

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Carlos Cardozo Coelho

**A diferença hiperestrutural:
Ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de
Jean-Luc Nancy e para além**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da PUC-Rio, como requisitos parcial para obtenção
do grau de Doutor em Filosofia

Orientador: Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Rio de Janeiro
Março de 2017



Carlos Cardozo Coelho

**A diferença hiperestrutural:
Ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de
Jean-Luc Nancy e para além**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof. Paulo Cesar Duque Estrada

Orientador
Departamento de Filosofia – PUC-Rio

Prof. Rodrigo Guimarães Nunes

Departamento de Filosofia – Puc-Rio

Profa. Alice Mara Serra

Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG

Prof. Moysés Pinto Neto

Universidade Luterana do Brasil – ULBRA

Prof. João Batista Ferreira

Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Profa. Monah Winograd

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 27 de março de 2017

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização do autor, do orientador e da universidade.

Carlos Cardozo Coelho

Graduou-se em filosofia (UFRJ) em 2011. Bolsista da Faperj de iniciação científica no ano de 2010 com o tema “Hermenêutica e estruturalismo na obra de Paul Ricoeur”. Em 2013 concluiu o mestrado em filosofia pelo PPGF-UFRJ com a dissertação “Outramente dito: pensar a linguagem e a tradução a partir de Paul Ricoeur”. Fez doutorado sanduíche na Universidade de Paris X - Nanterre la Defense, sob a orientação do professor Patrice Maniglier. Termina em 2017 sua tese de doutorado com o presente trabalho.

Ficha Catalográfica

Cardozo Coelho, Carlos

A diferença hiperestrutural : ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de Jean-Luc Nancy e para além / Carlos Cardozo Coelho ; orientador: Paulo Cesar Duque-Estrada. – 2017.

230 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2017.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Desconstrução. 3. Materialismo. 4. Ontologia. 5. Estruturalismo. 6. Antropofagia. I. Duque-Estrada, Paulo Cesar. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

àqueles que me *endereçam* e
me dão o sentido de ser
singular plural, Breno, Felipe,
Mirian e Rebeca.

Agradecimentos

Devo agradecer, antes de tudo, aos meus pais, Eliete Maria e Carlos Alberto, por terem estado sempre presentes na minha vida acadêmica e afetiva me dando todo o suporte para que este trabalho fosse concluído. Ao meu orientador Paulo Cesar Duque-Estrada pela gentileza, pela confiança na minha pesquisa e pelas brilhantes aulas e conversas sem as quais muito deste trabalho não poderia ter sido desenvolvido. Agradeço a dois professores que nos últimos anos se mostraram grandes interlocutores e fonte de inspiração: a Fernanda Bernardo, grande professora e filósofa que, de tão longe, com toda a sua generosidade filosófica, vem me motivando a seguir o meu percurso e a Jean-Luc Nancy, filósofo que possui um pensamento extremamente potente e que talvez seja a pessoa mais hospitaleira que já conheci em minha vida, um filósofo que realmente vive de acordo com o seu pensamento. Aos professores da UFRJ que foram importantes na minha formação, Ricardo Jardim e Rafael Haddock-Lobo. Ao professor Rodrigo Nunes pela inspiração acadêmica que foi a sua chegada na PUC em 2013 e por todos os espaços de diálogo que construímos coletivamente junto com os companheiros do grupo *Materialismos*. À Pierre-Philippe Jandin, grande estudioso da obra e amigo de Jean-Luc Nancy, com quem mantive contato constante em Paris e que sempre se mostrou gentil e empenhado em me ajudar com minha pesquisa. A Patrice Maniglier, meu orientador em Nanterre durante meu estágio doutoral, além de grande inspiração filosófica e companheiro no movimento de retorno ao estruturalismo. Agradeço também aos professores cujo trabalho admiro e que aceitaram fazer parte da banca de defesa desta tese, Alice, João e Moysés.

Agradeço a Rebeca Coelho, minha irmã, por todo o cuidado e carinho que sempre teve comigo. Aos meus amigos que sempre alegraram meus dias me dando energia para continuar a escrita desta tese: aos meus amigos de infância, Breno, Fafa, Porco, Igor, Italo, João, Lima, Pedro, Shanti; aos meus amigos da filosofia, Adamo, Alyne, Cadu, Carla, Debora, Manoela, Mirian, Pedro, Rafael Uriel; aos amigos para além dos nichos, Amanda, Bertha, Gabigol, Gessé, João, Laura, Mônica, Naira, Paola, Renata e Tais.

Um agradecimento especial a dois amigos, Felipão e Fernanda, que foram fundamentais num momento de crise, dois amigos cuja paixão pela filosofia fez meu intelecto transbordar de energia para que esta tese pudesse ser concluída.

Agradeço a todos os meus parentes, em especial aos meus padrinhos, Eduardo e Elaine, a Deniele, a minha avó Daisy e aos meus avós que se encontram entre nós *em memória* Carlos Alberto, Clélia e Newton. Por último agradeço aos pequenos, Martim e Theo que me enchem diariamente de alegria e energia.

Agradeço enfim ao CNPq e a CAPES pelo financiamento e a todos os funcionários da PUC-Rio pela ajuda em todo o processo, em especial a Célia.

Resumo

Cardozo Coelho, Carlos; Duque Estrada, Paulo Cesar (orientador). **A diferença hiperestrutural: ontologia, pós-desconstrução – e devoração – a partir de Jean-Luc Nancy e para além.** Rio de Janeiro, 2017. 230p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Esta tese apresenta uma discussão entre duas tradições de pensamento, a desconstrução e o estruturalismo, e discute a possibilidade de se formular uma ontologia após a desconstrução e as críticas à metafísica que proliferaram no século XX. Partindo da ideia de *hantologie* (assombrologia) que Jacques Derrida opõe ao termo *ontologie* (ontologia), ideia esta que declara a impossibilidade da formulação de qualquer ontologia, qualquer pensamento sobre aquilo que há de primeiro, nós nos contrapomos a este filósofo e, na esteira de Jean-Luc Nancy e das lições apreendidas com o pensamento da desconstrução, pensamos uma ontologia tendo como base os conceitos de diferença e de variação. Lá onde a tradição pensou a primazia da Unidade e a busca por uma Origem única e imutável, nós defendemos a diferença e a variação como aquilo mesmo que é a existência: ela é sempre *mais de um*, pois a condição mínima para a existência é que exista a pluralidade, que exista o endereçar entre os diversos existentes. Para isso defendemos que a aparição do conceito de diferença com Ferdinand de Saussure e de variação oriunda do movimento comparatista é um passo fundamental para a formulação do pensamento da desconstrução e também para pensar aquilo que chamamos de *diferença hiperestrutural*, a saber, pensar a diferença não mais como meramente constitutiva de uma estrutura, mas como um problema ontológico: como ser. Neste diapasão, o que existe não é apenas *língua* se organizando de maneira diferencial, mas o próprio real se organizando de maneira diferencial, a própria natureza e o próprio mundo diferindo, pois um existente só é na medida em que se endereça, se reporta e se relaciona com outros existentes, ele existe em oposição aos outros existentes, assim como um signo tem o seu valor em oposição aos outros signos do sistema, e a ontologia é a ex-posição destas o-posições que são sempre locais – materiais. Assim, ao pensar a diferença e a variação como termo mais fundamental e como incondicional, o que fazemos aqui é a defesa de uma ontologia diferencial e *hiperestrutural*, tentando abrir espaço para outras formas de pensamento que não o da metafísica ocidental,

monoteísta e capitalista. Esta tese não é um texto apenas sobre Jean-Luc Nancy, mas *pensamos com* ele e sua ontologia singular plural e também *com* diversos autores, dentre os quais, Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Oswald de Andrade, Eduardo Viveiros de Castro, Paul Ricoeur, Karl Marx, Émile Benveniste, Patrice Maniglier, Frédéric Neyrat etc.

Palavras-chave

Filosofia; Desconstrução; Ontologia; Estruturalismo; Antropofagia; Filosofia francesa; Antropologia; Linguística; Materialismo; Diferença.

Résumé

Cardozo Coelho, Carlos; Duque Estrada, Paulo Cesar (Directeur de Thèse). **La différence hyperstructurel: ontologie, post-déconstruction – et dévoration – a partir de Jean-Luc Nancy et au-delà.** Rio de Janeiro, 2017. 230p. Tese de Doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Cette thèse présente une discussion entre deux traditions de la pensée, la déconstruction et le structuralisme, et discute la possibilité de formuler une ontologie après la déconstruction et les critiques de la métaphysique qui ont proliféré au cours du XXe siècle. En partant de l'idée *d'hantologie* que Jacques Derrida oppose au terme *ontologie*, idée qui déclare l'impossibilité de formuler toute ontologie, toute pensée sur ce qu'il y a de premier, nous nous opposons à ce philosophe et, dans le sillage de Jean-Luc Nancy et des leçons apprises avec la pensée de la déconstruction, nous pensons une ontologie basée sur les concepts de différence et de variation. Là où la tradition pensait la primauté de l'unité et la recherche d'une Origine unique et immuable, nous défendons la différence et la variation comme ce qui est l'existence même: elle est toujours *plus d'un*, car la condition minimale pour l'existence est qu'il y ait la pluralité, qu'il y ait l'adresser des différents existants. Pour cela, nous soutenons que l'apparition de la notion de différence avec Ferdinand de Saussure et de variation dérivée du mouvement comparative est une étape clé dans la formulation de la pensée de la déconstruction et aussi pour penser ce que nous appelons la *différence hyperstructurel*, à savoir, penser la différence non plus comme simplement constitutive d'une structure, mais comme un problème ontologique: comme être. Dans cette veine, ce qui existe est non seulement la *langue* s'organisant de manière différentielle, mais le réel lui-même s'organisant de manière différentielle, la nature et le monde lui-même se différent, parce qu'un existant est seulement dans la mesure où il s'adresse et est en rapport avec les autres existants, il existe en opposition à les autres existants, ainsi comme un signe a sa valeur par opposition à d'autres signes du système, et l'ontologie est l'ex-position de ces oppositions qui sont toujours locaux – matériaux. Ainsi, en pensent la différence et la variation comme terme plus fondamentale et comme inconditionnelle, ce que nous faisons ici est la défense d'une ontologie différentielle et *hiperstructurel*, en essayant ouvrir des chemins pour d'autres formes de pensée que celui de la

métaphysique occidentale, monothéiste et capitaliste. Cette thèse n'est pas un texte seulement sur Jean-Luc Nancy, mais nous *pensons avec* lui et son ontologie singulier pluriel et aussi avec plusieurs auteurs, parmi lesquels Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Oswald de Andrade, Eduardo Viveiros de Castro, Paul Ricoeur, Karl Marx, Émile Benveniste, Patrice Maniglier, Frédéric Neyrat etc.

Mots-clés

Philosophie; Déconstruction; Ontologie; Structuralisme;
Anthropophagie; Philosophie française; Anthropologie; Linguistique;
Matérialisme; Différence.

Sumário

1. Introdução	15
2. Como pensar após a desconstrução? Fundamentos para pensar a diferença hiperestrutural (§1)	24
2.1 Construção e desconstrução	25
2.2 Jacques Derrida, da desconstrução da linguagem	29
2.3 Os quase-conceitos	36
2.4 Saussure e Derrida	40
2.5 Hiperestruturalismo e hiperhermenêutica: ou as portas da vida e da morte	48
3. Para além (e aquém) da hermenêutica: da desconstrução de Derrida ao pensamento <i>pós-desconstrutivo</i> de Nancy (§2)	63
3.1 Da impossibilidade da ontologia à ontologia da impossibilidade	63
3.2 A ontologia do corpo de Jean-Luc Nancy: para além e aquém da hermenêutica	71
4. Excritura, <i>ontofagologia</i> e comunismo da inequivalência (§3)	85
4.1 O querer dizer e a denegação dos estilos	85
4.2 A verdade enquanto partida: Babel	94
4.3 Perdão por não querer dizer	99
4.4 Tocar e devorar	103
4.5 Comer e ser-comido	116
4.6 Ontofagia e comunismo da inequivalência	120
5. Por uma filosofia demoníaca: fragmentos sobre “ser singular plural” (§4)	124
5.1 Pensar-com	124

5.2 O fim do mundo	127
5.3 Nós	135
5.4 Meu nome é legião	139
5.5 Singular Plural	143
5.6 A pedra e o mundo	158
6. Sobre a destruição – da natureza (§5)	165
6.1 Desconstrução, construção e strução	165
6.2 Inopinado	178
6.3 A equivalência e a inequivalência	184
6.4 Multinaturalismo e perspectivismo	193
6.5 Da crise ambiental	204
6.6 Há o antropoceno? Da pluralidade cosmológica	208
7. Considerações finais	216
8. Referências bibliográficas	225

Abreviações dos textos de Jean-Luc Nancy

Ad - *Adoração: Desconstrução do Cristianismo II*. Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2014

Corpus - *Corpus*, Paris: Métailié, 2006 (Trad. port. e Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000).

DQM - *Dans quel monde vivons-nous?*, Paris: Galilée, 2010

DCI – *La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)*, Paris Galilée, 2005

ESP - *Être, singulier, pluriel*, Paris: Galilée, 2013

EQC - *L'équivalence des catastrophes*, Paris: Galilée, 2012

SdM - *Le sens du monde*, Paris: Galilée, 1993

NMT. *Noli me tangere*, Paris: Bayard, 2003

PdP - *O peso de um pensamento*, Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2011

Os HOMENS são uma parte pequena do mundo, e eu não compreendo os homens. Sei o que fazem e as razões imediatas do que fazem, mas saber isso é saber o que está à vista, é não saber nada. Penso: talvez os homens existam e sejam, e talvez para isso não haja qualquer explicação; talvez os homens sejam pedaços de caos sobre a desordem que se encerram, e talvez seja isso que os explique.

José Luís Peixoto

*Há urgência em estar vivo
Outra forma de agir
Desrespeitar sua constante dor!*

*Há urgência em estar vivo
Outra forma de pensar
E assumir... outro valor*

*Implodir... Implodir...
Implodir de novo.*

Dead Fish

1 Introdução

Nunca fomos catequizados. Vivemos através de um direito sonâmbulo. Fizemos Cristo nascer na Bahia. Ou em Belém do Pará.

Mas nunca admitimos a lógica entre nós. (de Andrade, 2011^a, p.69)

Esta introdução não é propriamente uma introdução, assim como a conclusão desta tese não é propriamente uma conclusão. Este texto não tem propriamente início, meio e fim. O que propomos aqui é um método de leitura em filosofia que não passe pelo método da tradição que é pautado pela teoria da linguagem de Aristóteles (como mostramos no §1 e no §3), nem pela tradição hermenêutica de leitura que tenta reconstituir o pensamento de um autor (conforme apresentamos nos §1 e §2). Além disto, a partir de certa interpretação da tradição, o método de leitura proposto tenta criar espaço para que possamos enfrentar a crise civilizacional atual (como podemos ver no §5), e é uma resposta à ontologia que propomos aqui *a partir de e em conjunto com* o estruturalismo e com o pensamento de Jean-Luc Nancy (§4). Muitos dos conceitos aqui trabalhados exigirão a leitura atenta das próximas páginas para serem “compreendidos” adequadamente; mas, como veremos, não se trata nem de compreender, nem da adequação, pois tratamos de uma coisa completamente outra: da diferença – *hiperestrutural*.

Para não começarmos este texto com muito mistério e já anteciparmos algumas questões que serão retomadas excessivamente ao longo das próximas páginas – pois toda proposta de uma filosofia primeira acaba recaindo em certas repetições, as repetições que fazem nascer a diferença –, digamos de maneira sumária o que, para nós, quer dizer a **diferença hiperestrutural**: pensar a diferença não mais como meramente constitutiva de uma estrutura, mas como um problema ontológico. Nesse diapasão, não existe a *língua*, esta estrutura que se organiza diferencialmente, como também não existe, depois, a *fala*, na qual toda a nossa concepção de linguagem tradicional retornaria e ocorreria um enraizamento do sistema da língua no Real – no Real enquanto Mundo, enquanto objeto externo

morto separado do sujeito autônomo e individual, enquanto matéria inerte e distinta do homem, do Mundo enquanto totalidade unívoca, enquanto Natureza morte etc. O que existe não é apenas *língua* se organizando de maneira diferencial, mas o próprio real se organizando de maneira diferencial, a própria natureza e o próprio mundo diferindo. O que ensaiamos aqui é a defesa de uma ontologia diferencial – e *hiperestrutural*.

*

O método de leitura que propomos nesta introdução tem sua principal inspiração no grande pensador brasileiro Oswald de Andrade e no movimento antropofágico. Diz talvez a grande máxima do manifesto antropófago: “Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago” (de Andrade, 2000, p.67). A relação que estabelecemos com a tradição – e mesmo com Nancy cujo nome está no subtítulo desta tese – é uma relação antropofágica; a saber, lemos e interpretamos os textos não por empatia, tentando reconstituir o Outro enquanto tal, o discurso do Outro enquanto tal, mas lemos, diferimos e absorvemos os nutrientes do texto e defecamos tudo aquilo que não nos interessa. É do interesse que se trata e não do desinteresse de alguém que busca o Universal, a Verdade, a Origem. Esta tese digere corpos e os transforma em palavras que se inscrevem, reinscrevem e deformam o corpo.

O método de leitura antropofágico tem então dois inimigos centrais, um mais geral e outro mais localizado. O primeiro inimigo é a filosofia da linguagem de Aristóteles que organiza o nosso pensamento. O segundo inimigo é a hermenêutica tradicional que ainda está subscrita a esta mesma concepção de linguagem e que monopoliza as discussões acerca do conceito de interpretação. Para não anteciparmos questões que retornam incessantemente adiante, sejamos sintéticos: basicamente o que queremos refutar é que não é possível reconstituir as intenções do autor como queria Schleiermacher, isto é, reconstituir aquilo que o autor *queria dizer* na sua própria língua, mas reconstruir com a nossa, ou, como Dilthey, compreender, por empatia, o transporte de um conteúdo entre duas vidas psíquicas através da mediação dos signos linguísticos ou não linguísticos de nossa cultura, a partir da história. Um texto é sempre aberto a interpretações, a uma multiplicidade de interpretações, mas a questão é saber a que esta multiplicidade responde.

Na tradição hermenêutica, mesmo a mais contemporânea que leva em consideração os mestres da suspeita (Marx, Nietzsche e Freud), como o faz Paul Ricoeur, o critério para a multiplicidade de interpretações acaba sendo um plano ontológico inerte e morto em cima do qual a linguagem intencional se *direciona a*. O que queremos dizer aqui, e desenvolvemos melhor em §5.5, é que cada ponto de vista sobre uma “mesma” coisa *transforma* esta “mesma” coisa, que deixa de ser uma “mesma” coisa e passa a ser outra. Não existe uma “mesma” coisa, o que existe são coisas em relação com outras coisas, e cada “identidade” – cada processo de individuação –, que faz a coisa ser aquilo que ela é, é fundada a partir da relação com as outras coisas, pois por trás de um “eu” há toda uma gama infinita de outros existentes. Por trás de todo sentido há um não-sentido: ou outros sentidos mudos – que não endereçam a algo, mas endereçam-se uns aos outros.

Assim, contra o desinteresse da ontologia tradicional – o desinteresse que é, na verdade, o interesse pelo Um e só por Ele, esta ficção de totalidade –, defendemos: “só me interessa o que não é meu”, porque mesmo aquilo que é meu não me pertence, ao menos não no registro da propriedade, mas da posse – esta transitória e em disputa. Destarte, a chave de leitura que teremos é a da *transformação*; não pretendemos interpretar no sentido hermenêutico, mas “*pensar-com*”.

Ao contrário do *cogito* cartesiano, que funda um sujeito isolado do resto do mundo, autossuficiente, que pensa o resto do mundo como *res extensa* em oposição a *res cogitans*,

o *cogito* canibal talvez seja: *eu como outro* – nos dois sentidos de “como”, verbo e advérbio, ação e metáfora, conteúdo e forma. Devorar o outro, transformando-o em um “totem”, é diferente de *ser* o outro; é *ser como* o outro, *quase* o outro – simultaneamente próximo e distante, igual e distinto: “identidade ao contrário”. (Nodari, 2015, p.9)

Desta forma, eu *como* outro pode ser uma das máximas deste trabalho; máxima que poderá ser repetida a cada argumento. Mesmo que não o façamos, você, leitor, poderá repetir esta máxima a cada instante do texto. Assim traduzimos, introdutoriamente, isto que Nancy chama de *ser-com* em termos antropofágicos: viver é estar com os outros existentes, eu sou definido por todos os outros existentes que estabeleço relação. Para Nancy, ser quer dizer ser-com, e

acrescentamos: ser quer dizer comer, e comer quer também dizer ser-comido. Lemos os textos da tradição, os devoramos, mas somos também devorados. Ao lermos a tradição, não como especialistas que querem reproduzir um pensamento enquanto tal, tornamos os conceitos outros, ao mesmo tempo em que os conceitos nos tornam outros.

O ato de comer (e o de metaforizar) ignora o princípio de não-contradição, pois envolve sempre uma via de mão dupla, uma transformação recíproca: ao comermos, estamos nos transformando em nós. A avidez canibal, desse modo, não constitui um acúmulo narcísico, pelo contrário. (Nodari, 2015a, p.9)

Ou seja, só somos nós na medida em que estamos em relação com os outros, na medida em que somos “mais de um”; esta talvez seja mesmo a síntese do pensamento de Jean-Luc Nancy. Desta forma, quando comemos a história da filosofia nas páginas deste trabalho, seguimos uma dupla torção antropofágica: tornamos esta história aquilo que nós somos, mudando a própria história que lemos e, ao mesmo tempo, mudamos a nossa história a partir do contato com os conceitos. Via de mão dupla: afetar e ser afetado, comer e ser comido, e é essa via a única possibilidade de *fazer sentido*.

Trata-se de um exercício que pode ser resumido como aquilo que nomeou o grande livro, nunca escrito, do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, a saber, *O Antinarciso*: o que importa na operação antropofágica é se tornar outro, amar o outro, e não se tornar um “Eu”. Assim, quando o antropófago olha seu reflexo na água ele não vê a si mesmo, mas uma pluralidade de entes e de seres que querem o capturar ou o levar para dançar e roubar a sua humanidade (cf. Viveiros de Castro, 2014).

