seulement que l'on peut sortir de l'immonde" (C p. 52).

Quelle éthique et quelle politique cet impératif pourrait-il engager? Comment pourrait-il nous orienter dans la pensée et l'action? Faut-il, comme chez Kant, s'efforcer de présenter un "type", une figuration symbolique de l'impératif? S'engager pour le monde consisterait alors à lui donner forme afin de résister à la menace de l'informe. C'est ce qu'il suggère quand il déclare que notre tâche consiste aujourd'hui à "créer une forme ou une symbolisation du monde" (C p. 59). Est-il possible cependant de symboliser le monde sans le configurer, sans l'enfermer dans une *Gestalt* ou une vision-du-monde, cela même qui sous-tend les désastres de la modernité? "Le monde peut-il

faire *figure*, peut-il être façonné et présenté comme *sa propre* identité?" (SdM p. 171), alors qu'il est un "in-fini de présentation" et par conséquent imprésentable, infigurable. C'était l'enjeu d'une dispute amicale avec Philippe Lacoue-Labarthe pour qui "la figure est fasciste, toujours" et qui appelait à *casser la figure*. Et pourtant, objecte Nancy, "sans figuration ou configuration, y a-t-il encore du sens?" (SdM p. 142). Il envisage en effet le monde comme cette "forme des formes" qu'il s'agit de vouloir, c'est-à-dire de configurer et ainsi de créer. La création *ex nihilo* du monde, voilà ce que l'impératif exige de nous, ici et maintenant, car "*créer le monde* veut dire: immédiatement, sans délai, rouvrir chaque lutte possible pour un monde" (C p. 63).

Difficile dès lors d'esquiver cette question: en quoi son approche se différencie-t-elle de la conception heideggérienne du *Dasein* comme *Weltbildende*, formateur de monde, avec le pathos de la décision qui l'accompagne nécessairement? Pour s'en démarquer, est-il suffisant d'affirmer que ce vouloir qui veut la forme du monde ne saurait être le projet "solipsiste" d'un *Dasein*, mais la tâche d'un être-en-commun (ce que Heidegger n'aurait sans doute pas démenti)? Qu'est-ce donc qui distingue le "monde" de Nancy et celui de Heidegger? Le voilà, le nom qui fâche: Nancy serait "heideggérien" disent les imbéciles, et cela leur suffit pour qu'ils refusent de le lire. C'est pourtant sur la question de l'accès au monde, de l'appartenance au monde, qu'il s'écarte le plus fortement de l'auteur d'*Être et temps*. En déterminant "l'accès à" comme le seul mode du faire-monde, Heidegger rejette hors de la configuration du monde la pierre sur la terre et le lézard qui se chauffe sur la pierre⁴. Si l'on prend en compte d'autres manières d'être-au-monde, "l'être-parmi, l'être-entre et l'être-contre", c'est-à-dire le *contact*, le toucher des corps exposés les uns aux autres, cela implique au contraire que "le sens du monde ne peut excepter un seul atome" (SdM p. 237) ou, si l'on préfère, une seule monade; qu'il advient "en chaque *un*" (SdM p. 112), en chaque lézard et chaque pierre, chaque singularité, qu'elle soit ou non vivante. En effet, dans cette monadologie assez hétérodoxe, aucune des monades n'est dépourvue de monde, aucune n'est plus pauvre ou plus riche en monde qu'une autre. Pour le dire dans une autre langue, chaque mode fini, y compris cette pierre, est puissance d'affirmation singulière et aucun de ces *conatus* ne diffère *par nature* d'un autre, même si l'intensité de leur

⁴ Cf. SdM p. 99-101, où il met en question la thèse de Heidegger sur l'animal "pauvre en monde" et la pierre qui "n'a pas de monde". Derrida la questionnera à son tour dans *L'animal que donc je suis*.

effort pour persévérer dans l'être peut varier. Ce qui exclut en tout cas de réduire le monde à celui du *Dasein* humain comme le faisait Heidegger dans *Être et temps*, et *a fortiori* au "monde historial d'un peuple" (ou d'une "race") comme il l'affirmait en 1936.

Cette décloison du monde et du sens du monde qu'effectue Nancy, quelles en sont les implications philosophiques, éthiques, politiques? Alors que la globalisation entraîne la domination sans limites d'une *écotechnie*, avec l'"évanouissement des possibilités de formes de vie" qu'elle entraîne (cf. C p. 140-143), la mondialisation est quant à elle indissociable d'une écologie, ou plutôt d'une *écophilosophie* (Cf. Guattari, 2018): d'une approche du monde comme *oikos*, résidence et foyer commun d'une multiplicité non-finie de singularités. C'est ce séjour partagé, ce partage du monde dans la différence des lieux que tend à annihiler la globalisation. On a raison de l'appréhender comme une *dé-localisation* menaçant d'effacer tout ce qui *a lieu*, c'est-à-dire aussi tout ce qui pourrait arriver; et tout autant comme un *englobement* qui nivelle toutes les possibilités, tous les styles de vie en leur imposant une unique manière d'être⁵. À cette double menace, il ne s'agit surtout pas de répondre en s'efforçant de se "re-localiser" dans une patrie retranchée derrière ses frontières ou en revendiquant une "identité" purifiée de tout contact avec l'étranger. La seule réponse qui soit à la mesure de l'espacement du monde, de sa dis-location, sa diffraction disséminante, consiste à explorer d'autres manières de l'habiter, à accueillir sans réserve d'autres habitants de ce monde; et aussi à reconnaître qu'il n'y a pas *le* monde comme forme unique: que "chaque *un* fait monde" (SdM p. 79) ou encore que "le monde est toujours la pluralité des mondes, constellation dont la compossibilité est identique à l'éclatement" (SdM p. 234). Ce qui soulève la question archi-éthique et archi-politique de l'agencement de ces mondes à chaque fois singuliers, de leur composition au sein d'un monde commun, d'une *cosmopolis* à venir. Question qui allait guider Jean-Luc Nancy jusque dans ses derniers écrits, par exemple cette méditation sur "La peau fragile du monde" qui s'achève par ce vœu: "Qu'il soit à chaque instant possible d'éprouver ma peau comme la peau du monde/ et le monde comme l'entretissage/ de toutes nos visions respirations/ tâtonnements pressions (...)/ tout comme la caresse et la peine (...)/ ma solitude et les foules affairées/ les égarés/ les émigrés/ les affamés" (NANCY, 2020, p. 150-151).

⁵ Sur cette question, je renvoie aux recherches d'Étienne Tassin, brutalement interrompues par sa mort.

Références bibliographiques

- DERRIDA, Jacques. *L'animal que donc je suis*. Paris: Galilée, 2006.
- GUATTARI, Félix. *Qu'est-ce que l'écosophie?* Paris: Éditions Lignes, 2018.
- NANCY, Jean-Luc. "L'être abandonné", in: *L'impératif catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.
- NANCY, Jean-Luc. "La fin de la philosophie et la tâche de penser", in: *Philosophy World Democracy*, 2021.
- NANCY, Jean-Luc. "Urbi et orbi", in: *La création du monde ou la mondialisation*. Paris: Galilée, 2002.
- NANCY, Jean-Luc. *Corpus*, Paris: Métailié, 2000.
- NANCY, Jean-Luc. *La naissance des seins*. Paris: Galilée, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *La peau fragile du monde*. Paris: Galilée, 2020.
- NANCY, Jean-Luc. *Le sens du monde*. Paris: Galilée, 1993.

ⁱ **Jacob Rogozinski** é professor da Universidade Marc Bloch, em Strasbourg, França. Nos anos 1980, participou do Seminário em Cérisy, sobre Derrida, assim como do Centro de pesquisas filosóficas sobre política da Escola Normal Superior na rua d'Ulm. Autor de vários livros, entre outros: *Feu la Morte*, *Guérir la vie*, mais recentemente, *Djihadisme: le retour du sacrifice* (2017) e *Moïse l'insurgé* (2022). **E-mail:** jacob.rogozinski@sfr.fr

1.8 MAKING SENSE OF COMMUNITY'S PRE-NORMATIVE MEANING

[FAZENDO SENTIDO DO SENTIDO PRÉ-NORMATIVO DA COMUNIDADE]

JUAN MANUEL GARRIDOⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-4509-1121>

Universidade Alberto Hurtado – Santiago, Chile

Resumo: No presente artigo, Juan Manuel Garrido, discute a transformação do sentido de sentido no pensamento de Jean-Luc Nancy. Visa mostrar como sentido distingue-se de significado por ser uma prática da própria existência, expondo uma pré-normatividade de princípio. Por fim, com base na incompletude e indecidibilidade constitutivas do sentido, Garrido busca demonstrar como essas duas marcas entreabrem uma compreensão da relação entre ontologia e política, onde a comunidade se define como comum de sentido e não como deliberação de um sentido comum.

Palavras-chave: sentido; significado; pré-normatividade; comunidade; ontologia; política

Abstract: In this article, Juan Manuel Garrido discusses the transformation of the sense of sense in Jean-Luc Nancy's thought. It aims to show how sense differs from signification insofar as it is rather a practice of existence itself, exposing a pre-normativity as its own principle. Finally, based on the incompleteness and undecidability constitutive of sense, Garrido demonstrates how these two marks open up an understanding of the relationship between ontology and politics, where community is defined as common formation of sense and not as deliberation of a common sense.

Keywords: sense; meaning; signification; pre-normativity; community; ontology; politics

“Polis” is shaken to its foundations. As it is
“Logos” and for the same reasons.

J. L. Nancy, “Politique et/ou politique”

1. The crisis of meaning

In different occasions, Jean-Luc Nancy begins his analyses concerning meaning (*le sens*) in reaction to certain claims of some philosophical discourses denouncing a “crisis of meaning” (*crise du sens*) afflicting Western culture. In the first lines of *Being Singular Plural*, for instance, Nancy writes: “It is often said today that we have lost the meaning, that we lack it and, as a result, are in need of and waiting for it” (2000, p. 1). Something similar is found at the beginning of *The Sense of the World*: “Not long ago, it was still possible to speak of a ‘crisis of meaning’ (this was Jan Paročka's expression and Vaclav Havel has made use of it)” (1997, p. 2).

The crisis in question is supposed to affect our capacity to create new regulative horizons to understand the historical present of our culture. Regulative horizons are images and figures of individual and collective life that would help us shape and lead human action, human faith and human knowledge in the construction of the world's future. As Nancy points out, however, the very nostalgia and demand for a meaning may easily turn into a regulative horizon. As if it were now to say: “we must lead thinking to the search for a meaning for life,” or: “we must build new horizons, new ideas for the world.” Such claims may be effective enough to provide principles and guidelines for philosophy and action, science and politics, but since they are deprived of content (they consist, precisely, in the demand for content), they end up being reduced to the nihilist gesture of merely negating the given state of things. This manner, the demand for meaning is eventually fulfilled by... any kind of meaning. Written more than 20 years ago, these (premonitory) words reflect Nancy's accurate understanding of the underlying dangers housed in the *fin-de-siècle* complaint about the crisis of meaning: “we are exposed to all the risks of the expectation of, or demand for, a meaning (as on this banner in Berlin, on a theater in 1993: *Wir brauchen Leitbilder*, ‘we need directive images’), [and to] all the fearful traps

that such a demand sets (security, identity, certainty, philosophy as distributor of values, worldviews, and—why not?—beliefs or myths)” (1997, p. 2).

Meaning, however—and this constitutes the main response that Nancy offers to the discourses of the “crisis of meaning,”—cannot be lost. Anyone who claims we have lost the meaning, that we are in want of it, or waiting for it, not only presupposes the search for a meaning as horizon for action and self-understanding (certainly a void, nihilist horizon). In fact, she also presupposes that the lack of a meaning and the demand for new meanings *are already meaningful* to the fellow human. Through the claim about the loss of meaning, something—this very claim—is meant, something is communicated to someone. Those who deplore the loss of meaning, or call to search for, recover or create new meanings, are already taking part in a real, and effective, and meaningful exchange, or communication, or circulation of meaning. Insofar as their call makes sense, even if this sense is unwanted, or false, or difficult, or incomprehensible, or dangerous, they fully and profusely inhabit the realm of meaning.

The meaning of the world, and the meaning that moves or circulates among us, is not lost along with the regretted closure of horizons. On the contrary, the nostalgic talk about the loss of meaning is itself part of a substantial event of meaning. The event of this: that in spite of having lost the meaning we still are together, and we still concern together for our own being and our own destiny. We are together even without common horizons pre-existing and pre-determining our common being. Thus, being together shows itself as being the clearest, and most substantial, event of meaning. Meaning means, first and above all, being together, or being in common, or being with one another—even in the absence of common and shared meanings. “Whether it is aware of it or not, the contemporary discourse about meaning ... brings to light the fact that ‘meaning,’ used in this absolute way, has become the bared [*dénudé*] name of our being-with-one-another. We do not ‘have’ meaning anymore, because we ourselves are meaning—entirely, without reserve, infinitely, with no meaning other than ‘us’” (2000, p. 1).

Along with the nostalgic talk about the loss of meaning, there appears, therefore, the chance of disclosing a deeper understanding of meaning itself: namely, meaning as dissociated from the regulative structure of ideas. This is not simply to dwell in some negative and transitional moment of the process of meaning, the moment of having lost a horizon while keep waiting for a new one to come. This also entails, as we will see, the

dissociation of meaning from horizontality as such, something that modifies deeply our way to understand “meaning” in general. Nancy’s reflection about meaning should of course be taken as an extension of the deconstruction of ideality initiated by Derrida in the 1960s. Meaning as horizon is meaning as pure ideality (think of the Idea in Kantian or in the Platonic sense). Meaning as horizon is meaning as what gives form and contains an otherwise disseminated proliferation of signs. The message conveyed by the symbolic game of singular communicative events, the ideality of trans-historical mathematical objects, the causal reality of things that are reproduced in science practice, the value of someone’s action, the vocation of a community that identifies itself to the representation of its own destiny, and so on: all these abstract entities are every time disposed as horizons that gather, ground, unify and lead concrete, heteroclitic and multiform processes of signification.

Nancy’s philosophical reflection concerning the worldliness of the world, the world that is a world even when it has been exposed to the loss of horizons (of world-views, world-conceptions, *Weltanschauungen*) and to the crisis of meaning¹, was persistently accompanied by a philosophical reflection about the conditions of meaning in general. More than accompanied, in fact. It is probably the reflection about meaning what structures and guides the construction of the concept of community itself, either in its political or in its ontological imports. It is therefore key to understand the relationship between ontology and politics in Nancy. I’ll try to explain this point in the third and final part of this text. Before that, in the next section, I will ask what does “meaning” mean when it is considered as simple or bare communication, as circulation without horizons, taking place even, or especially, when the common understanding and the common experience is interrupted, or lost.

2. Meaning in pre-normative sense

“Meaning is its own communication or its own circulation” (NANCY, 2000, p. 2, translation modified). At first glance, this statement could appear as perfectly trivial. Indeed, the ability to be communicated or to circulate among speakers defines what we call

¹ This was the question of “la mondialisation,” the worldization [globalization], that Nancy raised during the 1990s.

meaning. A “meaning” must be valid for more than one speaker if it is to mean something. A meaning that would not be able to circulate between more than one speaker, or that could not be transmitted, and iterated, would not be called a meaning. To mean something is *eo ipso* to engage in communication; to communicate something is *eo ipso* to take part in some objective or trans-subjective circulation of meaning.

We could also say that there is nothing particularly original in identifying meaning with the fact of being-with-one-another (community). To engage in the adventure of meaning amounts to admit that there are others to which one wishes to speak, to address ideas or to convey feelings. To mean something is to give trans-subjective form to thought (a “purely subjective thought” is, in this sense, meaningless). The otherness of the others is the standard that I bear in mind when I want to give meaningful form to thoughts (even in the cases in which “I talk to myself”). Meaning means, or appears, or exists, or is formed, always for more-than-one. Meaning is co-extensive to the fact of being several, of being in common, of being with one another.

Nevertheless, we must identify two quite different (I am not saying opposite) manners to spell out the statement that “meaning is its own communication and its own circulation.” On the one hand, we could emphasize the trans-subjective character of meaning and focus on the conditions for its objective validity—in sum, its normative character. On the other hand, we may shift the emphasis to a more fundamental or general level, namely the existence of a plurality of speakers, which also constitutes an underlying condition of meaning and which any event of meaning—even the transmission of “ideal contents”—must make apparent in some way. In each case, we will see, a different conception of community—based alternatively on the identity of meaning or on the difference of speakers—takes the foreground.

Let us consider meaning in the first sense. To put meaning into circulation, to mean or communicate something, implies the ability to follow rules. Only rules can govern and guide a trans-subjective production of meaning. It does not matter whether these rules are given a priori or a posteriori, in any case they must be available for every speaker, who use them to engage in dialogue and in understanding. It is obvious that no communication would take place if the formation and the understanding of meaning did not follow rules, or if the rules of meaning were, so to speak, arbitrarily imposed in arbitrary circumstances by arbitrary wills. Even a speaker that deliberately seeks to let misunderstanding grow,

or systematically questions the sources and limits of meaning's normativity, counts upon a set of shared rules rendering her critical gesture possible, or at least meaningful. Had James Joyce's *Finnegan's Wake* not put into play different idiomatic systems when introducing the syntagm HE WAR, the questions raised by Derrida at the beginning of his *Ulysses Gramophone* ("How many languages can be lodged in a couple of words of Joyce?", "What is *one* word?")², would not make any sense. But they make sense, communication is achieved, so that an underlying set of rules for the production of meaning is operative and available to be checked by the reader.

Following this line of thought, a speaker counts as speaker only insofar as it is capable of participating in the trans-subjective process of meaning's production. She utters, conveys, creates, interprets meaning by following rules. She is a rational being, or a being-in-logos, capable of taking part in the historical transmission, transformation, clarification or perversion of such rules. She is recognized as a speaker only insofar as she is an instance or a passage of *logos*; that is, insofar as the community of speakers itself, its form-of-life, validates every time her particular forms of enabling or of letting meaning to circulate. Community here precedes the singularity of speakers, it is even formed on the basis of dispensing with all differences that may characterize speakers in their singular mode of producing meaning. Anything related to the singularity of the speaker's experience and to the singularity of the event of meaning's production, is by definition meaningless or at least irrelevant to communication. Therefore, it is deservedly overlooked by community. Only counts what the speaker is able to bring into speech, or what she succeeds to put into the form of an object that stands for more than one speaker and is graspable in more than one single occasion.

Community is thus the common formation of meaning. A member of the community is one who knows how to avoid deviation from the rules of this formation. She knows, therefore, how to escape the ostracism inflicted upon those who refuse or cannot follow such rules. As Kripke states while commenting on Wittgenstein, "one who is an incorrigible deviant in enough respects [from the rules of meaning] simply cannot participate in the life of the community and in communication" (KRIPKE, 1982, p. 92). Rule-following

² "Combien de langues peut-on loger en deux mots de Joyce (...)?"; or better: "Qu'est-ce qu'un mot?" (1987, p. 15)

is the criterium for community-membership because it defines community's mode of being and community's forms-of-life. Community is the normativity of meaning itself, i.e. the trans-subjective source of principles and guidelines enabling speakers to exist and perform as speakers.

In the Following, I will not be suggesting that there is a pre- or non-normative access to meaning, suitable to communicate the singular experience as such, as if meaning could be given through some supra- or non-linguistic, let alone mystic, intuitions. If any experience (even the liveliest and innermost experience) has any chance to be meaningful, then it must be brought into common or communicable chains of words, and, even if kept secretly treasured in the private realm of the person who has it, it must stand as an object of reference formed according to rules (potentially valid for more than one speaker, and in fact valid for the subject itself in more than one occasion). A pre- or non-normative access to meaning would be in fact a non-sense. However, it is not true that meaning is *only* formed normatively. That is, if I can say so, not all in meaning is meaningful. There are pre- or non-normative elements that are constitutive of the production of meaning and of its circulation and communication.

First of all, there is this fact that meaning is one-for-many or one-among-many. Without the existence of many (in the case that matters, many different singular speakers) nothing would count as one. Therefore, the event of communication is made possible not only by the meaning as common object, but also by the different singular subjects at stake. If it is helpful to find a parallel of this idea in the history of philosophy, I would refer to Kant's analyses of "merely subjective conditions" for communication ("knowledge") in the judgement of taste. These conditions do not concern the content of concepts ("meanings"). They concern the non-objective aspect of experience (Kant says: the "feeling"). In judgments of taste, I share not the particular content (the meaning) of the experience (that is, my feeling itself), but its singularity: *that* it is a singular experience, *that* it produces pleasure and that anyone at my place would experience the same pleasure even though I cannot provide or check the rules for its formation. The judgment of taste is simultaneously the consciousness of its own irreducible singularity and of the universality of such irreducible singularity. Of course, the subjective conditions of experience are universal, Kant says. But this does not mean that I have a universal experience of the subject through the experience of myself. It means that *my* singular experience is, first of all, an

experience, and second that the “singularity of experience” is also a law, or a condition, of experience.

In other words, an *irreducible* plurality of singularities is engaged in all objective experience. And also in the common adventure of meaning. Every time a meaning takes place, a singular experience also takes place. Meaning, in communication, is not given in itself (as a thing-in-itself), presented in absolute fashion, in some pure or full objectivity detached from the “merely subjective conditions” of experience. Meaning is every time supported by a network of subjective conditions, to which it makes reference indirectly—I say “indirectly” because that network is not a part of the referent of meaning. A meaning takes places or exists in the interaction of *many* different singularities. It exists *in* common (“*en commun*”). It is meaningful because *there are others* to which it is meaningful, others who, by themselves (*qua* singular beings), are not meaningful in the same sense as the object is. They co-appear with it or are summoned to appear with it.

Perhaps I should speak of “non-” instead of “pre-” normative meaning of community because I do not want in the least to suggest that we shall consider the “subjective conditions of experience” (that is, of meaning) as primitive or preparatory layers of a proper constitution of meaning as a full normative entity. The pre-normative conditions of meaning I am referring to co-determine the actual objective meaning. They act on the object *along with* its normative conditions. The idea follows Kant again in that there is no genetical transit between “merely subjective experience” and “objective experience.” But it goes further than Kant in that it recognizes that non-objective conditions take part in the constitution of the object of experience (of any objective meaning in general). In other words, it is not a matter of enlarging the concept of “normativity of meaning.” In fact, it is a matter of restricting it: not everything that is at stake in meaning is itself meaningful. Meaning is co-determined by non-normative conditions, and elements that are alien to meaning (meaningless elements!) take part, a determining part, in the production, the appearing, the circulation or the communication of meaning.

If meaning is co-determined by non-normative conditions, then we must characterize it as *incomplete*. We can recall Derrida’s analyses about the unsaturated nature of the context in *Signature Event Context* (in DERRIDA, 1982). Insofar as a meaning should be suitable for iteration, a rupture with the system of pragmatological elements (the context) that conditions its production and reception is not only possible, but also necessary. Thus,

meaning always entails a rest of indeterminacy. It is essentially, and not accidentally, equivocal, or unstable, or historical. As Derrida says in his introduction to Husserl's note about the origin of geometry, the univocity of meaning "is always relative, because it is always inscribed within a mobile system of relations and takes its source in an infinitely open project of acquisition" (DERRIDA, 1989, p. 104).

Incompleteness renders meaning *undecidable*, because meaning is doomed to be re-inscribed in contexts that are not foreseeable or controlled in advance. This is important because it tells that even the reception of meaning is a creative affaire, the matter of a decision that remains to be performed. There is no way to manipulate a meaning without (wittingly or unwittingly) deciding about contents that are not previously determined; consequently, without exposing it again to new unforeseen contexts of other decisions to come. The meaning of a meaning, even of the meaning that arrives to us from the past, is always to come. Meaning consists in the movement of its own indefinite (re)creation. There is no way to stop this movement, or this circulation, because it is due to a structural, inherent characteristic of meaning: its incompleteness and its undecidability. "No one can stop, finish, accomplish the meaning. Anytime one thinks to propose a particular signification (a particular referent), the movement of meaning removes it and sends it elsewhere." (2015, 86)

The incompleteness of meaning shall not be taken as a mere negative lack, the lack of some constituting lost part that could in principle be restored to complete meaning. The idea is precisely that meaning is positively constituted by non- or extra-meaningful elements, elements that are not to be replaced or sublated by some extended understanding of meaning. We could rephrase by saying that meaning *means* (circulates, moves) *by virtue of this lack of complete meaning*, or that meaning means while being *in want of meaning*, or *demanding meaning*. That demand is precisely what "means" in all meaning, without itself being reducible to any decidable meaning. It happens, therefore, as if some non-intentional *will* to mean were given along with meaning, or embedded in it, but deconstructing it. If I can play a little bit with Derrida's translation of meaning (*Bedeutung*) into French, I would say that the demand of meaning is a will, a *vouloir*, embedded in meaning, *vouloir-dire*, will-to-say, but a *vouloir* that undermines the *vouloir-dire* understood as intentional meaning. The will of meaning is what "removes," the meaningful

meanings, the senses and references that we may think to have reached during communication. It is what puts meaning again into circulation. The “circulation of meaning” is the persistent re-affirmation of the demand of meaning. A meaning never exists as a purely normative artefact. On the contrary, it lives off the deconstruction of meaning’s normativity.