Como se a antropofagia fosse esse constante devir, esse diferir de si, como se ela fosse isomórfica a essa enunciação que não cessa de invocar uma multiplicidade: “Só me interessa o que não é meu”, “a posse contra a propriedade”, “a vida é devoração”, “Tupí or not Tupí”, o jogo entre o que “Tínhamos” e aquilo “Contra” o que nos colocamos, etc. (Nodari, 2015b, p.8)

E continua Nodari expondo o pensamento de Oswald de Andrade:

O que está em jogo – e por isso a Antropofagia não é só uma teoria da cultura, mas também e ao mesmo tempo uma filosofia da natureza – é uma concepção

não-normativa da natureza. Isto é, uma concepção da natureza enquanto espaço da multiplicidade e do contato, em contraposição à civilização entendida como espaço da ipseidade e da compartimentação: “contra o homem artificial – burro e cacete – o homem natural. Contra o animal que se veste, o homem que se enfeita”. (Nodari, 2015b, p.36)

A questão então passa a ser a compreensão do que é natureza para Oswald de Andrade. No sentido apontado por Nodari, natureza é o próprio ato de diferir, pois o homem natural é aquele que passa pelo constante processo de devoração que é a vida, enquanto o homem vestido é aquele que denega a própria existência enquanto devoração, absorção do outro. Assim não existiria a Natureza pensada tradicionalmente em oposição a Cultura, como vemos no §5, mas a própria natureza difere, diferenciando o homem que é natureza e o denega com sua metafísica *vestida*:

o aparecimento do homem *natural*, isto é, de uma humanidade *diferente* da que era então conhecida. (de Andrade, 2011b, p.399)

Esta tese se baseia, portanto, se é possível assim aludir, em uma hipótese antropofágica: a condição mínima para existência é que exista mais de um, e cada processo de individuação é constituído na relação com uma multiplicidade de outros, que antecede qualquer formulação individual, e a devoração é a operação metafísica com a qual nos relacionamos com todos os outros existentes, cada momento em que nos colocamos em relação – estamos sempre em relação – devimos outro.

Assim, o antropófago:

Compreende a vida como devoração e a simboliza no rito antropofágico, que é comunhão. De outro lado a devoração traz em si a imanência do perigo. E produz a solidariedade social que se define em alteridade. (de Andrade, 2011a, p.219-220).

Imanência do perigo, no nosso vocabulário, quer dizer a *transimanência*, isto é, o fora que se efetua dentro. Não existe para o antropófago este grande Outro que constituiria um Fora absoluto e inalcançável – Deus –, o que existe são pequenos outros, alteridades, e na relação com estes pequenos outros, se trata de devorar, diferir na relação com a multiplicidade de existentes, como vemos em §4.

Comer o inimigo não como forma de “assimilá-lo”, torná-lo igual a Mim, ou “negá-lo” para afirmar a substância identitária de um Eu, mas tampouco transformar-se nele como em um *outro* Eu, mimetizá-lo. Transformar-se, justo ao contrário, *por meio* dele, transformar-se em um *eu Outro*, autotransfigurar-se com a ajuda do “contrário” (assim os velhos cronistas traduziam a palavra tupinambá para “inimigo”). Não um ver-se no outro, mas ver o outro em si. Identidade “ao contrário”, em suma – o contrário de uma identidade. [...] A antropofagia é tudo *menos* a absorção da metafísica messiânica europeia. (Viveiros de Castro, 2016, p. 15-16)

Lá onde Nancy, segundo Neyrat (2013), defendia um *comunismo existencial*, queremos defender algo como uma *antropofagia existencial*. O ato de existir enquanto devoração-transformacional. E a filosofia que propomos aqui é da ordem da digestão da tradição.

A filosofia digere. O que não tem, talvez outro estilo senão as circunvoluções e as pregas e as contorções pelas quais o estômago e o intestino expõem o duplo do cérebro. (Nancy, PdP, p.87)

E continua Nancy:

O cérebro digere: absorve e distende, redobra, acidifica, mistura e, para finalizar sem jamais concluir, desvia-se, vira-se e deixa ver as pregas delicadas de não se sabe o quê. Que isso seja *não se sabe o quê* marca todo o valor do cérebro. Somente ele sabe o que pesa o *engrama* [*l'engramme*] que não se seria capaz de pesar. Ele digere o imponderável. Mas a ele, pesa-se-o: *homo sapiens*, um bom peso de cérebro. Uma boa relação corpo/cortéx. *Homo sapiens, homo philosophicus* (Nancy, PdP, p.88).

Desta forma, ao pensarmos a existência enquanto devoração e a filosofia enquanto digestão da tradição, sublinhamos: não se encontra nesta tese um texto de especialista (a lógica de especialista é questionada em §3) que pretende reconstituir certa discussão entre ontologia e desconstrução, entre os pensamentos de Nancy e de Derrida (§2), entre o estruturalismo e a desconstrução (§1) etc. Encontra-se isso também, é certo, mas ao modo antropofágico. Não nos interessa aqui o que Derrida ou Nancy *queriam dizer* – alias ambos são grandes críticos do *vouloir dire* –, mas o interesse está em pensar *a partir de* – e *para além*.

Este “projeto” é pretensioso – tentar dizer algo de “original” –, mas, como defendemos, tudo aquilo que é dito é original num certo sentido, tudo é acontecimento (como tratamos em §4), tudo é singular – e plural. De outro modo, os especialistas são aqueles que denegam *o lugar sem lugar* de sua escrita (§3) e

se colocam como capazes de reconstituir um pensamento ou um ambiente de pensamento de maneira precisa e inequívoca. Contudo, é certo que existem acontecimentos que geram mais deslocamentos que outros acontecimentos e que geram impacto maior em certa cadeia de existentes. Mas o acontecimento não pode ser antecipado, nem o “pequeno” que é mais imperceptível, nem o “grande” que é mais facilmente distinguível.

*

Nesse ponto, precisamos dar um aviso ao leitor acerca da organização do texto que segue. Ele não respeita uma organização linear, isto é, não existe uma cadeia de leitura obrigatória sem a qual não seria possível compreendê-lo como um todo. Decerto, não se faz necessária uma leitura que avance do §1 ao §5 para depois chegar a conclusão e finalizar com uma compreensão global desta obra.

Assim, questões levantadas no §1 não podem ser compreendidas sem a leitura dos §2 e §3, como certos elementos que estão em jogo no §3 ficam claros à luz da introdução e do §4. Da mesma forma, o §5 remete a outro livro que ainda não foi escrito, um projeto para os próximos anos etc. Podemos dizer, em suma, que os capítulos possuem uma autonomia relativa.

O §1, “originalmente”, seria a introdução desta tese e agregava elementos que agora se encontram no §2. Ele foi subdividido com o intuito de separar as discussões de Derrida com Saussure e de Nancy com Derrida. Contudo, ao tentar avançar nas temáticas ali trabalhadas (§1) – o que é a desconstrução, a relação entre esta e o estruturalismo etc. –, cheguei a conclusão que precisava escrever uma outra introdução, abordando as dificuldades relacionadas a escrever um tratado de ontologia que não esteja submetido a teoria da linguagem aristotélica. No exercício de escrita, acabei percebendo que esta “outra” introdução poderia ser o §3 e, ao mesmo tempo, o início do §4 que trata propriamente da ontologia aqui proposta. Mas, da mesma forma, o §4 pode ser lido primeiro, pois a compreensão de maneira mais sistemática da ontologia que propomos talvez capacite para as leituras de §1, §2 e §3. Por fim, o §5 é aquele com potencial para ser a introdução de outro livro, uma outra obra, e ele (§5), se ligando com os outros 4§, pode nos conduzir para fora desta própria tese.

Desta forma, vocês, caros leitores, podem fazer as suas escolhas sem medo, e fazê-las – de preferência – de maneira completamente interessada naquilo que os toca. O que lhes interessa é a discussão entre Derrida e Saussure? Então,

comecem pelo §1. O que lhes interessa é a passagem do pensamento de Derrida para o de Nancy? Então, comecem pelo §2. Comecem pelo §3 se o que lhes interessa é a questão da escrita e do estilo. Pelo §4 se o interesse é pensar uma ontologia da diferença. Comecem pelo §5 se o que lhes interessa é a discussão acerca da Natureza em oposição a Técnica e a Cultura. Depois, (re)façam seus próprios caminhos por esta tese, de acordo com os seus lugares, os seus pontos de vista, as suas perspectivas. Devorem estas páginas, que já não mais me pertencem. Elas agora são suas para devorarem como bem entenderem, para mastigarem nos seus ritmos, engolirem da maneira que lhes for mais conveniente – mas tenham cuidado com as indigestões, pois as palavras não são inofensivas, elas têm um peso: pensar pesa.

Digamos então que este texto se organiza de maneira estrutural – e hiperestrutural. Estrutural justamente pelo fato de que um capítulo não preexiste aos outros capítulos, no sentido de determiná-los, assim como um signo não preexiste aos outros signos – eles vêm e valem juntos. Um signo tem o seu valor em oposição a todos os outros signos; não há um signo primeiro, mas é a própria relação diferencial entre eles que lhes determina e dá a eles sua positividade. Da mesma forma, os capítulos desta tese remetem uns aos outros sem necessariamente existir uma ordem linear e/ou cronológica. A organização hiperestrutural se estabelece relacionada ao fato de que este texto remete para outro campo, para além deste próprio texto – para uma interpretação da realidade e da existência, em suma, para uma ontologia –, abrindo espaço para outros textos, para conceitos a serem mais trabalhados em futuros trabalhos.

*

Por último, gostaríamos de ressaltar o caráter singular plural da nossa escrita. Aqui o leitor encontrará uma pluralidade de vozes. Um escritor nunca escreve um texto só, mas sempre obsediado por uma infinidade de espectros que formam a sua voz. Como diz Deleuze em *Mille Plateaux*, “nós escrevemos o *Anti-édipo a dois*. Como cada um de nós era vários, isso já faz muita gente” (1980, p. 9). Neste sentido, a escrita desta tese varia: em alguns momentos, usamos a primeira pessoa do plural, noutros – sobretudo nas narrativas dos fatos autobiográficos; fatos que foram importantes para a construção dos conceitos aqui contidos – a primeira pessoa do singular. Assim, esta tese varia dos “nós” aos “eu's” e dos “eu's” aos “nós” como próprio método de escrita e como afirmação

constante de que quem lhe escreve e lhe assina é uma pluralidade de pessoas – sou eu, Carlos, mas também o meu orientador, Paulo, assim como o meu coorientador, Patrice, além de outros professores e tantos amigos, em suma, todos aqueles com quem faço filosofia etc. Ao mesmo tempo, importa observar que esta pluralidade se singulariza e toma expressão pelo teclar dos meus dedos, dedos que trabalham não de uma maneira cerebral – racional –, mas estomacal: devoramos e digerimos a pluralidade de relações para nos singularizarmos e podermos afirmar, a cada vez, nossa própria singularidade.

2

Como pensar após a desconstrução? Fundamentos para pensar a diferença hiperestrutural (§1)

— Somos todos iguais na fragilidade com que percebemos que temos um corpo e ilusões. As ambições que demoramos anos a acreditar que alcançávamos, a pouco e pouco, a pouco e pouco, não são nada quando vistas de uma perspectiva apenas ligeiramente diferente. Daqui, de onde estou, tudo me parece muito diferente da maneira como esse tudo é visto daí, de onde estás. Depois, há os olhos que estão ainda mais longe dos teus e dos meus. Para esses olhos, esse tudo é nada. Ou esse tudo é ainda mais tudo. Ou esse tudo é mil coisas vezes mil coisas que nos são impossíveis de compreender, apreender, porque só temos uma única vida.

— Porquê, pai?

— Não sei. Mas creio que é assim. Só temos uma única vida. E foi-nos dado um corpo sem respostas. E, para nos defendermos dessa indefinição, transformamos as certezas que construímos na nossa própria biologia. Fomos e somos capazes de acreditar que a nossa existência dependia delas e que não seríamos capazes de continuar sem elas. Aquilo em que queremos acreditar corre no nosso sangue, é o nosso sangue. Mas, em consciência absoluta, não podemos ter a certeza de nada.

Nem de nada de nada, nem de nada de nada de nada. Assim, repetido até nos sentirmos ridículos. E sentimo-nos ridículos muitas vezes e, em cada uma delas, a única razão desse ridículo é não conseguirmos expulsar da nossa biologia, do nosso sangue, dos nossos órgãos, essas certezas injustificadas, ou justificadas por palavras sempre incompletas. Mas é bom que seja assim. Porque podemos continuar e, enquanto continuamos, continuamos. Estamos vivos. Ou acreditamos que estamos vivos, o que é, talvez, a mesma coisa.

— Porquê, pai?

— Porque o amor, filho.

José Luís Peixoto, in 'Abraço'

2.1

Construção e desconstrução

Segundo o filósofo francês Paul Ricoeur, toda a filosofia da suspeita deve ser precedida e seguida por uma filosofia da confiança. Nesse sentido, Ricoeur propõe que a ontologia hermenêutica de Heidegger deve se confrontar com aqueles pensadores que denomina de mestres da suspeita¹. Ou seja, trata-se de confrontar o pensamento de Heidegger com os pensamentos de Marx, Nietzsche e Freud (e, acrescentamos a eles o movimento estruturalista), para que uma *nova ontologia* surgisse a partir deste confronto.

Ricoeur, ao criticar a ontologia de Heidegger a partir do estruturalismo e da psicanálise, propõe uma ontologia que passa pelos signos e símbolos de nossa cultura, ontologia que ele denomina como militante, pois a compreensão ontológica não é mais ponto de partida como em Heidegger, mas ela deve ser conquistada² no embate com as filosofias da suspeita. Com esse movimento,

1 Segundo Ricoeur, os mestres da suspeita seriam aqueles que veriam um sentido latente por detrás de todo sentido manifesto. Ou como diz Lévi-Strauss num debate público com Ricoeur: “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles mesmos significantes. [...] na minha perspectiva, o sentido não é nunca um fenômeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Dito de outra forma, por trás de todo sentido há um não-sentido, e o contrário não é verdadeiro” (*Esprit*, nov. 1963, número spécial, p.637). Desta forma podemos interpretar Lévi-Strauss como um dos mestres da suspeita.

2 Apesar de não ser o tema desta tese a discussão entre Ricoeur e Heidegger, acrescento algumas informações para quem queira se aprofundar neste tema:

Ricoeur aproxima a hermenêutica do estruturalismo linguístico, tentando superar a suposta oposição entre essas duas linhas de pensamento. Assim como tentou superar a oposição entre fenomenologia e psicanálise – entre consciente e inconsciente – com o seu livro *De l'interprétation: Essai sur Freud* (Paris: Le Seuil, 1965), Ricoeur acredita que hermenêutica e estruturalismo não se eliminam mutuamente, mas, ao contrário, se complementam. Enquanto o estruturalismo tem um enfoque rigoroso e científico dos sistemas simbólicos que compõem a cultura – sistemas, resalte-se, inconscientes, e por isso mesmo objetiváveis –, ou, como diz Ricoeur, explicativo, a hermenêutica, como disciplina filosófica voltada para o sentido, é um segmento da compreensão de si mesmo e do ser. Confrontando estas duas correntes, Ricoeur afirma: “A explicação estrutural incide: 1) sobre um sistema inconsciente 2) que é constituído por diferenças e oposições [por distâncias significativas] 3) independentemente do observador. A interpretação de um sentido transmitido consiste: 1) no retomar consciente 2) de um fundo simbólico sobredeterminado 3) por um intérprete que se coloca no mesmo campo semântico que aquilo que ele compreende e assim entra no “círculo hermenêutico”.” (*CI*, p. 56)

Embora estabeleça um confronto e mesmo uma oposição entre a inteligência hermenêutica e a estrutural, Ricoeur não quer separar estes dois enfoques, porquanto sustenta que explicação e compreensão (para usarmos os termos clássicos da hermenêutica diltheyniana, onde explicação diz respeito as ciências da natureza e a compreensão as ciências do espírito, isto é, diz respeito ao conceito de sentido) não são procedimentos mutuamente excludentes. No seu entender, não há como desenvolver uma análise estrutural que não leve em conta o sentido, pois é este que permite o discernimento das estruturas, assim como é impossível apreender um sentido sem referência às

Ricoeur pretendia fazer com que estruturalismo e ontologia convivessem pacificamente, que cada disciplina ocupasse o seu lugar no pensamento, e que cada uma enriquecesse a outra – mas a distância.

Em termos derridianos, podemos dizer que toda a desconstrução acaba sendo precedida e seguida por uma construção que corre sempre o risco de se estagnar e ocupar um papel repressor. Contudo, só há desconstrução no interior deste movimento infinito, movimento que o filósofo magrebino chama de escritura. Para Derrida, é a própria construção que gera – de maneira autoimune, como vemos melhor no §3 – a desconstrução. Enquanto Ricoeur tentava superar a suspeita em nome da confiança – no Ser –, Derrida nos mostra a desconstrução – herdeira direta dos mestres da suspeita – como movimento intrínseco ao pensamento, como algo que está sempre acontecendo. Da mesma forma que estamos sempre construindo, é a desconstrução que nos mostra a parcialidade e provisoriedade das construções; mais do que isso, ela mostra que toda construção nunca é primeira, toda construção já é uma re-construção. Desta forma, uma filosofia da confiança nunca seria capaz de superar a desconstrução, pois ela é o próprio movimento do pensamento – e do mundo.

Do quadro delineado, uma “compreensão” emerge: assim como toda filosofia da confiança vem após uma filosofia da suspeita, assim como uma construção emerge após – e antes de – uma desconstrução, esta *nova* filosofia da confiança deve ser também desconstruída; este é o movimento infinito do pensamento. Portanto, a filosofia da confiança, que Ricoeur acredita poder alcançar ao passar pelos signos e símbolos da cultura, se mostra como apenas uma nova clausura a ser desconstruída. Contudo, não podemos cair na armadilha de

estruturas. Como sintetiza o próprio filósofo, é preciso “fazer o rodeio da estrutura para reencontrar a significação” (RICOEUR, 1970, p.119. *apud.* JARDIM ANDRADE, 1992, p. 212). Ricoeur empreende assim um estudo crítico do estruturalismo, contestando, sobretudo, o que ele denomina de “clausura do universo dos signos”, ou seja, a consideração dos signos como um “sistema fechado” que se sustenta independentemente de qualquer ordem externa. Em suma, sua meta principal, ao mergulhar profundamente na inteligência estrutural, é a de conduzir a hermenêutica de uma perspectiva ingênua a uma perspectiva crítica. “A compreensão das estruturas”, afirma ele, “não é exterior a uma compreensão que teria por tarefa *pensar* a partir dos símbolos; ela é hoje em dia o intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica” (CI, p. 53). E a ontologia militante proposta por Ricoeur seria justamente esta ontologia que não teria mais a compreensão como ponto de partida ontológico, como ocorre na hermenêutica de Heidegger, mas torna a compreensão do nosso estatuto ontológico como tarefa a ser alcançada pela passagem pelas ciências, como, por exemplo, o confronto da ontologia com o estruturalismo. (Cf. Cardozo Coelho, C. . Fenomenologia e hermenêutica: a crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica de Martín Heidegger. Ensaios Filosóficos , v. 9, p. 40-56, 2014.)

pensar que este movimento é um movimento circular, linear ou cronológico. Decerto, há no interior do próprio movimento desconstrutivo um elemento reconstrutivo implicado, de maneira mais ou menos intensa.

Partindo desta compreensão, estudamos a obra de certos pensadores contemporâneos para tentarmos responder, neste capítulo, a questão que aqui propomos: é possível formular uma ontologia após um pensamento da desconstrução? Mais precisamente: é possível pensar ontologicamente após um pensamento que, segundo a nossa interpretação, radicalizaria o estruturalismo e todo o seu potencial *antimetafísico*?

A questão passa, sobretudo, por saber se esta crítica à metafísica e à ontologia extinguiria a possibilidade de pensar nestes termos, ou se, antes disso, este movimento *antimetafísico* não abriria um novo caminho para um pensamento menos dogmático para pensarmos uma ontologia que não seja *etnofonofalogocentrista*, uma metafísica para além disto que Derrida chama de metafísica da presença.

Neste percurso, a obra do filósofo francês Jean-Luc Nancy terá um papel central. Em particular, sua *ontologia do corpo* e sua reflexão sobre o *ser singular plural*, como uma filosofia que faz justamente o esforço de pensar *após* a desconstrução, ou melhor, *a partir* dela – e do “fim” que ela instaura. Mas não se trata de dizer que após a desconstrução nós teríamos que reconstruir, pois, como dissemos, é a própria construção que gera a desconstrução; “após a desconstrução” quer dizer, dentre outras coisas, que desconstrução não é o último signo do pensamento de Jean-Luc Nancy – ele se inscreve nesta tradição de pensamento iniciada por Heidegger e consolidada por Derrida, mas, ao mesmo tempo, se distancia dela, como vemos no §2.

Diante do caminho que Derrida abre – ou fecha – para a filosofia (isto é, o vadio e marginal caminho da aporia, do indecível, da *différance*), o que resta para ser pensado? É possível formular ainda uma ontologia? É possível pensar a comunidade? É possível pensar a liberdade? Podemos ainda pensar em matéria, corpo? Estas são algumas questões levantadas por Nancy em debate direto com o pensamento do filósofo magrebino.

Destarte, nesta escritura pretendemos defender que o pensamento de Jacques Derrida está inserido no interior de um movimento *antimetafísico* (no sentido tradicional do termo) que começou com o nascimento das ciências comparadas da linguagem, em particular com a apropriação destas ciências pela linguística estrutural de Ferdinand de Saussure. Segundo a nossa interpretação, este movimento teria aberto as portas para que a filosofia se emancipasse finalmente do platonismo; e o pensamento de Derrida é aquele que radicaliza o conceito estruturalista de diferença e o conduz ao seu limite, limite que constitui o próprio “fim” da metafísica platônica.

Entretanto, após este fim, após a desconstrução da *metafísica* que Derrida chama de *da presença*, ainda nos é possível formular conceitos e sistemas filosóficos que escapem a crítica feita por Derrida à metafísica tradicional?

Esta é a questão que motiva a escrita desta tese. Para respondê-la, a ontologia de Jean-Luc Nancy, denominada pelo filósofo magrebino como "pós-desconstrutiva" (Derrida, 2000, p.60), será central – assim como diversas outras reflexões que, não sendo herdeiras diretas do pensamento de Derrida, entendemos fazerem parte deste movimento "pós-desconstrutivo" (com todas as aspas possíveis nesta palavra) da filosofia. Cite-se como exemplo desses outros pensamentos: a *metafísica canibal* proposta pelo antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro; a *ontologia comparatista* do filósofo francês Patrice Maniglier; a *ecologia da separação* de Frédéric Néyrat etc.