Meaning bears always reference to the “other of meaning”—that is, to what makes meaning unstable, incomplete, and undecidable. This “other of meaning,” intrinsically involved in the production of meaning, is the figure under which Nancy understands *the* other—I mean, *one* other (someone, somebody, the singular being). The other is the one who introduces a demand of meaning. We cannot say that she is the other consciousness (because the production of meaning is grounded upon pre- or non-intentional elements, which are not accessible through empathy or mind cognition) and we cannot say that she is the other agent (because for meaning to occur, normativity must be suspended, or syn-copated: from the other we expect not only intentions and images of common possible worlds, but also pure freedom, unconditioned action, which are irreducible to moral or technical causalities).

The other is the will-to-mean (*demande, adresse*). The other comes with any event of meaning, but instead of grounding, supporting or completing it with present intentions, withdraws from it. (This withdrawal from meaning makes the circulation of meaning.) The more the other challenges the normal and traditional uses of meaning, and the more she in- or ex-scribes the non-signifying traces of her singularity, the more she will render present the pre-normative (and original) bonds of community. The other is by default or by definition a deviant from community, although such deviation is constitutive of the life of the community.

3. The relation between ontology and politics

I return now to the suggestion I made at the beginning of my text concerning the relationship between ontology and politics in Nancy’s philosophy of “community.” The suggestion was this: the development of the concept of community in both the ontological

and the political directions that Nancy's work took after the first publication of "The inoperative community" (if it is fair to speak about "different" directions) is paired with a particular conception of meaning.

As it is well known, Nancy's ontology develops following Heidegger's existential analytics of *Dasein* in *Being and Time*. According to the existential analytics, being is the movement of its own understanding in the act of being or existing (*Dasein*). Up to a certain point, being is nothing but pure understanding: the interpretation of beings, of history or of co-existence, the self-interpretation of the mortal and factual singularity, and the like. Being or existing (in the sense of *Dasein*) means being-in-the-circulation-of-meaning. "World," in the syntagm "being-in-the-world," means the open totality of such a circulation (cf. *Being and Time*, § 18: "Relevance and significance (*Bewandtnis und Bedeutsamkeit*); the worldliness of the world"). In Heidegger's work, the structure of meaning governs the ontological characterization of the concept of Being. Recall that *Being and Time* is explicitly concerned with the question about the *meaning* of Being. It is such precedence of the meaning of Being (the *Faktum* of language) what justifies Nancy's attempts to re-organize the Existential Analytic by giving priority to *Mitsein* over *Dasein*, and what orientates his later interpretation of the ontological difference and the transitivity of Being (NANCY, 2007). Community is not grounded upon a conception of what Being is nor is it a particular conception of Being itself. Community is the simple fact that Being is nothing *or* that it is only the circulation of meaning that accompanies the proliferation or dissemination of beings (ontological difference and transitivity of Being).

We should also say, on the other hand, that the concept of community does not arise from a general conception of the political. Understood as the pre-normative structure of meaning, it goes without saying that community cannot be reduced to social configurations of deliberative rationality. It is not, however, a question of taking "meaning" as a new conception or a new foundation of the political. The political pertains to the political—that is, to politics itself, and power. But meaning exhibits intrinsic limits of the political, limits that define the task of the political. They are the limits that politics encounters not only as a human power *vis-à-vis* supra-human powers (the divine, for instance),

but as human power *vis-à-vis* the unpredictable configurations of community itself—of the human itself, in a way.³

Community is the intractable demand of meaning that transcends, exceeds, disrupts in politics, or makes politics—that is, the shaping of the common—essentially incomplete (GARRIDO & MESSINA, 2015/2016). There is no way to overcome such an incompleteness through superior orders of meaning (onto-, meta-, ethico-, theo-, or bio-political orders). But, as I said, the limits that community inflict upon the political at the same time constitute the inner vocation of the political: to deal with the open, to be exposed and to respond to the demand of meaning, to let the other challenge the bases for social rationality and action. If politics is the art of giving form and order to common existence, then the “common existence” is never given under already known figures of the common. The problem with which politics begins and ends consists in making sense of community’s pre-normative meaning. “Politics must delimitate and preserve the access to what it cannot hold: the essential and infinite leak of meaning (*l’essentielle fuite infinie du sens*).”

Community’s self-understanding, that is, the question about what makes us to be “us,” does not precede and does not condition the event of the common. Under which conditions are we going to be “us”? (sc. what is our “good”?). That question, the political question, invariably comes from outside politics: from the event of unpredictable configurations of meaning, or from the irruption of unforeseen forms of our being-with-one-another. It comes from the pre-political *factum* of community, whose originarity in any case is by itself far from assuring any political and institutional existence (it is a “resistance” that somehow stands in antinomy with power). “Politics—the art of the polis, the technique and know-how of the city—emerges when being together—*our* being together, in sum *we*—is first to be made possible. Politics consist in making possible (*possibilisation*) a ‘we’ that may well be not possible” (2014).

Needless to say, the circulation of meaning does not raise as a new regulative idea leading a new re-organization of the political. The circulation of meaning is precisely the

³ “La politique est née dans la séparation entre elle-même et un autre ordre, qu’aujourd’hui notre esprit public ne vise plus comme divin, sacré ou inspiré mais qui n’en entretient pas moins sa séparation (encore une fois, à travers l’art, l’amour, la pensée...) – une séparation qu’on pourrait dire être celle de la vérité ou du sens, de ce sens du monde qui est hors du monde comme le dit Wittgenstein : le sens comme dehors ouvert au beau milieu du monde, au beau milieu de nous et entre nous comme notre commun partage. Ce sens qui ne conclut pas nos existences, qui ne les subsume pas sous une signification, mais qui tout simplement les ouvre à elles-mêmes c’est-à-dire aussi les unes aux autres” (NANCY, 2008).

experience of the impossibility to establish regulative Ideas as common horizons for the representation of our being in common.

Bibliographical References

DERRIDA, Jacques. *Margins of Philosophy*. Translated, with Additional Notes by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

DERRIDA, Jacques. *Ulysses Gramophone*. Paris: Galilée, 1987.

DERRIDA, Jacques. *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1989.

GARRIDO, Juan Manuel & MESSINA, Aïcha Liviana. Politique au-delà du politique. Le cœur et la loi de l'exigence communautaire chez Nancy et Blanchot, *Cahiers Maurice Blanchot*, Winter 2015/2016.

HEIDEGGER, Martin. *Being and Time*. Trans. by Joan Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt. Albany: State University of New York Press, 2010.

KRIPKE, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*. Oxford, 1982.

NANCY, Jean-Luc. *The Sense of the World*. Translated by Jeffrey S. Librett. Minneapolis: Minnesota University Press, 1997.

NANCY, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Translated by Robert Richardson and Ane O'Byrne. Stanford University Press, 2000.

NANCY, Jean-Luc. *The Creation of the World or Globalization*. Translated and with an Introduction by Francis Raffoul and David Pettigrew. SUNY Press, 2007.

NANCY, Jean-Luc. *Vérité de la démocratie*. Paris: Galilée, 2008.

NANCY, Jean-Luc. « Politique et/ou politique » *Endereçamentos/Addresses Saudando Jean-Luc Nancy em Coimbra*. Coimbra: Palimage, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *Demande*. Paris: Galilée, 2015.

ⁱ **Juan Manuel Garrido** é professor titular de filosofia na Universidade Alberto Hurtado em Santiago do Chile. Sua pesquisa está voltada para o conceito filosófico de vida e a filosofia da produção de conhecimento e de prática científica. Entre suas publicações, ver *La formation des formes* (Galilée 2008), *On Time, Being and Hunger: Challenging the Traditional Way of Thinking Life* (Fordham University Press 2012) and *Producción de conocimiento* (Metales Pesados, 2018).
E-mail: garridowainer@gmail.com

1.9 TOUCHING BODIES: READING JEAN-LUC NANCY ALONGSIDE HUSSERL

[TOCANDO CORPOS: LER JEAN-LUC NANCY COM HUSSERL]

JULIA DINIZ E CARVALHO¹

<https://orcid.org/my-orcid?orcid=0009-0005-3708-2243>

University of Alberta – Edmonton, Alberta, Canadá

Abstract: In this article I show how Nancy's thinking on *toucher* inherits but also radically departs from Husserl's phenomenology of the body in *Ideas II*. First, I show how touch is crucial to the constitution of *Leib* as 1) unity not subject to fragmentation, 2) zero point of orientation, and 3) bearer of localized sensations. Then, I show how Nancy's understanding of *toucher* subverts the Husserlian characteristics of the *Leib* and hence undermines the centrality of intentionality that remains present in the later Husserl.

Keywords: *toucher*; Nancy; Husserl; *Ideas II*

Resumo: Este artigo demonstra a maneira pela qual o pensamento de Nancy sobre o *toucher* é herdeiro, mas, ao mesmo tempo, radicalmente se distancia da fenomenologia do corpo de Husserl em *Ideas II*. Em primeiro lugar, demonstro a maneira como o toque é crucial para a constituição de *Leib* como: 1) unidade não sujeita à fragmentação, 2) orientação ponto zero, e 3) portador de sensações localizadas. Em seguida, demonstro a maneira pela qual a compreensão de Nancy do *toucher* subverte as características husserliananas de *Leib* e assim mina a centralidade da intencionalidade que permanece presente no Husserl tardio.

Palavras-chave: *toucher*; Nancy; Husserl; *Ideas II*

Introduction

Since the publication of Derrida's book *Le Toucher, Jean-Luc Nancy* (2000), the relationship between phenomenology and Jean-Luc Nancy's thinking of the body has come to the fore. In Derrida's book, Husserl's *Ideas II* is taken as a 'guiding work' to read this relationship, since deconstruction would be distinguished from the French reception of phenomenology, therefore requiring a reconstruction of the context that takes the foundational work on the phenomenology of the body as a starting point. Nevertheless, almost twenty years later, scholarly works on Nancy and phenomenology still point to this relationship as a philosophically fertile ground, and Derrida's suggestion of rereading *Ideas II* in light of Nancy's thinking was yet to be done. Taking up such indication, I aim to show how and in which sense Nancy deconstructs some aspects of Husserlian phenomenology of the body, while also bringing some phenomenological concerns to bear on the deconstructive approach.

In *Ideas II*, Husserl defends a phenomenological distinction between lived bodies (*Leib*) and extended bodies (*Körper*) that differs from the classical views on the same distinction. Unlike what might be expected, it is not merely ensoulment or self-movement that differentiate lived bodies and extended ones. For Husserl, animation, although important, is not sufficient for the constitution of lived bodies. In order for a body to be constituted as a lived body, a more primordial feature is necessary: the body must be the bearer of localized sensations. As a consequence, two other features distinguish lived bodies from extended bodies: 1) lived bodies are not subjected to fragmentation, and 2) they constitute the zero point and unity of orientation. Taken together, these three exigencies rely on the sense of touch and point to the essential role of tact in a phenomenology of the body. In a general outline, one could trace the constitution of *Leib* in three steps: First, in touching, sensing 'spreads out' throughout the body and in that moment a *Leib* is constituted (before that, it was only a *Körper*). Second, I can localize these sensations on *the* body over and over again: no matter what changes I face in sensibility – from cold to warm and so on – I can always trace these changes back to the unitary surface in which these sensations, along with their changes, are always located. It conforms a *unity*. Third, all the other things that appear to the constituted *Leib* will refer

back to it: *Leib* is now the ‘zero point of orientation’ from which I experience the world. As a result, I can only constitute the *Leib* through the contact with another materiality (be it a *Leib* or a *Körper*) which is *simultaneously* constituted as an object for that *Leib*. However, by insisting on *Leib* as the ‘zero point of orientation’ in the world, the relation with the outside (without which there is no *Leib*) seems to be forgotten. Of course, Husserl does not completely disregard such relation, which is made clear when he presents exceptional cases of ‘regular constitution’ of bodies such as fluid bodies (air, river) and transparent solid bodies. Such bodies depend on other bodies in order to have their edges and limits established, and for this reason they cannot be perceived directly. Rather, these bodies need a foreign medium in order to be perceived *and* in order to have their limits as bodies.

In order to claim that Nancy philosophically inherits a phenomenological approach of the body while completely deconstructing each of the distinctions that traditionally sustain it, I will first turn to the constitution of *Leib* in Husserl’s *Ideas II* and then to Nancy’s radicalization and transformation of the three aforementioned aspects of it. Such transformation can be synthesized in the three following shifts: 1) from the sense of touch to the notion of *toucher*, 2) from unity to fragmentation, 3) from the ‘zero point of orientation’ to the absence of origin and primordially of relation. These shifts, as I show, deconstruct the centrality of intentionality and thus allow us to see how Nancy’s thinking on the body radically departs from a phenomenological approach.

Rereading *Ideas II*

In the first paragraph of *Ideas II*, Husserl presents his starting point: nature as an object for the natural sciences. Natural sciences usually call ‘nature’ the totality of the space-time universe, which would constitute the totality of possible experiences. However, for Husserl, there is already a problem here: this space-time universe includes all ‘mundane’ things, but not all individual objects in general, and therefore does not include all possible experiences¹. Following the formulations already expressed in *Ideas I*², this is due to the relation consciousness establishes to its objects, which is given by

¹ HUSSERL, 2000, p. 3. Hereafter referred to parenthetically in the text as Id. II. This point is also addressed in HUSSERL, 1983, § 55. Hereafter referred to parenthetically in the text as Id. I.

² See, especially, Id. I, §55.

sense-bestowing, and cannot be extended to consciousness itself: we do not have any kind of meta-intentionality, and consciousness is always turned to something transcendent that cannot be identified or merged with the immanence of consciousness. In this sense, consciousness is not given to us in the way the objects of nature are given to us and it is not, therefore, a mere part of the nature that would compose the totality of the space-time reality.

This is the background of Husserl's *Ideas II*: between material nature and animal nature, “an essentially grounded difference” is established from the outset and is remarkable at first sight (Id. II, §12, p. 30). Material nature, then, is referred to a basic (and lower) sense of nature, while animal nature is referred to an expanded (and higher) sense of nature, concerning “things that have a soul, in the genuine sense of ‘life’” (Id. II, §12, p. 30). Although nature has now a stratified sense, ‘merely’ material entities and animate beings share the same spatio-temporal world. The stratification of the nature is how Husserl expands the sense of nature, which can no longer refer just to the actual material world, but also to all “possible realities”³. In this context, the body is what binds ‘merely’ material entities and animated entities into the same spatio-temporal world. But the body is, on the other hand, also the responsible for their distinction (i.e., the distinction between material and animated entities). For Husserl, it is not without reason that Descartes has designated extension as the essential attribute of the material thing and distinguished it from the psychic or spiritual realm, which, as such, not only lacks extension, but essentially excludes it (Id. II, §12, p. 31). But even if Husserl disagrees with the Cartesian view that *extensio* is the essential attribute of the material thing—which he identifies as materiality instead, since the later implies not merely spatial but also temporal extension—Husserl maintains the Cartesian position according to which it is the *extensio* aspect that allows for the distinction between the two strata of nature (Id. II, §12, p. 31). The temporal aspect of materiality fore sought by Husserl does not take a role in this distinction of nature between two strata.

For Husserl, extension is the “spatial corporeality” (*Raumkörperlichkeit*⁴) that is always essential to the concrete determinateness of a thing (Id. II, §13, p. 32). However, extension is not to be confused with a property of the thing, for there is a distinction of

³ Cf. Id. II, §12, p. 30.

⁴ All German terms in brackets are added by me from HUSSERL, 1991.

principle between the properties of the thing and its extension. The properties of the thing, such as its color, weight, texture, and so on, may change according to the circumstances in which the thing is given, without the thing itself being fragmented. Extension, on the contrary, essentially preserves in its essence the ideal possibility of fragmentation: every fragmentation of extension fragments the thing itself, and every fragmentation of the thing itself fragments the extension. In other words, there is a co-essential relationship between thing (*Ding*) and extension, so that a thing, insofar as it is fragmented, does not incorporate in itself this modification as a modification of any of its property; rather, an *other* thing is constituted out of this division. Among its determinations, the thing has as its primary quality pure corporality (*Körperlichkeit*). This quality is universal and invariant to every thing: regardless of their content and particularity, the thing is extended. However, things are not given to us as an undifferentiated whole or as replicas of the same exemplar. This is due to the modifying sensual qualities, which also appear in every thing. These qualities, which according to Husserl are secondary, are what guarantees the differentiation of things with respect to each other and to itself. In this sense, the modification of the properties of the thing does not result in the fragmentation of the thing. But extension, not being a property, constitutes an essential relation to the thing so that, in the case of absence of extension, there is no thing (*Ding*)—and vice versa (Id. II, §13, p. 34).

This co-essential relationship between thing and extension leads to the first definition of body [*Körper*]. As Husserl puts it: “body [*Körper*] is a real [*reale*] determination, but it is a fundamental determination (an essential foundation) and form of all other determinations” (Id. II, §13, p. 34, my emphasis). Thus, extension is, for Husserl, the essential attribute of materiality: it can be seen as a ‘real property’ (*reale Eigenschaft*) only insofar as it presents itself as the essential form of all other properties. It is in this sense, Husserl calls pure corporality (*pure Körperlichkeit*) the primary quality of the thing that grounds the secondary qualities, that is, the modifying sensual qualities. Since the reality (*Realität*) of things is founded on extension, and this is, in turn, sufficient for individuation⁵, extension can be read as a kind of limit of things. This aspect, as we shall see in the following, will be intensified in Nancy’s thinking, but it is, to a certain

⁵ “A This-here, the material essence of which is a concretum, is called an *individuum*” (Id. I, §15, p. 29, emphasis in the original).

extent, already announced by Husserl, inasmuch as extension is sufficient for there to be individuation.

Humans and other animals, insofar as they are founded on corporeality (*Körperlichkeit*), have, as well as mere things, their position in space. However, one difference arises: “It would be bizarre, however, to say that only the man’s Body [*Menschenleiber*] moved but not the man, that the man’s Body walked down the street, drove in a car, dwelled in the country or town, but not the man” (Id. II, §13, p. 35). Thus, for Husserl, it becomes evident that there are differences between the properties of the animate body (*Leibeseigenschaften*) and the properties of material bodies. In this sense, properties of the body such as weight, height, etc., which we ascribe to us, properly belong (*eigentlich*) only to the material body (*materiellen Leib*). The fact that we have body (*Leib*) implies that we also have weight, size, and so on, and that the place that I occupy is, ‘also’, the place of my body (*Leib*). However, Husserl adds: “do we not sense from the outset a certain difference, by virtue of which locality belongs to me somewhat more essentially?” (Id. II, §13, p. 35).

With this question, Husserl opens the way for the next step to be taken: to differentiate animal realities (soul-endowed bodies) from merely material realities. Animal realities, with their lower and necessarily material strata, presuppose material realities. But, unlike these, animal realities possess another system of properties, beyond those established in the material scope: psychic properties. It is precisely these that turns a material body (*Körper*) into an animate body (*Leib*), that is, an organ for a soul (*Seele*) or spirit (*Geist*). However, psychic properties are not material, and therefore have no extension and do not fill the bodily (*leibliche*) extension in the manner of material properties. Moreover, these aspects do not happen in accidentally but are rather essential, so much so that Husserl states that humans and other animals are not material realities (*materielle Realitäten*) in the proper sense (*eigentlichen Sinne*) (Id. II, §14, p. 36). With this statement, Husserl points to the specific sense extension acquires in animal realities. As we have seen above, an essential feature of extension is the ideal possibility of fragmentation. The parts of the material thing, that is, of the *res extensa*, are independent of each other, as in the Cartesian model of *partes extra partes*. Humans and other animals, on the other hand, cannot be fragmented. In this sense, a vital organ – say, the heart – once fragmented from an animal body, can no longer be a *Leib* (but only a

Körper). Thus, unlike ‘mere’ material bodies, the animated bodies of humans and other animals, by their psychic aspect, present something like a spread out (*Ausbreitung*) which, however, has no extension (*Verbreitung*) in space (Id. II, §14, p. 36). This aspect will be the basis for a distinction between localization (*Lokalisation*) and extension (*Extension*), which we will discuss later when we introduce the body (*Leib*) understood as the “zero point” of the orientation. For the moment, it is sufficient to hold that for Husserl animated bodies (*Leib*) are not material realities in the proper sense and this is due to the impossibility of their fragmentation, which is an essential feature of extension.

It is noteworthy that Husserl adds an appendix to §16, which introduces a limitation to the analyses hitherto described: they are restricted to the solid body (*fester Körper*) (Id. II, §16, p. 56). These make up a rigid spatial figure and are constituted by means of sight and touch. There is, however, another type of material bodies, which are medium (*Medium*) that fills the space containing solid bodies. The air and a river are bodies of this kind. These do not make up a rigid spatial figure nor do they have definite edges, and thus they depend on the composition of other bodies to have their moving boundaries momentarily established⁶. It is interesting to note here that these bodies, which are material but are not solid, are not given to us directly, as they need another body in order to have their own bodies established:

If we take into consideration the possibility of a fluid body, then we have to say that such a thing *cannot be perceived originally* but can only be acquired by means of indirect processes of experiencing and thinking⁷.

Transparent solid bodies form yet another exception to “material things of the primordial and originally constituted type”. In this case, what distinguishes them from “normal” material bodies is not their fluidity or the indeterminacy of their limits, as in the case of the air and the river. Rather, their specificity lies in the fact that they do not necessarily present visual aspects. Thus, the appearance of their edges and boundaries is not achieved through vision and, moreover, depend on their relation to other bodies. It is from contact with other bodies that the transparent solid body can recover its visual

⁶ See Id. II, §16, p. 57.

⁷ Id. II, §16, appendix, p. 57, emphasis in the original.

aspect. Hence, it is touch that restores the “normality” missing in the transparent solid bodies:

Transparent solid bodies themselves already represent a deviation from the normal case of original constitution. (...) It has no surface colors, and it presents no visual aspect whatsoever. But with changes in the orientation, “edges” emerge, by virtue of its relation to other bodies, and thereby visual appearances emerge as well (...). Thus it is touch which gives these bodies as normal bodies, though to “normal” constitution there belongs precisely a parallel givenness for sight and touch (Id.II, §16, appendix, p. 58).

It is interesting to note that, whether in the case of fluid or in the case of transparent bodies, what allows for the “complete” constitution of their aspects is their contact with other bodies. This point anticipates a kind of interdependence between bodies that will be intensified in *Ideas II* but radicalized in Nancy. Let us now turn to this movement. When analyzing the constitution of material nature in its relation to the sensible body, a kind of interdependence between bodies is delineated: the proper apprehension of the complete givenness of the thing does not happen in isolation. Rather, the proper apprehension of the thing refers back to the animate subject that perceives it. This referential aspect between the thing and the animated subject is radically intensified when Husserl affirms that the thing *depends* on the subject of the experience and has to be in relation with “*my Body [Leib] and my ‘normal sensibility’*” (Id. II, §18, p. 61, emphasis in the original). In this sense, the body (*Leib*) is a ‘medium of all perception’ (Id. II, §18, p. 61), and every appearance in the world is referred back to subject, and this is why *Leib* is called the ‘zero point of orientation’. The body (*Leib*) is then the *hic et nunc* that accompanies every intuition and from which the pure ego can intuit space and the sensible world.

The reason for the stratification of nature is now clear: The *Körper* that ‘becomes’ *Leib* by being endowed with animation and sensitivity and upon which any appearing thing is dependent, is, so to speak, halfway between the immanence (of consciousness) and the transcendence (of the physical thing). If *Leib* is the means of access of consciousness to the outer world, animated corporeity cannot be transcendent in the same way as things are, for if it were, it would be constituted as an object for consciousness and would be something absolutely separate from consciousness, following the Cartesian mind-body distinction. But this animate corporeity, unlike mere things, has the specificity of presenting consciousness as “*a subordinate real event within that world*” (Id. I, §53, p. 124), as a point of referential intersection (or zero point of orientation) in the appearance

of material things. It is the ‘first and original’ sense of consciousness as participant in transcendence (i.e., participant in material nature), which allows us to take it as part of the world. This, in turn, is only possible because of its bond with the body, which guarantees the participation of consciousness in the material, and consequently, the intersubjective world.

In its bond with consciousness, the body (*Leib*) acquires a quite distinctive feature. It holds a peculiar type of transcendence: on the one hand, it includes the material aspect of the body, which is shown by profiles; on the other hand, it also implies the impossibility that consciousness, due to its bond with the body, also appears in profiles or is enriched by their apprehension. This peculiar transcendence, of course, also brings something of the immanent with it, since it refers back to pure consciousness (Id. I, §53, 125-126). The bond of consciousness with the body thus preserves the possibility that the experience could be directed to the perceived object, that is, what is transcendent, as well as to the absolute life of pure consciousness. The consciousness–body bond therefore establishes a double orientation between the transcendent psychological experience (which is contingent) and transcendental life (which is necessary)⁸. This bond between soul and body presents its limit case in the example of the hands touching each other. Let us see why this is a limit case.

In the constitution of spatio-temporal things, as we have seen, the body (*Leib*) manifests itself as the zero point of orientation, so that the natural object intuited always presents itself in reference to the subject. In the investigation of the constitution of reality through animated bodies, Husserl will start from the constitution of corporality (*Leiblichkeit*) (Id. II, §36, 152). The example privileged by Husserl in this analysis will be the example of the hands (of the same animated body) touching each other, for in this example the parts of the body in question can be both seen and felt through touch. This example allows, on the one hand, to show how in the contact of one’s ‘own’ body it is possible to perceive it as an ‘outside’, in a way similar to that in which we perceive other things. On the other hand, this example shows the limits and differences of this specific type of perception: being constituted simultaneously by sight and touch, the hands of the same body that touch each other have the location of their sensations coinciding with the object that is being constituted. That is, the tactile sensation of this perception is located

⁸ Cf. Id. I, §53, p. 126 *et seq.*

in the hands, and these, in turn, are the doubly constituted object⁹. The example, then, anticipates and prepares the elucidation of the double presentation in the case of animate bodies, since it embraces both the merely material aspect of these bodies and also the aspect that will differentiate them from the bodies of mere physical things, namely their character as organ of senses, or as ‘bearers of localized sensations’. To say it using the example: when the right hand touches the left hand I can either turn to the sensation of the right hand that grasps the left hand as something like any other that appears from the touch, or I can turn to the left hand itself, where the sensations emerging from the touch are also located: “If I speak of the *physical* thing, “left hand”, then I am abstracting from these sensations (...). If I do include them, then it is not that the physical thing is now richer, but instead *it becomes Body, it senses*” (Id. II, §36, p. 152). I can also switch my attention between one hand and another, so that the right is now touching, then touched by the left hand and vice versa. Finally, the example presents us the specificity in the constitution of an animated body (*Leib*) experiencing itself: it presents itself both as an external material thing (i.e., as *Körper*) and as being my ‘own’ body (*Leib*).

The experience of the location of sensations in the body already appears in the tactile experience of merely material things, which is already a double experience: the external object (the material thing) is constituted by the same tactile experience as the body (*Leib*), which is the bearer of sensations, and constituted as an object as well¹⁰. The animated body can therefore turn both to the determinations of the thing and to its ‘own’ body as the bearer of the location of these sensations:

Moving my hand over the table, I get an experience of it and its thingy determinations. At the same time, I can at any moment pay attention to my hand and find on it touch-

⁹ On the duplicity of the constituted object see below, especially, p. 12 n. 10. See also Id. II, §36-37.

¹⁰ Husserl will be explicit about this analogy: “In the case of one hand touching the other, it is again the same [of the hand lying on the table], only more complicated, for we have then two sensations, and each is apprehensible or experienceable in a double way. Necessarily bound to the tactual perception, of the table (this perceptual apprehension) is the perception of the Body [*Leib*], along with its concomitant sensation of touch. This nexus is a necessary connection between two possible apprehensions: pertaining correlatively to that, however, is a connection between two thinghoods that are being constituted.” (Id. II, §36, 154). The difference between the tactile relationship *Leib-Körper* and the tactile relationship of the hands of the same *Leib* lies in the fact that the latter is a *doubly* double experience, since it constitutes two sensations (one in each hand), and each sensation, constitutes two objects (the external object and the *Leib* itself). Thus, in the case of the hands of the same *Leib*, four objects are constituted, each of the hands being simultaneously constituted as an external object and as *Leib*: “in the case in which a part of the Body [*Leib*] becomes equally an external Object of another part, we have the double sensation (each part has its own sensations) and the double apprehension as feature of the one or of the other Bodily part a physical object.” (Id. II, §37, 155).

sensations, sensations of smoothness and coldness, etc. In the interior of the hand, running parallel to the experienced movement, I find motion-sensations, etc. Lifting a thing, I experience its weight, but at the same time I have weight-sensations localized in my Body (Id. II, §36, p. 153).¹¹

At this point we can note that it is not simply animation that distinguishes *Leib* from *Körper*. The fact of moving spontaneously – the exclusive quality of animated bodies (*Leib*) – is not enough for a *Körper* to become *Leib*. It is also necessary to locate the sensations ‘on’ or ‘in’ the animate body. That is, there must be sensing for a mere thing to become *Leib*. The sensations, in turn, are only possible from the contact with other material things.

It is not by chance that the examples given by Husserl of the localization of sensations in the constitution of *Leib* have hitherto been examples of tactile perception. Although Husserl has decided to begin with a perceptual experience that can be both seen and touched, touch occupies a privileged position¹². The reason for this privilege is precisely the possibility of double sensations¹³. In the tactile experience, the body itself as perceiver is constituted together with the external object. This doubling provided by touch, which locates the tactile sensation in the body itself, is what allows me to perceive my body as ‘mine’, and therefore as distinct from other material things – and this is, precisely, the process of constitution of *Leib*. In the visual experience, the eye does not appear as vision to the seer herself, nor as a localized sensation that would coincide with the external object. In general, I cannot have direct perceptual intuition of my own eye as a seer, and in vision, there is no phenomenon of double sensation:

¹¹ Husserl will return to the example of the hands touching the table when analyzing again the possibility of the shift of attention between the perceived object and the location of the sensations in the percipient body (*Leib*). He will also mention, for the same purpose, the tactile perception of the weight of a paper, the softness of the surface of a glass, the delicacy of the edges of a glass (Id. II, §36, 154).

¹² “...the sense of touch always plays its part, as it is indeed obviously privileged amongst the contributions to the constitution of a thing” (Id. II, §18, 75).

¹³ This is the reason made explicit by Husserl (see *infra* the next quotation and n. 14). Although not discussing the priority of touch, Michela Summa presents, in addition to this, another reason for the privilege of touch, namely the continuity of the tactile experience in our relationship with the world from which it follows that tactile sensations are the only ones that cannot be suspended. Summa also goes a little further in concluding the consequences of the duplicity of tactile experiences and states that these, by their reference to the sensitive location in the body, “put us in closer contact with material nature”. (See SUMMA, 2014, p. 280-81 n.14). In my view, however, the assertion that tactile experiences put us “in closer contact with material nature” is only one way of reading the duplicity of the tactile experience. The reverse statement is also possible, as it is precisely this duplicity that can make a *Körper* to become *Leib*, establishing this as something distinct from the extended bodies, and therefore distancing it from material nature.

I do not see myself, my Body [*Leib*], the way I touch myself. What I call the seen Body is not something seeing which is seen, the way my Body [*Leib*] as touched Body [*Leib*] is something touching which is touched. A visual appearance of an object that sees, i.e., one in which the sensation of light could be intuited just as it is in it—that is denied us. Thus what we are denied is an analogon to the touch sensation, which is actually grasped along with the touched hand ... If, ultimately, the eye is an organ and, along with it, the visual sensations are in fact attributed to the Body [*Leib*], then that happens indirectly (Id. II, §37, 155-56)¹⁴.

At this point Husserl differentiates location from extension. Unlike the extension of merely material bodies which are subject to fragmentation by their quality as independent parts, that is, *partes extra partes*, animated bodies (*Leib*) and their aspect of ‘localized sensations’ cannot be confused with the extended thing. Sensations are ‘spread out’ on the surface of the body and do not constitute a real quality of the ‘thing’ – that is, of the merely material (or *Körperlich*) aspect of the animated body (*Leib*), and therefore are not constituted by a series of profiles as things are.

Through this ‘non-fragmenting unity’ of the body (*Leib*) Husserl asserts that tactile sensations give us ‘the hand itself’ (*die Hand selbst*), not the state of the material thing, and states that “all sensing pertain to my soul; everything extended to the material thing” (Id. II, §37, p. 157). It is because it constitutes a non-fragmentary location that I recognize as being mine that this surface, through the sensations constituted through tactile perception, “manifests itself immediately as my body [*Leib*]” and this is why I can differentiate what comes from my body from what comes from material things (Id. II, §37, p. 157).

We return here to the privileged position of touch: if *Leib* is necessarily constituted through tactile sensations, for Husserl, a subject who could only see could not have an appearing *Leib* (Id. II, §37, p. 158). It would be as if the ego in question could move the “material thing body” (*das materielle Ding Leib*¹⁵), but not the *Leib*. This is because, although animation and kinesthetic processes play an important role, allowing for

¹⁴ In a footnote, Husserl is quite explicit about the indirect aspect of the experience of seeing my own eyes and compares it with the experience of seeing the eye of others: “Obviously, it cannot be said that I see my eye in the mirror, for my eye, that which sees *qua* seeing, I do not perceive. I see something, of which I judge indirectly, by way of ‘empathy’ that it is identical as my eye as a thing (the one constituted by touch, for example) in the same way that I see the eye of an other” (Id. II, §37, 155 n.1). Further on Husserl will return to this point: “Each thing that we see is touchable and, as such, points to an immediate relation to the Body [*Leib*], though it does not do so in virtue of its visibility” (Id. II, §37, 158).

¹⁵ Id. II, §37, p. 158, emphasis in the original.

possible sensations, this is not enough for the location of sensations in the body. To bear sensations, the movement must be intertwined (*verflochten*) with the localized sensations. And since localized sensations are first possible through tactile perception, the body as *Leib* can only be constituted by touch.

What differentiates the body (*Leib*) more radically from other things in material nature is therefore their capacity to bear sensations, which can only be grasped by touch. For Husserl, tactile sensations are the condition for all sensations and apparitions in general. They are the ones that give me the intuition of my body as a unit that follows myself in all my lived experiences. Thus, the sense of touch is responsible for the constitution of *Leib* and for the access to the body as my ‘own’, as a unity that follows my experiences. In this sense, touch gives access to “the interior of the body [*Leib*]”, and to “the interiority of psychic acts”, since these are mediated by the location of the field of touch¹⁶.

Now that we have seen how, in Husserl, animated bodies differ from mere extended bodies, as they entail 1) unity not subjected to fragmentation, 2) zero point of orientation, and 3) bearer of localized sensations (which differ from mere extension); we can now see how Nancy’s thinking of the body, no matter how phenomenologically informed, takes up and transforms each of the Husserlian characteristics of the body¹⁷, and thus departs from the phenomenological approach.

Jean-Luc Nancy: *toucher* as *leitmotiv*

In reading Nancy alongside Husserl, I am proposing a twofold interpretation of *toucher*: on the one hand, we can apply to the body what Ian James claims about space, that is: the deconstruction of phenomenology also “serve to intensify...the initial divergences which Husserl’s writing originally articulates from the classical paradigm” (JAMES, 2006, p. 66). In this sense, Nancy’s thinking of the body maintains at least one aspect (and a fundamental one) of the Husserlian phenomenology of the body: there is no

¹⁶ Cf. Id. II, §45, p. 173-174.

¹⁷ For similar reasons, Luka Nakhutsrishvili has suggested the *toucher* as an ‘(anti) phenomenological’ motive in Nancy’s thinking. I am afraid, however, that the oppositional sense of ‘anti’, would still blur the phenomenological precedence of the theme, even if kept in parenthesis (NAKHUTSRISHVILI, 2012, p. 157-180, see especially, p. 158).

appearance without touch. Nancy's thinking radicalizes the "foreign medium" already thought by Husserl: the *contact* between bodies necessarily constitute their limits in such a way as to expose the ontological impossibility of a common substance¹⁸.

On the other hand, it is also Nancy's thinking on *toucher* that will completely deconstruct a phenomenology of the body: there is no *Leib/Körper* division, no unity, no 'zero point of orientation', no localization and, finally, no intentionality. In this sense, as Marie-Eve Morin states, "bringing Nancy too close to phenomenological concerns with the lived body actually risks obfuscating the originality of his thinking of the body" (MORIN, 2016, p. 334).

Keeping that in mind, I intend to show in the following how Nancy thinks *toucher* as a material condition for existence of bodies. This can be indeed traced back to Husserl, or at least, to a certain reading of Husserl. However, for Nancy, there is no *toucher* without separation (*écartement*) even in the classical example of my "own" body touching itself. The relation between contact and separation that Nancy's *toucher* implies can be seen as a radicalization of the Husserlian "foreign medium". However, for Nancy, this exteriority occupies a more fundamental position: it does not consist in exceptions to our perception of solid bodies. Rather, for Nancy, there is no relation of sense without a sort of "foreign medium".

Unlike the Husserlian analysis, for Nancy, the tactile experience does not come back to itself after passing through the exterior (as in the constitution of the body as proper)¹⁹. It is for this reason that Derrida affirmed a kind of interruption and spacing in Nancy's analysis about the *toucher*, and also his distinction in relation to the French

¹⁸ NANCY. The Extension of the Soul. In: *Corpus*, 2008, p. 143. Hereafter referred to parenthetically in the text as ES.

¹⁹ "Nancy insists that in touching, what is touched always remains outside of what touches it, so that the law of touch is not so much proximity as separation.... [W]hat is touched is always the impenetrable. If touch penetrated into the touched, it would not be touching... What is touched, then, is not so much another body but the open, the limit or the spacing between bodies. Hence touching always touches the untouchable. In his understanding of touch, Nancy distances himself from the phenomenological analyses of self-touching.... For example, in Husserl's or Merleau-Ponty's analyses of self-touching, the touching never coincides or merges with the touched, and it is indeed in preserving this distance or difference between touching and touched that there can be sensing. Yet, this sensing, this 'proto-reflection', folds back upon itself in order to give rise to the synthesis of one's own body. The duality sensing-sensed is what allows me to experience this body as my own... The experience of self-touch is what puts me in touch with, or makes me present to, myself, so that the loop of the touching-touched closed itself upon an interiority: my own body. Never does the distance between touching and touched undermine the integrity of my own body. On the contrary... Nancy will speak, instead of a self-touching-oneself that would lead back to an integrity, of a *se-toucher-toi*.... [T]here is no 'I' that overcomes or surveys in reflection the distance between hand and hand, I and you." (MORIN, "Touch," in: *The Nancy Dictionary*, 2015, p. 229-32).

reception of Husserlian phenomenology (DERRIDA, 2000, p. 184, 207). In stating the exteriority of the *toucher* and the impossibility of a “return to itself”, Nancy explicitly opposes Husserl’s (and also Merleau-Ponty’s) analysis of the right hand touching the left hand. It is worth quoting this passage, since it makes references of both phenomenologists explicitly:

Have you already encountered yourself as pure spirit? No. This means that you are like me, that we only gain access to ourselves from outside ... This is what skin is. It’s through my skin that I touch myself ... There are some celebrated analyses by Husserl and Merleau-Ponty on this question ... [b]ut curiously ... [t]he phenomenological analyses of “self-touching” always return to a primary interiority. Which is impossible. To begin with, I have to be in exteriority in order to touch myself. And what I touch remains on the outside²⁰.

From this we can notice the change of meaning that the word (or the sense of *toucher*) acquires in Nancy’s thinking: 1) it is not one of the five senses of the living body; 2) *toucher* cannot be gathered into a point of origin²¹. In other words: *toucher* is not perception, and it is also not “localized”. It is rather necessarily fragmented, non-recognizable in one side of the relation.

For Nancy, even bodies endowed with psychic acts do not give access to a “fixed presentation” that would compose a unity. Psychic bodies have *Ausdehnung* rather than giving the location of the body “proper” as a unity of all lived experience. For Nancy, there is no sense to maintain the distinction between bodies as bearers of localized sensations (*Leib; Ausbreitung; Lokalisation*) on one side, and bodies as merely extended (*Körper; Ausdehnung; Extension*) on the other side. Therefore, *toucher* is not understood as in Husserl’s phenomenology, that is, as one of the five senses that only *Leib*-bodies are able to experience (Cf. Id. II, §36), for that would imply that *one* body feels another body external to “itself” and that it can refer these determinations back to “itself”. For Nancy, *toucher* does not give access to an interiority. On the contrary, even “my” body is always given to me from the outside. As Juan Manuel Garrido says, “As long as there is touching, there is ex-position, and therefore I become inaccessible to myself” (GARRIDO, 2009, p. 195). The origin, as Nancy says, “is an interval/separation”²². Insofar as the *toucher*

²⁰ NANCY, “On the soul,” in: *Corpus*, 2008, p. 128-29.

²¹ NANCY, “Surprise de l’événement,” in: *Être singulier pluriel*, 2013, p. 201. Or, to say it in another way, “l’origine est un écartement” (NANCY, 2013, p. 35).

²² “l’origine est un écartement” (NANCY, 2013, p. 35).

has no origin, it is not possible to trace the path, so to speak, that would lead us to the location of sensations, and consequently to the constitution of the body as “proper”.

It is always in reaffirming the otherness inscribed in the experience of bodies (including what I call, in the singular, “my body”) that Nancy is explicit about his distance from phenomenological accounts on the body: “It’s from bodies that we have, for ourselves, bodies as our strangers. Nothing to do with a dualism, a monism, or a phenomenology of the body” (NANCY, 2008, p. 19). The tone of its distancing from phenomenology is indicated by the plural (“it is from bodies”) used by Nancy. Here, other things and bodies of the world are not referred back to “my” body. Rather, my ‘own’ body depends on the relation to other things. Thus, the ‘zero point of orientation’ is no longer the body I recognize as ‘mine’. The “zero point” is given in the plural because my “own” body is already given to me in relation to other bodies. In thinking *Leib* as the “zero point of orientation” phenomenology asserts an interiority of the “self”: insofar as only my *Leib* would be suited to be the “point of orientation”, there is a priority of the constitution of my *Leib*, from which all the other things and bodies are constituted, being presented always in reference to my *Leib*. For Nancy, the reference point is not on one side of the relation (i.e., the animated body), but in the relation itself, since nothing is given prior to it. Thus, everything in the surrounding world is not simply in relation to *Leib*, it is rather in a material relation to another thing, whether that thing is a *Leib* or not. This primordially of the relation, in turn, implies not only that a body is always given together with other bodies, but that my “own” body is given to me as another. There is separation even if it concerns the body I call “my own”: “My hands touch one another; my body recognizes itself coming to itself from an outside that it itself is (...) Our being entwined with the world has always, from the start, exposed us right down to our most intimate depths”²³.

From this we can see how Nancy radicalizes Husserl’s thinking about the “foreign medium”. For Husserl, if something stands between the perceiving subject and the perceived object, there is no longer an immediate perception, and the appearance of things undergoes a modification: “If I interpose a foreign *medium* between my eye and the things seen, then all things undergo a change in appearance” (Id.II, §18, 65). In these cases, the “foreign medium” makes the contact mediated and the intuition indirect. It is only in cases

²³ NANCY, “Strange Foreign Bodies,” in: *Corpus II: Writings on Sexuality*, 2013, p. 84.

in which there is a “foreign medium” that it becomes senseless to assert an immediate sense (“seeing without any mediating things - touching by immediate contact, etc.” [Id. II, §18, p. 65]). For Nancy, the “outside” that my “own” body is, and the gap (*écartement*) without which there is no *toucher*, implies that there is no sense relation without a sort of “foreign medium”. Thus, there is no coincidence between my touching hand and my touched hand – not even in the minimal sense that the touching sensations are localized on my ‘own’ body. First of all, they can only touch because there is an interval, a spacing between them. Since my “own” body is given to me as a foreign exteriority, in Nancy’s thinking, there is no “immediate contact” or “direct intuition”. In this sense, Nancy’s radicalization of the “foreign medium” which, to a certain extent, finds its origins in Husserl’s analyses of the body and the senses, is also what distances Nancy’s thinking from a phenomenology of the body.

Nancy’s radicalization of the ‘foreign medium’ can be understood as the retrieval of the ‘*extra*’ of the Cartesian *partes extra partes* not as an undifferentiated void, but as the extension of the outside that precisely gives place to the differentiations (NANCY, 2008, p. 97; MORIN, 2012, p. 129.). For Nancy, insofar as the movements of a body imply the passage from one place to another – the “spacing of places” – they are, in a broad sense, extensions (ES p. 141-42). Thus, “extension” is not the essential attribute of materiality that distinguishes between a lower material stratum of nature, and a superior psychical one. Extension is rather the distance between places, figures, and movements (ES p. 141). It is the outside and the *between* without which nothing appears. In this sense, Nancy claims that: “The ‘extra’ is not another ‘pars’ between the ‘partes’, but only the sharing of the parts” (NANCY, 2008, p. 29). The extra is the relation (which always implies the detour through the outside) by which the world is given to us. According to Nancy, I know myself by the beating of my heart, by the bond with a nail, by the surface of a table upon which my hand rests. I know myself, therefore, from the extension, which in turn, is always differentiating itself, that is: I know myself as beatings of the heart, as nail; I know myself as surface (ES p. 142). In this sense, it is by the extra understood as relation to the outside (heart, nail, table) that existence is given to us: “The *extra* of the impenetrable parts is here confounded with the *existo*: ex-ist, being *ex*, is to be exposed according to corporeal exteriority, it is to be in the world, and, in a more radical fashion, is being world” (ES p. 143).

There is no “self” that precedes the relation to something other, to the outside. As Nancy says: “it becomes instead a question of thinking the (...) being outside the self, (...) the coming to self as a ‘self-sensing’, a ‘self-touching’ that necessarily passes through the outside - which is why I can’t sense myself without sensing otherness and without being sensed by the other”²⁴. If we insist in the impossibility of interiority, it is to mark the difference between Nancy’s thinking and phenomenology. Nancy’s reading of the *extra* marks the limit of phenomenology²⁵, once the emphasis on the outside, and the impossibility of appropriation undermine the phenomenological sense of intentionality insofar as the flux of lived experience does not reflect a unity²⁶. For Nancy, extension thought as the place of differentiation, the “between” from which the world is given, replaces phenomenological intentionality with a “tension from the outside”.

If, in Husserl, touching is a pre-condition for all appearances, from which I constitute my *Leib* and upon which I then base my intentionality, for Nancy, this return to a unity of consciousness is never made: touching is a material relation that does not precede nor surpass our experience of the world. No intentional subject is constituted out of it: it is just an openness to the co-appearance between bodies: one after another, or one as another. In this endless process, bodies *never* cease to differentiate themselves from themselves *and* from each other, and no totalization is possible. For Nancy, correlation, if we want to keep the phenomenological term, is never between consciousness and object, but between appearance and appearance, and what appears is always a body. Thus, Nancy’s thinking on *toucher* departs from a conscientialist (and phenomenological)

²⁴ NANCY, “On the soul,” in: *Corpus*, 2008, p. 133.

²⁵ As Marie-Eve Morin shows in “*Corps propre* or *corpus corporum...*”. This text also deals with the relationship between Nancy’s and Merleau-Ponty’s thoughts

²⁶ “Intentionality is what characterizes *consciousness* in the pregnant sense and which, at the same time, justifies designating the whole stream of mental processes as the stream of consciousness and as the unity of *one* consciousness...Under intentionality we understand the own peculiarity of mental processes ‘to be consciousness of something’...In every actional cogito a radiating ‘regard’ is directed from the pure Ego to the ‘object’ of the consciousness-correlate in question, to the physical thing, to the affair-complex, etc., and effects the very different kinds of consciousness of it...There belong here, moreover, mental processes of the actionality background, such as the ‘arousal’ of likings, of judgements, of wishes, etc., at different distances in the background or, as we can also say, at a *distance from* and a *nearness to the Ego*, since the actional pure Ego living in the particular cogitations is the point of reference...With respect to their own essence these non-actionalities are likewise already ‘consciousness of something’” (Id. I, §84 “Intentionality as Principal Theme of Phenomenology”, p. 199-201, emphasis in the original).

“Imperturbably I must hold fast to the insight that every sense that any existent whatever has or can have for me in respect of its ‘what’ and its ‘it exists and actually is’ is a sense in and arising from *my* intentional life”. (HUSSERL, 1982, §43, p. 91, my emphasis).

approach insofar as the *toucher* remains always fragmented, without origin or orientation, and necessarily opened to the other.

Bibliographical References

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

GARRIDO, Juan Manuel. Jean-Luc Nancy's Concept of Body. *Epoche: A Journal for the History of Philosophy*, 14(1) (2009).

HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Tr. D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.

HUSSERL, Edmund. *HUA IV: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Ed. M. Bimmel. Dordrecht: Springer, 1991.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Tr. R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First Book: General Introduction to a Pure Phenomenology*. Tr. F. Kersten. The Hague: Kluwer Academic Publishers, 1983.

JAMES, Ian. *The Fragmentary Demand: An Introduction to the Philosophy of Jean-Luc Nancy*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

MORIN, M.-E. and GRATTON, P. (eds.). *The Nancy Dictionary*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.

MORIN, Marie-Eve. Corps propre or corpus corporum: Unity and Dislocation in the Theories of Embodiment of Merleau-Ponty and Jean-Luc Nancy. *Chiasmi International* 18 (2016).

MORIN, Marie-Eve. *Jean-Luc Nancy*. Cambridge: Polity Press, 2012.