O que os pensadores devorados e digeridos nestas páginas possuem em comum, desde Saussure até Nancy, passando por Derrida e Deleuze, é uma reflexão centralizada no conceito de diferença (que apenas se torna verdadeiramente um conceito e não uma negação da identidade com o linguista genebrino), além das tentativas de toda esta geração de repensar o conceito de múltiplo para além da distinção clássica entre o uno e o múltiplo, entre o todo e as suas partes.

Fazemos aqui, então, um esforço para apresentar qual o campo semântico que está em jogo no pensamento da desconstrução, para que posteriormente possamos responder as perguntas: o que vem após a desconstrução? Existe ao menos a possibilidade em falar num *após*?

2.2

Jacques Derrida, da desconstrução da linguagem

A necessidade que Derrida mostrará em *Gramatologia* de se buscar uma nova maneira de expressar o que seria esta linguagem, de se falar uma (na verdade, mais de uma) língua nova, e não apenas de substituir o significante “significante” por outro significante que signifique a mesma coisa, é o que faz o filósofo romper com a língua da metafísica e buscar novos termos, como, por exemplo, em detrimento dos conceitos que indicam quase-conceitos e indecidíveis. Entretanto, não se trata de abandonar a língua da metafísica em busca de uma língua originária, original, nem fundamental; tampouco uma “nova” língua, uma língua do “fora”, mas de uma língua sempre “estranha”, sempre “estrangeira”, uma língua que tenha na ressignificação, na remarcação, esta estrangeiridade. (Haddock-Lobo, 2008, p.60)

Derrida, no seu livro *De la grammatologie*, aponta para a discussão que se instaurou na filosofia até a década de 1960 – e que se prolonga até os nossos dias – relacionada à questão da linguagem. Segundo o filósofo, a linguagem representou o grande tema do século XX. Foi o tempo em que ele desenvolveu a sua filosofia e que, em alguma medida, foi – e vai – na contramão das teorias que instauram a fala, a *phoné*, mais do que a própria linguagem em geral, como modelo fundamental daquilo que é o homem, chegando mesmo a afirmar que tudo o que há no Mundo se apresenta a nós como linguagem.

Esta afirmação do autor *da Gramatologia* nos conduz a pensar que o próprio signo “linguagem” (e, por conseguinte, o próprio conceito de signo) não consegue mais abarcar aquilo que pretendia inicialmente. Hoje, falamos da linguagem matemática, computacional, química, em suma, da linguagem das ciências. Falamos também da linguagem dos mortos, assim como da dos vivos. Falamos ainda da linguagem dos animais e dos homens, da linguagem dos corpos, das almas e da natureza. Em síntese, tudo o que existe no mundo possui, em alguma medida, a sua própria linguagem, e não apenas uma linguagem no sentido de posse, mas enquanto maneira mais própria de ser de cada ente, de cada vivente.

Ao sermos conduzidos à crença de que o mundo e tudo o que há nele se apresenta a nós segundo esta lógica, acabamos inflando este signo para além do seu próprio limite. Como uma bexiga enchida ininterruptamente, o signo “linguagem” está fadado a uma inevitável explosão e a perda de toda funcionalidade teórica.

A tarefa do filósofo é, destarte, a de evidenciar a desconstrução que ocorre em nossa época deste grande Mestre, deste grande Deus que é a Linguagem; um Mestre/Deus mediador de todos os horizontes de compreensão possíveis de nossa existência.

Nas palavras do próprio filósofo:

[...] não há dúvida de que o *problema da linguagem* nunca foi apenas um problema entre outros. Mas nunca, tanto como hoje, invadira *como tal* o horizonte mundial das mais diversas pesquisas e dos discursos mais heterogêneos em intenção, método e ideologia. [...] Esta inflação do signo “linguagem” é a inflação do próprio signo, a inflação absoluta, a inflação mesma. Contudo, por uma face ou sombra sua, ela ainda faz signo: esta crise é também um sintoma. Indica, como que a contragosto, que uma época histórico-metafísica *deve* determinar, enfim, como linguagem a totalidade de seu horizonte problemático. (Derrida, 2006, p.7)

E continua:

[...] a linguagem mesma acha-se ameaçada em sua vida, desamparada, sem amarras por não ter mais limites, devolvida à sua própria finidade no momento exato em que seus limites parecem apagar-se, no momento exato em que o significado infinito que parecia excedê-la deixa de tranquilizá-la a respeito de si mesma, de contê-la e de *cercá-la*. (idem)

Assim, diante da questão que se instaura ao pensamento da desconstrução, Derrida crê que é necessário pensar não mais a linguagem enquanto *Origem*, isto é, enquanto fundamento de toda a existência e de toda *condição de possibilidade* do pensamento, mas mostrar que a linguagem não passa de um suplemento, de uma “estrutura” entre outras “estruturas” que estão sempre prestes a se desfazer, e que nada tem a ver com o conceito tradicional de *Verdade* – ou de *Presença* (que para o filósofo seriam termos irmãos, pois a *Verdade* é sempre a busca pela presença de um sentido pleno, totalizante).

*

Do significante do significante ao rastro.

É no meio desta discussão que o filósofo magrebino começa a sua “desconstrução” e introduz, no interior do discurso metafísico, seus conceitos – ou melhor, introduz seus quase-conceitos, seus indecidíveis –, criticando à tradição

metafísica que o antecedeu, apontando para um *etno*, um *falo*, um *logo* e um *fonocentrismo* que lhe são indissociáveis (Cf. Derrida, 1967, p. 15-108).

Destarte, com o transbordamento do signo “linguagem”, que é também a inflação do próprio conceito de signo, o filósofo magrebino vê a necessidade de se repensar o solo no qual tal metafísica está arraigada, e, por amor a ela³, desconstruí-la. É com este intuito que Derrida se confronta com o conceito de linguagem, em particular, com o conceito saussuriano de signo que estaria atrelado à distinção platônica entre sensível e inteligível.

Seguindo este diapasão, o filósofo começa a *Gramatologia* se confrontando com uma das arquiteturas metafísicas mais potentes de sua época (que dominava o meio intelectual ecoando por todos os ramos das ciências humanas), a saber, a *linguística geral* de Ferdinand de Saussure, modelo fundamental para todas as ciências semiológicas.

Segundo Derrida, o signo é, tradicionalmente (e em Saussure não o é diferente), sempre *signo de*, isto é, ele significa algo, aponta para um referente, para uma realidade: em suma, significar é “dizer algo de alguma coisa”; o que está em jogo é sempre um ideal de presença.

Percebemos aqui que o pensador da desconstrução notou algo que Ricoeur, ao interpretar o estruturalismo, não conseguiu perceber por si só. De um lado, o filósofo magrebino sabia que o pensamento estruturalista não rompia com a tradição metafísica e com o *logos apofântico* aristotélico. De outro lado, Ricoeur achava que o estruturalismo apontava para uma “clausura do universo dos signos”, entendimento que conduziu este movimento a abandonar completamente a função referencial da linguagem, por isso o hermeneuta propôs uma dialética entre hermenêutica e estruturalismo na tentativa de superar esta clausura.

Segundo nossa interpretação, Ricoeur crê que o estruturalismo linguístico é uma doutrina *antimetafísica* que deve entrar em diálogo com a hermenêutica para perceber que não pode abrir mão de conceitos como, por exemplo, os conceitos de sujeito e de referente. Contrário à posição de Ricoeur, Derrida

3 Paul Ricoeur, falando sobre a obra de Derrida e sobre a relação que o filósofo defende entre desconstrução e fidelidade, afirma: “devo dizer que não posso associar fidelidade à desconstrução, mesmo se distinguida de ‘destrutiva’ mas ligada a uma revolução pungente e total da linguagem, vejo [aí] um sinal de narcisismo verbal” (Ricoeur, 2011, p.104)

entende que o estruturalismo carregava no coração de sua teoria o conceito metafísico de signo e, por consequência, todas as suas implicações teóricas deste conceito, estando contidas no pensamento de Saussure a concepção de linguagem que Ricoeur atribui ser denegada pelo estruturalismo. Um diz que o estruturalismo é antimetafísico, o outro que ainda é muito metafísico.

Nas palavras de R. Jakobson, o signo saussuriano retoma a distinção estoica, e depois escolástica, entre *signans* (que segundo Jakobson seria o significante de Saussure) e *signatum* (que nas palavras do mesmo seria o significado saussuriano), dando eco a esta tradição metafísica e também teológica, e ao seu *logocentrismo* (Cf. Derrida, 2006, p. 24).

Malgrado esta vinculação do estruturalismo à metafísica que Derrida, diferentemente de Ricoeur, vê de maneira crítica, lembremos que o próprio pensamento saussuriano já traz consigo certa desconstrução da metafísica e abre caminho para o filósofo magrebino substituir o conceito de *signo* pelo indecível *rastros*. Como afirma Haddock-Lobo no livro *Derrida e o labirinto de inscrições* (2008), “é por amor a Saussure que Derrida tenta dar continuidade ao movimento de desconstrução que a linguística comporta” (p.101).

A distinção entre significante e significado, enquanto forma fônica e semântica no interior de um sistema diferencial de signos, abriu espaço para Derrida, e também para Lacan, pensar o significado – por ser uma unidade meramente formal e não uma unidade sensível – como um significante colocado numa posição privilegiada; todavia, as posições de Derrida e de Lacan em relação a essa teoria são diversas.

Sem dúvida, um psicanalista escolado em Lacan brandiria com orgulho sua língua e diria que o significante lacaniano não é estruturado analogamente ao significante saussuriano. Com efeito, o significante em Lacan não implica necessariamente num significado, pois o psicanalista francês substituiu o conceito de signo – indissociável da distinção entre significante e significado – pelo conceito de algoritmo. Como afirmam Jean-Luc Nancy e Philippe Lacoue-Labarthe, comentando a teoria lacaniana do significante⁴:

4 Vale dizer que Lacan, ao escrever o prefácio deste livro, elogia a leitura que nele é feita da sua teoria do significante, mas critica a pretensa comparação que é feita no fim do livro desta teoria com a teoria do Ser heideggeriana.

O algoritmo não é o signo. Ou melhor: o algoritmo é o signo enquanto não significa (sobre o modo da representação do significado pelo significante). Poder-se-ia talvez arriscar a escrever: o algoritmo é o signo (cancelado). Signo sob canceladura de preferência a signo destruído. (Nancy; Lacoue-Labarthe, 1991, p. 47)

Todavia, como nos mostram estes dois pensadores, a canceladura do signo linguístico, que se erige sob a égide do silêncio do significado, não é absoluta. Ao subverter o sistema linguístico saussuriano substituindo o signo pelo algoritmo, e ao instaurar uma lógica do significante, Lacan coloca um termo – que é incomunicável na vida linguística, mas operante no sistema – como privilegiado dando sentido a toda a cadeia de significantes.

Em cima desta determinação do jogo dos significantes como relação dos buracos do sentido, vem enxertar-se uma determinação última a partir da qual ordena-se, de fato, o jogo no seu conjunto. Um significante a que Lacan dá o nome de *significante de uma falta no Outro*. [...] Ele é o significante da própria *falta* de um símbolo (e de Deus?), a partir do qual articula-se a cadeia dos significantes. É o significante “sem o qual todos os outros nada significariam”, puro desvio do significante em geral. (Nancy; Lacoue-Labarthe, 1991, p. 56)

Nesse sentido, no signo linguístico o significante remeteria sempre a um significante-significado; assim, a objeção de Nancy e também a de Derrida à Lacan seria que este *significante de uma falta no Outro* (-1) acaba ocupando a posição de significado dando sentido a todo o sistema (lacaniano), não escapando, portanto, a tradição metafísica, denominada por Derrida como *metafísica da presença*. Nancy e Lacoue-Labarthe chegam mesmo a afirmar que a teoria lacaniana do significante não difere muito da teoria do Ser que Heidegger desenvolve em *Ser e Tempo*.

Percebendo a necessidade de ir além desta mudança (significante de significante), o autor *da Gramatologia* substituiu o signo saussuriano (que é indissociável de seu par conceitual significante e significado, assim como o é do referente) pelo quase-conceito *trace* (rastro), que é aquilo que nunca se *presentificará*, pois o significante estaria desde o “início” lançado numa rede *différenciel* de remetimentos infundáveis, na qual não há sentido, mas apenas efeitos.

Ora, pensar o signo como significante do significante sem um significado último, ou um significante que ocupe a função de significado (como ocorre na teoria lacaniana com seu significante fálico), é negar o próprio significante enquanto tal – vale insistir neste ponto, ele não pode ser dissociado do significado. É por esta razão que surge o quase-conceito *rastro*, como uma maneira de abolir a lógica do signo e instaurar uma nova lógica, aquela do suplemento (que exploramos mais a frente ao apresentarmos o conceito derridiano de escritura e a sua crítica à linguística saussuriana que privilegia a fala e pensa a escritura como mero suplemento).

Lacan, ao manter um significante ocupando a posição de significado, teria feito uma mera inversão da concepção metafísica de signo. Para Derrida, contudo, inverter não é suficiente, é necessário também deslocar, por isso o filósofo da desconstrução pensa o rastro enquanto aquilo que não é *nem* significante, *nem* significado.

O psicanalista francês coloca o *falo* na ordem simbólica (não é um *falo* real, nem imaginário) e o apresenta como negatividade, como falta. Entretanto, ele o posiciona como uma espécie de transcendental que encadeia toda a cadeia significante; assim Lacan não instaura a interdição real à uma presença: a “coisa mesma” mostra uma faceta de presença, mesmo que encoberta, mesmo que distante, sob a forma de *significante fálico*. Porém, como veremos adiante, para Derrida esta interdição é ainda mais radical.

Em síntese, com a crítica à Lacan Derrida mostra que dizer que só há significante é dizer que não há significante, mas apenas rastro (*trace*). Com efeito, engajando-se no movimento-jogo da *différance*, cabe ao filósofo descrever – e também jogar, pois nunca se está fora do jogo da metafísica – este jogo e não tentar apreendê-lo; ele deve apenas mostrar que aquilo que escapa de fato escapa.

Como afirma o próprio filósofo,

não há significado que escape, mais cedo ou mais tarde, ao jogo de remessas significantes, que constitui a linguagem. O advento da escritura é o advento do jogo; o jogo entrega-se hoje a si mesmo, apagando o limite a partir do qual se acreditou poder regular a circulação dos signos, arrastando consigo todos os significados tranquilizantes, reduzindo todas as praças-fortes, todos os abrigos do fora-do-jogo que vigiam o campo da linguagem. Isto equivale a destruir o conceito de “signo” e toda a sua lógica. (Derrida, 2006, p. 8)

A desconstrução pode ser considerada, então, a “disciplina” (com todas as aspas possíveis, pois a desconstrução é muito mais um movimento do pensamento que está sempre a acontecer do que uma “disciplina” que nos ensina o método adequado de pensar) que mostra o funcionamento do jogo do nosso pensamento metafísico que sempre busca instaurar sentido e fundar presenças. O filósofo que se guia *na* desconstrução, ou melhor, que pensa *a* desconstrução, é aquele que tem “consciência” da temporalidade e da historicidade de nossas compreensões de mundo.

É por isso que Derrida se volta para termos como *escrita* em oposição a *fala*, *animal* em oposição a *homem*, *sentido metafórico* em oposição a *sentido próprio*. Estes termos, por serem tomados pela tradição como secundários, suplementares (ou seja, como o significante de significante), acabam representando o funcionamento *absoluto* do mundo (a suplementariedade passa a ser ponto de partida, subvertendo assim a lógica da metafísica tradicional), pois, segundo o filósofo magrebino, “*la chose même se dérobe toujours*” [a coisa mesma sempre escapa] (Derrida, 1994, p.117), e essa é a estrutura mais própria do mundo e da realidade: o movimento do *escapar*.

Por uma Necessidade que mal se deixa perceber, tudo acontece como se – deixando de designar uma forma particular, derivada, auxiliar da linguagem em geral (entendida como comunicação, relação, expressão, significação, constituição do sentido ou do pensamento etc.), deixando de designar a película exterior, o duplo inconsistente de um significante maior, o *significante do significante* – o conceito de escritura começava a ultrapassar a extensão da linguagem. Em todos os sentidos desta palavra, a escritura *compreenderia* a linguagem. (Derrida, 2006, p.8)

Aparece aí, portanto, uma espécie de elogio à escritura (como *trace*) em oposição a uma linguagem original que presentificaria um significado, um sentido.

2.3

Os quase-conceitos

Desde a primeira teoria filosófica da linguagem – com Aristóteles afirmando, entre outras coisas, que os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados de alma (estes teriam uma relação de analogia, ou seja, de semelhança natural com o plano das coisas, isto é, com o plano ontológico, e estariam mais próximos de uma presentificação do sentido do mundo), e que a escrita é símbolo dos sons emitidos pela voz (cf. Aristóteles, *Da interpretação*, 1, 16 a 3) – até a teoria linguística mais atual – com o Saussure da Vulgata⁵, isto é, o Saussure do *Cours*, afirmando que a escrita é uma espécie de perversão e que a fala deve ser o modelo para uma linguística geral –, a escritura (ou a escrita) é constantemente tida como secundária, como algo suplementar, afastada de uma Origem.

Estas deformações não são contingências históricas que poderíamos admirar ou lamentar. Seu movimento foi absolutamente necessário. O privilégio da *phoné* não depende de uma escolha que teria sido possível evitar. [...] O sistema do “ouvir-se-falar” através da substância fônica – que se dá como significante não-exterior, não mundano, portanto não empírico ou não-contingente – teve de dominar durante toda uma época a história do mundo, até mesmo produziu a ideia de mundo, a ideia de origem do mundo a partir da diferença entre mundano e não-mundano, o fora e o dentro, a idealidade e a não-idealidade, o universal e o não-universal, o transcendental e o empírico, etc. (Derrida, 2006, p.9)

De acordo com a tradição que privilegia a *phoné*, a escritura é sempre uma negação da fala, ou seja, como não-fala, como um processo inautêntico, como afastamento da presença plena que nos traz a voz, ou melhor, a Voz. Esta é a lógica da metafísica que Derrida chama de *da presença*; trata-se de uma dialética na qual, verdadeiramente, apenas um dos termos de fato tem um sentido positivo.

5 Para entendermos o pensamento de Saussure, não é suficiente fixarmos a atenção apenas no *Curso de Linguística Geral* – obra preparada e editada por Charles Bally e Albert Sechehaye –, que por ser uma compilação das anotações de alguns alunos dos cursos lecionados por Saussure em Genebra entre 1906 e 1911, apresenta diversas falhas e contradições (não obstante seu grande valor para o desenvolvimento da linguística e do estruturalismo). Urge ter acesso às edições críticas desta obra, que articulam a chamada “vulgata” dos ensinamentos de Saussure, ou seja, o próprio *Cours*, com as fontes manuscritas, em particular a de Túllio De Mauro (Cf. Saussure, 1972). Importa lembrar que recentemente foi publicado na França os *Écrits de linguistique générale* (2002), obra que reúne textos do próprio Saussure sobre a sua teoria linguística.

No discurso metafísico há o “x” (Homem, Humano, Fala, Consciência etc., todos eles sempre maiúsculos) e o “não-x” (mulher, animal, escrita, inconsciente etc., todos eles sempre minúsculos). O “x” de toda distinção é um termo positivo, potente e tem participação no conceito de Verdade, de Presença, conceito sempre universalmente válido, em suma, é um conceito sagrado, divino. O “não-x”, por sua vez, aparece como um termo negativo, fraco, que não passa de um *significante do dito* significado “x”, ou seja, de um conceito profano.

Tudo ocorre como se o que se denomina linguagem apenas pudesse ter sido, em sua origem e em seu fenômeno, um aspecto, uma espécie de escritura. E só o tivesse conseguido fazer esquecer, *enganar*, no decorrer de uma aventura: a aventura mesma. Aventura, afinal de contas, bastante curta. [...] E se aproximaria hoje do que é a sua própria *asfixia*. (Derrida, 2006, p.10)

Portanto, o filósofo da desconstrução pretende, ao apresentar as engrenagens da metafísica da presença e constatar o *transbordamento* do conceito de linguagem, anunciar a “morte da fala” (assim como ele anunciara “os fins do homem” num artigo do livro de 1972 intitulado *Marges de la philosophie*) e o nascimento de uma era, a era da escritura⁶.

“Morte da fala” é aqui, sem dúvida, uma metáfora: antes de falar de desaparecimento, deve-se pensar em uma nova situação da fala, em sua subordinação numa estrutura cujo arconte ela não será mais. (Derrida, 2006, p.10)

O que o filósofo magrebino faz é afirmar que o conceito de “escritura” excede e concentra em si mesmo o conceito tradicional de linguagem. Com a “morte da fala”, anunciada por Derrida, a “escritura” não terá mais um sentido condenatório, mas será uma entidade marginal que assume a própria marginalidade como fundamento; nesse diapasão, ela não será mais *significante do dito*, mas *rastró*. Ora, assumir as margens como origem, como fundamento, não é disseminar e diluir o próprio conceito de Origem? Como

⁶ É por isso que o filósofo substitui o termo francês *différence* pelo neologismo *différance*. Na fala a diferença entre as duas palavras é imperceptível, mas na escrita a diferença é gritante. Da mesma forma que na escrita existem diversos artifícios que não são fonéticos, como as vírgulas, os pontos, os parágrafos etc., com este quase-conceito – “originalmente” estruturalista – Derrida quer mostrar que não existe uma passagem linear entre a fala e a escrita, e afirmar a diferença em contrapartida a semelhança e a analogia que dominam o discurso filosófico.

veremos mais a frente, para Derrida não há mais Origem, pois toda Origem não passa de uma repetição, de uma metáfora da metáfora. Há, assim, uma inversão da metafísica da presença, mas também um deslocamento que embaralha toda a concepção tradicional de linguagem.

“Significante do significante” descreve, ao contrário, o movimento da linguagem: na sua origem, certamente, mas já se pressente que uma origem, cuja estrutura se soletra como “significante do significante”, arrebatase e apaga-se a si mesma na sua própria produção. O significado funciona aí desde sempre como um significante. (Derrida, 2006, p.8)

Ao nomear este movimento (*rastro*) – que representa o “próprio” movimento do mundo –, a escritura assumirá um importante papel na teoria derridiana. Ela será mais do que um mero conceito entre outros conceitos, pois regerá toda uma gama de outros conceitos (ou melhor, quase-conceitos, como prefere o filósofo) que excedem a linguagem. Destarte, Derrida chama de “escritura”

não apenas os gestos físicos da inscrição literal, pictográfica ou ideográfica, mas também a totalidade do que a possibilita; e a seguir, além da face significante, até mesmo a face significada; e a partir daí, tudo o que pode dar lugar a uma inscrição em geral, literal ou não, e mesmo que o que ela distribui no espaço não pertença à ordem da voz: cinematografia, coreografia, sem dúvida, mas também “escritura” pictural, musical, escultural etc. Também se poderia falar em escritura atlética. (Derrida, 2006, p.10)

É em nome e por amor à este movimento que emerge a lógica do suplemento e os seus quase-conceitos, solapando a lógica do signo, a lógica da presença, ou seja, a lógica conceitual metafísica. Substituir o termo conceito pelo termo quase-conceito indica justamente este movimento derridiano de não pensar mais o sentido, mas pensar o rastro, os efeitos.