NAKHUTSRISHVILI, Luka. Corps propre et corps technique(s) : Jean-Luc Nancy et la phénoménologie. *Studia Phaenomenologica* XII (2012).

NANCY, Jean-Luc. Strange Foreign Bodies. In: *Corpus II: Writings on Sexuality*. Tr. A. O'Byrne. New York: Fordham University Press, 2013.

NANCY, Jean-Luc. Surprise de l'événement. In: *Être singulier pluriel*. Paris: Galilée, 2013.

NANCY, Jean-Luc. *Corpus*. Tr. R. Rand. New York: Fordham University Press, 2008.

NANCY, Jean-Luc. The Extension of the Soul. In: *Corpus*. Tr. R. Rand. New York: Fordham University Press, 2008.

SUMMA, Michela. *Spatio-temporal Interwinning: Husserl's Transcendental Aesthetic*. Cham: Springer, 2014.

ⁱ **Julia Diniz e Carvalho** é doutoranda em Filosofia na University of Alberta (Canadá), com ênfase em filosofias contemporâneas francesa e alemã, em especial, Fenomenologia e Desconstrução. Atualmente leciona cursos de graduação na University of Alberta, dentre eles, “Existencialismo” e “Filosofia Política”. Possui mestrado e graduação em Filosofia pela UFMG e graduação em Artes Visuais pela UEMG. **E-mail:** juliadinizz@gmail.com

1.10 O RISCO DO JURÍDICO: O PARADOXO DA COMUNIDADE NO LIMIAR ENTRE JEAN-LUC NANCY, ROBERTO ESPOSITO E JACQUES DERRIDA

[THE RISK OF THE JURIDICAL: THE PARADOX OF COMMUNITY IN THE THRESHOLD BETWEEN
JEAN-LUC NANCY, ROBERTO ESPOSITO AND JACQUES DERRIDA]

LEONARDO MONTEIRO CRESPO DE ALMEIDAⁱ

<http://orcid.org/0000-0001-5742-3344>

Universidade Católica de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

MANOEL CARLOS UCHÔA DE OLIVEIRAⁱⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-1185-2375>

Universidade Católica de Pernambuco – Recife, PE, Brasil

Resumo: O objetivo desse artigo é examinar de que maneira a reconsideração da comunidade e a teorização do paradigma imunitário a partir de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy podem ser relevantes para analisar as tensões e paradoxos que envolvem a força e a forma do direito. Em que medida a forma jurídica circunscreve ou alimenta forças descomuns que extrapolariam os limites que ela pretende estabelecer? Em que medida a proteção da comunidade, inscrita na forma jurídica, pode vir a colocar em risco a sua própria existência? Mediante uma leitura que justapõe Esposito, Nancy e Derrida acerca do comum, o artigo conclui que o risco do jurídico reside não apenas na incapacidade de a forma jurídica apreender integralmente a força política, como também pode ser amplamente manuseada politicamente tendo em vista a imunização do social, o que paradoxalmente traz consigo consequências letais.

Palavras-Chave: Comunidade; Imunidade; Direito; Político

Abstract: The goal of this article is to examine the way in which the reconsideration of the community and the theorization of the immunity paradigm developed by Roberto Esposito and Jean-Luc Nancy can be relevant to analyze the tensions and paradoxes that mark the force of law and the legal form. To what degree do the legal form circumscribe or feed egregious forces that would extrapolate the limits established by those same legal forms? To what degree do the protection of community, always present within the legal form, could be a risk to its own existence? By developing a reading that juxtaposes Esposito, Nancy and Derrida on the common, this article concludes that the risk of the legal reveals itself not only in the incapacity of the legal form to apprehend the political force, but also that the same legal form can be broadly mobilized by political forces in order to immunize the social, which paradoxically leads to very lethal implications.

Keywords: Community; Immunity; Law; Political

Introdução

Em meados do século vinte, uma quantidade significativa de pensadores tratou de trazer para o primeiro plano de suas investigações teóricas a ideia de comunidade, os seus elementos constitutivos, assim como também os seus limites. Na diversidade dos relatos e dos contextos nos quais essas descrições se inseriam, pode-se vislumbrar com nitidez certas descontinuidades: começando por uma certa matriz da sociologia alemã, depois os comunitaristas americanos e, por fim, uma constelação singular de autores franceses e italianos, como Maurice Blanchot, Giorgio Agamben e Jean-Luc Nancy. Estes últimos trilham caminhos marcadamente distintos daquelas primeiras matrizes em suas abordagens da comunidade. Nesse ponto, o filósofo italiano Roberto Esposito segue a série franco-italiana, mas apresentando certos traços que lhe são próprios.

Em sua releitura particular da biopolítica e da desconstrução de Jacques Derrida, Esposito tratou de analisar não somente a fragilidade e os fundamentos elusivos da comunidade política em sua obra *Communitas*, como também os mecanismos os quais a comunidade recorre com o propósito de proteger a si mesma de ameaças externas e internas em sua obra seguinte, *Immunitas*. Constitui-se, assim, um duplo processo de incorporação na medida em que, por um lado, é necessário impor um mediador à comunidade, ao mesmo tempo, por outro lado, é imprescindível assegurar o mediador contra os riscos de danos a fim de manter a comunidade. Sendo assim, as noções de dentro-fora, identidade-diferença, incluído-excluído emergem através dessa atividade dupla entre comunidade e imunidade.

Em sua constituição, existe um elo formador do comum, isto é, seus membros mantêm uma relação interessada em função de um *munus*. Seu significado refere a uma tarefa, uma lei, um dever ou um dom, em última instância, consigo mesma. A comunidade “se realiza” numa obrigação de fazer: “A comunidade e a lei são um todo no sentido de que a lei comum não prescreve senão a exigência da comunidade mesma” (ESPOSITO, 2017, p. 69). Nesse enredo, o Direito assume um papel forte. O aparato jurídico é um dos eixos centrais desse processo, seja no que se refere a maneira pela qual tenta prevenir um colapso interno da ordem social, seja para se proteger de intervenções que lhe são

externas. Pensar a atuação do sistema jurídico, no horizonte de uma reflexão sobre o elo intrincado entre comunidade e imunidade, no século XXI, implica em situar uma série de tópicos que se tornaram profundamente problemáticos nas diversas democracias liberais do Ocidente.

Os fluxos de imigrantes ilegais, as várias demandas dos refugiados e daqueles que almejam asilo político, a presença assombrosa do terrorismo, confrontam a demarcação das fronteiras dos Estados-nações, produzindo respostas em que não raro as garantias inscritas na dinâmica específica do ordenamento jurídico podem ser violadas, senão flexibilizadas, para que atendem às demandas do dia. Ao passo que essa cartografia de questões ressalta suas linhas de força, o Direito não é apenas um mecanismo, mas um mediador oscilando entre a junção e a disjunção dos membros. O risco do jurídico, nesta hipótese, reside na operação em que as formas jurídicas conduzem forças comunais, ao mesmo tempo, em que são solicitadas pelas mesmas forças. Não à toa, há uma relação ambígua entre Direito e violência a ser tratada neste trabalho.

O objetivo deste artigo consiste em analisar o lugar do jurídico no delicado elo entre comunidade e imunidade, e quais seriam os riscos de um processo imunitário que venha a se tornar excessivo. A elaboração de um comentário filosófico está apoiada por uma revisão bibliográfica analisada a partir de uma interpretação crítica da noção de comunidade. Desse modo, o desenvolvimento teórico resta nos pensamentos de Roberto Esposito e de Jean-Luc Nancy no tocante à comunidade. O desenvolvimento do artigo, assim, norteia-se por estas perguntas: de que maneira uma concepção não-substancial de comunidade pode esclarecer os riscos jurídicos subjacentes? Como uma relação tensa e contraditória entre o jurídico e o político trariam consigo consequências críticas à comunidade política?

A primeira parte deste artigo desenvolve a noção do caráter aporético da comunidade. Recorrendo ao debate em torno dos textos de Nancy, pretende-se explicar em que medida a possibilidade de uma comunidade se dá em sua impossibilidade. O objetivo dessa seção consiste em ressaltar, de início, as aporias que perpassam a constituição do comum e os fundamentos da comunidade. O objetivo central dessa seção é elencar, através das aporias, os riscos, implícitas e sempre presentes, que perpassam a subsistência da comunidade.

Na segunda seção, já tomando como referência a maneira pela qual Esposito concebe o comum, será desenvolvida a noção de paradigma imunitário tal como apresenta em dois dos seus livros, *Immunitas* e *Bios*. O propósito dessa seção é esclarecer o que o autor compreende por paradigma imunitário e qual é a sua relação com a comunidade. A partir deste ponto é que se pode discutir o lugar do jurídico no elo comunidade/imunidade. A terceira e última seção diz respeito à relação entre imunidade e autoimunidade, associando desta maneira a biopolítica afirmativa de Esposito com a desconstrução de Derrida no horizonte de uma problematização das respostas do sistema jurídico tomadas como mecanismos protetivos do social. Interessa-nos, neste ponto, investigar de que maneira a força do direito, e a violência que lhe seria subjacente, entrelaça-se com a forma jurídica sem jamais ser amplamente apreendida por ela.

1. O caráter aporético da comunidade

A pergunta sobre a comunidade faz-se acompanhada de um diagnóstico do presente: há uma crise comunitária. A modernidade emergiu como uma época de autoconsciência de seus processos. É o período transitório em que a visão comunitária decaiu em favor da concepção societária. Por isso, a ligação orgânica (afetiva e familiar) foi substituída por uma disposição técnica de funcionalização das atividades humanas. Da *universitas* a *societas*, há uma profunda mudança na maneira de observar e representar o vínculo social (VIVEIROS DE CASTRO, 2013, p. 300). A partir disso, que sentido tem a comunidade na sociedade moderna?

O fundamento de uma comunidade não parece algo palpável. Há uma predisposição para substancializar sua existência por meio de entidades tanto imanentes, e.g. sangue, terra, quanto por meio de transcendentais, e.g. Deus, Lei. Em torno de um debate comunitarista, houve o desenvolvimento de um discurso cujo padrão é identificado por Esposito:

No final da década de 1980, na França e na Itália, um discurso sobre o conceito de comunidade tomou uma forma radicalmente desconstrutiva em relação ao modo como o termo conceito era usado. Na filosofia do século XX como um todo - primeiro pela sociologia organicista alemã sobre a *Gemeinschaft* (comunidade), depois pelas várias éticas da comunicação e, finalmente, pelo neocomunitarismo americano. Apesar das diferenças significativas, o que ligava essas três concepções era uma tendência - que poderia ser definida como metafísica - de conceber a comunidade num sentido substancialista e

subjetivo. Comunidade era entendida como uma substância que conectava certos indivíduos entre si através do compartilhamento de uma identidade comum (ESPOSITO, 2013, p. 83).

A pressuposição de um elemento fundamental desloca a análise da comunidade em seus termos. Ao contrário, o debate permaneceu focado na construção de uma representação do comum sob uma lógica da propriedade. Haveria um próprio do comum de que toda individuação é portadora. Um comum pertencer é possível por meio de uma propriedade comunitária. Este torna-se o ponto central de discordância da linha de pensamento que se tenta investigar neste trabalho. Na verdade, contra essa visão substancial, essa linha propõe um estudo da comunidade em seu processo existencial. Jean-Luc Nancy foi de grande importância para se pensar uma concepção de comunidade para além da metafísica da presença (NANCY, 1991, p. 14 e ss.). A comunidade, assim, precisa ser analisada sem suas mediações representativas, mas enquanto mediação mesma.

Nancy aponta para uma investigação do conceito de comunidade através da noção de finitude. O espaço do comum define um ser-junto ou ser-em-comum. Ao contrário das visões metafísicas de um “Ser-comum”, a questão passa por compreender a comunidade como atividade humana: “*A comunidade ou o ser-extático do ser ele mesmo?* Essa é a questão” (NANCY, 1991, p. 6.). Ou seja, a comunidade se dá na exterioridade frente ao outro. A finitude está diante do outro. Entretanto, ser-com o outro tem um caráter constitutivo: a existência. Sendo assim, não há fundamento pressuposto para a discussão sobre a comunidade.

É o encontro com o outro que expõe a condição existencial do Ser-aí: “Esse ente não é nem utilizável, nem subsistente, mas, assim como o Dasein que ele mesmo põe-em-liberdade – é ele também e concomitantemente ‘aí’” (HEIDEGGER, 2012, p. 343). Desse modo, Ser-aí demanda essencialmente ser-com. A mediação é constitutiva da existência. O mundo é constituído por essa relação com os outros. É um encontro em que se instaura a liberdade de um pelo outro. O problema fenomenológico é restaurado não pela via da consciência, mas da constituição de um sentido para “o mundo vindo de encontro ao outro”. Ao assumir a força que o “com” possui para a existência, Heidegger oferece uma lição indelével ao problema da comunidade:

O “com” é um conforme-ao-*Dasein*, que “também” significa a igualdade do ser como um ser-no-mundo do ver-ao-redor-ocupado. “Com” e “também” dever ser entendidos como *existenciários* e não como categoriais. Sobre o fundamento desse *com* no ser-no-mundo, o mundo já é sempre cada vez o que eu partilho com os outros. O mundo do *Dasein* é o *mundo-com*. O ser-em é *ser-com* com outros. O ser-em-si do interior-do-mundo desses últimos é *ser-“aí”-com*.

O esforço de Heidegger, no entanto, foi traduzir essa modalidade na categoria de povo (NANCY, 2017, p. 185). Justamente aí se apresenta o risco da comunidade. Opera-se a estratégia de dar sentido ao comum por meio de uma representação. O comum passa a operar por uma destinação. Põe em risco justamente as características fortes enunciadas na passagem citada: igualdade e partilha. O comum representado torna-se a questão de Nancy porque anuncia o inevitável problema da representação ao mesmo tempo que o destitui. O “com” é a condição de possibilidade de uma existência humana. Todavia, a eleição de um índice recrudescer uma crise na constituição mesma da comunidade. Ou melhor, é por que o ser-com está em decisão que o representar pode ser um fracasso. Por isso, Nancy define três formas genéricas de representar o comum:

Temos assim, no fundo, três modos possíveis de comum: a banal proximidade (comum enquanto ordinário, vulgar), o comum como partilha de proximidades (relação, cruzamento, mistura), o comum como instância própria nela mesma, e assim comunal ou coletivo (NANCY, 2017, p. 186).

Nancy explica haver duas formas extremas. Por um lado, o comum é uma contiguidade de objetos, uma interioridade pura. Na medida em que as coisas apenas se acumulam, sua comunicação pode nem existir, pois há uma indistinção. Por outro lado, há uma exterioridade pura conduzindo o comum para um coletivo. É possível interpretar esse duplo em função de categorias como indivíduo e Estado. A representação do comum expropria-o porque remete sua dissolução em signos que tentam reter a potencialidade do ser-com e ser-aí-com.

O efeito primário de uma alocação do comum consiste em submeter a noção de comunidade ora a de indivíduo ora a de sociedade. Por um lado, os indivíduos se mostram contíguos, porém exteriores uns aos outros. São indistintos enquanto fenômenos meramente contábeis. Retém, por isso, um fechamento para a comunicação. Por outro lado, a sociedade retém o comum por uma analogia técnica. Não há uma reunião ou associação na medida em que não se está dispondo o arranjo dos indivíduos distribuídos

em posições e funções (NANCY, 2016, p. 37). Por isso, a comunidade dispensa esses termos pois reitera uma comunhão mais essencial: “O ser é o com: é o comum dos entes, quer dizer, o fato de “eles serem”. É uma propriedade comum, se adotamos um ponto de vista formal, mas não é uma propriedade real” (NANCY, 2015, p. 172).

É necessário pensar um regime intermediário para além da interioridade ou da exterioridade puras, da individualidade ou da totalidade, afirma Nancy (NANCY, 2017, p. 186). A igualdade e a partilha são condições para uma ontologia tanto quanto uma política, em sua acepção mais essencial. Uma concepção intermediária de comum necessita retrair (recolocar) o político de sua via representativa. É reorganizar a constituição do político pela via do ser-junto, ou seja, compreender o que há de essencial na política enquanto ação para além de suas mediações transcendentais, como Lei, Nação, Estado. Nesse sentido, o que falta pensar na comunidade é sua potência para uma política imanente.

Da ontologia para a política, a comunidade é pensada enquanto uma “autarquia da imanência absoluta” (NANCY, 2016, p. 31). Escamotear o “com” da comunidade significa deixar o problema para o poder manifestar seus agenciamentos. Uma vez que o “com” é retido nas representações transcendentais, o poder define o sentido. O risco totalitário, tocante ao próprio Heidegger, revela-se na no controle do sentido de ser, primeiramente.

O comum é deslocado para um sujeito-povo em figurações de pessoa ou comunidade. Sua autoconstituição é um discurso moderno desenvolvido no apagamento do problema do ser-com: “entre o impessoal [on] e o povo, o com pode se encontrar afastado, perdido ou recalado” (NANCY, 2017, p. 187). Na sua indistinção, o a impessoal ou a-gente evidencia uma questão crucial para a formação do povo: o “tomar conta”. Por um lado, a ocupação com outros pode se dar por uma tomar o lugar do outro. Há uma substituição desapropriante da preocupação do outro. Por outro lado, é possível reconduzir o outro para seu lugar de preocupação por meio de uma colaboração.

A política se inscreve na atividade dessa ocupação do “tomar conta”. Em suas duas vias, a desapropriação ou a colaboração com o outro são composições que constituem o exercício de poder mais elementar na vida comum: “Ser um para o outro, ser um contra o outro, prescindir um do outro, passar um ao lado do outro, não se importar em nada com o outro são modos possíveis de preocupação-com” (HEIDEGGER, 2012, p. 351). A

comunidade, então, desenvolve um lugar e um ocasião de uma chance de ser-junto enquanto um cálculo incomensurável.

Há na experiência da morte uma chave para Nancy explicitar a ausência da discussão do comum. Ao mesmo tempo em que não há substitutos para a própria morte, existe uma destinação sacrificial na constituição do povo. A gente falece sem que se tenha a dimensão partilhada da morte de cada um. Ao contrário, o clamor da morte pela pátria, por exemplo, inaugura a disposição de um destino comum. O combate se edifica pelo sentido de uma comunhão, isto é, o destino. As nações orientam seu discurso nesse projeto. O ser-para-a-morte expressa uma condição a ser superada pela destinação em boa parte do debate sobre comunidade: “A sorte da morte desaparece, em suma, duas vezes: uma vez como falecimento banal que permanece na exterioridade em relação ao abandono da possibilidade suprema de existir, outra vez segundo a sublimação que o destino comum opera da morte individual” (NANCY, 2017, p. 192).

Constrói-se murais para as mortes em guerra, mas, ao mesmo tempo, honra-se os túmulos de soldados anônimos. Assume-se a missão de vacinar toda uma população, mas, ao mesmo tempo, é preciso das mortes anuais por gripe para fortalecer o todo. Esse é um expediente biopolítico por excelência. Por isso preciso confrontar a comunidade em que opera a fim de dar-lhe sentido. O ser-com expressa o comum existir de cada um, por isso, múltiplo. O que se esconde à comunidade nas representações transcendentais consta justamente em sua essência:

Com efeito, o *Mitdasein* deveria determinar o com como proximidade (contiguidade e distinção) dos múltiplos *aí*, nos levando, de outro lado, a considerar isso: que a multiplicidade não é um atributo extrínseco do *Dasein*, pois o conceito do *aí* implica a impossibilidade de um *aí* único e exclusivo (NANCY, 2017, p. 193).

Conquanto haja um esquecimento da questão do ser-aí-com, o comum torna-se uma experiência desagregada. A crise da comunidade reitera uma ausência. Ao questionar o ser-junto, a resposta é conduzida para um conjunto de operações de manutenção de uma ordem ou ordenamento. Pode-se citar o conjunto de normas ou as trocas de valores, porém se elide a constituição desse processo em razão de uma finalidade que os unifica e uniformiza. Então, a repetição da questão da comunidade, daquilo que lhe falta pensar ou que pensa a falta, chega enquanto uma aporia: “O que da comunidade está ‘perdido’ – a

imanência e a intimidade de uma comunhão – o está somente no sentido de tal ‘perda’ constituir a própria comunidade” (NANCY, 2016, p. 39).

Há uma experiência perdida e uma perda de experiência da comunidade. O que emergiu nas últimas décadas do século XX e no início do XXI foi uma disposição de comunidades confrontadas (*confronted community* ou *communauté affrontée*), segundo Jean-Luc Nancy (NANCY, 2003). Ao contrário de uma guerra civilizatória, há uma guerra civil globalizada. Conflitos internos às comunidades configuram uma dinâmica de exaustão de sua lógica de equivalência em relação a outras comunidades.

A presença e o poder da comunidade em si e para si dispõem “sua própria monstruosidade” (NANCY, 2003, p. 23). A composição do comum exige uma contínua reprodução de sua lógica de equivalência. Ou seja, para se expandir, a assimilação do outro precisa ser permanente e renovada. A virtude mesma desse processo de acumulação comunitária revela a ausência e a impotência de bastar-se. Sendo assim, o mundo das comunidades perde a capacidade de reproduzir-se: “guerra se tornou a guerra de um mundo que está rasgando-se porque anseia por ser ou inventar o que deve ser: um mundo, por assim dizer, um espaço de significação, seja de sentido perdido ou de verdade vazia” (NANCY, 2003, p. 24).

O diagnóstico de Nancy repercute todo um deslocamento entre a ontologia e a política, prometendo um retorno talvez sem conciliação. A formulação de um debate sobre a comunidade parece começar precisamente na perspectiva de sua impossibilidade (BLANCHOT, 2013). O que faz possível o ser comum entre seus membros engendra o limite de sua produtividade. A promessa de uma comunidade saudável e segura, em diversas experiências do século passado, conduziu a produção de seu colapso interno. No sentido da emergência do novo, chegou-se ao limiar em que o sucesso de um projeto democrático anuncia seu fracasso.

No momento em que se demanda uma reflexão sobre as condições de possibilidade da vida em comum após o fascismo ou o socialismo real, a palavra comunidade passou a ser disputada conjugando uma constelação semântica problemática. Restaurar o debate sobre a vida social pela via da comunidade atuou em vista a propor uma ontologia política. Entretanto, ao passo que a disseminação do termo se tornou eficaz, menos sua condição política se renovou. Pode-se arriscar, e é de risco que trata esse artigo, em afirmar que, quanto mais a comunidade ganha a posição de um índice geral, menos a política opera.

A não-política, ou a abolição da política enquanto meio do comum, reitera-se a partir da comunidade. Nas palavras de Nancy: “houve um desacoplamento do político e do ser-em-comum” (NANCY, 2003, p. 29). Como se deu essa separação e quais seus efeitos parecem ser questões urgentes. Desse modo, volta-se ao duplo problema do retirar-retraçar a política. As formas modernas revelam-se confrontadas:

Por todas estas razões, “política” desloca-se, deporta-se, desconstrói-se. Em primeiro lugar, talvez por uma interferência do desvio ocidental entre política e religião – que nos reenvia inevitavelmente à revolução islâmica do Irão e ao seu primeiro acolhimento por Foucault (quer dizer, por um pensamento apressado, a justo título mas sem dúvida em vão, em captar uma dimensão “espiritual” ou “destinal” da política) – ao mesmo tempo que isto nos reenvia, entre nós mas talvez também por todo o lado no mundo, a uma interferência da própria ideia de “religião”, uma vez que ela se dissocia de uma “política” que, ela própria, não sabe mais orientar-se uma vez dissociada.

Não foi o que nos aconteceu? A política do Estado-nação soberano foi a política resolutamente não religiosa e que, por não ter conseguido engendrar uma religião civil (uma República), se perde na obediência, ora do poder econômico, ora do poder jurídico, sempre que, pelo menos, ela evita a tentação fascista (compleição de política e religião) (NANCY, 2015, p. 168).

A tarefa parte de uma experiência perdida no desacoplamento entre política e ser-com. Não se trata de negar ou transcender a construção moderna. Não se trata de regressar a um momento perdido em que a comunidade existia. É a tarefa de traçar o novo e a diferença do comum na constituição da política. É deslocar a política de sua trama a fim de atingir a uma nova composição. A possibilidade de pensar a autarquia da imanência enquanto um regime deslocado do poder:

O que nós pedimos à política é que dê forma e visibilidade à possibilidade do viver junto (sendo admitido que viver junto não é uma determinação particular do viver, mas sua determinação constitutiva, uma vez que se trata de viventes humanos, tanto quanto de viventes abelhas ou de viventes flores, embora segunda uma modalidade diferente do “com-junto”) (NANCY, 2015, p. 173).

O retraimento da imanência na política acomete justamente onde a comunidade depende de uma representação porque, nesse expediente, há o exercício do poder. A perda de sentido do “com” reside na tentativa de reter sua possibilidade. A tarefa filosófica da falta de pensar a comunidade reside nesse entrelaçamento entre poder e sentido. E isso duplamente: retirar e retraçar a política desse círculo vicioso da representação. A grande

política disputa essa disposição em que o poder significa o mundo ou o sentido dissemina poder.

Em seu livro *Jean-Luc Nancy and The Question of Community*, Ignaas Devisch destaca o quanto a ideia de comunidade tem suscitado significativo interesse teórico ao longo do século XX. Não mais restrita à teorização sociológica da *Gemeinschaft*, a comunidade passa a ser um conceito cada vez mais central para os debates filosóficos. O autor prontamente observa que essa empreitada é marcada por aos menos dois eixos problemáticos. O primeiro concebe a comunidade em termos de uma identidade partilhada pelos indivíduos, uma substância que os agrega e os associa em uma totalidade. O segundo, mais associado às experiências históricas do socialismo, construiu uma coletividade na qual os espaços de expressão individual foram gradualmente eliminados (DEVISCH, 2013, p. ix).

Ao colapso dessas formações sociais seguiu-se uma ampla difusão das democracias liberais não somente como formação sociopolítica de difícil superação. Todavia, também apta a promover as condições necessárias pelas quais as diversas manifestações de individualidade, outrora suprimidas nas experiências socialistas, pudessem encontrar amparo jurídico frente ao Estado e a partir dele. A partir disso, ocorre o momento da ascensão do multiculturalismo e da defesa dos direitos fundamentais.

Uma vez que tolerância e pluralismo se convertem em princípios centrais nessas formações sociais, o ideal de uma vida boa, marcado por valores bem definidos, cede espaço para uma incessante multiplicação de formas de vida que, diversas, passam a possuir a mesma relevância. É deste momento em diante que, na filosofia política anglo-saxônica, dois campos vão ser delineados, cada um sustentando uma perspectiva específica sobre o comum: comunitaristas e liberais. Para os efeitos dessa pesquisa, a posição comunitarista é a mais pertinente e, acerca deles, Devisch escreve:

Para os comunitaristas, nós vivemos em um tempo de crise no qual a comunidade foi definitivamente perdida, estando os laços sociais rapidamente se desintegrando... Liberais, por outro lado, enfatizam o aumento de liberdade individual em nossa sociedade, e temem que o apelo a novas e originárias formas do comum ou da identidade-‘nós’, o terror da coletividade, esteja logo à espreita. A melhor arma contra este terror, sustentam os liberais, é ancorar a liberdade individual em uma sociedade liberal que reconhece um número de direitos inalienáveis para todas as pessoas (DEVISCH2013, p. x).

Se o comunitarismo propõe um retorno à substância originária do comum em meio ao diagnóstico da fragilização dos laços sociais, os liberais respondem recorrendo a direitos que visem a preservar essa individualidade, ou seja, apelam para elementos formais que resguardam as particularidades dos cidadãos, restringindo a intervenção do Estado na promoção de uma determinada forma de vida particular (ESPOSITO, 2013, pp. 83-84). Em ambos os casos, seja retornando a uma substância primordial ou fundamentando a cidadania em um conjunto de direitos básicos, a comunidade surge como um todo estruturado marcado pela completude e por formas institucionais específicas: ela é concebida em termos de pertencimento e a comunhão dos seus membros (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss).

Na segunda metade do século XX, Giorgio Agamben, Jean-Luc Nancy e Maurice Blanchot, conforme Roberto Esposito, trataram de inverter a lógica subjacente ao estabelecimento do comum (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss). Ainda que as perspectivas teóricas se mostrem bastante distintas entre si, o filósofo italiano destaca a presença de uma singela modificação semântica na forma de se situar a comunidade. O que esses autores destacam é a presença de uma alteridade constitutiva do comum, um constante diferenciar da comunidade consigo mesma que a impede de se fechar em torno de si mesma (ESPOSITO, 2013, p. 83 e ss).

Nessas obras a comunidade já não surge em termos de uma substância que envolveria os indivíduos em um espaço simbólico comum, mas linhas difusas, frágeis, abrindo cada um para o seu outro. Da ênfase no que seria próprio ao comum, como se pode vislumbrar na obra dos comunitaristas norte-americanos, chega-se ao 'ser-em-comum' e à comunidade agora compreendida como a relação mesma de alteridade, especialmente na obra de Nancy (NANCY, 2000; NANCY, 1991). Mas essa é uma abertura que esvazia o fundamento último da comunidade. A exposição ao outro – seja do indivíduo ou da comunidade na qual ele se encontra – traz consigo uma ausência e insuficiência constitutiva da comunidade. Essa insuficiência não é uma falta a ser preenchida pelo acréscimo de algum componente: a falta significa a própria impossibilidade de completude e fechamento da comunidade.

Uma vez que o filósofo destaca a abertura e a singularidade que são inscritas na condição existencial do ser humano, ele poderá conectar, por sua vez, uma concepção

essencialista da comunidade, presente nos comunitaristas dos Estados Unidos e em outros autores, com o fechamento do político. Escreve Nancy:

Mas eu tomo como ponto de partida a ideia de que tal pensamento – o pensamento da comunidade como essência – é, de fato, o fechamento do político. Tal pensamento constitui um fechamento porque ele atribui à comunidade um ser comum, enquanto a comunidade se trata de algo completamente diverso, a saber, da existência enquanto algo que é comum, mas sem se deixar absorver por uma substância comum (NANCY 1991, p. xxxviii).

O filósofo francês desenvolve uma distinção entre o ‘comum’ que integra o ser-em-comum e a comunhão em um único corpo cuja identidade determinada estaria desatrelada de qualquer forma de exposição. Mas o ser-em-comum vai se referir ao oposto: significa a ausência de qualquer forma de identidade substancial, seja ela ideal ou empiricamente situada. O ser-em-comum marca a alteridade que integra a ideia mesma de finitude.

O que torna a comunidade viável é a própria finitude. Se, conforme Nancy, a finitude é uma abertura que impede a fixação definitiva de uma identidade, então a comunidade vai se caracterizar por um movimento de subtração, de fuga de si mesma (NANCY, 1991, p. xxxix). Esse movimento é, para Nancy, o trabalho mesmo da comunidade sobre si mesma, e nisso se faz a relação com o político: cada projeto político ou é uma decorrência do trabalho da comunidade ou é a comunidade trabalhando (NANCY, 1991, p. xxxix).

No próprio termo ‘democracia’ se encontra em jogo, hoje, um duplo sentido que é significativo para a teorização não somente da democracia, mas da comunidade em si mesma (NANCY 2011, p. 58 e ss). De um lado, a democracia se sobrepõe a toda e qualquer alternativa política, seja porque concebidas como fracassos históricos, seja por serem utopias; por outro lado, ser democrata significa proteger determinados valores políticos diante das diversas ameaças que integram e moldam a política institucional. Em um sentido, a democracia é vazia e abrangente, mas em outro sentido, ela é pontual e significativa.

Nessa linha de desenvolvimento é possível demarcar temporalmente a democracia, algo que será também importante para que se compreenda a maneira como o filósofo francês aborda a comunidade. A finitude da democracia pode ser pensada como as condições políticas de exercício da autonomia e individualidade sem que haja qualquer

fundamentação - ou princípio – transcendental (NANCY, 2011, p. 59). Estas são materializadas nas formas de governo do social.

O determinante é o que a comunidade não faz ao realizar esse trabalho: a substituição do 'comum' pela substancialidade que tende à materialização em um corpo unitária cujas encarnações concretas, ao longo do desenvolvimento histórico, são também bastante conhecidas: a *Gemeinschaft*, a comunidade, na acepção do nacional-socialismo, ou o colapso dela, através da fragmentação e de rupturas internas, presenciado nos Balcãs em meados da década de 90 do século passado (NANCY, 2000, p. xii-xiii). As figuras - históricas, teóricas, sociais - do corpo, da mente, da pátria mãe, do líder, do sangue e solo, seguem o desenvolvimento dessa lógica.

O caráter aporético da comunidade se traduz deste modo: a sua subsistência reside precisamente em um movimento de retração, de ocultamento, sobre si mesma. No momento em que o comum é afirmado e defendido ao se apelar para uma substância que traduz um anseio por uma visão de comunidade reconciliada consigo mesma, é que, para Nancy, o próprio da comunidade está perdido (NANCY, 1991, p. 11-12). A possibilidade da comunidade reside em sua impossibilidade, ou seja, em um deslocamento contínuo que marca o espaço para aquilo que é inapreensível, elusivo, e por isso mesmo escapa a qualquer tentativa de controlá-lo. A permanência da comunidade exige a possibilidade, sempre constante, de redefinição dos seus sentidos e de renegociação das suas relações em meio à contingência das suas metamorfoses.

2. Da Comunidade à Imunidade: notas sobre o paradigma da imunização em Roberto Esposito

Em sua obra *Bíos*, Esposito sublinha a imunização como elemento que vai preencher a lacuna entre os dois polos constitutivos da biopolítica em Foucault, a saber, a biologia e a política. Reiterando um comentário das seções anteriores, a imunidade é uma categoria que se situa no limiar entre os planos médico e jurídico, formando uma conexão muito pontual e expressiva entre vida e direito. *Bíos* e *nomos*, vida e política, compõem uma totalidade através do conceito de imunidade (ESPOSITO, 2008, p. 45 e ss). Preliminarmente é importante situar a forma peculiar com que Esposito vai conceber a comunidade diante dos desconstrucionistas franceses, como Derrida e Nancy.

A princípio, Esposito sustenta vários dos pontos oriundos dos filósofos franceses associados à desconstrução. O mais importante deles é aquele que já foi reiterado por Nancy na seção anterior: o caráter expropriativo que perfaz a constituição da comunidade. Participar da comunidade implica em abrir mão daquilo que seria mais próprio ao indivíduo, a saber, a sua identidade, precisamente o que permite a determinação e a diferenciação entre os indivíduos.

É nesse movimento de se abster do que lhe seria mais próprio que o indivíduo se abre ao outro. Aqui, no entanto, o filósofo italiano introduz uma singela modificação: a ênfase no *munus*, manobra teórica que lhe permitirá abordar a esfera do político. É através de sua consideração do *munus* que o filósofo italiano vai situar a *immunitas*. A mesma dualidade entre o *cum* e o *munus* tende a se refletir nos termos *communitas* e *immunitas* como uma dupla e indissociável dimensão da comunidade. Esposito organiza a relação entre os termos da seguinte maneira:

Se a *communitas* é o que vincula os seus membros em um compromisso de uma dádiva recíproca, *immunitas*, em contraste, é o que retira este fardo, o que exonera desta responsabilidade. Do mesmo modo que a comunidade se refere a algo geral e aberto, a imunidade – ou imunização – refere-se à particularidade privilegiada da situação que é definida como sendo a exceção de uma condição em comum (ESPOSITO, 2013, p. 84).

Os estudos sobre imunização, conforme Esposito, surgiram no desenrolar da modernidade com o advento das ciências médicas, embora ela já tenha sido assimilada pelo léxico jurídico. Na dimensão médica, a imunização é um mecanismo protetivo no qual o exterior – o vírus, a bactéria, a ameaça – é introduzida no interior de um corpo – o corpo humano, a comunidade política – com a finalidade de se desenvolver mecanismos protetivos frente a essas ameaças. No que toca a dimensão jurídica, por outro lado, a imunidade opera uma situação em que a normalidade é limitada por uma circunstância excepcional: parlamentares e diplomatas, por exemplo, não se submetem a jurisdições que contemplam todo e qualquer cidadão.

Em síntese, é na tensão entre *communitas* e *immunitas* que Esposito encena, no horizonte da biopolítica, uma contradição: aquilo que busca proteger o corpo é ao mesmo tempo o obstáculo ao seu desenvolvimento e, a partir de certo ponto, é também o que lhe pode destruir. Essa linha de reflexão se desenvolve em consonância com um dos pontos centrais de Nancy para uma reflexão sobre a comunidade: a perda é constitutiva da

comunidade. Não pode existir imunização sem perda, nem comunidade sem abertura. Para que esse raciocínio possa ser mais bem entendido, é necessário esclarecer sucintamente a maneira como o filósofo italiano pensará a *immunitas* a partir da *communitas*.

Os termos podem ser pensados, a partir de uma incursão pela teoria política de Hobbes, a partir de uma relação entre medo e sacrifício que parcialmente estabelece as bases por meio das quais o paradigma imunitário será articulado adiante. Escreve o filósofo italiano:

Mas o poder, que é fundado precisamente na impossibilidade de suprimir o inimigo, pode manter a comunidade unida apenas ao dividi-la, eliminando-a enquanto comunidade. É deste modo que a comunidade do sacrifício é virada pelo avesso ou duplicada no sacrifício da comunidade. O que a comunidade sacrifica para a sua própria autopreservação nada mais é do que ela mesma. É o sacrifício no sacrifício não somente do inimigo, mas de cada membro da comunidade, uma vez que cada um vislumbra no seu próprio ser a figura originária do primeiro *inimigo*. O sacrifício responde a esta origem, ao medo que essa origem provoca: reativando infinitamente em círculos aquilo que ainda está por emergir (ESPOSITO, 2010, pp. 33-34).

Esposito já enxerga no contratualismo hobbesiano a dinâmica, a princípio paradoxal, em que o ímpeto pela preservação da comunidade coloca em xeque a sua existência mesma enquanto comunidade. Uma vez que o alicerce básico do político reside no medo que, após o estabelecimento do contrato, adquire concretude na figura do déspota absoluto. O vínculo entre vida e política encontra-se formado: a destituição e a exclusão de elementos, como na figura do inimigo, existem em função de mecanismos protetivos voltados para a manutenção da vida. A partir deste ponto já se opera uma transição da *communitas* para a *immunitas*.

Nessa dinâmica, Esposito distingue duas vias associadas ao desenvolvimento do paradigma biopolítico: uma positiva, caracterizada pela afirmação e produção, e outra negativa, caracterizada pela mortalidade (ESPOSITO, 2008, p. 46). A concepção afirmativa atua protegendo, desenvolvendo e reproduzindo a vida, enquanto a outra, negativa, exclui, viola e obstrui o seu desenvolvimento. Estabelecida dessa forma, o que se tem é uma fratura semântica na qual os dois eixos não encontram um ponto de convergência. É exatamente nesse ponto que o conceito de imunidade atua como uma solução interpretativa na qual os dois eixos – o positivo e o negativo – vão ser internamente articulados.

Essa articulação interna vai promover uma inversão na maneira de se configurar a relação poder/vida. Ao invés de conceber uma intervenção externa do poder sobre a vida, de certo modo moldando-a a certos imperativos funcionais dos aparatos estatais, a vida vai preservar a si mesma através do poder (ESPOSITO, 2008, p. 46). Embora positiva, já que preserva a vida, fá-lo por meio da exclusão, como se pode visualizar a partir do contratualismo hobbesiano. Então, a manutenção de um organismo, individual ou coletivo, depende de uma limitação sobre essa expansão, ou seja, de um elemento que põe em risco a própria subsistência do organismo. Esposito escreve o seguinte sobre a imunização:

Ela salva, garante e preserva o organismo, seja ele individual ou coletivo, a qual pertence, mas não o faz diretamente, imediatamente ou frontalmente; pelo contrário, ela subordina o organismo a uma condição que simultaneamente vai negá-lo ou reduzir o seu poder de expansão (ESPOSITO, 2008, p. 46).

A passagem acima é relevante para uma compreensão do vínculo entre comunidade e direito, e a maneira pela qual este atua na imunização do corpo social. Comunidade e direito se unem através de uma vinculação negativa, mesmo que a permanência da comunidade dependa diretamente do aparato jurídico: para que a comunidade seja preservada, o direito termina por lhe retirar o seu significado mais próprio e decisivo. Uma vez que pretende proteger a comunidade da expropriação, tende a esvaziar o que lhe é mais próprio. Nessa direção, o filósofo italiano conclui que a proteção da comunidade pelo jurídico ocorre através da destituição (ESPOSITO, 2009, pp. 36-37).

Em síntese, a preservação da comunidade, levada ao extremo na filosofia política de Hobbes, na medida em que postula uma proteção absoluta do espaço social, simultaneamente vai aniquilar a alteridade constitutiva que integra o comum. À máxima proteção soma-se um aspecto crucial do absolutismo moderno, a saber, a implementação institucional do direito de vida e morte do monarca perante qualquer indivíduo.

Na medida em que o positivo e o negativo se entrelaçam e se tornam indissociáveis na lógica própria da imunidade, a fronteira que separaria uma atuação defensiva de uma intervenção agressiva se borra. Uma das várias questões contemporâneas apontadas por Esposito referentes à imunização é o terrorismo. Trata-se de um tópico estratégico porque, de início, ele desestabiliza as principais distinções político-jurídicas que organizavam a percepção do combate: o terrorista não tem território, nem código de combate, menos

ainda uma bandeira ou nação. Ele pode estar em qualquer lugar ou em lugar nenhum. Por isso mesmo, diferente do exercício inimigo, determinado e localizável, a ameaça terrorista é contínua e onipresente.

Uma vez marcado por esse grau de ambivalência e indeterminação, quais seriam os limites ou critérios que viriam a distinguir a agressão da defesa? Quais são as justificativas para um conflito ou para detenções urgentes, que violam as garantias processuais dos suspeitos, poderiam ser abrangidas por preocupações defensivas? A resposta às duas perguntas é que tais limites ou justificativas não existem. Retornando ao que dissera Esposito acerca do contratualismo hobbesiano, no fim, cada membro da comunidade guarda consigo a potencial figura do inimigo originário que, compondo o comum, também lhe coloca em risco. A lógica do sacrifício é contínua e retroalimentada, algo nítido na hipótese terrorista: em sua indeterminação plena, qualquer ato ou pessoa pode, ao menos em potência, ser enquadrada como terrorista.

3. O risco do jurídico e a força autoimunitária da lei: o perigo e a chance da desconstrução.

Na entrevista “Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos”, concedida meses após o 11 de setembro, Derrida propõe uma leitura do terrorismo a partir desse termo (DERRIDA, 2004). Para dar conta de um evento tão impactante, é preciso pôr em questão as condições de possibilidade e a existência de tal eventualidade. O modo como uma ação de terror irrompe a cena mundial e abala a geopolítica poderia ser interpretada como espontânea ou uma novidade sem precedentes? Naquele momento, Derrida pontua uma desconfiança em torno da própria novidade do problema. O terrorismo encontrou uma outra forma ou apenas foi deslocado de seu contexto?

O choque do ataque das torres gêmeas e do pentágono poderia até ser grave, mas não sem precedentes ou sem previsões. Tomou-se como marco de um acontecimento histórico na mesma medida em que se construiu uma narrativa para formular uma retórica de guerra em vistas a interesses dos Estados-nações. Na verdade, todo o abalo em relação à segurança nacional, à soberania e à autonomia dos povos na globalização, revelou uma dinâmica muito mais próxima entre estado e terrorismo internacional.

Passadas mais de uma década e meia, o terror foi disseminado num regime de violência criando uma zona de indistinção entre estados e terroristas. As articulações comprometidas em barrar a expansão de grupos terroristas caminha lado a lado com intervenções suspeitas motivadas por interesses carregados de ambivalências e nuances, a exemplo da intervenção estadunidense no Iraque. Dessa forma, a noção de autoimunidade pode nos servir de chave para analisar o terrorismo.

Em que consiste autoimunidade em relação ao terrorismo? Embora seja mencionada já em alguns cursos na década de 80, o termo aparece ao público numa palestra sobre religião, “Fé e Saber” (DERRIDA, 2000). Seu uso está ligando tanto a um expediente religioso quanto político. Neste artigo, será desenvolvido o segundo. Sendo assim, no que toca o problema da formação de uma sociedade, a pergunta mais simples que se pode fazer é: “por que vivemos juntos?”. Nossa vida social inscreve um dado misterioso. Ora define uma necessidade, ora um destino. A condição de estar juntos desencadeia um conjunto de relações e estratos que manifestam um problema crucial: defender essa mesma condição.

A defesa da vida social passa, então, por um processo de identificação com os diversos corpos que a formam. Gera-se uma obrigação básica e útil para a salvação da vida social disseminada a todos que lhe compõem. Todos carregam o mesmo fardo. Assim, constitui-se a comunidade. Para tanto, é preciso constituir um sistema para defender e manter essa obrigação para com o comum. Diz-se que cada um não é um corpo, mas partilha de um mesmo corpo. Todavia, cada um é um corpo disposto em relação aos outros corpos. Nessa medida, essas disposições corporais engendram um duplo processo de assimilação e individuação.

O paradigma imunitário de Esposito e a autoimunidade de Derrida, portanto, convergem na caracterização desse duplo movimento de preservação/aniquiação (ESPOSITO, 2009, p. 58 e ss): a dinâmica entre incluir um corpo ou excluí-lo assume uma dupla injunção entre a vida e a morte, especialmente quando associada ao sacrifício, como observa o filósofo italiano, seguindo René Girard. A indeterminação que perfaz o duplo movimento da imunização pode bem ser vislumbrada no *phármakon* discutido por Derrida na “Farmácia de Platão” e em outros textos. Esposito observa:

Como para a terapia imunitária, também para o sacrifício da vítima não se pode errar a qualidade e a quantidade do *phármakon* utilizado. Para que se possa frear a violência que

se difunde e se propaga no corpo social, ele deve resultar, em respeito a ela, interna e externamente, contínuo e diferenciado, parecido e distinto. Mas – e isso é o que possui mais importância – deve permitir a ativação simultânea de três vetores neutralizantes de polarização, desvio e diferenciação (ESPOSITO, 2009, pp. 58-59).

Em síntese, a vida social empreende meios para sua conservação na medida em que reitera sua fundação numa identidade contra outros corpos. Ela perfaz uma comunidade pois obriga a cada corpo-individual a reiterar seu corpo comum. Ao mesmo tempo, o corpo-individual se reconhece pelos mesmos meios que o forçam socialmente. Ora, o meio que força é o que defende. Por exemplo, para alguém ter seus direitos de cidadão instituídos ele deve ao mesmo tempo se inscrever enquanto membro do comum, individuando sua personalidade na ordem.

Desenvolve-se desta maneira uma tensão que contrapõe a inserção no espaço da comunidade e os mecanismos que vão restringir a atuação da comunidade perante os corpos individuais. Essa tensão gera uma aporia em que a comunidade está em relação necessária com a imunidade. Ou seja, a força do comum obriga cada um, na mesma medida que cada um vive, a se eximir dessa força. Então, um cidadão precisa de sua comunidade para se defender dos outros, mas precisa de seus direitos para se defender da própria comunidade.

A mesma força a defender é a força a ameaçar. Derrida, por isso, observa o risco dessa dialética entre comunidade e imunidade forçar uma obrigação e eximir-se dela. Embora ciente da origem política da noção de imunidade ou de imunização, o filósofo toma de empréstimo um termo biológico-medicinal, a autoimunidade: “um processo auto-imunitário é aquele estranho comportamento pelo qual um ser vivo, de maneira quase suicida, trabalha ‘por si mesmo’ para destruir sua própria proteção, para se imunizar contra sua ‘própria’ imunidade” (DERRIDA, 2004, p. 104). Trocando em miúdos, uma comunidade gera e gesta a violência que, ao proteger ela mesma, atenta contra si.

Na batalha de vida e de morte de uma comunidade, os corpos serão assimilados ou não. Nesse caso, a condição de uma vida social passa a ser um processo de identificação não dos que estão dentro ou fora da comunidade, mas, antes e principalmente, haver a indistinção originária dos que estão dentro ou fora. Nesse ponto, a decisão constitutiva dos termos não é dada ou pressuposta. No instante decisivo, há um deslocamento em que o regime de forças produz o efeito de inclusão e de exclusão. Ou seja, na determinação

do cidadão incluído e de estrangeiro excluído, por exemplo, há uma decisão que compõe as linhas de força dessa fronteira:

Doenças autoimunes operam através de um modo geral e mais ameaçador. A mudança de uma economia restrita para uma economia geral é a mudança de uma lógica de oposição dentro versus fora, para uma lógica diferencial de força e física que coloca sistemas sobrepostos e opostos (JOHNSON, p. 5).

Esse deslocamento interessa bastante para compreendermos a formação de um regime de conflitos terroristas. A necessidade de dispor uma legislação para a eventualidade do terrorismo é conduzida por essa economia de forças diferenciais entre sistemas políticos. Mas, em virtude da movimentação incessante e inapreensível do terrorismo, essas legislações são também caracterizadas por um considerável grau de indeterminação: as avaliações e formas de intervenção são sempre circunstanciais e flexíveis. Os casos de torturas na prisão de Guantánamo, as *extraordinary renditions* e outras formas de encarceramento situadas às margens da legalidade, assim como os mecanismos de monitoramento da população estadunidense advindos da implementação do *Patriot Act* expressam concretamente a ambivalência e a duplicidade da imunização (CAMPBELL, 2006, p. 17).

Quando a modernidade afirma a oposição entre a comunidade e o indivíduo, opera-se uma avaliação de subsunção de um tempo pelo outro. Ora, o indivíduo é a única realidade possível para construção associativa do comum; a comunidade exerce uma superação das individualidades. Construir um aparato que conjugue essa oposição definiu a tarefa do direito moderno. A racionalidade jurídica serviria, então, à construção de uma relação social orientada por valores e, principalmente fins, numa concepção weberiana, por exemplo (WEBER, 2016). Nesse sentido, a crise da comunidade ganha forma.