É esse o espírito que perpassa toda a obra do filósofo magrebino, levando-o, por exemplo, a fazer uma crítica ao tratamento dado tradicionalmente à metáfora, defendendo, na esteira de Nietzsche, que esta verdade buscada pela tradição, nomeadamente por Platão e Aristóteles, nada mais é do que uma catacrese, a saber, uma metáfora desgastada, uma figura de linguagem que se esqueceu enquanto tal. Entretanto, o que Derrida faz não é uma mera inversão da

metafísica, ele não pensa a metáfora enquanto origem, mas mostra que dizer que a verdade é uma metáfora já é dizer que não há mais verdade, mas apenas *metáfora da metáfora*, ou seja, o que há é o movimento de *metaforicidade* no interior do qual uma metáfora sempre escapará a este jogo diferencial (Cf. Derrida, 1972, p. 247-324).

O que Derrida faz é *inverter e deslocar* a metafísica da presença, na medida em que não se satisfaz em meramente afirmar o polo negativo da dialética.

Assim, o quase-conceito derridiano de metáfora estaria em plena consonância com o indecível *rastro*; ambos estão engajados no movimento da *différance*, pois, vale repetir, “*la chose même se dérobe toujours*” [a coisa mesma sempre escapa].

Diante da dupla distância que estes quase-conceitos nos trazem (significante de significante), só há uma coisa que pode ser afirmada e que ocupa a função do conceito de origem na filosofia derridiana: a *brisura*, que não é *nem* visível *nem* invisível, *nem* sensível *nem* inteligível, ou seja, é o *entre*, o *espaçamento*. A metáfora, elevada (ou rebaixada) a quase-conceito, seria apenas um dos nomes para designar este movimento suplementar da escritura. Seja sob o nome de *metáfora*, *escritura*, *animal*, *mulher*, *rastro*, Derrida quer apontar para a exclusão do outro, que, por não ter um “sentido próprio” (para Derrida não se pode falar nestes termos), foi rebaixado pela tradição a mero suplemento na sua busca incessante pela presença. Ou seja, o que Derrida propõe é uma “lógica do suplemento” frente à uma metafísica que busca a *Verdade*, ou ainda, uma *hantologie* (assombrologia) frente a uma ontologia da presença (Cf. Derrida, 1993, p.31).

Decerto, a filosofia de Derrida opera no coração mesmo da aporia. Ela é a instauração e a afirmação incessante de que não existe possibilidade de escapar ou pensar fora da aporia.

2.4

Saussure e Derrida

No capítulo II da primeira parte de *Gramatologia*, Derrida apresenta sua crítica ao pensamento saussuriano, ou, mais especificamente, ao capítulo VI do *Cours*. Para o filósofo, o primeiro erro cometido por Saussure foi manter a submissão da escrita à fala. A escrita, segundo o *Cours*, seria uma perversão da fala, que, por sua vez, seria o modelo para pensar uma linguística geral.

Como afirma o Saussure da Vulgata,

a língua e a escrita são dois sistemas distintos de signos; *a única razão de ser do segundo é representar o primeiro [...]. O objeto linguístico não se define pela combinação da palavra escrita e da palavra falada; esta última por si só constitui tal objeto.* (*Cours*, p.34)

E continua nas páginas seguintes:

Acabamos por esquecer que aprendemos a falar antes de aprender a escrever, e inverte-se a relação natural [...], a língua literária aumenta ainda mais a importância imerecida da escrita [...] A escrita se arroga, nesse ponto uma importância a que não tem direito. (*Cours*, p. 35-36)

Segundo o pensador franco-argelino, no *Cours*, a escrita representaria uma espécie de *Fora* da língua, pois ela é uma *representação* da língua, que tem como modelo fundamental aquilo que Derrida chama de “escritura fonética” – isto é, a fala. Ou seja, a escrita seria interpretada como um “signo de um outro signo”, do mesmo modo que o signo é sempre signo de um referente (lembramos aqui a distinção de Frege entre sentido e referente⁷).

7 Este Lógico define o referente como o objeto acerca do qual uma expressão denota, ou ainda como a “matéria” em cima da qual a linguagem significa (cf. Ducrot, O. Todorov, T., 1988, verbete *referência*). Em contrapeso, o sentido é o movimento antagônico, a saber, a forma que designamos aquilo que visamos, ou, numa terminologia fenomenológica: “a linguagem é por excelência intencional, visa a outra coisa que ela mesma” (Ricoeur, 2000, p. 121). Para explicar está tão importante distinção, Frege usa o célebre exemplo do planeta Vênus. Segundo ele, o referente “Vênus” – planeta que orbita no sistema solar – possui dois sentidos: pode ser designado ao amanhecer como “estrela matutina” e ao anoitecer como “estrela vespertina”. Com este exemplo, conclui-se que um referente pode ser visado de diferentes formas, possuindo diversos sentidos para significá-lo.

“Saussure retoma”, assim, “a definição tradicional de escrita que já em Platão e Aristóteles se estreitava ao redor do modelo da escritura fonética e da linguagem de palavras” (Derrida, 2006, p. 37).

Segundo Patrice Maniglier, Derrida

se interessa mais profundamente no fato de que o motivo desta colocada em quarentena [da escrita] que Saussure professa parece estar em contradição direta com a definição mesma de signo que ele construiu. Só pode ser, com efeito, em nome de uma concepção préestruturalista de signo, que quer que a escrita *represente* a fala como “imagem”, que Saussure leva a cabo sua condenação. (Maniglier, 2011, p.375)

Assim, segundo o filósofo magrebino, haveria uma estrutura hierárquica instaurada, estrutura esta que reproduziria de certa forma a estrutura aristotélica da linguagem: o signo escrito seria, então, no *Cours*, a representação do signo falado que, por sua vez, seria a representação da referência (primeira linha da ilustração). Para Aristóteles, a escrita é a representação das palavras faladas, e as palavras faladas são, por conseguinte, a representação dos estados de alma que representam, por sua vez, o plano das coisas, isto é, o plano ontológico (segunda linha da ilustração)⁸.

Signos escritos	—————	Signos falados	—————	Referente
Palavras escritas	—————	Palavras faladas	—————	Estados de alma - Plano das coisas

Enquanto Ricoeur tentou inserir a distinção entre sentido e referente no interior da linguística geral, Derrida mostra que ela sempre esteve presente, e, mais do que presente, esteve sempre a serviço da dita *metafísica da presença* que ecoa no *Cours*.

Apesar da comparação entre Aristóteles e Saussure, o filósofo magrebino obviamente tem consciência de que há um abismo entre ambos, e que o pensamento saussuriano está longe de ser a mera reprodução de uma teoria

⁸ Apenas os Estados de Alma e o Plano ontológico das coisas possuem uma relação de semelhança natural (de analogia), pois as coisas são infinitas e as palavras finitas. Entretanto, para Aristóteles, é possível dizer a verdade através da linguagem falada, desde que você siga as regras da razão. É por esta demanda de dizer a verdade através da linguagem que Aristóteles formulou a sua Lógica.

aristotélica sobre a linguagem⁹. Derrida sabe muito bem que existe uma série de diferenças entre o pensamento saussuriano e o pensamento aristotélico, mas talvez devido a uma leitura centrada sobretudo na Vulgata estruturalista, isto é, no *Cours*, ele não tenha percebido toda a potência do pensamento do linguista genebrino.

Parece assim que o estruturalismo linguístico, segundo Derrida, produziu um objeto teórico (a entidade diferencial e opositiva da língua) que excede os recursos conceituais da metafísica tradicional, logo que, com efeito, ele coloca alguma coisa como uma estrutura de reenvio sem termo primeiro, nem resultado final. Mas, ao mesmo tempo, ele inclui esta “monstruosidade” metafísica sob o nome mesmo de “signo”, buscando alguma coisa como uma unidade imediata de som e de sentido, da palavra e do pensamento. (Maniglier, 2011, p.376-7)

Se levarmos ao extremo a distinção entre *valor* e *significação*, veremos que o pensamento saussuriano está vinculado à metafísica – pois, como o próprio Derrida nos diz, é impossível afastar-se completamente da metafísica –, sobretudo devido ao conceito de significação, ou seja, ao aspecto semântico da linguagem.

No *Cours*, ao distinguir valor e significação, Saussure afirma que o valor de uma palavra

não está fixado enquanto nos limitamos a constatar que ela pode ser trocada por este ou aquele conceito, isto é, que tem esta ou aquela significação; falta ainda compará-la com valores similares, com outras palavras que se lhe podem opor. Seu conteúdo só é verdadeiramente determinado pelo concurso do que existe fora dela. Fazendo parte de um sistema, ela está revestida não só de uma significação, mas também, e, sobretudo, de um valor, e isso é coisa muito diferente (*Cours*, p.160).

E continua Saussure, agora nos *Écrits*:

É preciso reconhecer que valor exprime, melhor do que qualquer outra palavra, a essência do fato, que é também a essência da língua, a saber, que uma forma não *significa*, mas *vale*: esse ponto é cardinal. Ela *vale*, por conseguinte ela implica a existência de outros *valores*. (Saussure, 2002, p.30)

⁹ “se Derrida nos importa tanto, é justamente porque ele viu que o projeto das ciências humanas, tal qual ele se redefiniu através do ‘estruturalismo’, ou mais exatamente, da ‘semiologia’, escapa *de facto* à conceitualização metafísica pela qual definimos a ciência como relação à um *objeto*” (Maniglier, 2011, p. 383).

Com estas passagens podemos perceber que o *valor* é sempre formal e, por consequência, é a característica por excelência do signo linguístico em sua dupla faceta significante e significado. Por sua vez, a significação – que não pode ser confundida com o significado que é meramente formal – está no âmbito da *fala*, isto é, no âmbito do discurso, da atualização da *língua*. Em suma: uma palavra dentro da *língua* – ou seja, enquanto unidade formal – possui um valor; por outro lado, no ato da *fala*, esta mesma palavra possui uma significação, isto é, aponta para algo além de seu valor meramente linguístico. “Opor o signo ao signo é a função *semiológica*. Representar o real por signo é a função *semântica*” (Ricoeur, *s/a*, p. 247).

Por exemplo, um francês ao dizer “J’ai vu un mouton”, e um inglês ao dizer “I saw a sheep”, provavelmente enunciam a mesma *significação*, ou seja, dizem que viram um carneiro em determinada situação. Mas se analisarmos as palavras “sheep” e “mouton” em seus respectivos sistemas linguísticos, veremos que seus *valores* não são os mesmos. *Sheep*, em inglês, designa o animal carneiro, em oposição à *mutton* que é usada para designar a carne do carneiro a ser consumida. Já em francês a palavra *mouton* é usada nos dois casos, ou seja, tanto para representar um carneiro vivo quanto para indicar a carne do carneiro servida à mesa. “Sheep” e “mouton” possuem, no exemplo citado, a mesma *significação*, mas não o mesmo *valor*, pois enquanto em inglês há dois signos, em francês há apenas um (Cf. Culler, 1979).

Eis o esboço da distinção entre *valor* e *significação*; importa observar, distinção que é considerada de extrema importância para uma boa compreensão da linguística saussuriana.¹⁰

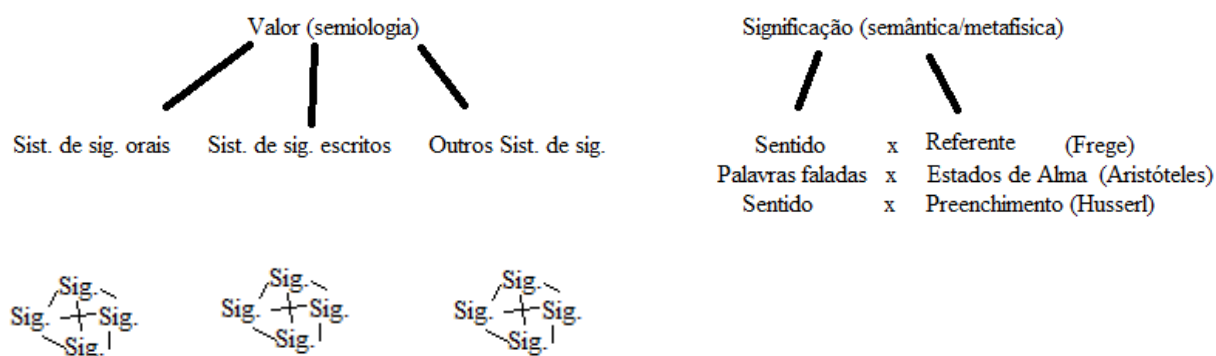
A grande novidade do pensamento saussuriano foi inserir o conceito de *valor* no interior do discurso metafísico (e com ele o de oposição, que significa diferença mais relação).

O que o franco-argelino percebe é que o brilhantismo do genebrino está em não pensar mais o signo como “signo de”, mas, antes disso, pensar o signo no interior de uma estrutura – ou sistema, como prefere Saussure – de rementimento a outros signos, na qual não importa o valor positivo de um termo, mas somente a

10 Para uma melhor compreensão desta distinção entre valor e significação (Cf. Jardim Andrade, 2000, p. 77-82).

sua oposição a outros termos do mesmo sistema. Ou seja, um termo no interior da estrutura não *significa*, mas *vale*¹¹. Eis o conceito de diferença emergindo no seio das ciências humanas.

No esquema abaixo mostramos, por um lado, como o conceito de *valor*, levado ao seu extremo, representaria uma instância da linguagem que excederia a metafísica da presença e colocaria a escrita noutra posição¹², por outro lado, como o conceito de significação recoloca a estrutura no interior desta metafísica.



Neste movimento, Saussure revoluciona toda a concepção de linguagem da sua época, abrindo caminho para os pensadores pós-estruturalistas – dentre os quais Derrida, Deleuze e Ricoeur, cada um ao seu modo – formularem os seus conceitos, ou, no caso do filósofo magrebino, seus quase-conceitos.

É interessante notar também a semelhança deste argumento com o de Saussure, no qual este diz que o significado de um signo é determinado pelas suas diferenças em relação a outros signos. “Uma linguagem é um sistema”, diz Saussure, “no qual todos os elementos se encaixam e no qual o valor de qualquer elemento depende da coexistência simultânea de todos os outros”. O pós-modernismo francês – seja como teoria linguística, crítica literária, ou como

11 Como afirma o próprio Derrida em *Positions* (1972) sobre Saussure: “sublinhando as características diferenciais e formais do funcionamento semiológico, mostrando que 'é impossível que o som, elemento material, pertença ele mesmo à língua' e que 'na sua essência ele [o significante linguístico] não é fonético'(Cours, p.164); dessubstancializando, assim, o conteúdo significado e a 'substância de expressão' – que não é mais exclusivamente a fonia –, fazendo também da linguística uma simples parte da semiologia. Saussure contribui fortemente para o conceito de signo retornar contra a metafísica” (Derrida, p.28).

12 “O que Saussure quer dizer sobre a linguagem é, então, que existe uma semiologia da fala que é de direito independente da semiologia da escrita, ou seja, que a fala tem as suas leis que a escrita não conhece, e o mesmo ocorre inversamente. Isto não quer dizer que não há uma semiologia da escrita a ser realizada, nem mesmo quer dizer que não há muitas coisas interessantes a dizer sobre as particularidades das línguas letradas” (Maniglier, 2011, p. 387).

teoria sociológica (Bourdieu) – é essencialmente uma variação infundável desta melodia saussuriana. (Frank Ankermit, Revista Topoi, nº 2, p. 162)

Percebendo a distinção presente no pensamento do linguista genebrino, podemos interpretar a escrita (ou a escritura, como prefere o tradutor da *Gramatologia*) como um sistema de signos entre outros sistemas de signos sem uma necessária hierarquização, como sinalizamos na figura acima.

[...] é sempre, com efeito, a *letra* que Saussure dá como exemplo de signo; a semiologia só tem o seu sentido na condição de que a língua seja, como o diz Saussure, “comparável” tanto a escrita quanto a outros sistemas de signo; mas também, mais profundamente, a afirmação do caráter em última instância “formal”, “algébrico” e “nunca fonético” da língua mostra que é somente na condição de considerar como uma espécie de escritura que os fenômenos linguísticos podem ser constituídos como objetos de uma ciência rigorosa. (Maniglier, 2011, p. 374)

E continua Maniglier:

O erro dos linguistas segundo Saussure é de não terem visto que a língua não se confunde com a substância fônica ou acústica, de não terem visto que há, na parte “significante” mesma da linguagem, uma dimensão imaterial ou, como ele próprio diz, “incorporal”, e que as unidades da língua devem ser definidas não em termos positivos como tipos empíricos de sons, mas como termos opositivos no qual a realização em tal ou tal substância (gráfica ou acústica ou articulatória ou gestual etc.) aparecem, portanto, como contingentes. (Maniglier, 2011, p. 374)

De um lado existiria, então, o que Saussure afirma ser o plano do *Valor*, isto é, o plano semiológico (ou semiótico), de outro um plano semântico, o plano da significação.

A crítica que Ricoeur faz à Derrida passa por este ponto. Ele crê que Derrida não percebeu a existência deste outro plano (além do plano semiológico). O filósofo magrebino, para Ricoeur, reduziria tudo ao plano da estrutura e esqueceria este outro nível, o nível do discurso. Contudo, Derrida tinha plena ciência de que o pensamento estruturalista apontava para este ponto, a questão dele era justamente mostrar que existe *différance* também no nível semântico.

Ou seja, o pensamento de Derrida, como veremos mais detidamente à frente, radicalizou o conceito saussuriano de valor e mostrou como o conceito de significação, isto é, o aspecto da linguagem que Benveniste chama de semântico,

está impregnado pela metafísica da presença, instaurando assim, no lugar do conceito de valor, o conceito de escritura que é uma espécie de *hiperlinguagem*, no sentido de hiper que pontuaremos na próxima seção.

*

Citemos uma passagem da discussão pública que Ricoeur teve com Derrida em 1967 no Canadá, num colóquio sobre filosofia de língua francesa, para compreendermos o que está em jogo aqui:

P.R. [...] Então você é obrigado a sobrecarregar a teoria da escritura de tudo aquilo que não foi feito no seu lugar próprio, que é a teoria do discurso. Se esta teoria do discurso é um fato, ela pode dar conta das características da escritura que você mostrou, pois é na discursividade mesma que existem todos estes traços que você atribuiu à escritura. É um pouco sobre este problema que, da minha parte, gostaria de discutir com você.

J.D. Sem dúvida, entre outras lacunas, aquela de uma teoria do discurso é bem marcante, não apenas na exposição que eu fiz esta manhã, mas nas proposições que eu arrisquei anteriormente. O que me interessa, de maneira preambular numa teoria do discurso que é, com efeito, totalmente necessária, o que me interessa, é marcar todos os pressupostos, não críticos, que me parecem carregar até aqui as tentativas de teoria do discurso as quais pudemos assistir mais na linguística que na filosofia. Estes pressupostos são aqueles que eu muito esquematicamente esbocei esta manhã, a saber, que alguma coisa como o acontecimento, por exemplo, que nós sabemos que era só um acontecimento; ora, uma teoria do discurso supõe uma teoria do acontecimento, teoria do ato, “*speech act*”, teoria do ato como acontecimento singular, e sobre este conceito de acontecimento, por exemplo – mas este conceito de acontecimento faz esquema [eu devia ter dito “canal”] com todo um conjunto de outros conceitos – eu ensaiei marcar aquilo que impediria todo pretendido acontecimento (singular, atual, presente, insubstituível, irrepetível, etc.) de se constituir como acontecimento no sentido filosófico, isto é, aquilo que ramificaria a singularidade pelo simples fato que este acontecimento era um gênero de discurso, dissemos simplesmente um acontecimento semiológico e quando você diz que...

P.R. Não é a mesma coisa...

J.D. Sim, eu vou tentar...

P.R. É esta distinção do semiológico e do semântico [...].

J.D. Justamente... eu acabo.

P.R. Que me parece absolutamente fundamental...

J.D. Eu acabei...

P.R. E misturado numa teoria da escritura que é semiológica em muitos traços mas quer resolver problemas da semântica com recursos semiológicos.

J.D. Sim, eu acabei neste ponto. De certa maneira, eu preciso, de maneira preambular, que isto que eu ensaio também é uma crítica da semiologia. Por consequência, me parece difícil de enclausurar isto que eu faço em semiológico [...] isto que eu tento fazer não é de todo reduzir o discurso a um conjunto de signos, porém evitar que esqueçamos que no discurso há ainda signo, isto é com o signo o canal diferencial, o espaçamento, etc. É todo o que...

P.R. Sim, porém eu creio que necessitaríamos distinguir aquilo que entendemos por espaçamento. Não é o mesmo espaçamento que você tem na ordem

semiológica logo que um signo é distinto de outro signo: que isto seja um espaçamento fonético ou um espaçamento gráfico, é o espaçamento semiológico; mas no espaçamento do discurso, é totalmente outra coisa [...]. Logo que você disse: O discurso é sempre tomado no signo, de acordo; porém ele pode mudar também de rede, é isto a tradução. Então o problema é saber o que traduzimos; o que traduzimos, é o sentido de um discurso. Você o fez passar de um sistema semiológico num outro sistema semiológico. O que é que se passa? São os traços do sentido. Porém se você não tem uma teoria do sentido você não pode, não mais, fazer uma teoria da tradução.

J.D. Será que eu me engano ou você reservou a diferença ao semiológico como se não houvesse diferença semântica, como se o semântico não se constituísse de maneira diferencial?

P.R. Sim, porém eu não colocaria uma maiúscula no diferencial...

J.D. Você me reprova já faz um bom tempo de colocar uma maiúscula no diferencial... eu nunca a coloquei.

P.R. Porém com "a"...

J.D. Mas é outro sentido da palavra...

P.R. É outro sentido da palavra. Há diferença entre os signos, pois a o fato que o sujeito não é o predicado, enfim, há sobretudo diferenças; porém o que é importante é que o discurso produz pelas diferenças próprias que não são diferenças semiológicas, dos efeitos do discurso que não são efeitos de signos.

J.D. Eu estou completamente de acordo! É porque eu nunca disse que a diferença foi reservada ao elemento semiológico. [...]" (*apud* Derrida, 2004, p.33-36).