Não há nada em comum a não ser o conjunto de procedimentos artificiais de manutenção de uma vida gregária carente de sentido. Dessa forma, não há nada em comum a não ser o direito sob um ponto de vista meramente associativo e contratual. O legado de uma tradição do direito natural racional de cunho kantiano firmou a pedra de toque do debate jurídico em torno do domínio legal da violência (KANT, 2013, pp. 37-39). Uma lição elementar do pensamento jurídico vincula a estabilidade do direito positivo, estatal por excelência, sobre o monopólio da força (KELSEN, 2002, p. 98 e ss). Por sua vez, a comunidade perde seu significado na medida em que pertence a uma

tradição antiga. Não há um direito comum, mas a forma jurídica é o artifício que dinamiza interesses individuais: a pessoa, como categoria jurídica, é uma das condições pelas quais essa tutela estatal dos interesses individuais será desenvolvida em meio à forma jurídica (KELSEN, 2000, p 135 e ss).

A força monopolizada é o ponto de administração do Direito. A motivação no interior da ordem subsiste indiretamente por meio de medidas coercitivas criadas e aplicadas pela própria ordem (KELSEN, 2000, p 268 e ss). Sendo o direito uma mediação da força pela força, configura-se como fim um elemento externo: a paz. Nesse sentido, a autorização do uso da força justifica-se por um aparente paradoxo: “A força é empregada para impedir o emprego da força” (KELSEN, 1997, p. 231). Esse preceito explicita uma equivalência onde não há. No instante em que a repetição da palavra força é testada, há uma diferença interna.

O emprego da força monopolizada pelo Estado está veiculando um discurso de paz social a partir de uma técnica social de controle (KELSEN, 2000, p. 262 e ss). Entretanto, a força impedida cai sobre o emprego individual. Por uma dupla representação, o Estado recria a imagem da violência socialmente consentida, isto é, “re-apresenta” os meios violentos institucionalmente organizados (KELSEN, 2000, p. 273 e ss). E constrói uma encenação representativa para exercer esse poder de definir as violências válidas e inválidas.

Essa lição básica do uso da força pelo direito está incorporada ao senso comum dos juristas. Óbvia e transparente para qualquer discussão mínima, essa ideia tem um interesse específico na discussão proposta nesse artigo. A comunidade é usada como justificativa, porém não possui influência decisiva no empreendimento. Uma passagem marcante de Kant oferece um indício importante para a investigação:

De um ponto de vista prático, a origem do poder supremo é imperscrutável para o povo que está submetido a ele, isto é, o súdito não deve raciocinar ativamente sobre essa origem, como sobre um direito duvidoso no que se refere à obediência que lhe deve (*ius controversum*). Pois, dado que o povo, para julgar com força de lei sobre poder supremo do Estado (*summum imperium*), tem já de ser considerado unido sob uma vontade universalmente legisladora, então ele não pode nem deve julgar de nenhum outro modo que não aquele pretendido pelo atual chefe de Estado (*summus imperans*) (KANT, 2013, pp. 124-125).

Há um efeito direto do estado civil na consumação da crise da comunidade. Ao sustentar a proteção da comunidade como um bem, houve a desagregação do comum enunciado por Nancy. A imunização é em certa medida a conservação da política como cálculo. Há uma programação do uso da violência em função de conservar uma propriedade do sujeito ou do sujeito em si. Ter o espaço de liberdade, a garantia de um bem e de um interesse, e, mesmo, a personalidade imaculada, são objetivos específicos da atividade de imunização. Esse cálculo imunitário reitera a ordem jurídica na medida em que os meios coercitivos têm em conta os dispositivos da mediação justificados. A violência conservadora do direito opera um trabalho entre a imunização e a comunicação pela previsão das ações possíveis frente a finitude da vida biológica e social.

Conclusão

O objetivo central deste artigo reside em uma abordagem da comunidade através dos escritos de Roberto Esposito e Jean-Luc Nancy, tendo como fio condutor a tensão entre uma violência voltada para a conservação da comunidade e uma outra, sempre latente, que ameaça a permanência da comunidade como tal. É a tensão entre essas duas formas de violência que, em certo sentido, este artigo define como o risco do jurídico. Isto é, a dinâmica da imunização desenvolve um processo de delicada oscilação entre a proteção, por um lado, e a destituição e a eliminação, por outro.

A elaboração desse esboço argumentativo depende, em grande medida, também dos aportes teóricos de outros autores que muito influenciaram a constelação de trabalhos referentes à comunidade e ao comum escritos ao longo do século XX, como Jacques Derrida e Maurice Blanchot. Por mais diversas que sejam as abordagens entre esses autores, existem alguns pontos de convergência explorados nas primeiras seções deste trabalho: uma concepção não-substancial de comunidade; a alteridade e a constituição do comum; e, por fim, essa dinâmica de retração (*retreat*), bem observada por Nancy, mas também presente em Esposito. Em todos esses lugares comuns, a diferença é pensada em termos elusivos e é inapreensível aos diversos mecanismos normativos dos quais o poder político faz uso para gerir a comunidade. O direito participa desse processo de governo da comunidade frequentemente materializada na norma jurídica como técnica de controle e motivação, tal como designado pela teoria geral do direito.

Ao invés de um exercício que persiste em delimitar as características e propriedades da comunidade, Esposito e Nancy, por caminhos diversos, mas próximos, instauram uma dialética – ou mesmo uma série de dialéticas. No fim, impedem um fechamento último da comunidade na forma da resolução dos seus conflitos e tensões internas. A relação entre o discurso de paz, empregado pelos juristas e pelo Estado como monopolizador do poder, surge como justificativa para instaurar atos de violência que, à primeira vista, seriam incompatíveis com o que aquele discurso tende a enunciar, porém, em uma análise mais detida, acaba lhe sendo indispensável.

É seguindo esta vereda que Kelsen, à luz de Kant, enuncia a paradoxal, porém persistente, relação entre o jurídico e o político nos seguintes termos: a força é empregada como forma de bloquear a própria força. No que diz respeito a essa tensão, apontamos em diferentes momentos que esse bloqueio não apreende integralmente a força que pretende conter, o que implicaria não apenas em uma identificação final – e fatal – entre o jurídico e o político, como, em certo sentido, também na hipótese de uma imunização completa.

A imunização completa da comunidade tem como preço a existência de um poder absoluto: o fechamento da comunidade, conforme observado, implica na eliminação da alteridade como possibilidade de violência que venha a subverter os fundamentos do poder em questão. A eliminação da alteridade da comunidade, uma vez a imunização completa, cujo propósito era precisamente trazer uma estabilidade social definitiva e livre de qualquer manifestação violenta, contrária ao que dispõe o poder estabelecido, representa a própria aniquilação da comunidade, como, de certo modo, já apontara Esposito, ao comentar a fundamentação da comunidade em Hobbes.

Pensar o poder em termos de um controle calculado, mensurável, quando levado ao extremo, implica a própria anulação desse mesmo poder. Logo, a violência nada pode prometer exceto a tensão na qual ela se desenvolve. Neste sentido, permanece uma tensão que, sendo constantemente renegociada, não fornece espaço para decisões definitivas, nem para uma proteção final da comunidade. A impossibilidade de se resolver esse tensionamento entre as forças é a expressão por excelência do político, como nos lembra Nancy e Lacoüe-Labarthe com a distinção entre *le politique* e *la politique* (LACOUË-LABARTHE, NANCY, 1997, p. 141 e ss).

Referências bibliográficas

BLANCHOT, Maurice. *A comunidade inconfessável*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2013.

CAMPBELL, Timothy. Bios, immunity, life: the thought of Roberto Esposito. *Diacritics*, v. 36, n. 2, 2006.

DERRIDA, Jacques. Autoimunidade: suicídios reais e simbólicos. In: BORRADORI, Giovanna. *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Habermas e Derrida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

DERRIDA, Jacques. Fé e saber. in: DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni. *A religião*. São Paulo, SP: Estação Liberdade, 2000.

DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Políticas da amizade: seguido de o ouvido de Heidegger*. Porto, Portugal: Campos das letras, 2003.

DERRIDA, Jacques. *Vadios: dois ensaios sobre a razão*. Coimbra, Portugal: Palimagem, 2009.

DEVISCH, Ignaas. *Jean-Luc Nancy and the question of community*. London: Bloomsbury Academic, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos: biopolitics and philosophy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

ESPOSITO, Roberto. *Communitas: the origin and destiny of community*. Stanford: Stanford University Press, 2010.

ESPOSITO, Roberto. Community, immunity, biopolitics. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities*, v. 8, n. 3, 2013.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas: protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2009.

ESPOSITO, Roberto. *Termos da política: comunidade, imunidade, biopolítica*. Curitiba-SC: Ed. UFPR, 2017.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

JOHNSON, Andrew. What is auto-immunity?: Seven theses on Derrida and bio-politics. Disponível em: https://www.academia.edu/9036200/What_is_Auto-immunity_Seven_Theses_on_Derrida_and_Bio-politics. Acesso em: 06/09/2020.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes*. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.

KELSEN, Hans. *Introduction to the problem of legal theory*. Oxford: Clarendon Press, 2002.

KELSEN, Hans. *O que é a justiça?* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

KELSEN, Hans. *Teoria geral do direito e do estado*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc. *Retreating the political*. London: Routledge, 1997.

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

NANCY, Jean-Luc. *Being singular plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.

NANCY, Jean-Luc. Finite and Infinite Democracy. In: AGAMBEN, Giorgio; BADIOU, Alain et alii. *Democracy in what state?* New York: Columbia University Press, 2011.

NANCY, Jean-Luc. O ser-com do ser-aí. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, v. 6, n. 1, 2017. <http://dx.doi.org/10.12957/ek.2017.30454>.

NANCY, Jean-Luc. Política e/ou Política. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 1, 2015.

NANCY, Jean-Luc. *The confronted community*. *Postcolonial studies*, v. 6, n. 1, 2003.

NANCY, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

WEBER, Max. *Metodologia das Ciências Sociais*. 5. Ed. São Paulo: Editora Cortez, 2016.

ⁱ **Leonardo Monteiro Crespo de Almeida** é professor no curso de Direito da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP). Doutor e Mestre em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito do Recife (FDR)/UFPE. Bacharel em Filosofia pela Universidade Federal de Pernambuco/UFPE. **E-mail:** leonardo.almeida@unicap.br

ⁱⁱ **Manoel Carlos Uchôa de Oliveira** é doutorando em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco. Mestre em Teoria Geral do Direito pela Faculdade de Direito do Recife (FDR)/UFPE. **E-mail:** manoel.uchoa@unicap.br

1.11 O EXÍLIO DO COMUM

[THE EXILE OF THE COMMON]

MARCIA SÁ CAVALCANTE SCHUBACK¹

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

Södertörn University – Estocolmo, Suécia

Resumo: O presente ensaio discute o motivo do “exílio” em relação ao pensamento do ser-em-comum ou da comunidade em Jean-Luc Nancy. Partindo de um questionamento sobre a medida do comum na desmesura do mundo contemporâneo, investiga os traços de um pensamento do exílio na obra de Nancy e de que maneira o exílio por ele compreendido como asilo no exílio do próprio pode aprofundar o pensamento sobre o ser-com.

Palavras-chave: Exílio; asilo; medida; ser-com; desmesura

Abstract: This essay discusses the motif of "exile" in relation to the thought of being-in-common or community in Jean-Luc Nancy. Starting from a question about the measure of the common in the unmeasure of the contemporary world, it investigates the traces of a thought of exile in Nancy's work and how the exile he understands as asylum in the exile of the proper can deepen the thought of being-with.

Keywords: Exile; asylum; measure; being-with; unmeasured

A *comunidade inoperada* começa com uma citação de Hölderlin que na tradução de Lacoue-Labarthe soa:

*...toujours subsiste une mesure
commune à tous, bien qu'à chacun
aussi en propre part,
Vers où se rend et va chacun
autant qu'il peut*¹

Esses versos abrem a questão da comunidade – tanto como questão da comunidade por vir como do porvir da questão da comunidade – ao interpelar uma medida que sempre subsiste; uma medida comum a todos e a cada um, e na parte de cada um. A questão de uma medida comum sempre subsistente abre a questão da comunidade inoperada (*désœuvrée*), ou seja, de uma comunidade sem fundo nem fundamento, de uma comunidade que “...não pode se enquadrar no domínio da obra. Não a produzimos, fazemos a experiência (ou a sua experiência nos faz) como experiência da finitude” (NANCY, 2016, p. 63). Sem fundo, sem fundamento, sem razão de ser, a questão da comunidade toca, no entanto, aquela de uma “medida comum”, que Nancy vai desenvolver como a “medida do com”, pois a comunidade diz respeito unicamente ao ser-com, ao com enquanto “o primeiro traço do ser, o traço da singular pluralidade da origem ou das origens nele”, nas palavras de Nancy. É preciso, portanto, pensar a questão da comunidade – seja ela porvir ou que ela questione essa fórmula do “por vir” sempre perigando se tornar uma fórmula vazia; é preciso pensá-la em relação a essa “medida do com” sempre subsistente enquanto “comum a todos” e “a cada um”.

É em *Être Singulier Pluriel (Ser singular plural)*, livro sem o qual *A Comunidade Inoperada* e os ecos afrontados e desconfessados dificilmente poderiam ser compreendidos² que Nancy dedica uma reflexão mais extensa à “medida do com”. “É

¹ Os versos de Hölderlin são de *Pão e Vinho*. Na tradução de Paulo Quintela, dizem:

...uma medida sempre se mantém
A todos comum, as a cada um também uma própria lhe é dada
Para lá vai e lá chega cada um como pode (Cf. HÖLDERLIN, 1991, p. 255).

² Depois da *Comunidade Inoperada* de 1986 e reeditada com alterações em 2004, Nancy retomou a questão da comunidade em várias obras, dentre elas: *La Comparution* (1991), com Jean-Christophe Bailly, *La communauté affrontée* (2001), *La communauté désavouée* (2014).

preciso pensar”, ele diz, essa medida; mas para fazê-lo é também e até sobretudo preciso pensar o sentido desse “é preciso”. Pois não se trata de um imperativo ou de uma necessidade postulada pela razão e nem mesmo pelo seu “fato” – o fato da razão. Trata-se de um “é preciso” que se impõe por um “colocar-se a nu” do próprio mundo. Nessa discussão sobre a medida do com, Nancy faz bastante uso da expressão verbal “*mettre à nu*”, colocar a nu, e isso com relação à violência pela qual é possível ser perfurado por como “A inumanidade violenta do capital nada mais expõe do que a simultaneidade do singular – mas posta como a particularidade indiferente e intercambiável da unidade de produção, e do plural – só que posto como uma rede da circulação de mercado” (NANCY, 1996).

Em várias obras, textos e passagens pode-se ler e reler como a violência mais extremamente destruidora do ser singular plural é o ser singular plural. Como compreender essa predicação tão violenta? Não simplesmente no sentido de uma revelação, seja ela expositora ou fenomenologizante, mas no sentido de colocar a nu “um absoluto da existência como ser singular plural “por essa violência inumana, fazendo-se violência a essa violência”. “Pois o que ela coloca a nu, ela violenta” (NANCY, 1996, p. 98). A violência se violenta – aqui não se trata mais de dialética, seja positiva ou negativa, platônica, hegeliana ou adorniana e nem do extenso arquivo de pensamentos da superação do capital metafísico do Ocidente. É um “colocar a nu e ao vivo” que deixa à flor da pele – daí o sentido fundamental da *expeausition*³, quando Nancy fala de “exposição” e “exposura”. É que não há nada a não ser o “há” que possa nos salvar, ou seja, nos saudar. Todavia, isso não deve ser entendido no sentido de “conversão”, de um outro contrário ao mesmo, por mais que a palavra conversão surja em vários textos de Nancy. Nancy fala mais de “concomitância” dos sentidos quando a violência do comércio da mercadoria coloca a nu o comércio do ser junto. Fala também de um jogo onde o “ser-com” se escamoteia ao mesmo tempo que se exhibe em sua nudez (NANCY, 1996, p. 98). Aqui, porém, cabe não esquecer que o que esse colocar a nu toca é no fato de a “violência do capital propiciar a medida do que está exposto” (NANCY, 1996, p. 98). A violência inumana coloca a nu que “o ser-com singular plural”, eu cito, “é a única medida, absoluta,

³ *Expeausition* é um termo cunhado por Nancy, que soa como *exposition*, exposição, mas traz *peau*, a pele, significando uma exposição que deixa à flor da pele.

do ser ele mesmo ou da existência”. O excesso violento do capital, do mundo imundo, dá a medida incomensurável do ser-com singular plural.

A medida colocada a nu pela violência desmesurada do mundo imundo onde o valor perde seu valor tão logo nada mais caiba a não ser o valor monetário, é a medida do valor do próprio valor, ele mesmo inestimável, expondo a concomitância do sem valor e do inestimável que Kant entendeu como dignidade [*Würde*]. O que se coloca a nu é como o indigno do sem valor *toca* a dignidade do inestimável, toca ao ser por ele tocado; é como equivalência geral de todos e todas – esta que torna tudo intercambiável e substituível de acordo com o fantasma de um só parâmetro aplicado a tudo e a todas as coisas – toca a “igualdade de todas as origens-de-mundo”, elas mesmas estritamente insubstituíveis, desigualdades perfeitas do incomparável “por serem todas igualmente umas com as outras” (NANCY, 1996, p. 98-99). É esta medida do com que não é um parâmetro único aplicado a tudo e a todas as coisas, essa medida do ser-com singular plural, essa medida em comum da desigualdade inestimável do cada vez de cada “um (a)”, origem-de-mundo, sendo elas mesmas iguais umas com as outras – que nos cabe apreender e pensar.

Ser singular plural – essa medida em comum - pronuncia um “nós”, que como bem observou Werner Hamacher, está bem mais próxima do “nous” grego do que não importa qual ideia de um sujeito, seja entendido como “auto-fundação e auto-produção egóica” ou como uma composição intersubjetiva de sujeitos (NANCY, 1996, p. 98). Esse “nós” é como escreve Nancy “cada vez qualquer um assim como “cada um” é qualquer um” (NANCY, 1996, p. 98), “um por um e um com um...”, a co-existência muda e sem “nós” de todo universo, coisas, animais e gentes” (NANCY, 1996, p. 98). Esse “nós” sem nós – seja no sentido de uma auto-produção ou de uma composição intersubjetiva – é portanto a co-existência muda de todo o universos que se *expeause* como entre-nós, que expõe o entre enquanto “verdadeiro lugar” de ser (NANCY, 1996, p. 99). Segundo Nancy, esse nós que nada é senão o entre nós é o “prévio absoluto, o mais recuado de toda ontologia” (NANCY, 1996, p. 100) e precisamente por isso o que se mostra como a grande “exigência ontológica”, “o efeito mais tardio, mais difícil, menos apropriável” (NANCY, 1996, p. 100).

A injunção ontológica desse recuo, dessa dificuldade e inapropriabilidade remete aos fantasmas do mesmo e do outro, do *auto* e do *heteron*, e à exigência de acabamento e locupletação de um *auto kath'auto*, [mesmo por ele mesmo] que diz não somente a

supremacia do ser como também a sua solidão: o ser é sozinho, o ser é a parte, o absoluto de um fechamento de si dentro de si, para si. No entanto, é nesse absoluto cumprido no automatismo autista do mesmo se revirando em torno de si mesmo de maneira a desfazer o fazer-se de mundos, que o absoluto do mesmo, essa tremenda força de destruição, não tendo nenhuma relação a não ser consigo mesmo, coloca a nu a relação como o único absoluto (NANCY, 2016, p. 30-31). É também neste absoluto do mesmo enquanto separação que se separa de tudo que a sua separação consegue se separar da própria separação, que a sua distância, tomando distância de tudo, coloca a nu como a distância é ao mesmo tempo a condição de toda proximidade. Mas como sair do absoluto do mesmo se auto-absolutizando? Nancy insiste que o ser em si mesmo não se deixa contrariar pelo regime de um pensamento da alteridade. Do outro de si ao si mesmo do outro, dos outros ao outro absoluto, o pensamento contemporâneo não se libera do fantasma do mesmo, pois segundo Nancy, “O outro não é pensável e necessário de ser pensado a não ser desde o momento em que o si mesmo aparece e aparece para si como “mesmo” (NANCY, 1996, p. 101). O outro e as suas alteridades recolocam em cena a alteridade especular da consciência de si, ou seja, da consciência de si como outro de si. Nancy mostra, de maneira muito concisa, mas bem clara, que é por este desdobramento ou duplicação de si se sabendo outro de si que o si mesmo se abre ao outro, mas aí mesmo se fecha ao outro. A lógica da alteridade, da alteridade pura às alteridades múltiplas, reforça, não obstante, a lógica do mesmo, pois se abrindo ao outro, o mesmo se projeta sobre o outro, se fechando ao mesmo tempo ao entreaberto do outro. Dizendo “tu és o outro”, o outro é ao mesmo tempo incluído e excluído, integrado e segregado. O que sempre está faltando, o que é saltado, esquecido e abandonado é o “com”, o entre lugar do com. Como então sair dessa dialética do mesmo e do outro – pivô em torno do qual toda a tradição filosófica no Ocidente circula e pela qual o mundo se imundializa? Como sair dessa dialética do mesmo e do outro, que se ressent, salta e abandona a cada momento de sua história – o com do ser, o com de ser?

A obra de Jean-Luc Nancy é o abandono dessa dialética, ao abandonar-se ao abandono do ser para *escutar* o abandono do ser-com singular plural. Seu pensamento do abandono **do** ser se abandonando ao abandono **de** ser, um abandono muito sutil pois o que desaparece é o definido enquanto pronome de ser – esse pensamento coloca a nu as aporias dos muitos pensamentos do exílio, ele coloca em questão o *topos* do exílio à base

da tradição filosófica do Ocidente. Pois o Ocidente filosófico, o Ocidente do pensamento do ser em si para si – é o Ocidente do exílio de ser, o ser exilado de ser. Para compreender um pensamento que abandona o ser se abandonando a ser singular-pluralmente, seria preciso pensar o exílio segundo a medida do com. Todavia, no sentido de um com que traz a marca de um *com-sem-com*, o estigma da existência exilada⁴.

Como pensar o exílio segundo “a medida do com sem com”? Encontramos um pensamento do exílio em Jean-Luc Nancy? A palavra “exílio”, ele pronuncia raramente. Ele fala de exílio mais em termos de “abandono”. Em *L’Imperatif Catégorique* (O Imperativo Categórico), publicado em 1983, onde Nancy apresenta uma leitura iluminadora do imperativo categórico de Kant, encontramos formulações bem precisas sobre o abandono do ser. Como ele diz: “o ser abandonado já começou a formar, sem que saibamos, sem que possamos realmente saber, uma condição incontornável para o nosso pensamento e talvez mesmo a sua única condição” (NANCY, 1983, p. 141). Trata-se não apenas do ser que “se diz ter abandonado todas as categorias e os transcendentais”, mas do ser que cessou de se dizer de múltiplas formas, que abandonou sua singularidade plural – ao se dizer ser fundado em si para si e por si e, assim, o ser fundador de tudo que é. Trata-se do abandono dos múltiplos modos de dizer ser quando ser se diz – “é”, conjugando-se apenas a si mesmo, na terceira pessoa, “é”, impondo “a formidável aderência a si mesmo, imóvel e muda, de uma esfinge de pedra no deserto, em nosso deserto” (NANCY, 1983, p. 143). O ser abandona seu ser singular plural, ele abandona suas maneiras infinitamente finitas de se dizer, tornando-se “mudo” e imóvel, voltado e se voltando para si-mesmo, como uma esfinge em nosso deserto. O deserto do ser, o deserto de ser – nessas suas expressões encontramos o cenário da ontologia do abandono e do exílio à base da fundação do Ocidente filosófico, ou seja, da filosofia e de seu Ocidente compreendido como uma busca de fundamento e fundação de si e de todo outro. Na *Comunidade Inoperada*, onde Nancy propõe um pensamento sobre o “mito interrompido”, sobre a fundação enquanto mito dos mitos narrados a cada vez nos mitos de fundação, ele fala do “exílio misterioso” e da “ausência prolongada” de onde parecia vir aquele que, dentre eles, ou seja, dentre aqueles provindo de uma pluralidade prolífera, se imobiliza num lugar singular, à distância, mas no âmbito de visão dos outros... para

⁴ Sobre “com sem com”, permito-me remeter ao livro que fiz juntamente com Jean-Luc Nancy, *Being with the without* (2013), a meu livro *Time in Exile: In Conversation with Heidegger, Blanchot and Clarice Lispector* (2020) e a Werner Hamacher, *Mit ohne mit* (2021).

entabular a narrativa de uma fundação que reuniu os outros” (NANCY, 2016, p. 81). O ser abandona o ser, o ser se abandona, de tal maneira que ele abandona o ser mesmo do abandono, e o faz se imobilizando, como esfinge do deserto, se dizendo, na língua de Parmênides, “é” e assim emudecendo a sua proveniência infundada, sem razão nem porquê, na finitude infinita. Como é possível então hoje saber essa proveniência, se ela foi abandonada por este Ocidente que nada mais fez do imobilizar a proveniência enquanto “profusão dos possíveis”, enquanto origens singulares plurais, ao insistir em recitar sua proveniência como “é”, “ele é” [*il est*], “ele” – a esfinge do deserto que, como diz Nancy, “se nomeia Deus, História, Sujeito, Ilusão, Existência, Fenômeno, Poesis, Praxis”? (NANCY, 1983, p. 143) Como sabê-lo? Como fazer a sua experiência? A resposta de Nancy é: Mas nós já o sabíamos. Como? Porque somos nascidos. Pois, “não nascemos no abandono? O grego e o trágico – aquele de Édipo? O judeu e o exilado – aquele de Moisés? Um e outro definidos ou destinados pelo abandono a ponto de não sabermos onde começa e acaba a figura, nem até onde um é judeu e até onde o outro grego. Eles são abandonados no nascimento: ou seja, desde o princípio, no seu princípio, e assim destinados indefinidamente a nascer” (NANCY, 1983, p. 143). Há muita coisa para se comentar nessa passagem. Mas para o escopo aqui proposto, é o exílio de ser, o exílio trágico de Édipo, o exílio exilado de Moisés enquanto exílio do nascimento, o nascimento como exílio que nos permite sempre já sabermos dessa proveniência enquanto proveniência de nada, de origem alguma, proveniência enquanto profusão dos possíveis, pois esta é sempre *muda*, sem palavras em todas as palavras de ser⁵. Muda como Paul Celan descreve o mutismo num fragmento intitulado *MUTA*, enquanto “*Ein Bogen, hinauf/Ins Vielleicht einer Sprache, gespannt*”, um arco elevado, tensionado ao talvez de uma língua⁶. Nascimento enquanto exílio de ser, enquanto abandono de ser no ser – reencontramos nessas expressões uma primeira dimensão do deslocamento do *topos* filosófico do exílio sugerido pelo pensamento de Jean-Luc Nancy.

Em que sentido seria correto falar de um deslocamento do *topos* filosófico do exílio, se esse topos é justamente aquele de uma compreensão da existência enquanto existência exilada? Num colóquio sobre a “clínica do exílio”, que teve lugar em Veneza em 2001 e

⁵ Em português “muda” é ao mesmo tempo muda de planta e muda sem palavras, indicando ainda mais claramente como, sem palavras, é muda de um nascer.

⁶ Cf. CELAN, 1997, p. 63. E o breve comentário desse fragmento feita por Werner Hamacher, em *Mit ohene mit*, 2021, p. 51.

do qual participaram Massimo Cacciari e Moshe Idel, Jean-Luc Nancy apresentou uma pequena conferência intitulada “Existência exilada” (NANCY, 2001). Ele parte do fato de a existência exilada ser o *topos* onde a tradição ocidental, a tradição filosófica, se reconhece; ele se pergunta, no entanto, se é de fato preciso salvaguardar esse *topos* numa situação como a nossa, a situação do mundo exilado do mundo. Não obstante esse *topos* da existência como exílio seja antigo – quer como a odisséia greco-romana ou como a queda judaico-cristã, ele sofre uma transformação na modernidade quando o horizonte de retorno antes sempre presente desaparece e a existência se descobre como um exílio sem retorno e sem recurso. De uma parte o exílio expõe a arqueo-teleologia que dominou o sentido do sentido não somente da existência, mas também do movimento e da temporalidade do deslocamento, e, de outra parte, ele expõe a saída, a cesura, a interrupção desse movimento de sentido. Mas nesses dois sentidos de exílio, enquanto arqueo-teleologia do sentido e enquanto interrupção de sentido, o que recua é o sentido de *exul*, ou seja, de *ambulare* e, portanto, o sentido de um abandono em sentido absoluto. “Ser abandonado é ficar sem guarda e sem cálculo” (NANCY, 1983, p. 144).

Exílio diz um abandono, um deixar que sempre já começou e que nunca termina. Sempre ainda nessa conferência de Veneza, pode-se ler que este abandono não é, contudo, o abandono de um lugar próprio ou de um lugar do próprio, mas o abandono do próprio como lugar: é o abandono do ser, ou mais incisivamente, o abandono de ser. Esse abandono é o que os exílios contemporâneos, exílios cumpridos como extermínio e deportação colocam a nu. O que estes exílios cumpridos na deportação e extermínio colocam a nu é a “obsolescência”, usando um conceito de Günther Anders, de toda dialética do exílio. Os exílios contemporâneos colocam a nu como o esquema arqueo-teleológico exílico se encontra à base de toda dialética, que vê a negatividade como uma atividade que põe em movimento os movimentos da existência. Mas se o exílio foi pensado entre esses dois extremos, aquele da arqueo-teleologia do sentido e aquele da cesura do sentido, dos filhos do exílio bíblico à expropriação absoluta da deportação, o que significa pensar o exílio segundo a “medida do com sem com”? Diz em primeiro lugar pensar o exílio como o próprio, sem nenhuma dialética, um exílio sem retorno e sem chegada, o si-mesmo como exílio, diz Nancy nessa conferência. Nesse sentido, isto equivaleria admitir que o exílio é o próprio e que este próprio nada mais é do que o existir existindo. Exílio seria então asilo. Nancy nos convida a repensar o exílio como asilo e

não como um movimento em direção a um além ou em busca de um asilo (conforto, salvação). Se o exílio é em si mesmo asilo, não há mais partida ou chegada; e sobretudo não há uma imobilização num “é”. Dizer ‘exílio é asilo’ remete, bem diferentemente, a um tempo do abandono, que é “nosso tempo, nossa época”. O tempo do abandono é um tempo sem tempo, um tempo “que nunca suspende o seu voo”. Pois, “o que é abandonado, o que se abandona só é na passagem, na inclinação, na oscilação – “entre o inapreensível e a apreensibilidade” e a síncope; e isso mesmo, a passagem, a o desaparecimento, a supressão não é” (NANCY, 1983, p. 147). De fato, ele acrescenta, não se pode nem mesmo dizer a passagem, o desaparecimento, a supressão, o correr, o fluxo, a duração. E ainda menos a síncope (NANCY, 1983, p. 147). O tempo do abandono é o tempo de um esvanecer incessante, sem nenhuma pro-nomeação definida. Exílio é asilo não simplesmente no sentido de que a existência se reconheceria como existência exilada só que com a diferença de ela não mais buscar uma proveniência originária ou um destino redentor. Exílio é asilo num sentido inteiramente outro, a saber, enquanto existência *transitiva*. Mais que um trânsito, o que o exílio enquanto o próprio, ou seja, como asilo coloca a nu, é a transitividade de ser, a transitividade da existência, a existência existindo cada um – nos existindo, te existindo, me existindo, vos existindo. Eis o dom miseravelmente abençoado da existência exilada, esta de não só ter como resto a existência se existindo – pois contrariamente ao que disse Hannah Arendt, no exílio, o que resta não é mesmo a língua.

Nancy desenvolve mais extensamente o pensamento da transitividade de/do ser, de ser sendo - *être étant* – eis como ele reescreve *Être et temps*, ser e tempo [o que parece claro quando essas expressões – *être étant* / *Être et temps*, são ouvidas em francês] – nos seus escritos mais tardios, dentre os quais, em *Sexistence* [Sexistência] (NANCY, 2017)⁷. Este pensamento encontra-se, porém, já formulado em outros termos com relação ao abandono exilado do ser, na sua reformulação do imperativo categórico kantiano. A existência exilada no sentido de existência transitiva – do existente existindo cada um, cada um a cada vez, se faz voz e se deixa ver na dor crua e no esgarçamento cru desse mundo que “sai todo dia da boca de milhões de refugiados, deportados, sitiados, rebaixados, violados, arrebatados, excluídos, exilados e expulsos” (NANCY, 1996, p.

⁷ É surpreendente como a linguagem de Nancy sobretudo em *Sexistence* se torna tão próxima da linguagem literária de Clarice sem nenhuma influência dela sobre ele.

12). O abandono do exílio de ser deixa o homem abandonado e diz a cada vez, *Eis o homem abandonado ao abandono. Ecce homo* – encontramos nas páginas finais de *O Imperativo categórico* uma bonita compreensão das palavras bíblicas e também nietzscheanas *Ecce homo*. Eis o homem abandonado ao abandono de ser – essa frase é compreendida como o abandono à lei, uma lei que não é mais a lei do prescritivo, mas do constativo – a lei que diz: “Eis”, “veja aqui”, *Vois ici*. Olhe bem para aqui – trata-se de um olhar no sentido de um respeito, de um *respectus*, de um *re-spicere*, que Nancy descreve como “um olhar para trás, virado para o adiante do abandono” (NANCY, 1983, p. 150), um olhar que respeita e considera o abandono do ser abandonado a ser sem porquê nem fundamento, sem razão nem finalidade. Como se pode ler: “ele se revira – não para se ver, mas para se receber, para se receber como ente abandonado a ser, como sendo sem retorno e sem recurso”. Trata-se também da dor do exílio e do abandono do amor, mas para receber que, sem abandono, não há amor. Pois não há amor sem se abandonar.

Tornado o imperativo categórico do olhar que respeita e considera o ser abandonado a ser e assim do olhar constativo e não mais prescritivo, a lei do abandono não idealiza o exílio ao se reconhecer como o próprio e o asilo. A lei do abandono, ela que constata – eis, veja aqui – ela que escuta uma voz, que afirma nesse olhar e nessa escuta o sem lugar de cada aqui, “aqui é agora”, abandona-se à escuta da transitividade muda da existência se existindo, te existindo, nos existindo tal “uma corda que responderia” (Celan), para retomar um outro verso do fragmento *Muta* citado anteriormente, onde Paul Celan escuta em francês “corde” o que a sua língua sofrida colocada em parênteses diria com *Saite* ou *Fiber*.

Este abandono do ser a ser, à transitividade do existir é também o abandono de uma língua, o abandono ao mutismo da língua nas línguas, entre as línguas, o mutismo do vir-à-palavra, ele mesmo sem palavras. Por isso, no final da breve conferência sobre o asilo do exílio, proferida em Veneza, Nancy assinala para como o exílio que é asilo perde seu nome como todos os que estão em exílio perdem seus nomes. E esta perda de nome – do nome “exílio” como *topos* filosófico – talvez seja incontornável porque o exílio-asilo, ou seja, o existir existindo cada um, transitivamente, precede e acompanha ao mesmo tempo todos os nomes, todas as línguas, todos os corpos e vidas em comum. Trata-se da “coexistência muda e sem “nós” de todo do universo”.

Se os exilados e refugiados são, como considerou Arendt, a vanguarda do mundo, é porque eles testemunham essa coexistência *muda* nos pequenos ruídos de múltiplas línguas se dizendo ao mesmo tempo o se dizer da litania dolorosa do mundo. O traço, no entanto, mais marcante desse outro pensamento do exílio que deixa para trás o *topos* da tradição ocidental deixando para trás sobretudo o desejo nostálgico de retorno – retorno para o começo da filosofia, retorno à filosofia dos começos, retorno ao *topos* da existência exilada, é que os milhões de exilados colocam a nu o abandono de ser como “uma condição incontornável para o nosso pensamento e talvez a sua única condição”. Ela coloca a nu que a medida comum, sempre subsistente, comum a todos e a cada um, como cantou Hölderlin, como “a medida do com”, pensada por Nancy, revela um sentido do sem sempre mudo no ser com singular plural: o sentido de *being with the without*, com o sem e sem o com ao mesmo tempo, que discutimos, Nancy e eu desde 2013, o sentido de ser com-sem-com, para lembrar a bela montagem feita em janeiro de 2022 por Héléne Nancy e André Bernold no Centre Pompidou – onde o ser com se mostra a cada vez com-outro-com, tal como já sugeriu Hamacher. O mutismo do *sem*, no entanto, ainda precisa ser pensado. Diferentemente dos discursos sobre a falta, o mutismo do “sem” não remete a significações recalcadas ou recuadas, a perdas e desejos, mas à transitividade do existir se existindo ao existir cada um, colocando a nu o com enquanto um verbo indizível. Talvez a dor e o esgarçamento desse mundo imundo, desse mundo que faz a experiência do exílio do comum quando o exílio se tornou uma experiência comum sem comunidade, coloquem a nu a dor desse verbo indizível vindo à garganta, a litania das gargantas engasgadas sem conseguir dizer “com” como um verbo, o verbo da transitividade do existir.

Referências bibliográficas

CELAN, Paul. MUTA. In: *Die Gedichte aus dem Nachlaß*. Frankfurt/M, 1997.

HAMACHER, Werner. *Mit ohne mit*. Zurique: Diaphanes, 2021.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Poemas*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Relógio d’Água, 1991.

NANCY, Jean-Luc e BAILLY, Jean-Christophe. *La Comparution*. Paris: Christian Bourgois, 1991.

NANCY, Jean-Luc. L'existence exilée. In: *Cahiers Intersignes*, ed. Fethi Benslama, 14-15/2001.

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

NANCY, Jean-Luc. *Être Singulier Pluriel*. Paris: Galilée, 1996.

NANCY, Jean-Luc. *L'Impératif Catégorique*. Paris: Flammarion, 1983.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté affrontée*. Paris: Galilée, 2001.

NANCY, Jean-Luc. *La communauté désavouée*. Paris: Galilée, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *Sexistence*. Paris: Galilée, 2017.

SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante e NANCY, Jean-Luc. *Being with the without*. Stockholm: Axel Books, 2013.

SCHUBACK, Márcia de Sá Cavalcante. *Time in Exile: In Conversation with Heidegger, Blanchot and Clarice Lispector*. New York: SUNY, 2020.

ⁱ **Marcia Sá 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

1.12 O SILÊNCIO DO RETRATO: SOBRE A SOBREPOSIÇÃO DOS SENTIDOS OU A IMPLICAÇÃO DA METHEXIS NA MIMESIS EM JEAN-LUC NANCY

[THE PORTRAIT'S SILENCE. THE SUPERPOSITION OF THE SENSES
OR THE IMPLICATION OF METHEXIS IN MIMESIS IN JEAN-LUC NANCY]

PEDRO CARVALHO MOREIRAⁱ

<https://orcid.org/0000-0003-4853-5234>

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

Resumo: O presente artigo trata de parte da teoria estética do filósofo Jean-Luc Nancy que se refere a uma dinâmica de participação dos sentidos na experiência da estética ou, para colocar nos termos do filósofo, uma implicação fundamental da *methexis* na *mimesis*. Para tanto, a obra *Retratos Silenciados*, do artista brasileiro Dalton Paula, serve de ponto de partida para uma reflexão sobre o modo como os nossos sentidos podem ser colocados em jogo por um retrato.

Palavras-chave: mimesis; methexis; retrato; Dalton Paula; sentidos

Abstract: This article deals with a part of the philosopher Jean-Luc Nancy's aesthetical theory which refers to a dynamic of participation of senses in the asthetical experience, or rather, to put in the philosopher's terms, a fundamental implication of *methexis* in *mimesis*. For this purpose, the work *Silenced Portraits*, by the Brazilian artist Dalton Paula, is used as a point of departure for a reflexion about the way in which our senses can set in motion by a portrait.

Keywords: mimesis; methexis; portrait; Dalton Paula; senses

O artista brasileiro Dalton Paula produziu, em 2014, uma série de pinturas, intitulada *Retratos Silenciados* (Fig. 1), que faz referência a um tipo particular de retrato recorrente no Brasil. Trata-se de um gênero popular de pintura criada a partir de uma base fotográfica que posteriormente é retocada com pigmentos de tinta e tem como resultado final uma espécie de fotopintura. Geralmente, esse tipo de trabalho é encontrado dentro de salas de milagres em capelas e igrejas espalhadas pelo país como peças de ex-votos. Também é comum vê-los dentro das casas no interior do Brasil, onde quase sempre estão dispostos na sala de estar como objetos que desempenham a dupla função de decorar e recordar. Entre as personagens que figuram nesses quadros estão entes queridos que já se foram, casais, mães e pais com os seus filhos, crianças, avós e avôs e membros da família em geral. Elas assumem, na maior parte das vezes, uma pose rígida e um olhar fixo no infinito que se projeta para o interior desses cômodos. Na série *Retratos Silenciados*, Dalton Paula mergulha nesse universo, lançando mão dessa técnica popular, para trazer à tona retratos que mostram uma série de figuras, todas elas negras, pintadas nas capas de antigas enciclopédias com os olhos fechados.



Figura 1 - Imagens da série Retratos Silenciados (2014) de Dalton Paula.

A partir do gesto de pintar esses retratos, por meio de uma técnica vernacular, em outro tipo de suporte e de olhos fechados, Paula produz um desvio significativo em relação aos pressupostos estéticos que definem um retrato clássico, além de inscrever esse gênero tradicional da pintura em um contexto tipicamente brasileiro – seja pelo diálogo que ele estabelece com a nossa cultura popular, seja pelo modo como a obra comenta as particularidades da nossa formação social. A escolha do suporte, por exemplo, coloca as figuras pintadas por Paula na capa de livros que se propunham a reunir o conjunto de

todos os conhecimentos humanos, embora nunca tenha incluído em seus volumes conhecimentos desenvolvidos por povos não-brancos ou não-ocidentais. Nesse sentido, a escolha do artista pode ser lida como um comentário sobre silenciamento histórico e sistemático ao qual estão submetidos homens e mulheres negras que vivem em uma sociedade fundada e organizada sob a lógica do latifúndio escravista e estruturada, desde então, pelo racismo. Mas o silêncio ao qual o título da série faz referência também diz respeito a outro tipo de operação, menos vinculada a uma reflexão ou comentário sociológico e mais atenta ao funcionamento dos nossos sentidos. Os retratos de Paula não parecem ser silenciosos como qualquer retrato, pois são, como o próprio título sugere, silenciados. A diferença entre esses dois estados talvez se expresse no fato de que não temos acesso aos olhos das figuras retratadas, ou seja, é como se de olhos fechados elas estivessem impedidas de nos dizer algo.

No ensaio *Imagem, Mimesis e Methexis*, Jean-Luc Nancy (2017) aventa a possibilidade de uma fala associada ao retrato ao sugerir que os nossos sentidos não estão isolados em seus próprios domínios e podem, inclusive, interferir uns nos outros, produzindo sensações e modulações de sentido. Para caracterizar de que modo ocorre esse processo de participação mútua entre os diferentes registros de sentidos, Nancy escolhe justamente uma situação hipotética na qual alguém, diante de um retrato, ao tentar descrever a própria experiência de se relacionar com a obra, afirma que “ele [o retrato] só falta falar”. De acordo com o filósofo, essa que parece ser uma afirmação trivial, por um lado, evoca a “privação da expressão verbal” que caracteriza a obra e, por outro, “nos transporta já a um sentimento ou uma sensação da fala do retrato” (NANCY, 2017, p. 55). Essa privação de expressão verbal, ou essa sensação de falta constitutiva associada à obra, diz respeito a uma operação de distinção necessária a toda e qualquer obra de arte que o filósofo nomeia de *o distinto*. Para expor este conceito, Nancy propõe uma analogia com a ideia de sagrado que, segundo ele,

é aquilo que, em si, permanece à parte [*reste à l'écart*], distanciado, e com o qual não se faz ligação (ou somente uma ligação muito paradoxal). É aquilo que não se pode tocar (ou permite somente um toque sem contato). Para escapar de confusões, irei nomeá-lo o distinto. (NANCY, 2016, p.97)

O distinto, portanto, é aquilo que é diferente, que jamais se confunde com o ordinário, pois dele se distanciou para se apresentar de uma maneira muito particular,

capaz de cativar e incitar o nosso respeito. Nesse sentido, é preciso que o retrato também sustente certa distância, ou seja, se separe daquilo que é trivial e cotidiano, do contrário ele seria um mero objeto de identificação. “Assim é a imagem”, enfatiza, Nancy (2016, p.98),

é preciso que ela seja destacada, colocada fora e diante dos olhos (ela é, por isso, inseparável de uma face oculta, que não se descola: a face sombria do quadro, sua subface, quem sabe sua trama ou seu subjétil¹), e é preciso que ela seja diferente da coisa. A imagem é uma coisa que não é a coisa: essencialmente, ela se distingue desta.

A partir desse entendimento, a pessoa a quem o retrato se refere precisa necessariamente emergir de outra forma no quadro, pois somente se diferenciando de seu modelo que ele pode se afastar da mera reprodução das formas, isto é, daquilo que já está dado de antemão. A própria noção de identidade do retrato pressupõe uma operação delicada de diferenciação, uma vez que ele sempre remete ao seu modelo, ao mesmo tempo em que precisa se distinguir dele para criar uma identidade artística singular. Nancy (2000, p.23) argumenta que “a identidade referencial [do modelo] e a identidade pictórica (autônoma ou autorreferencial) se identificam assintoticamente uma com a outra”. Diferente de uma reta tangente, na qual há um ponto de contato, uma reta assíntota está sempre disposta em relação a uma curva infinita, de modo que esta, por mais próxima que esteja da reta, jamais a toca. Desse modo, a identidade pictórica, por mais que se aproxime da identidade referencial (ou civil), nunca coincide inteiramente com ela. Em outras palavras, o retrato é uma demonstração de que a semelhança nada mais é do que uma forma de diferença que tende infinitamente a zero.