Esta passagem é magistral para percebermos a falta de compreensão que sempre pairou na discussão entre Ricoeur e Derrida. Ricoeur nunca conseguiu, realmente, captar o sentido da obra de Derrida (ou ao menos não neste momento, pois no final da vida, no último capítulo do seu livro de 2011 *Vivo até à Morte*, ele chega a dizer que a obra de Derrida é mais grandiosa que a sua, apesar das discordâncias em muitos pontos).

Ricoeur vê no conceito de *différance* um conceito maiúsculo que instauraria a diferença como absoluto e esqueceria do plano semântico, o plano do discurso, plano propriamente hermenêutico. Entretanto, cremos que uma das finalidades de Derrida é acentuar a diferença que há entre a fala e a escrita, entre as estruturas e o discurso (e também todas as diferenças que a *metafísica da presença* solapa).

Não há diferença no evento da fala entre a palavra *différence* e o quase-conceito *différance*, pronunciamos ambas da mesma forma. Assim, a fala silenciaria em determinados momentos (diferenças) que só acontecem na escrita, como a escrita também silenciaria a fala em outros momentos, mostrando que na verdade a escrita não é uma mera representação da fala como presumia a tradição.

Para Derrida, a *différance* age em todos os níveis, sejam semióticos, semânticos, ou qualquer outro.

Ricoeur pensa em Derrida como um estruturalista que radicalizou o estruturalismo esquecendo-se do plano semântico. Entretanto, segundo a nossa interpretação, Derrida radicaliza sim o estruturalismo, mas de outra forma. Esta radicalização consiste não apenas em tornar o conceito de *différance* como um absoluto, mas também de aplicá-lo em outros planos que não o semiológico, como o plano semântico e a todos os campos de pensamento (podemos aqui afirmar, tendo por base o vocabulário ricoeuriano, que, ao aplicar a diferença ao plano semântico, Derrida está formulando uma espécie de *hiperhermenêutica*; trata-se de uma discussão que aparecerá mais a frente). Destarte, para o filósofo magrebino, o quase-conceito *différance* ocupa um importante papel. De nossa parte, compreendemos que talvez ele seja mesmo (junto com o conceito de escritura) o grande conceito de Derrida, um conceito que está presente em toda a sua obra, em toda a disseminação da sua obra.

A radicalização, no sentido de pensar a diferença acontecendo no plano semântico, em pensar a diferença subvertendo a segurança do referente, da realidade da coisa mesma, é o que chamamos nesta tese de *diferença hiperestrutural*. Com efeito, o próprio modelo do estruturalismo de valor diferencial radicalizado, deslocado, devorado e transformado em não mais como mera diferença entre signos no interior de um sistema, mas pensado ontologicamente em toda a sua potência.

2.5

Hiperestruturalismo e hiperhermenêutica: ou as portas da morte e da vida.

Nunca um corpo poderá “penetrar” a abertura de um outro corpo, exceto se o matar (é por isso que há todo um pobre léxico sexual que não é mais do que um léxico de assassinio e de morte...). Mas que um corpo esteja “dentro” de um corpo, ego em ego, isso por si não “abre” nada: é em contato com o aberto que o corpo já se encontra, infinitamente, mais do que originariamente; e é em contato com isso que tem lugar esta travessia sem penetração, esta confusão sem fusão. O amor é tocar o aberto.

Mas “o aberto” não é uma outra “pars” (parte) entre as "partes", mas somente a partilha das partes. Partilha, partitura, partida. (Jean-Luc Nancy, 2000, p.28)

Depois de termos apresentado sumariamente a relação da obra de Derrida com o pensamento de Saussure, pretendemos defender a hipótese de que o filósofo magrebino radicaliza as concepções estruturalistas, e que esse movimento de radicalização pode ser denominado de *hiperestruturalista*. Para tanto, utilizaremos como base o artigo de Ricoeur intitulado “Langage”, contido na *Encyclopedie Universallis*.

Neste artigo, na seção “o estruturalismo filosófico” e na subseção “o modelo do sistema sem coisa”, o filósofo francês comenta brevemente a *gramatologia* de Derrida. Trata-se de um movimento que nos faz questionar: o comentário de Ricoeur não representa, de certa forma, uma maneira de pensar Derrida como um pensador inserido no interior do movimento estruturalista? A resposta para esta pergunta nos parece óbvia. Cremos que para pensar nesta filiação ao estruturalismo devemos partir da ideia de “hiper-radicalidade”, este pensar *para além*, apontada por Fernanda Bernardo (Cf. 2007, p.117-126) em diversos artigos e afirmada pelo próprio filósofo magrebino no seu livro *O monolinguismo do outro*:

Contraí na escola, este gosto hiperbólico [...]. E, conseqüentemente, para a hipérbole em geral. Uma hipérbole incurável. Uma hiperbolite generalizada. Enfim, eu exagero. Eu exagero sempre. (Derrida, 1996, p. 81)

Comentando esta passagem, Bernardo afirma:

[...] gosto que se traduz no hiperbolismo do seu *passo/não-passo para além* (*pas au-delà*) que revela a sua hiper-radicalidade como pensamento *singularmente* distinto da filosofia – uma hiper-radicalidade que, notemo-lo também de passagem, assinala igualmente a diferença, reiteradamente reivindicada por Derrida, entre crítica e des-construção. Um *passo/não-passo para além* do mundo, do ser e do ser-no-mundo, numa palavra, *para além* do instituído, *para além* portanto da filosofia que é, ela, sempre do mundo (como aliás a ética, o direito, a política, a literatura, as artes, etc. ...). E é justamente este *passo/não-passo para além* – o *passo para* ou em direcção ao «algures absoluto» do «outro absoluto» num dizer de Derrida de *O monolinguismo do outro* – que dá conta do alcance hiper-ético (e hiper-racional, e hiper-político e hiper-poético) da desconstrução derridiana. (Bernardo, 2007, p. 118-119)

Podemos ser levados a pensar que, **talvez**¹³ (registre-se aqui o negrito/grifo em talvez como forma hiper-cética¹⁴ de acentuar a dúvida), Derrida tenha conduzido este movimento, que teve seu início com Saussure, até as suas últimas instâncias, ao afirmar a inescrutabilidade da referência, ou seja, ao afirmar o jogo de remetimentos infundáveis do *rastro* que jamais conduz a coisa mesma, mas apenas a mais *rastros*.¹⁵

*

Abramos um pequeno parêntese:

Expomos na seção anterior dedicada à Saussure e Derrida a “filiação” deste filósofo ao linguista genebrino. Por exemplo, quando mostramos a continuidade teórica que há entre o conceito de signo e o conceito de rastro: sem o conceito saussuriano de signo Derrida não teria sido capaz de formular a sua gramatologia.

Como diz Deleuze acerca do estruturalismo,

[...] só há estrutura daquilo que é linguagem, nem que seja linguagem exotérica ou mesmo não-verbal. Só há estrutura inconsciente à medida que o inconsciente fala e é linguagem. Só há estrutura dos corpos à medida que se julga que os corpos falam com uma linguagem que é a dos sintomas. As próprias coisas só tem estrutura à medida que mantêm um discurso silencioso, que é a linguagem dos signos. (Deleuze, 1972, p. 221-222)

Derrida, ao apontar para o transbordamento do conceito de linguagem, radicalizou no interior do movimento estruturalista o conceito saussuriano de *valor* e instaurou a escritura como uma espécie de *hiperlinguagem*, abrindo mão

13 “Empregada inúmeras vezes em seus textos, a palavra ‘talvez’ reflete uma postura característica do pensamento derridiano para o qual o seu correlato, o que é pensado, não se enquadra na oposição binária, metafísica, entre presença e ausência, entre ser e nada. A palavra ‘talvez’ faz lembrar a *inevitável precipitação do pensamento* diante do caráter singular e, portanto, *absolutamente outro*, do que se dá a pensar. Ela faz lembrar que a relação do pensamento com o que é pensado – como, aliás, toda relação – é sempre e necessariamente uma relação de alteridade. Ao propor um compromisso incondicional com a alteridade, o pensamento derridiano sempre se desdobra segundo uma certa lógica do talvez.” (Duque-Estrada, 2010, p. 341)

14 Haddock-Lobo (2009) tenta pensar uma possível herança cética no pensamento da desconstrução, herança esta que passaria pela relação que Derrida estabelece com a literatura. Indicando um caminho para que possamos pensar este ceticismo, Haddock-Lobo ressalta dois termos como paradigmáticos na obra de Derrida: o “talvez” e o “como se”.

15 Tais questões podem ser mais bem compreendidas se pensarmos nas críticas feitas por Ricoeur à *Mitologia branca* de Jacques Derrida. Todavia, a metáfora não é o tema central desta tese, além de já existir uma ampla bibliografia que discute este tema, como o texto de Jean-Luc Amalric (2006).

do conceito de referente e extraindo toda a carga metafísica que desde Aristóteles o conceito de linguagem carrega. Ao dizer que tudo que há no mundo se apresenta como *escritura*, isto é, que a existência não pode ser subsumida aos jogos de remessa significativa que remetem sempre a um significado, ele transforma o conceito de linguagem num quase-conceito e dá continuidade a desconstrução que a linguista saussuriano deu início.

Nossa tese, então, é que a filiação do pensamento derridiano ao pensamento saussuriano – amplamente discutida por Maniglier (2011) – representa uma radicalização dos conceitos estruturalistas. Trata-se de um movimento de radicalização feito por Derrida em relação a Saussure, similar ao que fez em relação a outros pensadores, como, por exemplo, Lévinas, Freud, Husserl, Heidegger etc.

Porém, antes de avançarmos na discussão entre Ricoeur e Derrida que nos conduzirá posteriormente a nossa interpretação da obra de Jean-Luc Nancy, vejamos mais um exemplo da filiação de Derrida ao movimento estruturalista, para tentarmos mostrar que Ricoeur, no seu verbete, não estava errado ao colocar o pensamento de Derrida no interior do deste movimento.

Para Saussure, uma estrutura, ou um sistema (assim como Derrida o defende), está sempre *se refazendo* (Cf. Maniglier, 2006, p. 361-369), está sempre no interior de um processo de desconstrução e reconstrução. Ela é talhada numa secundariedade essencial, e esta é justamente a razão pela qual não há *origem* da linguagem e não se pode determinar, ao contrário do que aparece no *Cours*, a escritura como secundária, pois a própria linguagem já é, em si mesma, significativa do significante (mas sem o significante último), isto é, rastro.

As estruturas estão sempre num duplo movimento: há um primeiro movimento imanente em que elas produzem um sistema, isto é, funcionam como uma cadeia de remetimentos circular na qual os signos implicam uns aos outros; há um segundo movimento de contato entre as diferentes estruturas, sejam linguísticas ou não-linguísticas (contato este que possibilita o movimento de desestruturação e reestruturação do sistema)¹⁶.

16 Aí estão os movimentos de confiança e de suspeita indissociáveis para o funcionamento do sistema, ou seja, o movimento de formação de um sistema e o movimento de desconstrução dele a partir de outros sistemas e fenômenos (ou espectros, em termos derridianos). O dentro e o fora

O primeiro movimento é o movimento sincrônico, o segundo é o movimento diacrônico. Estes movimentos, apesar de apresentados sob a forma de dois processos distintos, funcionam reciprocamente no sistema, um entrelaça o outro para formar o sistema que é sempre dinâmico.

Ao contrário do que diz Derrida (Cf. 1967, p.74), sincronia e diacronia não são estados imóveis, mas sim operações indissociáveis que se estabelecem na ordem do movimento, não da imobilidade. O conceito de sincronia surge para que Saussure oponha o seu novo método dos antigos linguistas que entendiam a linguagem sempre historicamente, esquecendo que existe um outro processo imanente que ocorre paralelamente a história – a língua. O sistema possui o dinamismo de um rio, para ele

a imobilidade absoluta não existe: todas as partes da língua submetem-se à mudança; a cada período corresponde uma evolução mais ou menos considerável. Esta pode variar de rapidez e de intensidade sem que o princípio mesmo seja enfraquecido; o rio da língua corre sem interrupção; que seu curso seja tranquilo ou caudaloso é uma consideração secundária. (*Cours*, p. 193)

Caso um sistema de signos fosse realmente uma “clausura absoluta” como diz Ricoeur, isto é, não tivesse nenhum contato com outros sistemas, ou fosse uma “imobilidade fundadora”¹⁷, como diz Derrida, isto é, um sistema estático que dá sentido a todos os outros sistemas, ele nunca passaria por esse movimento de reformulação, e é justamente este movimento de reformulação – iniciado pela desconstrução – que nos impossibilita pensar uma língua originária, dando condição a Derrida de pensar a linguagem como escritura e instaurar sua lógica do suplemento.

entram em conflito e embaralham o próprio conceito de dentro e de fora. Aquilo que não é o sistema e o próprio sistema se misturam e se afetam constantemente, a tal ponto que são, de certo ponto de vista, indissociáveis.

17 "O conceito de estrutura centrada é, com efeito, o conceito de um jogo fundado, constituído a partir de uma imobilidade fundadora e de uma certeza tranquilizadora, ela própria subtraída ao jogo" (Derrida, 2009, p.408) Comentando esta passagem de Derrida, Carla Rodrigues afirma: “a ênfase na palavra 'fundado' é o que me leva a entender a crítica ao centro como uma crítica ao ideal de fundamento, que no estruturalismo se deslocaria do fundo, ou do solo, para o centro da estrutura. No parentesco, por exemplo, o tabu do incesto estaria no centro e cumpriria função de fundamento. Na estrutura da linguística de Saussure, com a qual Derrida também discutirá, o centro estaria na noção de signo, com sua ligação arbitrária entre significante e significado” (Rodrigues, 2012, p.35-36). Queremos mostrar aqui, com Maniglier, que essa crítica de Derrida ao estruturalismo é completamente justa no que se refere ao *Cours*, mas ela não faz justiça, segundo a nossa interpretação, a potência que traz o estruturalismo. Toda estrutura está sempre implicada num movimento de construção e de desconstrução.

Parece, então, que Derrida toca aqui num ponto fundamental, que está no coração não apenas dos arcanos do pensamento saussuriano, mas também de sua herança “estruturalista”. [...] Ele acentua uma dupla exigência a qual o estruturalismo se confrontou: manter *num momento* uma certa imanência da determinação dos signos no seio de um sistema e, noutro, a comunicação destes sistemas uns com os outros. É, talvez, este problema que explica o ponto no interior do qual o estruturalismo começou a se confundir com o seu “pós”. (Maniglier, 2011, p. 390)

Maniglier aponta ainda para mais um ponto de herança, talvez o mais gritante de todos. Trata-se da dependência de Derrida ao pensamento que está na base e na fundamentação de toda a semiologia e de toda a reformulação das ciências humanas praticada pelo estruturalismo, a saber, a filiação de Derrida a certo momento comparatista da história do pensamento.

Segundo Maniglier, e concordamos aqui plenamente com ele,

se Derrida nos importa tanto, é justamente porque ele viu que o projeto das ciências humanas, tal qual ele se redefiniu através do “estruturalismo”, ou mais exatamente, da semiologia, escapa *de fato* à conceitualização metafísica pela qual definimos a ciência como relação a um *objeto*. (2011, p. 384)

O conceito estruturalista de diferença (que só surge graças à herança de Saussure ao modelo comparatista, exposta no seu artigo *Mémoire sur le système des voyelles*, no qual ele descobre, através da comparação entre diversas línguas, que deveria existir quatro formas de *a* no indo-europeu, e não três, como acreditavam os teóricos de sua época) é fundamental, segundo o franco-argelino, para podermos, enfim, compreender qual é o sistema operante da metafísica. Não é justamente esta a proposta, talvez mesmo narcísica¹⁸, da *Gramatologia*? Mostrar como se dá o jogo da *metafísica da presença*? Ora, seria possível mostrar este jogo sem esta herança comparatista? Maniglier crê que não. Para ele,

18 Talvez toda proposta filosófica seja narcísica, pois todas implicam uma interpretação da tradição e uma nova proposta que apresente algum tipo de deslocamento. Cremos que quando Derrida diz que devemos falar antes do “jogo do jogo” e da jogabilidade do jogo, ou ainda, que devemos pensar o “jogo do mundo” antes do “jogo no mundo” (Cf. Derrida, 1967, p.73), o filósofo coloca a desconstrução numa posição privilegiada diante da tradição, pois ela seria o processo que explica e desfaz o funcionamento das engrenagens da própria metafísica.

o que o comparatismo descobre, é que há uma positividade no múltiplo como tal. A variação, no lugar de ser um obstáculo à pesquisa científica, se torna um instrumento privilegiado: é porque o latim é o francês, o italiano e o espanhol, que ele pode fazer o objeto de um conhecimento: só esta variação nos diz quais eram finalmente os valores ativos em latim [...]. Não se trata de superar esta variação pela invariação, mas de encontrar, na alternativa que cada realização propõe da outra, a única verdade que podemos afirmar sobre ela. (Maniglier, 2011, p. 385)

E continua o filósofo francês:

Se esta interpretação da história do estruturalismo é exata, pareceria então que a desconstrução de Derrida se inscreveria não na história longa e fundamental do Ser, mas numa história relativamente curta e sob a dependência de uma descoberta positiva, que é aquela do choque metafísico que as disciplinas comparatistas impuseram, subterraneamente mas seguramente, ao conjunto do pensamento. Este que fez a irrupção no pensamento, e que se encontrou em excesso na metafísica, é, bizarramente, o indo-europeu, e com ele a noção de *variante*. (2011, p. 385-386)

Ou seja, segundo Maniglier, o pensamento de Derrida seria tributário do estruturalismo (e da semiologia), na medida em que este movimento trouxe, pela primeira vez, uma nova forma de pensar as ciências humanas “verdadeiramente” como ciência, graças ao advento do comparatismo. Foi este advento que permitiu a Derrida radicalizar – ou melhor, tornar **hiper** – os conceitos estruturalistas de diferença e de signo.

Afirmamos, então, com Maniglier, que um *pensamento da disseminação* como o de Derrida (que quer pensar a singularidade absoluta e multiplicar as diferenças), que vai contra qualquer pensamento que tente estabelecer identidades absolutas (sejam identidades linguísticas ou de qualquer outro tipo), não seria possível sem considerar a reformulação que a semiologia fez das ciências humanas.

É claro que o pensamento de Derrida não é um pensamento estruturalista, muito menos comparatista, pois esta linhagem, ao buscar uma unidade no interior da variação, ainda está vinculada a uma noção de sentido a qual Derrida não compactua – assim como ele é um crítico das filosofias polissêmicas. Malgrado esta diferença, se repensarmos o conceito de multiplicidade para além da distinção metafísica tradicional entre o uno e o múltiplo, como o faz Deleuze e o próprio

Derrida, talvez possamos identificar o pensamento da desconstrução e o do estruturalismo ainda mais, mas esta é uma discussão que só retomaremos adiante.

O que tentamos no momento mostrar é que a disseminação derridiana não pode ter surgido sem este primeiro momento.

Parece, então, que o projeto geral de Saussure tem muito a ver com aquele mesmo de Derrida. (Maniglier, 2011, p. 380)

Nossa hipótese parcial é, então, que o pensamento de Derrida radicalizou a potência corrosiva do estruturalismo, assim como também o fez com diversos outros espectros (dentre eles, Freud, Nietzsche, Lévinas, Ricoeur etc.) que obsediam a obra do filósofo.

*

Retomemos agora as palavras iniciais dessa tese.

Paul Ricoeur prega, no decorrer de sua obra, uma complementaridade entre hermenêutica e estruturalismo. Destarte, os métodos de Saussure e Lévi-Strauss não excluíam os métodos de Dilthey e Schleiermacher. “A compreensão das estruturas”, afirma Ricoeur, “não é exterior a uma compreensão que teria por tarefa *pensar* a partir dos símbolos; ela é hoje em dia o intermediário necessário entre a ingenuidade simbólica e a inteligência hermenêutica” (s/d, p.53)¹⁹. Como sintetiza o próprio filósofo, é preciso “fazer o rodeio da estrutura para reencontrar a significação” (Ricoeur, 1970, p.119).

Ora, levando em conta a filiação ao movimento estruturalista que Ricoeur vê no movimento derridiano, e levando em conta a nossa interpretação, segundo a qual o pensamento de Derrida seria uma hiper-radicalização do estruturalismo, levantamos a seguinte questão: não deveria, então, haver certa ontologia hermenêutica que, não se opondo – assim como a *explicação* não se opõe à *compreensão* (Cf. Jardim Andrade, 2008) –, complementaria este *hiperestruturalismo*? Ou melhor, como desconfiadamente precisou Fernanda Bernardo numa breve conversa (comunicação pessoal) antes de sua conferência

19 Para Ricoeur, símbolo é “toda a estrutura de significação em que um sentido direto, primário, literal, designa, por acréscimo um outro sentido indireto, secundário, figurado, que só pode ser apreendido através do primeiro”, e ainda, “esta circunscrição das expressões com duplo sentido constitui precisamente o campo hermenêutico” (Ricoeur, s/d, p. 14).

no dia 13 de junho de 2011 na UFRJ, **talvez** este *para além do estruturalismo*? Lembremos aqui o início deste trabalho: após toda filosofia da suspeita, não deveria surgir uma filosofia da confiança? Qual seria, então, esta filosofia que surge depois da desconstrução?

“*Se côtoyer*” (caminhar ao lado de, frequentar, relacionar-se com, ladear, bordejar, tocar), diz Ricoeur para exprimir sua relação filosófico-afetiva com Derrida que, por conseguinte, o complementa: “*chassé-croisé*” (contradança, jigajoga, vaivém)²⁰. Para estar lado a lado de Derrida (ou entrecruzar-se com ele), **talvez** – talvez este que carrega mais grifo que o anterior – possamos ousar defender que este *hiperestruturalismo* (que vai além da hermenêutica e da *confiança* de Ricoeur) clama por uma *contradança*, a saber, clama por uma *hiperhermenêutica* que dê continuidade ao processo de desconstrução-construção. Mas, como veremos no §2, afirmar a necessidade de uma hiperhermenêutica já é apontar para o fim da própria hermenêutica.

Deixemos esta questão em suspenso e partamos agora para analisar a crítica que Ricoeur faz a Derrida, crítica importantíssima para pensarmos qual o gesto “fundamental” da desconstrução derridiana e o que pode vir após a ela (ou a partir dela).

*

Podem-se distinguir duas afirmações no entrelace serrado da demonstração de J. Derrida. A primeira diz respeito a eficácia da metáfora usada no discurso filosófico; a segunda, a unidade profunda da transferência metafórica e a transferência analógica do ser visível ao ser invisível.

A primeira afirmação toma o caminho oposto do nosso trabalho voltado para a descoberta da metáfora viva. O golpe de mestre aqui é entrar no metafórico [na metafísica], não pela porta de nascimento, mas, ousar dizer, pela porta da morte. (Ricoeur, 2000, p.439)

É interessante notar que esta passagem, quando citada por Derrida num texto (2004), aparece com uma única falha, porém uma falha que enigmaticamente salta aos olhos. Neste texto, Derrida escreve, na citação de Ricoeur, “metafísico” no lugar de “metafórico”. Um ato falho? Talvez apenas um erro de edição, ou talvez um ato refletido de Derrida. Justamente na parte central

20 Cf. Derrida, 2004, p.2-39

para Derrida, justamente na frase que, segundo ele, “Ricoeur viu justa e profundamente” nele e nos seus gestos filosóficos, Derrida embaralha duas palavras centrais a discussão dos filósofos. Metafórico aparece como sentido próprio de metafísico. Metafísico como metáfora de metafórico. Este gesto (ato falho?), acreditamos, faz referência ao famoso adágio heideggeriano: “o metafórico só existe no interior da metafísica”. Seja qual for o motivo, este “falhanço” nos parece crucial para qualquer análise que pretenda ter como tema o contato entre a obra destes filósofos. Derrida entrou, então, não apenas no metafórico, mas na própria metafísica, pela porta da morte.

Comentando esta afirmação, o filósofo magrebino diz:

Mesmo se eu duvide que isto seja justo ao meu texto sobre a metáfora, pouco importa hoje, eu creio que bem além deste debate, Ricoeur viu justa e profundamente. Em mim e nos meus gestos filosóficos. Eu me rendi sempre a afirmação e reafirmação invencível da vida, do desejo de vida, **passando, infelizmente, “pela porta da morte”**, os olhos fixados sobre ela, a cada instante. (Derrida, 2004, p.38. O grifo é nosso)

O que está em jogo nestas passagens é a análise do *gesto filosófico* que perpassa a obra do filósofo magrebino, gestos estes que teceram a textura do seu texto. Segundo nossa interpretação, Ricoeur viu apenas parcialmente este gesto; gesto que Haddock-Lobo (cf. 2011) chama de *úmido – nem líquido, nem sólido*.

Ricoeur, ao dizer que Derrida entrou “no metafórico [na metafísica], não pela porta de nascimento, mas [...] pela porta da morte” (Ricoeur, 2000, p.439), está fazendo uma crítica direta à *mitologia branca* que teria mostrado a metáfora apenas como metáfora morta: uma metáfora que foi lexicalizada e teve seu sentido metafórico transformado em sentido literal pela tradição. Contudo, esqueceu de abordar a metáfora enquanto *viva*, isto é, enquanto capaz de re-descrever a realidade e criar novas formas de nos relacionarmos com este “X para nós inacessível e indefinível” (Nietzsche, 2005, p.13).

Ora, será que Derrida teria entrado na metafísica de fato pela *porta da morte*?

Nossa resposta para esta questão é positiva. Contudo, não cremos que Derrida, ao entrar por esta porta, tenha dado continuidade ao movimento a ela

subjacente, e nem que a crítica de Ricoeur a *mitologia branca* seja justa, porquanto Derrida não pensa a catacrese, mas o próprio movimento da metaforicidade. A nosso ver, Derrida penetra pela *porta da morte* com o intuito de desconstruí-la, mostrando toda a violência que esta metafísica logocêntrica é capaz de exercer sobre os diversos outros, sempre excluídos.

A morte que a *metafísica da presença* e o “filósofo dogmático” – para retomar uma metáfora nietzschiana, mas também derridiana, “reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, isto é, com toda a ilusão viril”²¹ (Derrida, 1978, p.50), ou, como diz Fernanda Bernardo, “buscando *um pensamento do tato que toca sem tocar o intocável*, [...] ainda manifestadamente viril, adrofálico” (Bernardo, 2008, p.63) – causam é justamente esta: a exclusão do outro, de todos os outros, seja qual nome eles carreguem, em nome de uma verdade que é sempre única, ou melhor, é sempre branca, europeia, católica, adulta, masculina, heterossexual, em suma, sempre *fono-falo-logocêntrica*.

A morte que a metafísica traz é a aniquilação da diferença em nome da identidade, a aniquilação da multiplicidade em nome da unidade, a aniquilação da alteridade em nome da mesmidade, em suma, o extermínio de todo pensamento que tenta pensar positivamente a singularidade. O outro é sempre visto como a negação de um mesmo. O múltiplo é compreendido apenas como a ausência do uno ou, para dizer como Montaigne, é apenas a existência de uma falta de comunicação com o Ser que explica a multiplicidade. Esta é a denúncia do filósofo magrebino, esta é a porta da morte na qual ele entra, mas entra com apenas um intuito: descobrir o funcionamento, engrenagem por engrenagem, dessa *metafísica (da morte)*, para que ele possa, em nome da “vida”, da *sobrevida*, desconstruir a morte, abrindo espaço, assim, para um pensamento da diferença.

A filosofia de Derrida é, por excelência, um pensamento acerca da desconstrução dessa *metafísica da presença* (que traz a *morte*), e, apesar de Ricoeur querer dizer outra coisa com porta da morte, cremos que a resposta do franco-argelino – junto com a confusão que ele próprio fez entre metafórico e

21 Uma relação entre este livro de Derrida e o livro de Nancy, *Corpus* (2002), não é sem frutos (assim como diversos outros livros de ambos os pensadores mostram uma grande afinidade intelectual). Derrida neste livro pensa a mulher (e o estilo) como o absolutamente outro, aquilo que o homem metafísico não consegue dar conta. No seu texto, Nancy pensa o corpo como o intruso, o estrangeiro, aquele que *desestrutura* todas as filosofias dogmáticas do sentido, e portanto também como o absolutamente outro, também como mulher – indecidível.

metafísico – se refere à isto, que ele entrou na metafísica pela porta da morte, pela morte que os dualismos ensinam. É claro que existe outro movimento na obra do filósofo magrebino, mas cremos que o gesto da desconstrução é o gesto fundamental e é onde está a genialidade da filosofia de Derrida. Mostrar a violência que a metafísica carrega no seu interior.

*

Abramos mais parenteses num texto que, estando ainda no seu início, já se encontra tão retalhado.

O que quer dizer vida? E o que quer dizer a morte? Só respondendo a estas questões poderemos pontuar de maneira mais precisa aquele que será o projeto de uma *ontologia pós-desconstrutiva*.

Usamos, nesta tese, o termo *vida* em oposição ao gesto que nomeamos *metafísica da morte* (um outro nome para metafísica da presença). Este momento de “vida” da filosofia é justamente o momento de (re)construção e de nascimento de uma nova reflexão que tenta escapar aos problemas da representação: momento de “confiança” que se presentifica após a radicalização do aspeto *antimetafísico* implícito no estruturalismo.

Como diz Derrida,

Aprender a viver. Estranha palavra de ordem. Quem aprenderia? De quem? Aprender a viver, mas à quem? Nunca saberemos? Nunca saberemos viver, e o que quer dizer aprender a viver? E por que, "enfim"?

Sozinha, fora de contexto – mas um contexto sempre permanece aberto, portanto falível e insuficiente – esta palavra de ordem sem frase, forma um sintagma quase ininteligível. Até que ponto seu idioma se deixa traduzir de alguma maneira?

E continua Derrida,

Locução magistral, no entanto – ou mesmo assim. Pois pela boca de um mestre este pedaço de palavra de ordem diria sempre alguma coisa da violência. Ela vibra como uma flecha no curso de um endereço irreversível e dissimétrico, aquele que vai frequentemente do pai ao filho, do mestre ao discípulo ou do senhor ao escravo (“eu vou te ensinar a viver, eu”). Tal endereço exita então: entre o endereço como *experiência* (aprender a viver, não é a experiência mesma?), o endereço como *educação* e o endereço como *adestramento*. (Derrida, 1993, p.13-14)

Para Derrida, antes de respondermos as questões “o que é a vida?” e “o que é viver?”, devemos refletir se é possível aprender a viver.

Segundo o filósofo magrebino, toda a história da filosofia teve sempre como meta ensinar aquilo que quer dizer viver. Ora, o que mais seria aprender a viver se não aprender a morrer, a saber aquilo que significa a morte, o fim? Ou seja, saber se colocar num movimento que vai do nascimento à morte. Além disso, quem seria o mestre, o *scholar*, aquele que ensina o significado de viver e morrer? Seria o filósofo (o dogmático citado anteriormente) que se arroga a sabedoria sobre a Verdade.

“Eu gostaria de aprender a viver”.

Isto só pode ocorrer [...] entre a vida e a morte. Nem na vida nem na morte *apenas*. Isto que se passa entre os dois, e entre todos os dois que queiramos, como entre a vida e a morte, só se *sustenta* em algum fantasma. Precisaríamos então apreender os espíritos. Mesmo e sobretudo se isto, o espectral, *não é*. Mesmo e sobretudo se isto, nem substância nem essência nem existência, *nunca é presente como tal*. (Derrida, 1993, p.14)

Ora, explicar a vida a partir da morte, explicar a existência e o movimento a partir de algo que suspende a existência e o movimento, não seria o exercício da metafísica da presença e do filósofo dogmático? Não seria o movimento da *morte* e da exclusão do outro denegado pela metafísica?

Da afirmação plena de uma presença à sua negação, não teríamos dois movimentos análogos? Podemos então afirmar que, para Derrida, toda a tradição metafísica, seja ela da vida ou da morte, está sempre presa a esta lógica da presença e da ausência. Para o filósofo, aprender a viver é sempre um processo fracassado, inconcluso, pois nunca se sabe, de fato, aquilo que é a morte e aquilo que é a vida, apenas vivemos e entramos em contato com espectros daquilo que seria a vida e a morte, a vida-morte.

Nos resta, portanto, no interior desta brisura, um trabalho de luto inelutável, nos resta o “comércio sem comércio dos fantasmas” (ibidem, p.15), ou ainda, nos resta viver na *sobrevida*, isto é, viver num

rastro [*trace*] no qual a vida e a morte só seriam elas mesmas rastros e rastros de rastros, uma sobrevida na qual a possibilidade acaba de antemão por separar ou desajustar a identidade à si do presente vivo como de toda efetividade. Então, há o *espírito*. Espíritos. E é *preciso* contar com eles. Não se pode não dever, não se

deve não poder contar com eles, que são mais de um: o *mais de um* (Derrida, 1993, p.17-18)

Ao substituir o pensamento da vida e da morte por um pensamento da sobrevida, isto é, um pensamento acerca daquilo que não é *nem* a potência pura do viver *nem* a ausência negativa da morte, Derrida começa a construir um pensamento *antiontológico*, ou melhor, *hantologique*. Contudo, cremos que nesta crítica a todas as ontologias clássicas, o filósofo abre espaço para que possamos repensar a ontologia e construir uma nova.

Assim, o que defendemos é que, para além do gesto desconstrutivo, é possível formular outra ontologia que não pense a diferença e a multiplicidade enquanto ausência (enquanto mortes), mas como ponto de partida, como estrutura basal do real (para além da distinção entre real e não-real).

É isso que nomeamos aqui de ontologia *da sobrevida*, uma ontologia que embaralha toda a distinção clássica entre morte e vida, que pode ser também denominada de ontologia da multiplicidade (do *mais de um*, na linguagem derridiana) ou da diferença. Trata-se de uma ontologia que, não estando mais apegada à *presença* e *a morte* que ela instaura, se constrói como projeto de pensar para além da constatação de que a estrutura da existência é a estrutura da interdição, da falta, do escapar.

*

Quiçá este *hiperestruturalismo*, tal qual formulado por Derrida, aquele do significante sem significado, ou melhor, do *rastro*, não se oponha diametralmente a uma *hiperhermenêutica*, a um pensamento que pensa positivamente a vida, que arrisca no limite mesmo da aporia.

John Caputo, comentando o pensamento da desconstrução, afirma:

O contexto fixa a referência durante tempo suficiente, mantendo-a estável o necessário para fazer com que o nome funcione ao menos por um certo momento, que é, afinal, tudo o que precisamos. O que se tem em vista não é possuir uma ideia *correta* da verdade, mas sim, *fazer* a verdade, *facere veritatem*, pôr a verdade do nome próprio para funcionar, introduzir a sua verdade na fábrica da **vida** linguística. (Caputo, 2002, p.35)²²

22 O grifo é nosso.

Por sua vez, Nancy, comentando a obra de Derrida, afirma:

O que nos é necessário é nomear isto que não tem nome, nomear isto que se subtrai por essência a nominação, isto que desfaz em si a nominação. Ou mais exatamente, nos é necessário nomear a de-nominação ela mesma, nomear a retração em si do nome, mais que nomear um “lá” que não teria nome. [...] Para nominar, é necessário fazer o nome. Isto se diz em grego *onomatopeia*, produção, criação, poesia do nome. Como sabemos, não há nunca na língua verdadeiras onomatopeias. O seu próprio conceito é contraditório: ou bem é o barulho, e não seu nome, ou bem é o nome que imita o barulho, sem o ser barulho ele mesmo. Conceito contraditório, ou ainda, conceito-limite da língua, porém conceito que a língua não cessa de tocar. (Nancy, 1999, p. 163)

Segundo a nossa interpretação, o pensamento que vem depois da desconstrução deve ser um pensamento que busca *fazer o nome*. Assim como antes e depois do estruturalismo existe uma hermenêutica (é o que o próprio Derrida mostra ao vincular o conceito saussuriano de *signo* a tradição metafísica e ao conceito de sentido), o que virá depois deste *hiperestruturalismo*? Ora, uma *hiperfenomenologia*, ou, nas palavras do próprio Nancy, uma *ultrafenomenologia* (2002, p.44).

Ao tentar “fazer o nome” e dar vida – ou sobrevida – a metáfora e a todos os conceitos ditos suplementares pela tradição, o filósofo magrebino aponta para a violência que a metafísica é capaz de exercer sobre o *outro*, e para isso tem que pôr os olhos sobre as grandes barbaridades desta *metafísica da presença*, desta *metafísica da morte*, desta metafísica que dá a morte as minorias, as alteridades em nome de alguma Origem, alguma Presença.

3

Para além (e aquém) da hermenêutica: da desconstrução de Derrida ao pensamento *pós-desconstrutivo* de Nancy (§2)

“O para além é aquém”

Jean-Luc Nancy

3.1

Da impossibilidade da ontologia à ontologia da impossibilidade

De início o luto. Nós só falamos dele. Ele consiste sempre em tentar ontologizar os restos, a lhes tornar presentes, em primeiro lugar a *identificar* os espólios e a *localizar* as mortes (toda ontologização, toda semantização – filosófica, hermenêutica ou psicanalítica – se encontra enredada neste trabalho de luto, mas, enquanto tal, ela não o pensa ainda; [...]). (Derrida, 1993, p.30)

No texto “Luto e melancolia”, Freud define o luto como a reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela, como pátria e ideal, por exemplo (Cf. Freud, 2011, p.47); outrossim, define a melancolia como um desânimo profundamente doloroso, uma suspensão do interesse pelo mundo externo, perda da capacidade de amar, inibição de toda a atividade, além de um rebaixamento do sentimento de autoestima que se expressa em autorrecriminações e autoinsultos, chegando até a expectativa delirante de autopunição (Cf. Freud, 2011, p.47).

Segundo Freud, o luto e a melancolia se configuram como quadros clínicos semelhantes, contudo, enquanto no luto existe uma causa determinada, isto é, a perda concreta de algum objeto, dando origem a certa temporalidade em que o indivíduo fica incapacitado de eleger outro objeto amoroso, a melancolia se prende mais à perda de “algo” de natureza idealizada e abstrata. Freud assinala que a melancolia, nos casos extremos, corrói tanto no indivíduo a sua autoestima que pode conduzi-lo ao suicídio (literal, mas também simbólico).

No seu livro *Spectres de Marx*, Derrida, ao se apropriar do conceito psicanalítico de luto, diz que toda a ontologia está presa num trabalho de luto infinito, trabalho este que não teve começo e não terá fim. Todas as ontologias produzidas têm como meta a busca por uma presença, por uma unidade, por *algo* que seja o termo primeiro e que dê sentido a toda a cadeia existencial. Toda a guerra ontológico-filosófica de Parmenides à Heidegger se resumiu a perda de objetos amorosos e a reinvestimento em novos objetos, movimento que, ao fim e ao cabo, acabam ocupando a mesma função de “doador de sentido”, de estrutura originária e basal de tudo aquilo que é.

A tradição filosófica pode ser resumida, a grosso modo, ao exercício de deslocamento daquilo que seria a origem do mundo, aquilo que seria o fundamento da existência: seja sob o nome de sujeito, seja sob o nome de objeto, seja sob o nome de *Dasein*, seja sob o nome de ser ou o de não-ser, seja sob o nome de Deus ou de Homem, a estrutura metafísica se sustenta e apenas modifica o termo primevo. Eis o perene *trabalho de luto* metafísico, o exercício de perdas e reinvestimentos em novos objetos amorosos, em novas ontologias, em “novas” verdades inertes.

Como diz Freud acerca do trabalho de luto, “a prova da realidade mostrou que o objeto amado já não existe mais e agora exige que toda a libido seja retirada de suas ligações com esse objeto” (Freud, 2011, p.49). Ora, qual a grande paixão da filosofia? Não é a busca pela verdade enquanto Origem? Depois de cada crise no pensamento, a filosofia se rearranja, se remaneja e se desloca, entretanto, a estrutura da unidade se sustenta, ela persiste.

Derrida, ao reformular a teoria freudiana, observa que nunca sairemos deste ciclo de perdas e reinvestimentos sem fim em novos objetos, pois não haverá uma redenção ontológica na qual uma verdade final se instaurará em detrimento de todas as outras. Dito em outras palavras, ou mais bem explicitado em outros termos, assim como “*la chose même se dérobe toujours*”, isto é, “a coisa mesma sempre escapa”, devemos perceber que, para Derrida, nunca há, de fato, um objeto realmente para ser perdido, como também não há objeto que se possa possuir plenamente, pois tudo o que aparece é da ordem do rastro, do traço, do afastamento.

Sendo dessa forma, em termos derridianos, o trabalho de luto nunca é concluído, pois os objetos (que nos apropriamos num passado e que foram perdidos num presente) não passam, desde o início, de espectros, de repetições. Destarte, Derrida propõe que aceitemos a nossa condição de enlutados, enquanto única condição possível, enquanto condição existencial. Não há *nem* antes *nem* depois do luto.

*

Esta interpretação pode levar alguns críticos ingênuos da desconstrução ou psicanalistas ortodoxos – se é que há alguma diferença de natureza entre ambos – a crer que o luto derridiano é, na verdade, da ordem da melancolia, pois conduziria a uma imobilidade, a uma estagnação e impediria a busca por um novo objeto amoroso. Malgrado estes críticos, em nossa interpretação, o que Derrida desconstrói é a própria lógica do investimento e reinvestimento objetal, conforme estabelecida na concepção freudiana de luto.

Para Derrida, os objetos amorosos são, desde o princípio, apenas rastros, traços. Sendo assim, não faz sentido nem sequer falar propriamente em trabalho de melancolia (para Freud também não há trabalho de melancolia), mas antes disso, em trabalho de luto contínuo e interminável, pois não devemos nos resignar e sim perceber a espectralidade dos conceitos metafísicos, assumindo-os positivamente enquanto tais.

Contudo, podemos, a partir do pensamento de Derrida, reescrever o próprio conceito de melancolia em sua relação com o luto. Ao inscrevermos o conceito de objeto sob a lógica da *escritura* e do *rastro*, ele passa a não ser mais algo dado, mas apenas espectro, repetição, reescritura. Desta forma toda a dinâmica freudiana se altera.

Como diz o filósofo:

Segundo Freud, o luto consiste em portar ou carregar [*porter*] o outro em si. Não há mais mundo, é o fim do mundo para o outro na sua morte, e eu acolho em mim este fim do mundo, e devo portar [*porter*] o outro e o seu mundo, o mundo em mim: introjeção, interiorização idealizada. A melancolia acolhera o fracasso e a patologia deste luto (Derrida, 2008, p.52).

E continua o filósofo magrebino não se resignando com a definição freudiana de luto:

Mas *eu devo* (é a própria ética) portar [*porter*] o outro em mim para lhe ser fiel, para lhe respeitar a alteridade singular, uma certa melancolia deve protestar ainda contra o luto normal. Nunca ela resignar-se à introjeção idealizante. (Derrida, 2008, p.52)

Assim, Derrida nos mostra que, para que o trabalho de luto se transforme num movimento existencial e interminável, é preciso que ele conviva constantemente com a melancolia. É esta que torna o trabalho de luto constante e impede que haja a superação e o reinvestimento numa nova ontologia, num novo ideal, numa nova construção que se presume A grande construção, A construção definitiva.

Talvez o que tenha faltado a toda tradição seja justamente esta brisura, esta ranhura que surge entre a ideia de luto e a de melancolia.

As ontologias do ser são aquelas que superam e concluem o “trabalho de luto”, enquanto que as ontologias negativas do não-ser são aquelas que se rendem à melancolia, porquanto não há objeto, não há nada: puro niilismo. O pensamento de Derrida não se enquadra em nenhum destes dois movimentos.

Para ele,

deve rebelar-se contra o que Freud diz dele [do luto] com uma segurança tranquila, como que para confirmar a norma da normalidade. A “norma” não é senão a boa consciência de uma amnésia. Ela permite-nos *esquecer* que guardar o outro dentro de si, *como si mesmo*, é já *esquecê-lo*. O esquecimento começa aí. É então *preciso* a melancolia. Neste lugar, o sofrimento de uma certa patologia dita a lei – e o poema dedicado ao outro (Derrida, 2008, p.52).

Podemos então dizer, com Derrida, que a melancolia é, de fato, a declaração da impossibilidade de conclusão do luto. Ela é a afirmação do luto enquanto impossível, isto é, enquanto isto que está sempre a acontecer, isto que acontece ininterruptamente na escrita, na escritura do mundo.

Para o filósofo magrebino, a existência é de uma ordem espectral, ela é metafórica, e as aparições (os fenômenos?) são desde o “começo” reaparições – *metáfora da metáfora*:

Repetição *e* primeira vez, eis, quem sabe, a questão do acontecimento como questão do fantasma: o que *é* um fantasma? O que *é* a *efetividade* ou a *presença* de um espectro, isto *é*, disto que parece permanecer tão inefetivo, virtual, inconsistente quanto um simulacro? Há entre a coisa mesma e seu simulacro uma oposição que se sustenta? (Derrida, 1993, p.31)

É neste contexto que Derrida substitui o termo ontologia por *hantologie* (espectrologia, obsediologia e assombrologia são traduções possíveis para esse intraduzível), instaurando aquilo que defendemos ser a tese da *impossibilidade da ontologia*. Ele quer mostrar que a temporalidade dos espectros é de outra natureza, ela não corre como uma flecha que tem seu ponto de partida e seu ponto de chegada. Ao contrário, nós estamos sempre numa espécie de *entrelugar*, estamos entre a perda de um objeto passado, que nunca foi realmente nosso (nada mais metafísico do que a distinção entre o real e o não-real), e a posse de um objeto futuro, que nunca será nosso.