Dito isso, a afirmação “ele só falta falar” pode ser compreendida como a expressão de reconhecimento dessa operação de diferenciação efetuada por uma imagem artística. É como se a constatação do silêncio do retrato fosse uma forma de reconhecimento dessa diferença fundamental ou de uma ausência constitutiva que o mantém separado de nós,

¹ Subjétil é uma palavra derivada do latim *subjectus* – que significa “colocado embaixo” – usada no Renascimento italiano, para designar uma superfície que serve de suporte a uma pintura (tela, parede ou painel). Contudo, Nancy se refere aqui à discussão que Jacques Derrida faz no texto *The Secret Art of Antonin Artaud* sobre o uso da palavra subjétil em textos de Antonin Artaud. De acordo com Derrida o subjétil é aparentemente um suporte, mas o prefixo “sub” o esconde, e a terminação “étil” o lança como um projétil. Nas palavras do filósofo (1998), o subjétil está, “entre estabelecer e lançar, o subjétil é uma figura do outro para o qual devemos desistir de projetar qualquer coisa (p.78). Desse modo, a discussão sobre o subjétil se apresenta no texto de Derrida como um movimento análogo a um jogo de adivinhação, no qual ele persegue uma espécie de objeto sutil, traiçoeiro e que não é passível de tradução.

pois se ele de fato falasse, a pessoa figurada no quadro seria restituída em vida, pois já não lhe faltaria mais nada. No entanto, Nancy (2017, p. 55) nos lembra que essa mesma sensação de falta é justamente o que nos leva “a um sentimento ou uma sensação da fala do retrato”. Ou seja, o silêncio do retrato é tanto aquilo que o mantém na condição de uma arte visual – sustentando a diferença e autonomia que ele apresenta em relação a nós, seres vivos e falantes – quanto o que provoca a sensação de iminência de uma fala associada à obra. Essa dimensão sonora da obra não diz respeito a um exercício de especulação sobre a possível voz do sujeito retratado, mas antes a uma voz própria que a obra engendra em nós toda vez que nos relacionamos com ela. O filósofo argumenta que é precisamente a sensação de falta que produz modulações de sentido não só no retrato, mas também em outras categorias artísticas, uma vez que

as artes se empenham em cultivar suas diferenças: não por faltar completude, mas ao contrário, pelo excesso de profusão de uma partilha originária do sentido e da verdade. Cada uma das artes constitui a invenção ou a intensificação de um registro de sentido por exclusão de outros registros: o registro privilegiado desencadeia, em sua ordem, uma evocação dos outros, segundo o que se poderia nomear uma proximidade contrastada. (NANCY, 2017 p. 56)

Assim, tanto o registro de sentido ausente na obra (no caso do retrato, o sonoro), quanto o presente ou intensificado (o visual), participam da produção de sentido, de modo que o retrato faz ressoar, segundo o filósofo, a “sonoridade do mutismo”, enquanto a música, por exemplo, faz refletir a “visualidade do invisível” (NANCY, 2017, p. 56). Isso quer dizer que enquanto uma pintura ocupa nossa visão ela também convoca a nossa escuta, ao passo que a música mobiliza nossa escuta ao mesmo tempo em que nos sugere imagens. A partir desse entendimento, o filósofo estabelece um princípio de participação mútua dos sentidos ou, para falar em termos conceituais, uma implicação fundamental da *methexis* na *mimesis*. A sensação de uma fala do retrato seria uma manifestação desse princípio de participação, no qual nossa audição interfere na fruição de uma obra puramente visual. Segundo o filósofo, “visual seria tendencialmente mimético, e o sonoro tendencialmente metéxico (quer dizer, da ordem da participação, da partilha ou do contágio), o que também não significa que estas tendências não se recortem em nenhum lado” (NANCY, 2014, p. 24-25). Essa contaminação sonora é aquilo que “nos afina com uma ordem do sentido e da verdade cuja essência difere da ordem visual do reconhecimento” (NANCY 2017, p. 56) Noutras palavras, caso não houvesse esse

princípio de participação, jamais seríamos capazes de ultrapassar a dimensão mimética de um retrato e, portanto, ficaríamos limitados ao seu reconhecimento visual. O que é também uma maneira de dizer que sem essa contaminação ou participação sonora a própria obra fracassaria em sua tarefa, visto que, para o filósofo, a *mimesis* que não implica a *methexis* incorre sobre a “pena de não ser nada além de cópia, reprodução” (NANCY, 2017, p. 57)

Não se trata, portanto, de uma simples correspondência entre diferentes modalidades artísticas e os sentidos aos quais elas supostamente estariam endereçadas, como se houvesse uma implicação direta da pintura com visão, da música com a audição, da escultura com o tato e assim por diante. A participação ou contaminação dos diferentes registros de sentido obedece a uma dinâmica mais intrincada que define, inclusive, o funcionamento do regime mimético do começo ao fim. Para o filósofo, mais do que uma simples imitação, a *mimesis* pressupõe alguma participação, isto é, alguma relação diferencial que mobiliza a “economia geral dos sentidos, dos sentimentos, dos significantes. Essa economia, essa comunicação, essa partilha, é isso que faz a imagem. É o que me conduz a ela ao mesmo tempo que ela penetra em mim.” (NANCY, 2017, p. 65-66). Logo, se a imagem faz alguma coisa é porque ela age sobre nós, ou seja, não pode ser considerada um simples objeto diante de um sujeito que a contempla. O retrato, por exemplo, também “nos faz ouvir um falar antes ou depois da fala, o falar da falta de fala. E nós o compreendemos, ele nos comunica esse dizer, seu sentido e sua verdade. De maneira simétrica, desejamos entender a voz da ausência ou a ausência (NANCY, 2017 p.55)”. Em suma, ele nos faz ouvir na exata medida em que desejamos entender a sua voz e vice-versa. Logo, há um desejo de fundo que está ao mesmo tempo aquém e além da própria imagem que determina o funcionamento da *mimesis*. Dito de outro modo, o desejo, nesse caso, é uma condição de possibilidade para a imagem. Esse vínculo é algo que se expressa, segundo Nancy, na própria *imago* romana:

Se a *imago* se forma pela primeira vez, em princípio, uma máscara mortuária, é porque desde o momento da modelagem a *mimesis* modula a *methexis* pela qual os viventes partilham a morte do morto. É a partilha da morte – sua força atroz e alucinante –, é a *methexis* do desaparecimento que faz propriamente o modelo para a *mimesis*. A imagem é efeito do desejo [do desejo que reúne o outro], ou melhor: ela abre o espaço para isso, abre o escancarado. Toda imagem é a Ideia de um desejo. (NANCY, 2017, p. 57)

Assim, se toda imagem pressupõe um desejo, todo desejo também “pressupõe seu prazer”, como nos lembra Nancy (2017, p. 59). No entanto, esse prazer ao qual o filósofo se refere não pode ser confundido com gozo e satisfação, pois carrega o sentido freudiano de *Vorlust*, isto é, de pré-prazer. Este tipo de prazer se refere menos a um instinto do que as nossas pulsões, visto que estas expressam a busca por mais excitação, um tipo de prazer sentido no acréscimo de tensão, enquanto aquele busca o seu apaziguamento, isto é, a satisfação de uma necessidade. Diferente dos instintos que precisam se satisfazer em nome da manutenção da própria vida, a pulsão tem sua origem no inconsciente e expressa uma busca sem fim, que não encontra satisfação integral. É em relação a esse prazer pulsional, sempre carente de ligação e em constante tensão, que Nancy estabelece uma analogia com o modo que as imagens agem sobre os nossos sentidos. De acordo com ele, em Freud

a questão do prazer se joga em paralelo e em quiasma, simultaneamente, sobre o registro sexual e o registro estético(...) de uma parte e de outra, trata-se da beleza, aqui qualificada de estética e lá de erógena, sem que seja possível separá-las sem resto de uma na outra. (NANCY, 2017, p. 60)

Sobre essa analogia com as zonas erógenas, o filósofo acrescenta que elas não são definidas com um propósito prévio, mas da maneira que Freud (apud NANCY, 1994, p. 33) as descreve: “parece provável que qualquer parte da pele e qualquer órgão de sentido – provavelmente, na verdade, qualquer órgão – pode funcionar como uma zona erógena”. Desta afirmação de Freud, Nancy observa dois aspectos importantes: o primeiro é a indiferença qualitativa entre as zonas erógenas; e o segundo a importância atribuída à pele – órgão responsável pelo sentido do tato – para compreensão desse processo. Para ele, esse órgão que recobre praticamente toda extensão do nosso corpo, onde qualquer ponto é potencialmente uma zona erógena, expressa de forma emblemática o fato de nosso corpo ser, antes de qualquer coisa, uma interface sensível de interação com outros corpos no mundo. A partir dessa analogia, às artes podem ser pensadas como formas particulares de tocar e estimular esse corpo sensível de diferentes maneiras. Nas palavras do filósofo, “isso que se nomeia ‘arte’, um termo muito indistinto, é essa ressonância das ressonâncias, essa refração das refrações entre zonas de emoção” (NANCY, 2017, p. 64). Cabe sublinhar que essa ressonância entre as diversas zonas de emoção – ou, se quisermos, entre as diferentes modalidades artísticas – não as torna indistintas, mas antes

estabelece entre elas áreas de sobreposição, reverberação e contaminação que nos impede de interpretá-las como categorias isoladas e estanques.

Assim, Nancy (2017, p. 60) propõe uma espécie de “erótica da imagem”, na qual as formas sempre carregam no fundo um desejo que não se apazigua e que nelas reverbera, produzindo efeitos de ressonância em diferentes “zonas de emoção”. Esse fundo, segundo o filósofo, precede qualquer forma, ele se distingue e se separa delas “que se levantam sobre ele e se destacam dele, não se tornando nem tomando ele mesmo nunca propriamente uma forma, restando sempre ao fundo” (NANCY, 2017, p. 61). Esse fundo é aquilo que reverbera em uma imagem, tal como o desejo de partilha da morte que ecoa na *imago* romana ou a voz que ressoa no silêncio do retrato. A forma, por sua vez, é o que faz com que esse fundo se torne distinguível e possa chegar até nós. Nancy insiste em sublinhar que a capacidade de mobilizar nossos sentidos, sentimentos e causar emoção decorre justamente da *methexis*, pois sem a participação desse fundo, desse desejo de partilha que implica o outro, não haveria *mimesis*:

O que repercute e emociona é a *methexis* da *mimesis*, quer dizer, o desejo de ir ao fundo das coisas, ou melhor, dito de outro modo, o desejo de deixar esse fundo subir a superfície. Desde que grava e pinta nas cavernas – no lugar de se contentar de olhar figuras e objetos como queria Platão – o homem não exerce outra coisa ou não é ele mesmo exercido por outra coisa senão por esse seu desejo e prazer de ir ao fundo. (NANCY, 2017, p. 60)

Esse desejo de fundo, portanto, é o que se preserva desde os primeiros registros das imagens em cavernas até hoje e que também se projeta em direção ao futuro. A forma, no entanto, é a parte que varia, que mostra a sua plasticidade ao longo da história. Com o retrato não poderia ser diferente, ou seja, ele também é uma zona de ressonância específica que se reformula ao longo do tempo para que esse fundo continue a reverberando. Nancy observa que o empreendimento original de um retrato, ao menos em essência, está intimamente ligado à tarefa de certo setor do pensamento ocidental que buscava oferecer as bases necessárias para compreensão do processo de constituição dos sujeitos nas sociedades modernas. Em função disso, a noção moderna de sujeito se expressaria de modo inequívoco em uma modalidade específica de retrato que ficou conhecida entre os historiadores da arte como “retrato autônomo”:

uma pintura que se organiza em torno de uma figura, na medida em que essa figura é, em si mesma, o fim ou meta real da representação, excluindo qualquer outra relação ou cena,

qualquer outra representação ou valor representacional, qualquer outra evocação ou significação. (NANCY, 2000, p. 14)

Nancy acrescenta que olhar dessa figura também cumpre um papel decisivo nesse tipo de retrato: “antes de qualquer outra coisa, o retrato olha: não faz mais do que isso, e nisso se concentra, se envia e se perde. Sua ‘autonomia’ reúne e aglutina o quadro, o rosto todo, no olhar: ele é a meta e o lugar dessa autonomia” (NANCY, 2000, p. 72). Trata-se da representação clássica de um retrato, na qual vemos uma pessoa que não executa nenhuma ação ou possui qualquer tipo de expressão que possa desviar a nossa atenção dela. Toda essa soberania da figura, expressa a condição de um sujeito auto suficiente, alheio ao seu entorno, encerrado em seu próprio domínio e que é, sobretudo, causa de si mesmo. Para o filósofo: “um *si* em si e *para si*, tal é tarefa única e exclusiva do retrato: como sabemos em abundância, esta tarefa terá sido a mesma do pensamento desde Descartes [ou desde Agostinho] até hoje [ou até o amanhã ...]” (NANCY, 2000, p. 17, grifo do autor).

Mas se quisermos refletir sobre o gênero retrato praticado nos dias de hoje é necessário reconhecer as variações sofridas por ele de lá para cá. Em *O Outro Retrato*, um dos dois ensaios que Nancy dedicou exclusivamente a este tema, ele aborda justamente uma modalidade de retrato mais condizente com o que chamamos hoje de arte contemporânea. O termo “arte contemporânea” aqui carrega o mesmo sentido proposto por ele, que advoga que esse termo diz menos respeito a um período histórico do que a uma prática que “não herda nenhuma forma ou referência (...) Ela herda somente o enigma que nasce com essa palavra - arte - que foi inventada no momento em que todas as figuras de uma “representação” possível começavam a escapar” (NANCY, 2014, p. 107). Nesse sentido, um retrato contemporâneo jamais poderia ser tributário da noção moderna de sujeito e, por consequência, também não poderia mais obedecer às mesmas coordenadas formais do “retrato autônomo”. Isso quer dizer que pensar o gênero retrato hoje implica, inevitavelmente, em revisitar a noção de sujeito sob outra perspectiva:

o que está em jogo hoje é o deslocamento do sujeito no qual o retrato tem suas raízes: a questão do retrato contemporâneo é uma questão de um sujeito que não pode mais ser sujeito de uma auto-certeza ou de um ‘humanismo’ que reúne as propriedades do divino no homem. (NANCY 2014a, p. 91)

A esse retrato, mais afinado com o nosso tempo, Nancy (2014, p. 94) dá o nome de “outro retrato”, cujo desafio é abordar um sujeito que, nas suas palavras, “nunca se instala, mas passa e, de passagem, acena para nós”. Cabe ressaltar que a mutação que ocorre entre o “retrato autônomo” e o “outro retrato” é um longo e gradual processo de transformação que se desenrolou ao longo de muitos séculos, razão pela qual a tarefa de descrever em detalhes o seu desenvolvimento não seria viável aqui. No entanto, ele é perfeitamente observável se tomarmos em termos comparativos o *Retrato de Inocência X*, de 1650, pintado por Diego Velázquez, e um dos estudos sobre este mesmo quadro realizado pelo pintor Francis Bacon, exatos trezentos e três anos mais tarde (fig.2).



Figura 2 - *Retrato de Inocência X* (1650), de Diego Velázquez, ao lado de *Estudo baseado no Retrato do Papa Inocência X*, de Velázquez (1953) de Francis Bacon.

Diante das duas obras, fica evidente que a mudança do centro gravitacional do quadro (do olhar para a boca) não pode ser lido apenas como um desvio formal de alguns centímetros, pois ele é parte um processo maior que fez com que as coordenadas que um dia foram capazes de organizar o retrato moderno perdessem sua centralidade. Se antes o olhar era centro aglutinador de uma autonomia, o ponto a partir do qual todos os outros elementos formais do quadro se organizavam, em Bacon a boca escancarada atesta, entre outras coisas, a impossibilidade de um centro gravitacional único e estável para o retrato,

ao mesmo tempo em que nos confronta com o desaparecimento de um sujeito autônomo e soberano – ou com a emergência de um sujeito descentrado.

Não por acaso, o artista Dalton Paula também nos propõe, à sua maneira, um deslocamento em relação ao estatuto figurativo do retrato autônomo ao pintar todas as figuras de sua série *Retratos Silenciados* de olhos fechados. O olhar do retrato, conforme vimos, sempre foi um elemento decisivo na sua organização formal, bem como indica um modo específico de compreensão do sujeito. Logo, suprimir o olhar dessas figuras é um gesto relevante – análogo ao que Bacon faz com a boca em seu *Estudo baseado no Retrato do Papa Inocêncio X, de Velázquez* (1953) – que nos obriga a refletir sobre o sentido da visão e a dinâmica do olhar vinculada a ele.

Diferente dos demais sentidos, a visão é a que mais se afasta de seu órgão responsável, isto é, ela está sempre à frente dos olhos. Ao contrário da audição, paladar, olfato e tato, cujo funcionamento se dá a partir de uma espécie de contaminação – de algo que entra em contato com nossos tímpanos, papilas gustativas, narinas e pele – o olho “está perdido para visão porque ela é projetada e expelida dele, o olho não pode ver a si mesmo e, ainda, o que ele quer ver é a visão, *sua* visão” (NANCY, 2014a, p. 58). A dinâmica do olhar, por sua vez, carrega um sentido suplementar que se expressa, de acordo com Nancy (2000, p.75), no próprio verbo *regarder* em francês - que traduzimos para o português como “olhar” - a saber, o de guardar algo (*garder*), vigiar, tomar conta. Nas palavras de Nancy:

olhar não é uma relação com o objeto. Talvez "ver" seja esse relacionamento – e, nesse sentido, o retrato não vê nada e não está lá para ver (nem visão, nem visada, nem clarividência). Ver está em conformidade com o domínio dos objetos. O olhar leva o sujeito adiante. (...) Ao olhar [*en regardant*], eu cuido e (me) guardo [*garde*]: estou em relação com o mundo, não com o objeto. Só assim eu consigo dizer “eu sou”: ao ver, vejo por causa da óptica; ao olhar, sou colocado em jogo. Não posso olhar sem que isso me olhe, me interpele [*me regarde*] (NANCY, 2000c, p. 75, *grifo do autor*).



Figura 3 - Da série *Retratos Silenciados* (2014) de Dalton Paula.

Há, portanto, uma dinâmica fundamental referente ao olhar que nos coloca em relação com o mundo, ao mesmo tempo em que abre a possibilidade para que esse mundo nos devolva seu olhar. Caso não houvesse essa devolução, estaríamos aprisionados na condição de um sujeito ao redor do qual tudo se tornaria um objeto, ou seja, o mundo se apresentaria como uma mera extensão de uma subjetividade soberana e absoluta. No entanto, o olhar do outro é sempre aquilo que nos confronta com o fato de que não somos unidades isoladas e fechadas em si mesmas, mas um ponto singular de interação com outros corpos no mundo. De certa forma, somente o reconhecimento da exterioridade absoluta do outro nos permite reconhecer nossa própria singularidade e vice-versa. Para Nancy (1996, p. 47), “a compreensão do Ser nada mais é do que uma compreensão dos outros, que significa, em todos os sentidos, entender os outros através do ‘eu’ e entender ‘eu’ através dos outros, o entendimento uns dos outros [*uns des autres*]”. Essa dinâmica de interferência e compreensão mútua já está inscrita em nossos próprios sentidos e é precisamente por aí que o retrato – e arte de forma geral – encontra um caminho para nos interpelar. Cada um dos nossos cinco sentidos opera de modo específico – embora nunca de forma isolada – para nos colocar em relação com o mundo e com nós mesmos.

Nesse contexto, o retrato se apresenta como uma pintura que está sempre à espera da nossa chegada, como um tipo de armadilha pronta para nos capturar em uma relação entre sujeitos, na qual ele é uma espécie de “sujeito-obra” meticulosamente construído

para interpelar com seu olhar aqueles que, porventura, venham a se colocar diante dele. Uma vez em seu campo de visão, temos a sensação de sermos fiscalizados pelo olhar incessante da figura que ocupa o centro do quadro, como bem descreveu Carlos Drummond de Andrade no poema *Os Mortos*:

Na ambígua intimidade
que nos concedem
podemos andar nus
diante de seus retratos.
Não reprovam nem sorriem
como se neles a nudez fosse maior.

Esse olhar indiferente, que não se constrange diante de nossos gestos, é um vetor da obra capaz de nos implicar em uma relação de alteridade intensificada, em um entrecruzamento de olhares onde temos a chance de nos ver sob um olhar que não cessa de nos interpelar e que parece sempre estar prestes a nos dizer algo. O próprio título do poema, mais do que vincular o retrato à ideia da morte, reforça a noção de que a própria morte está vinculada a essa dinâmica de alteridade ou de exterioridade absoluta. Nancy (2000b, p.53) também reconhece esse vínculo – ou um desejo de fundo semelhante ao da *imago romana* – quando afirma que o retrato “é feito para guardar a imagem na ausência da pessoa, seja essa ausência um afastamento ou a morte”. Contudo, essa morte, seja ela real ou virtual, é mais do que a expressão de um desejo de superá-la, está para além da tentativa vã de reter alguém em um quadro por mais tempo do que foi consentido por nossa constituição fisiológica. Ela é tanto o que motiva o retrato, quanto o que nos coloca diante da certeza de que só podemos experimentar, sofrer ou compreender a morte de outrem, jamais a nossa própria morte. Da mesma forma, nossa morte nunca será nossa, pois é um fenômeno que só pode ser vivido e experimentado pelo outro. É nesse sentido que o filósofo afirma que “menos que imortalizar uma pessoa, o retrato apresenta a morte (imortal) em (uma) pessoa” (NANCY, 2000, p.54). Dito de outra maneira, diante de um retrato somos confrontados com a opacidade intransponível da nossa própria finitude.

Assim, toda vez que nos colocamos diante de um retrato, ele nos devolve uma imagem de nós mesmos. Essa imagem jamais pode ser compreendida como expressão da nossa subjetividade, pois ela é, ao contrário, a intrusão de algo que não depende da nossa vontade, é a interferência de uma força capaz de nos afinar com uma ordem de reconhecimento mais sutil, que mobiliza a participação dos nossos sentidos para que uma

relação de alteridade muito particular possa se estabelecer. É somente por meio dessa diferença constitutiva que o retrato pode, com sua “nudez maior”, tornar palpável a nossa vulnerabilidade; com sua “morte imortal” nos recompor finitos e com seu silêncio fazer audível uma voz. Ou, como nos diz Nancy, somente assim a mimesis encontra a “sua garganta na *methexis*” (NANCY, 2017, p. 72).

Diante disso, caberia agora indagar o que podem nos dizer os *Retratos Silenciados* de Dalton Paula. Uma vez que, conforme nos diz Nancy (2000, p.75), somente por meio do olhar “eu consigo dizer ‘eu sou’”, o que essas figuras de olhos fechados ainda podem nos dizer? E se “tudo o que nos confronta também nos olha: (...) diz respeito a nós, penetra-nos, importa para nós – é assunto nosso” (NANCY, 2006, p.20), de que forma essas figuras silenciadas podem nos dizer respeito? De olhos fechados, elas definitivamente rompem com o estatuto figurativo moderno do retrato e a ideia de autonomia vinculada a ele. Mas isso, no entanto, não quer dizer que de olhos fechados esses retratos estejam impedidos de nos dizer algo. Nesse cenário, o desafio que os *Retratos Silenciados* de Paula nos coloca é o de saber por qual via eles “penetram” em nós. Em outras palavras, trata-se de compreender de que modo eles se dirigem aos nossos sentidos, sentimentos e quais “zonas de emoção” eles fazem reverberar.

Sabemos que Paula se mantém mais ou menos fiel à organização formal de um retrato e ao seu estatuto figurativo, embora proponha um desvio significativo em relação ao olhar. Mas ele também acrescenta um índice da realidade à sua proposta quando lança mão da técnica popular das fotopinturas. Paula fotografou (ou re-fotografou) essas figuras em diversos quadros que encontrou em salas de milagres durante seu processo de pesquisa sobre esse retrato popular brasileiro e, posteriormente, essas imagens serviram de suporte para seus *Retratos Silenciados*. Essa base fotográfica, mais do que preservar um certo estatuto figurativo, acrescenta a ele um elemento factual, aquilo que o semiólogo francês Roland Barthes chamou de *noema* da fotografia, o “isto foi”. Para ele, a imagem fotográfica testemunha que algo esteve “indesmentivelmente presente” diante da câmera (BARTHES, 2012, p. 87). Isso quer dizer que ao utilizar a fotografia como suporte para criação das pinturas, Paula acrescentou um elemento de testemunho a sua obra, ou seja, associou a ela a ideia de que estamos diante de pessoas que efetivamente existiram em algum momento, embora tenham sido modificadas pelo gesto artístico para se tornarem mais que um mero documento de identificação. Em outras palavras, as figuras que vemos

não são apenas produto da imaginação do artista, pois em algum momento estiveram diante de uma câmera e, mais tarde, suas imagens foram levadas às salas de milagres, onde possivelmente foram depositadas como expressão de fé, devoção, agradecimento, mas também como pedidos de cura.



Figura 3 - Da série *Retratos Silenciados* (2014) de Dalton Paula.

O tema da cura, segundo Paula, é central nessa série de retratos: "Minha produção perpassa basicamente a temática do corpo silenciado, e acredito que esse silenciamento seja uma enfermidade. Trabalhar com tais imagens de ex-votos representa, em meu processo artístico, uma possibilidade de cura²". Nesse contexto, o silêncio dos retratos de Paula não pode ser confundido com a supressão do registro sonoro característico de toda e qualquer arte visual, pois na verdade ele expressa um estado, uma enfermidade. Os olhos fechados dos retratos também parecem ser parte desse processo de silenciamento que mantém essas figuras em uma espécie de transe, isoladas do mundo ou – para preservar a colocação de Nancy – impedidas de dizerem “eu sou”, isto é, de enunciarem a sua condição de sujeitos. O próprio título da obra também corrobora com a interpretação de que esses corpos e rostos que vemos não são silenciosos, mas silenciados. A ideia de cura, portanto, tem que estar ligada ao que produz esse silenciamento, a algo que está para

² Trecho retirado do site do artista, acessado pela última vez em 11/08/2022 através do endereço <<http://daltonpaula.blogspot.com/2014/10/retrato-silenciado-silenced-portrait.html>>.

além da parte visível do quadro, que se projeta para fora do espaço figurativo. Mas afinal, se elas não nos olham e, portanto, não se dirigem a nós, como é que ainda podem nos dizer respeito? Talvez, se diante delas nada escutamos, seja porque das grossas capas de antigas enciclopédias que nunca lhes deram ouvidos elas confrontam é a nossa incapacidade de ouvir.

Referências bibliográficas

ANDRADE, Carlos Drummond de. *Lição de Coisas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

BARTHES, Roland. *A câmara clara: nota sobre a fotografia*. Lisboa: Edições 70, 2012.

DERRIDA, Jaques. *The Secret Art of Antonin Artaud*. Massachusetts, London: Massachusetts Institute of Technology, 1998.

NANCY, Jean-Luc. *À Escuta*. Belo Horizonte: Edições Chão da Feira, 2014.

NANCY, Jean-Luc. *A Imagem - O Distinto*. Revista *Outra Travessia*, Ilha de Santa Catarina, nº 22, p. 97-110. Universidade Federal de Santa Catarina - 2º Semestre de 2016. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/Outra/article/view/2176-8552.2016n22p97>>. Acesso em 30 de setembro de 2019.

NANCY, Jean-Luc. *The Given Gaze*. In: *An Inner Silence: The portraits of Henri Cartier-Bresson*. Thames & Hudson, Nova Iorque, 2006. p.13-21.

NANCY, Jean-Luc. *Être Singulier Pluriel*. Paris: Éditions Galilée, 1996

NANCY, Jean-Luc. *Imagem, Mimesis e Méthexis*. In: *Pensar a Imagem; org. Emmanuel Alloa*. Coord. Trad. Carla Rodrigues. 1.ed.; 2. Reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

NANCY, Jean-Luc. *L'Autre Portrait*. Paris: Éditions Galilée, 2014a.

NANCY, Jean-Luc. *Le Regard du Portrait*. Paris: Éditions Galilée, 2000.

ⁱ **Pedro Carvalho Moreira** é fotógrafo e cineasta. Doutorando em Estética e Filosofia da Arte pelo Programa de Pós-graduação do Instituto de Filosofia Arte e Cultura da UFOP/MG e membro do grupo de pesquisa *Intersubjetividade e Política*. **E-mail:** pedro.carvalhomoreira@gmail.com