Repetição *e* primeira vez, mas também repetição *e* última vez, pois a singularidade de toda *primeira vez* faz também uma *última vez*. Cada vez, *é* o acontecimento mesmo, uma primeira vez *é* uma última vez. Todo outro. Colocada em cena por um fim da história. Chamamos isso de uma assombrologia (*hantologie*). Esta lógica da assombração (*hantise*) só não seria mais ampla e mais potente que uma ontologia ou que uma ontologia do ser (Derrida, 1993, p.31)

Ou seja, para Derrida, todo pensamento ontológico estará sempre fundamentado na ideia de que existe uma aparição originária e que cabe ao filósofo pensá-la, pois ela seria aquilo que existe de mais verdadeiro. Outramente, Derrida crê que tudo o que há são rastros, espectros, reaparições. Assim, para ele, qualquer projeto ontológico será fracassado e estará fadado à derrocada, à perda do objeto ontológico-amoroso e à tentativa de reinvestimento numa nova ontologia.

Buscando escapar a esta diretriz ontológica da metafísica da presença, Derrida tece sua *hantologie* e assume que estamos eternamente em trabalho de luto, enredados neste movimento de disseminação e diferenciação dos espectros, das aparições enquanto reaparições.

Derrida propõe, assim, que aceitemos nossa condição: não é possível formular uma ontologia, pois não há verdade, não há origem, tudo que existe são máscaras, metáforas, tudo que existe é o outro. Mesmo o eu é um outro para ele mesmo, pois todo homem carrega uma “submissão essencialmente cega ao seu segredo” (Derrida, 1993, p.28), há sempre interdição, mas não interdição a um real velado e inacessível, mas interdição enquanto estrutura mesma. Para dizer na linguagem de Jean-Luc Nancy, após esta interdição, este limite, não há nada (*rien*), mas este nada já é “alguma coisa”, a abertura a ser – abertura a existência e aos outros existentes, o fato de não existir nada para além deste mundo atesta que o sentido do mundo se passa entre os existentes, entre os corpos que fazem e são origens plurais do mundo (ver §4).

Para o homem não há nada além de espectros, nada para além da alteridade, incluindo a sua. Como diz Ricoeur, mesmo o si-mesmo é um outro em relação a ele mesmo.

É tendo como ponto de partida esta *hantologie* que declara a *impossibilidade da ontologia*, que pretendemos apresentar o pensamento de Jean-Luc Nancy, que segue por um caminho distinto do trilhado por Jacques Derrida.

Nancy concorda com as críticas que Derrida faz as ontologias, mas, ao contrário do filósofo magrebino, acredita que é possível fundar *outra* ontologia – uma *outra* filosofia primeira –, uma ontologia que não seja logocêntrica e que não esteja enredada neste jogo de perda e reinvestimento objetual que a *representação* está presa. Esta outra ontologia sabe que a vida (a sobrevivida) é da ordem do trabalho de luto, ou da melancolia do luto impossível.

Para Nancy, podemos nos arriscar a pensar uma ontologia da multiplicidade (do mais de um) que não esteja presa a distinção entre o uno e o seu múltiplo; é possível pensar uma ontologia da diferença que não esteja presa ao idêntico e ao seu diferente. Assim, cremos ser possível transformar as lições que um pensamento da *impossibilidade da ontologia* professa, num pensamento que construa o que chamamos agora de *ontologia da impossibilidade*.

Mas esta passagem não aparecerá como uma oposição, uma crítica ou mesmo uma superação. Pelo contrário, ela apenas mostrará uma diferença de idioma filosófico, uma diferença de gesto.

Os olhos antes voltados para a *melancolia do luto impossível* – voltados para a porta da morte, a porta da *metafísica da presença (da morte)* –, sem se esquecerem deste foco e sem abrirem mão dele, agora se emprenham de confiança e de esperança de que é possível pensar o impossível, que é possível *tocar*, mas apenas tocando aquilo que é *intocável*. Ora, tocar o intocável não é ainda tocar? E tocar, para Nancy, é o gesto de um corpo (um existente, um fora) se endereçando a outro corpo.

*

Em 2014, num congresso em Coimbra no qual eu apresentava uma primeira versão deste texto (§2), Nancy, ao ser questionado pela professora Fernanda Bernardo sobre o fato de Derrida carregar certa melancolia na sua vida e no seu pensamento, respondeu: “sobre a melancolia de Derrida não tenho nada a dizer, mas quanto a mim, não sou melancólico de maneira alguma”.

Em 2015, novamente em Coimbra, num congresso organizado pela professora Fernanda Bernardo, fomos jantar, após o fim dos trabalhos, eu, a professora Fernanda e o professor Michel Lisse (professor da Universidade Católica de Louvain, grande especialista em desconstrução e amigo pessoal tanto de Nancy quanto de Derrida). Após direcionar algumas questões ao professor Lisse, a professora Fernanda Bernardo me disse: “Carlos, você deve perguntar a ele qual a diferença que ele vê entre os pensamentos de Derrida e de Nancy”.

Pergunta feita, Michel Lisse respondeu não em termos acadêmicos e/ou teóricos, mas evocando características pessoais de cada um destes pensadores, talvez pelo caráter informal da conversa que tínhamos, mas foi uma diferenciação paradigmática. Ele observou que Derrida era um homem silencioso, um homem que carregava certo ar melancólico. As pessoas que conviviam com ele precisavam se acostumar com longos silêncios. De outro lado, Nancy era, e continua a ser, completamente diferente. Ele está sempre cheio de vida, mesmo com todos os limites que lhe são impingidos relacionados ao transplante de coração que foi submetido. Para Michel Lisse, essas diferenças no modo de vida de cada um refletem na escrita destes pensadores e nos seus projetos. Apesar de ambos trilharem caminhos muito semelhantes, há uma diferença de estilo, uma diferença que pode produzir até mesmo um abismo entre ambos.

A resposta de Michel Lisse contribuiu para confirmar uma hipótese que acalentava já em 2014 no evento anterior e também para reafirmar uma crença: a

relação entre o texto filosófico, a filosofia a qual nos engajamos com a escrita, e a nossa própria vida. A filosofia é ela vital²³!

Sigamos apresentando esta hipótese.

*

Há, assim, um deslocamento, um olhar diferente sobre o *impossível*.

Enquanto Derrida é reticente com um pensamento que se diga ontológico, Nancy compreende de outra forma: seja sob o nome de ontologia da comunidade, ontologia da liberdade, ou ontologia do corpo, Nancy diz “sim”, podemos pensar *outra* ontologia, podemos pensar o impossível enquanto estrutura da existência, enquanto *ser*.

Ao comentar o pensamento de Nancy sobre a liberdade, Derrida afirma:

Destemido, como sempre, ele tem a coragem de voltar a pôr em questão *toda* a ontologia política da liberdade, salvaguardando embora a palavra, o envio da palavra, e consagrando um livro a liberdade. Eu, a quem sempre faltou a sua audácia, fui levado pelo mesmo questionamento desconstrutivo da ontologia política da liberdade, a servir-me dela raramente, de modo reservado, parcimonioso e circunspecto. (Derrida, 2009, p.103-104)

E continua Derrida algumas páginas adiante:

Em todo caso, apercebo nele como que a inquietude manifesta de uma questão, “será preciso dizê-lo?”, à qual Nancy visivelmente respondia, há muito tempo, “sim, é preciso dizer” – e eu, desde há muito tempo, “não”. (Derrida, 2009, p.124)

Há, assim, um deslocamento. Diante de questões clássicas, caras à metafísica, diante de conceitos comprometidos com esta metafísica, Derrida prefere a parcimônia, a reserva, dizendo “não”. Nancy, de outro lado, faz um esforço para repensar a metafísica e a ontologia à luz da desconstrução – ou melhor, aquele que pensa a *strução*, aquilo que a *des* e a *con-strução* tem em comum, aquilo que os faz dois movimentos inseparáveis.

23 É certo que não podemos resumir uma obra a uma vida, mas de toda forma podemos dizer que todo pensamento carrega em si traços de uma vida, carrega uma assinatura e uma contra assinatura. Todo texto tem o seu lugar de partida, um ponto de vista, uma perspectiva e diz respeito e perpassa aos mãos de alguém. Não se trata de reduzir uma obra a algum tipo de psicologia barata – uma obra pode extrapolar os limites finitos de uma vida –, mas mostrar que fora de uma vida singular que se engaja em escrever uma obra, esta não seria possível em toda a sua singularidade. Não se trata também de algum tipo de intencionalidade do autor, de algum *querer dizer*, pois sabemos que antes de qualquer *querer dizer* há um *não poder querer dizer*, como veremos no §3.

Talvez não seja Zizek o pensador capaz de “Arriscar o Impossível”²⁴. Sem a necessidade de superação, quiçá Nancy seja o filósofo que “verdadeiramente” – a partir da desconstrução – arrisca o impossível e diga “sim” diante dele.

Para superar a metafísica tradicional, para superar a metafísica da presença – e da morte – que foi colocada a baixo pela desconstrução, talvez outra metafísica seja demandada, outra ontologia.

3.2

A ontologia do corpo de Jean-Luc Nancy: para além (e aquém) da hermenêutica

A ontologia do corpo é a própria ontologia: o ser não é aqui qualquer coisa que preceda ou que esteja subjacente ao fenômeno. O corpo é o ser da existência. [...] Ontologia do corpo = do lugar de existência, ou da *existência local*. [...] Mas talvez esta ontologia não seja mais para ser pensada. Ou melhor: *que significa pensar, se pensar é pensar os corpos?* Por exemplo, qual a relação deste pensamento com a pintura? E com o tato? E com o prazer (e o sofrimento)? Talvez o “corpo ontológico” só seja para ser pensado onde o pensamento *toca* na dura estranheza, na exterioridade não-pensante e não-pensável deste *corpo*. Mas só um tal tocar, ou um tal toque, é a condição de um pensamento autêntico. (Nancy, *Corpus*, p.16-17)

Jean-Luc Nancy é designado por Jacques Derrida como o maior pensador do corpo e do tato na história da filosofia (Cf. Derrida, 2000). Para o filósofo magrebino, “o tocar resta para Nancy como o motivador de um realismo absoluto, irredentista e pós-desconstrutivo” (Derrida, 2000, p. 60).

Segundo nossa interpretação, o pensamento de Nancy dá continuidade a um movimento caro a obra de Derrida, o movimento da desconstrução. Partindo desta premissa, entendemos que Nancy, ao *excrever*²⁵ – sobre – o corpo, não está efetuando o método da desconstrução que é típico à obra de Derrida – pois, mesmo na obra do filósofo magrebino, não cremos que haja um sujeito-

24 Referência ao livro de Zizek (2006) no qual o filósofo apresenta certas críticas a Derrida.

25 Para Nancy, o corpo é completamente estrangeiro, é o absolutamente outro, ou seja, ele é *fora*. Nesse sentido, ao estudá-lo, devemos “escrever não acerca do corpo, mas o próprio corpo. Não a corporeidade, mas o corpo. Não os signos, as imagens, as cifras do corpo, mas ainda o corpo” (Nancy, 2000, p.10). “A *excrição* do nosso corpo, eis onde se deve passar, antes de tudo. A sua inscrição-fora, a sua deslocação *fora-de-texto* como o movimento mais *próprio* do seu texto: o texto *mesmo* abandonado, deixado no seu limite” (Nancy, 2000, p.12).

desconstrutor que aplica um método. Nancy, ao elaborar sobre a questão do corpo e do real, acompanha uma desconstrução que se encontra em curso tanto na filosofia quanto em outras áreas de pensamento, como, por exemplo, na física, e, mais especificamente, na astrofísica²⁶.

Como diz Derrida acerca da sua relação com Nancy:

Quanto a questão de uma diferença entre Jean-Luc e eu, diferença esta que é menos, como o sabem àqueles que nos dão a honra de nos ler, uma diferença de posição e de tese filosófica que uma diferença na forma de fazer, na maneira, uma diferença justamente de corpo, carne, de estilo, de gesto. (Derrida; Nancy, 2004, p.168)

Apesar de seguir um caminho próximo ao tracejado por Derrida, Nancy não se estabelece no campo da filosofia como um mero discípulo, ele funda um pensamento ontológico, materialista (de um materialismo estranho) e pós-desconstrutivo. Em alguns momentos Nancy está junto de Derrida, assim como em outros é Derrida quem está junto de Nancy. Decerto, Nancy é um filósofo que, não obstante sua relação filosófico-afetiva com Derrida, construiu uma obra singular.

Como diz Frédéric Neyrat (Cf. 2009, p. 9), a potência de uma filosofia está na sua capacidade de responder a uma dupla injunção: corresponder a tradição que a carrega e ser capaz de se afastar dela; se situar no interior de um pensamento e ao mesmo tempo se deslocar dele e apresentar uma diferença. A esta dupla injunção, a filosofia de Nancy responde de maneira exemplar, como estamos tentando mostrar.

O que defendemos nesta tese é que a relação entre as obras de Nancy e de Derrida é marcada pelo amor, no sentido mesmo que Nancy dá a ele, a saber: quando dois corpos, diante da impossibilidade do toque e da presença plena, tentam comprimir-se um contra o outro, num impulso (talvez mordaz) de tornarem-se um, mas não o podem.

Nancy estaria sem dúvida alguma de acordo com Derrida para dizer que a desconstrução é aquilo que tem por missão deixar um lugar para o impossível, ao heterogêneo, ao acontecimento, ao “*por vir*” (Derrida). Neste sentido, desconstruir não é destruir, mas mostrar que há o *jogo* – em todo sentido do termo – lá onde

26 A respeito da desconstrução do conceito tradicional de realidade e de corpo pela astrofísica contemporânea, conferir o livro que Jean-Luc Nancy escreveu com o astrofísico derridiano Aurélien Barrau (2011), além do artigo escrito pelo próprio astrofísico (Barrau, 2010), intitulado *La cosmologie comme «manière de faire un monde» - physique, relativisme et irréalisme*.

cremos tudo imutável, desconectado de toda alteridade como de toda alteração. (Neyrat, 2013, p.9)

E continua Neyrat:

E sabemos também que, para Nancy como para Derrida, a desconstrução não é um simples método crítico, ela se engaja no coração mesmo da ontologia, deixa ver aquilo que a assombra [*hante*]. A desconstrução é, de uma certa maneira, o movimento mesmo das coisas, sua autodesconstrução permanente. [...] Entretanto, eu sustento que a desconstrução não é o último termo do pensamento de Nancy, que se singulariza se afastando de uma nova tradição. (Neyrat, 2013, p.10).

O movimento que Nancy, ao formular suas questões, vai (hiperbolicamente) *para além* do pensamento de Derrida, no sentido derridiano de hipérbole, podendo ser então considerado como pensador “de um realismo absoluto, irredentista²⁷ e pós-desconstrutivo” (Derrida, 2000, p. 60)²⁸.

*

Ao introduzirmos o pensamento do filósofo francês, poderíamos fazer aqui um discurso pronto e fácil. Poderíamos escrever, por exemplo, que é *impossível* discorrer sobre a obra de um filósofo como Jean-Luc Nancy, porque, assim como Derrida, ele não trabalha com conceitos que se subsumem a razão, ao *logos*, mas com outra tonalidade afetiva, um pensamento também conceitual, entretanto, *outramente* conceitual. Em vez de dizermos isto, que de fato acabamos de dizer, ao dizermos que não iríamos dizer, tentamos inserir o pensamento de Nancy no interior de outra tradição, outra litania de pensamento que não é mais aquela regida pela busca escatológica pela verdade (ou pela *presença*, como prefere Derrida), que a nossa metafísica está sempre atrelada, de uma forma ou de outra.

27 A teoria de Nancy pode ser considerada como irredentista porque ela reivindica para o tato um papel central em relação aos outros sentidos. Ao afirmar que o inteligível (e a *psyche*) é da ordem do corpo, o filósofo francês sustenta que o tato é o sentido regulador, é ele que dá condições para a assunção de todos os outros sentidos e permite que eles exerçam suas funções e façam o sentido.

28 O ponto cardeal da discussão que ensaiamos entre Nancy e Derrida é a relação destes filósofos com o corpo, com o tato e, por conseguinte, com o real. Existem aqueles que pensam Derrida como um filósofo da negatividade; creem eles que para o filósofo magrebino tudo seria da ordem do discurso, da ficção e da literatura, e que neste sentido ele deixaria o real nenhures. Nossa interpretação aqui será diferente desta. Pensamos que Derrida não é um pensador da negatividade, mas que possui um projeto filosófico que pretende discorrer sobre o jogo do real – mesmo que da impossibilidade deste, pois, para Derrida, é justamente o impossível que acontece. “A desconstrução não é uma forma de desfazer a verdade, mas de fazê-la, de *facere veritatem*, para citar uma expressão de Santo Agostinho que Derrida tanto gosta” (Caputo, 2002, p.30).

Damos início a este segmento do texto (re)citando a distinção que o filósofo francês Patrice Maniglier – grande estudioso do estruturalismo – introduz entre duas histórias conceituais: de um lado, a história longa e fundamental do ser; de outro, a história da diferença que foi inaugurada pelas ciências comparatistas, mais especificamente, pela apropriação destas ciências pelo pensamento estruturalista do linguista genebrino Ferdinand de Saussure:

Não se trata mais aqui tanto do problema da identidade e da diferença, quanto do problema do uno e do múltiplo. O que o comparatismo descobre, é que há uma positividade no múltiplo como tal. A variação, no lugar de ser um obstáculo à pesquisa científica, se torna um instrumento privilegiado: é porque o latim é o francês, o italiano e o espanhol, que ele pode fazer o objeto de um conhecimento: só esta variação nos diz quais eram finalmente os valores ativos em latim. Longe de concluirmos, como Montaigne, que a variabilidade dos usos humanos se deva a nossa ausência de “comunicação com o ser”, nós devemos, ao contrário, pensar o ser ele-mesmo como *isto que varia*, isto que só existe através das variantes. Não se trata de superar esta variação pela invariação, mas de encontrar, na alternativa que cada realização propõe da outra, a única verdade que podemos afirmar sobre ela. Se a reversão do platonismo nunca existiu, esta pode ser a mais radical: não porque ela renuncia ao projeto ontológico, mas, ao contrário, porque ela separa a noção de ser da de invariante, para a identificar com a noção de variação.

E continua Maniglier, desta vez situando o pensamento de Derrida no interior desta tradição:

Se esta interpretação da história do estruturalismo é exata, pareceria então que a desconstrução de Derrida se inscreveria não na história longa e fundamental do Ser, mas numa história relativamente curta e sob a dependência de uma descoberta positiva, que é aquela do choque metafísico que as disciplinas comparatistas impuseram, subterraneamente, mas seguramente, ao conjunto do pensamento (Maniglier, 2011, p. 385-386).

Para lermos a obra de um filósofo como Jean-Luc Nancy, devemos levar em conta que ele é herdeiro da tradição que pensa o múltiplo no lugar do uno, a diferença no lugar da identidade.

Nancy não se insere na história que pensa o *Ser* enquanto unidade, ou melhor, ele está sim inserido nesta história, mas de uma maneira estranha. Seu pensamento não seria uma negação, mas um pensamento que se encontra, sem ser

uma síntese, no intervalo, no espaçamento, no limite que há entre a tese do ser e a sua antítese, que na verdade são dois lados da mesma moeda.

O corpo – a sua verdade – terá sido sempre o intervalo de dois *sentidos* – cujos intervalos da direita e da esquerda, do alto e do baixo, da frente e do atrás, dos pés e da cabeça, do macho e da fêmea, do dentro e do fora, do sentido sensível e do sentido inteligível, não fazem mais do que se exprimir entre si reciprocamente (*Corpus*, p.64).

O pensamento de Nancy – este pensamento que pensa o próprio pensamento como pesagem/pesamento dos corpos – está situado, na demolição da história do ser, demolição iniciada pelo estruturalismo e “concluída” – ou radicalizada –, segundo a nossa interpretação, com a desconstrução de Derrida (com todas as aspas na palavra concluída, pois não há *nem* conclusão *nem* premissa para um pensamento da desconstrução), que é fruto de uma radicalização do estruturalismo, como vimos. Assim, o corpo para Nancy aparece como um *indecidível*. Ele é o lugar da existência, toda existência é um corpo, mas a verdade do corpo está na verdade da brisura, do entre, do *nem...nem*.

Saussure e Derrida, assim como Freud, Nietzsche e muitos outros²⁹, teriam sido aqueles que colocaram abaixo (ou desmontaram) esta grande Torre; aqueles que pronunciaram, diante do ser e toda a sua potência, Babel, confusão, abrindo espaço para a diferença suplantar a identidade, para a multiplicidade solapar a unidade.

29 Dentre os aliados de Nancy em sua empreitada pela desconstrução do conceito de corpo, Derrida ocupa lugar de destaque, juntamente com Nietzsche e Freud. O filósofo magrebino ofereceu a Nancy não um método, mas um modo de encarar a tradição, uma forma de se relacionar com o texto, ou ainda, um caminho, o caminho da *brisura*, permitindo-o pensar aquilo que não é *nem* visível *nem* invisível, *nem* sensível *nem* inteligível, ou seja, o *entre*, o *espaçamento*, o *limite* (Cf. Derrida, 1967, p.15-108). Além disso, Derrida escreveu um livro dedicado à obra de Nancy (Derrida, 2000) que é considerado por Alain Badiou “como uma re-escritura para o nosso tempo do *Tratado da alma* de Aristóteles” (Babiou, 2004, p. 20). Freud, por sua vez, é o pensador que abriu portas para Nancy pensar o inteligível e todas as derivações deste (sentido, espírito, razão, língua etc.) como afecções corporais – táteis –, porquanto “*psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*” [a psique é estendida, nada sabe a respeito] (Freud [1938], 1974, v. 23, p. 189). Esta nota póstuma de Freud será fundamental para a reflexão de Nancy a propósito da psicanálise, e também para a crítica que faz a psicanálise pós-estruturalista, pois para ele “toda a psicanálise tem o seu verdadeiro programa, ainda por vir, nessa única nota de Freud” (Nancy, 2000, p.94). Já Nietzsche é o aliado de Nancy contra a metafísica platônica e cristã que prega a submissão do corpo à alma, pois, sob a voz de Zaratustra, afirma, dentre outras coisas, que a “alma é apenas uma palavra para um algo no corpo”, e que “o corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido” (Nietzsche, 2011, p.35).

Ora, se interpretarmos a obra de Nancy desta forma, podemos perceber que pensar sob os escombros, sob os restos esvaçados dessa unidade que foi outrora o ser, ainda é estar no interior de um movimento de pensamento, ou melhor, é ainda estar no interior da história da filosofia.

Afinal, os restos do ser, os restos dessa Torre erguida com o suor da tradição, ainda fazem dela corpo, mas corpo esvaçado, dilacerado, disseminado – este corpo dilacerado para além e aquém de todo o movimento de construção e desconstrução pode ser nomeado de *strução*, como exploraremos no §5. É deste corpo que sempre se subtrai a qualquer significação, ou seja, a qualquer estagnação ou invariação, que pretendemos falar neste momento. Deste corpo que ao tentar se erguer ao céu e a se fundir com todos os outros corpos é obrigado a se deteriorar, se desfazer³⁰.

Nesse sentido, existe uma continuidade entre os pensamentos de Nancy e de Derrida. A desconstrução da *metafísica da presença (da morte)* é passo importante para a construção da *ontologia* proposta por Nancy. Enquanto Derrida se recusa a formular uma ontologia e tem dificuldade em aceitar pensamentos que trabalhem com conceitos como, por exemplo, de comunidade, de sentido, de liberdade, Nancy tenta repensar estas questões sob outra ótica, ou melhor, sob outra escuta, ou outro tato³¹. Enquanto Derrida se empenha em criar novas palavras, Nancy tenta, além de criar novas, deslocar o sentido das velhas palavras.

A desconstrução da *metafísica da presença* é passo importante para a construção da *ontologia* proposta por Nancy. Considerando o que está posto acima, podemos até ser levados a crer que o pensamento de Nancy é uma espécie de *hiperdesconstrução*, se usamos a ideia de hipérbole, tão presente na obra de Derrida. Mas não cremos que seja este o caso. Nancy não radicaliza a desconstrução (não é mesmo possível uma radicalização da desconstrução, ela já é esse movimento de *ir para além* de um pensamento instituído), o que ele faz é construir um pensamento próprio tendo como argamassa as ruínas do ser, as ruínas deste pensamento que foi, engrenagem por engrenagem, descolado, desmontado, destituído de toda a sua potência pela desconstrução.

30 Desenvolvemos esta metáfora, com o mito de Babel, no §3.

31 Vale lembrar que Nancy abandonou em suas publicações mais recentes o termo “comunidade” e “aberto”, por exemplo.

Se considerarmos a *ontologia do Ser* de Heidegger como uma fenomenologia hermenêutica – esta analítica do *Dasein*, este ente que existe ao compreender o seu próprio estatuto ontológico –, poderemos pensar, então, a *ontologia do corpo* que Nancy propõe como uma espécie de *hiperfenomenologiahermenêutica*, aquela que, a partir dos destroços deixados pela desconstrução da ontologia do ser, radicaliza e funda uma ultrafenomenologia, uma ontologia que é levada ao limite e ao extremo da diferença, ao limite e à dissolução da distinção entre coisa e fenômeno, para além das distinções entre natureza e cultura e entre explicação e compreensão, que são a origem da hermenêutica.

[...] da melodia ao silêncio que a declara calando a unidade de sua unidade e de sua diferença, tal é a retomada **ultrafenomenológica**³² – isto é, ontológica, sempre no sentido no qual o ser difere continuamente de todo o ser-aqui-e-agora. O que não pode somente dizer que ele é sempre diferente, mas que ele não cessa de diferir esta diferença mesma: ele não a deixa se identificar entre duas identidades, pois ele é, ele, o diferente, indiferente a identidade e a diferença. (Nancy, 2002, p.43.)

Esta *hiperfenomenologiahermenêutica* é também uma espécie de *hipofenomenologiahermenêutica*. Ir *para além*, alcançar as margens de um pensamento, aqui, significa também ir *para alguém*, para os subterrâneos, para o fundo sem fundo, para a localidade mais insignificante que um pensamento pode transitar.

Mais de um, menos de um, mas nunca *Uma* totalidade enclausurada, uma imanência saturada. O pensamento de Nancy é um pensamento da *transimanência* (como veremos no §4). Ele pensa o fora – que é outro nome para um corpo na dinâmica do pensamento do intelectual francês – como algo que acontece dentro do mundo. Não há Fora absoluto para ele, não há Deus ou qualquer transcendência Fora do mundo, mas a transcendência acontece dentro.

A *hiperfenomenologiahermeneutica* é aquela que, a partir da desconstrução, tenta compreender o incompreensível, tenta, através da escrita, tocar o intocável do sentido. Esta *hiper-hipo-hermenêutica*, esta *ultrafenomenologia* como diz Nancy, é, destarte, desde o princípio, um projeto

32 O Grifo é nosso.

fracassado, mas único projeto possível de pensamento. Desta forma, respondemos a questão levantada no capítulo anterior: será que a radicalização do estruturalismo demanda uma radicalização da hermenêutica? Sim, mas esta radicalização constitui o fim e a derrocada de toda a base conceitual do que seria uma interpretação no sentido clássico.

Mesmo sabendo da impossibilidade de se pensar para além daquilo que Derrida chamava de *espectros*, mesmo sabendo dos riscos que um pensamento sobre o ser carrega – ou melhor sobre ser, e não sobre o Ser –, devemos insistir diante disto que é não apenas indizível, mas também “impensável”. Ora, não é este, afinal, o trabalho da escrita – da escrita enquanto *escrita*?

Assim, o que chamamos de *hiper* ou *hipofenomenologiahermenêutica* (com todas as metáforas que a acompanham do céu mais alto ao abismo mais profundo) não é mais uma hermenêutica, mas a afirmação radical da impossibilidade de qualquer hermenêutica *para além*, e *para alguém*, da exposição dos corpos. Compreender os corpos é saber que eles não estão *aí* para serem compreendidos, é saber que eles não estão *aqui* para serem significados por nenhum outro sentido fora do mundo além deles mesmos. Entretanto eles significam: um corpo tem o seu sentido existencial em oposição aos outros corpos do mundo, mas não enquanto remessa a um sentido fora do mundo – seja o de Deus, o do mundo objetivo ou qualquer outro.

Não há mais a compreensão do ser, mas sim a ex-posição da existência na sua forma mais bruta. Pensar aquilo que é ser para Nancy, nada mais é do que pensar a relação entre os existentes, neste caso, pensar a relação entre os corpos.

Ser = ser-com; ser-com = corpos se endereçando uns aos outros.

Ontologia do corpo = excrção do ser. Existência endereçada ao fora (*lá* não há nenhum gesto de endereçar, nenhuma destinação; e no entanto – mas como? – há destinatários: eu, tu, nós, os corpos, em suma). Ex-istência: os corpos são o existir, o ato mesmo da ex-istência, o *ser*. (Nancy, 2000, p.20)

Assim, excrever sobre o corpo, ao contrário do que pretendia Platão, não pode ser a escrita de um discurso linear, com início, meio e fim. A escrita do corpo não terá jamais o corpo de um grande animal, com cabeça, tronco e membros. Excrever sobre o corpo é, para Nancy, uma espécie de contrasenso, pois

o corpo é onde se cede, onde o sentido do sentido se apresenta como efração, como ruptura. Os corpos são o fora que existem dentro do mundo e que constituem o mundo – eles são o sentido do mundo (§4).

Todavia,

"contrasenso" não quer dizer aqui, qualquer coisa como o absurdo, nem com o sentido invertido ou contorcido (não é em Lewis Carol que tocaremos nos corpos); mas indica que há uma ausência de sentido, ou que se trata de um *sentido* que nenhuma figura de "sentido" jamais poderá abordar. Um sentido que faz sentido no lugar em que, para o sentido, existe um limite. Sentido mudo, fechado, autista: mas sem *autos* do corpo, o que faz dele muitíssimo menos que um "sujeito", mas também algo de extremamente diverso, um *jacto*, e não um *subjectum*, que é tão duro, tão intenso e inevitável, tão singular como um sujeito. Sem pés nem cabeça, portanto, pois não há nada que sirva de suporte ou de substância a esta matéria. (Nancy, 2000, p. 14)

Assim, isto que chamamos de *hiper* ou *hipofenomenologia* não é também uma teoria ficcional do corpo, pois, para estas teorias, o corpo, analogamente ao real, é da ordem do indizível, é uma construção: não podemos apreendê-lo de forma alguma, não podemos tocá-lo nem mesmo como se toca o intocável. Para Nancy, o corpo não é uma construção, mas sim a mais gratuita ex-posição da existência. Cada corpo constitui uma posição fora (ex-posição), uma alteridade, e cada corpo tem a sua singularidade na relação que constitui com todos os outros corpos.

Neste mesmo percurso, na filosofia derridiana, apontada por alguns como uma teoria ficcional na qual tudo é discurso e o real não teria lugar, podemos pensar outramente. A relação do filósofo magrebino com o real é bem mais complexa do que esta definição apressada.

Segundo Caputo (2002), a obra de Derrida, ao contrário do que muitos defendem, tem um gosto pelo real, ou melhor, pelo hiper-real³³. Neste movimento, o filósofo norte-americano afirma:

A desconstrução é sempre um escrever *love stories*. Desta forma, contar somente uma parte da história, dizer apenas que a coisa mesma nos escapa e nada mais, é deixar à deriva em uma região irreal e estéril (uma *Derri-dada land*, como já se disse) de ficções e caprichos. [...] Mas isto é uma ideia distorcida da

33 Lembremos aqui da ideia de hiperradicalidade desenvolvida anteriormente.

desconstrução, já que nela tudo tem lugar como uma preparação para o evento, para algo que realmente acontece, brota e irrompe sobre nós, algo que realmente nos move e acende nossa paixão. (Caputo, 2002, p.30)

Destarte, Caputo aponta que o pensamento de Derrida tem uma preocupação com o real, ou, *outramente* dito, uma preocupação com o *impossível*, que nada mais é do que o jogo do mundo.

Entretanto, o que cremos, contrariamente a Caputo, é que a distinção entre o real e o não-real já comporta uma carga metafísica que não dá conta daquilo que pretende o pensamento de Derrida, o pensamento dos espectros, da *hantologie* – esta assombrologia.

As teorias que pensam a desconstrução como um pensamento da ficção acabam passando a ideia de que não há nada de real no mundo, que o pensamento de Derrida seria completamente arbitrário e que tudo seria da ordem da literatura, da linguagem, ou seja, que tudo seria uma construção sem fundo.

Ora, dizer que tudo é ficção já é estar preso à distinção entre o real e o não-real, é a afirmação da negatividade da realidade, é a afirmação do não-x do mundo. Esta afirmação está no registro de um pensamento da melancolia, mas no sentido freudiano e não no sentido derridiano; isto é, ela pensa a ficção como a impossibilidade de qualquer discurso sobre o real, e o que resta a este tipo de pensamento é falar sobre o não-real, sobre o não-ser.

De acordo com esse pensamento da ficção melancólica – no sentido freudiano –, o pensamento de Derrida é uma espécie de releitura, para os nossos tempos, do tratado do não-ser de Górgias.

Outramente, a melancolia de um pensamento do *luto sem fim* está no registro do “comércio sem comércio” dos espectros, das aparições, dos fantasmas. Cremos que para Derrida – e para Nancy – não devemos pensar *nem* um pensamento hiperreal, *nem* um pensamento ficcional, hiperficcional. Antes disso, devemos pensar uma espécie de ficcionalidade do pensamento, pois estamos diante de espectros, e os espectros não são irrealis, muito menos reais num sentido materialista ingênuo. Estamos diante de fenômenos, de aparições enquanto reaparições.

Desta forma, a argumentação de Caputo se desfaz. Derrida não fala de um hiperrealismo, mas de algo como uma hiperspectralidade. E o pensamento de Nancy circula justamente nesta afirmação da espectralidade da existência; ele tenta tocar nisto que não se toca, nisto que há de mais real e, ao mesmo tempo, de mais fugidio e intocável.

“Pensar o tocar tocando o intocável, seria isto a injunção absoluta? Esta injunção não diz o impossível?” (Derrida, 2000, p.30), se questiona Derrida para prosseguir algumas páginas à frente: “se trata para Nancy de tocar isto que, no limite, não se toca: a saber, o limite mesmo, e a extrema extremidade da extremidade” (Derrida, 2000, p.56). Para Derrida, Nancy, ao *excrever* sobre o corpo e o tato, se instaura como um filósofo do limite – ou ainda: do limite do limite, do *im-possível*.

“Como [...] Jean-Luc Nancy precisará, o tato constitui justamente o limite do’s sentido’s, e portanto a impossibilidade do ‘propriamente dito’ –, como o fato de um contato que merece mesmo o seu nome intervir sempre entre dois X – que o mesmo é dizer, e digamo-lo já também, entre dois *rostos* ou entre dois *enigmas* (em linguagem levinasiana) ou, em linguagem derridiana, entre duas singularidades *absolutas* e, enquanto tal, separadas ou secretas. Logo, intangíveis e ou intocáveis! Um contato entre dois idiomas, dir-se-á também ainda em linguagem derridiana. E lembrar-se-á que, marca da singularidade absoluta, um idioma é não só *de todo* intocável, como inapropriável e intraduzível” (Bernardo, 2008, p.62-63).

De tal modo, Derrida e Nancy são aliados na luta contra as teorias triunfantes do sentido e contra a *metafísica* a qual Derrida denomina como *da presença*.

Para Nancy, não podemos subordinar o corpo ao sentido, nem mesmo o sentido ao corpo³⁴, pois, antes disso, este, estando completamente *fora* do sentido, não é nem significativo nem significado, mas apenas o que existe (*il y a*), a saber, o movimento da *escritura* (e aqui o espectro de Derrida assombra Nancy) que *toca o limite*, é o próprio *limite* (da significação). Mas como podemos escrever sobre o corpo, sobre este *isto* que se subtrai ao discurso a cada momento, como podemos escrever sobre esta palavra a mais (ou a menos) em todas as línguas?

34 Segundo Nancy, devemos entender “a alma como experiência do corpo” (Nancy, 2006, p.128), ou seja, o próprio corpo tendo uma experiência (autobiográfica) de si-mesmo; de outro lado, “o corpo é a extensão da alma até as extremidades do mundo e até os confins de si, um no outro emaranhados e indistintamente distintos, extensão estendida até se romper” (Nancy, 2006, p.144).

Escrever: tocar a extremidade. Como tocar então no corpo, em vez de significá-lo ou obrigá-lo a significar? A tentação imediata é a de se responder que isso é impossível (uma vez que o corpo é o que não pode ser inscrito), ou então que se trata de minar ou de moldar o corpo à escrita (dançar, sangrar...). Respostas inevitáveis, decerto – mas rápidas, convencionais, insuficientes: tanto uma como a outra propõem no fundo *significar* o corpo direta ou indiretamente, enquanto ausência ou presença. Escrever não é significar. A questão era: como tocar o corpo? Mas talvez não se possa responder a este “como” do mesmo modo que se responde a uma pergunta técnica. O que importa dizer é que isso – tocar no corpo, tocar o corpo, *tocar*, enfim – está sempre a acontecer na escrita. (Nancy, 2000, p.11)

Nancy é um pensador do limite – da extremidade, da pele, da superfície, da margem, da borda – e se coloca em oposição a pensadores do sentido enquanto querer dizer – da presença, da profundidade, da interpretação, da comunicação. É neste movimento que a radicalização da hermenêutica é, de fato, a dissolução da hermenêutica, é a colocação da compreensão, não mais como estatuto ontológico do *Dasein*, mas como algo suplementar, algo que vem sempre depois da excrição do ser – da exposição dos corpos –, mas de um outro ser, que não é mais unidade, mas mais de um – isto é, um corpo se endereçando a um outro corpo, um existente se endereçando aos outros existentes.

[...] a significação, a tradução, a interpretação, não vem em primeiro, mas sim este *limite*, este bordo, este contorno, esta extremidade, este plano de exposição, esta cor-sujeito local que pode contrair-se, concentrar-se, tender para a inextensão de um ponto, de um centro de si, e simultaneamente distender-se, estender-se, ser atravessada de passagens, de partilhas. Só isto pode fechar ou abrir o espaço para as interpretações (Nancy, 2000, p.25).

Assim, aquele filósofo que chamamos de “dogmático”, ao retomarmos uma metáfora nietzscheana e derridiana, “reivindicando a verdade, a ciência, a objetividade, isto é, com toda a ilusão viril” (Derrida, 1978, p.50), pode objetar à Nancy dizendo-nos que “não há corpo que não esteja já ligado à rede da significação, assim como não existem ‘corpos livres’, flutuando fora do sentido” (Nancy, 2000, p.24).

Mas o filósofo francês não se calaria diante destas objeções:

É o próprio sentido que vai flutuar, para terminar ou para começar, sobre o seu limite: e este limite é o corpo, não como uma simples e pura exterioridade ao sentido, nem como uma qualquer “matéria” intacta, intocável, mergulhada numa inverossímil transcendência que se fecha na imediatez mais espessa (esta é a extremidade caricatural do “sensível”, própria a todos os idealismos e todos os materialismos); não portanto, como “o corpo”, mas antes como O CORPO DO SENTIDO. (Nancy, 2000, p.24)

Contudo, este corpo não será como um corpo significante sobre o qual o sentido galopa, pelo contrário, ele será o *próprio corpo*, o *corpo absoluto* do sentido, isto é, o sentido enquanto afecção corporal – o sentido enquanto o fato dos corpos se endereçarem uns aos outros. Lembremos a frase de Freud tão cara a Nancy; uma frase que carrega em si, segundo o filósofo, todo o projeto por vir da psicanálise (projeto que talvez seja justamente este, pensar o sentido enquanto corpo que antecede as significações e os trabalhos de tradução e de interpretação): “*psyche ist ausgedehnt: weiss nichts davon*” [a psique é estendida, nada sabe a respeito] (Freud [1938], 1974, v.23, p. 189). E continua Nancy:

O corpo do sentido não é de modo nenhum a encarnação da idealidade do “sentido”; ao contrário, é o fim da idealidade, o fim do sentido, porquanto o sentido deixa de se reenviar e de se referir a si próprio (à idealidade que o faz “sentido”), suspendendo-se sobre este limite que faz o seu “sentido” mais próprio, e que o expõe como tal. O corpo do sentido expõe esta suspensão “fundamental” do sentido (expõe a existência) – a qual também pode ser designada por efracção: a efracção que o sentido é na própria ordem do “sentido”, das “significações” e das “interpretações”. (Nancy, 2000, p.24)

Desta forma, para Nancy, enquanto as teorias que dão eco ao dualismo antropológico e à distinção radical entre o sensível e o inteligível tendem a entender toda a ordem das sensações como secundária, derivada, suplementar, a tarefa do filósofo que pretende pensar o corpo ontológico, ou melhor, tocá-lo com o pensamento, diante desta longa tradição da história da filosofia que relega o corpo como secundário, é tentar não se render as distinções sempre duais da metafísica, mesmo àquelas que pensam o corpo e a alma enquanto *unidade*.

O corpo é sempre mais de um.

O corpo é menos de um, entretanto.

*

Façamos agora uma pausa na exposição do pensamento de Jean-Luc e passemos para uma questão anterior: como escrever uma ontologia da diferença?

Para podermos explicar com mais calma e detalhes o pensamento ontológico de Nancy.

4

Excritura, *ontofagologia* e comunismo da inequivalência (§3)

[Ontológico] não quer dizer outra coisa que: na ordem do ser ou do existir. E mais precisamente isso quer dizer “o ser” carregado no movimento de um pensamento que o toma e o experimenta como *verbo* e não como substantivo. Não “o ser” mas “ser”. Não “o sentido do ser” (nem “de um ser”) mas *o sentido de ser*. Porque o sentido de ser não é um sentido atribuído ou imputado a alguma substância ou sujeito: ele é o sentido imanente deste ato que se diz “ser” ou “existir”. (Nancy, 2013, p.7)

Na nossa era de devoração universal a problemática não é ontológica, mas odontológica. (Oswald de Andrade, *apud* Antônio Cândido)

Está aqui a maior dificuldade: aquela da “transimanência” do sentido. Simplesmente, que o sentido do mundo seja este mundo-aqui em quanto lugar de existir. Este “simplesmente” detêm o jogo mais terrível, aquele que exige de nós, para dizer esta coisa absolutamente simples, um todo outro estilo, ou mais ainda, uma alteração interminável do estilo. (Nancy, SdM, p. 94)

4.1

O querer dizer e a denegação dos estilos

Jean-Luc Nancy, no seu livro “Être Singulier Pluriel”, propõe o ambicioso projeto de repensar a filosofia primeira a partir do conceito heideggeriano de *ser-com*; conceito que Nancy denomina de “essência singular plural do ser”. Contudo, antes de desenvolver os seus conceitos (vinculados ao acima referido projeto), o filósofo nos leva a pensar na importância fundamental de também repensar – na esteira de Nietzsche e também de Derrida – a própria forma de escrita filosófica.

Como escrever um tratado sobre o ser se este ser – ou melhor, isto que é ser (existir) – não é mais Um, mas *singular* e *plural* ao mesmo tempo? Ainda faz sentido esta forma de escrita comprometida com um ideal de Verdade, de Origem e de Unidade? Em que medida os conceitos desenvolvidos por uma filosofia ou por um pensamento, e a forma que escrevemos e apresentamos estes conceitos

podem ser pensadas separadamente? A velha oposição tão cara à filosofia entre *forma e conteúdo* se apresenta como problema aqui.

Como afirma Nancy no seu “tratado” – incompleto – de ontologia:

Este texto não dissimula a ambição de refazer toda a “filosofia primeira” dando-lhe por fundação o “singular plural” do ser. Não é uma ambição do autor, mas uma necessidade da coisa mesma, e de nossa história. Eu espero, ao menos, fazer sentir esta necessidade. Mas ao mesmo tempo, além da força que me faltaria para executar o tratado da “essência singular plural do ser”, a forma tratado de ontologia não é mais aquilo que convêm, logo que o singular plural do ser mesmo, e portanto aquele de sua ciência, estão em questão. (Nancy, 2013, p.13)

Ora, o que propõe Nancy nesta passagem senão a necessidade de repensar a escrita e o estilo da filosofia? Mas que escrita é essa que Nancy tenta repensar, considerada como sendo a verdadeira escrita filosófica?

De maneira simplória, podemos dizer que é a escrita que denega o próprio estilo da escrita. É a sobrevalorização do conteúdo do que é dito sobre a forma como se diz. O que importa a filosofia e a “forma tratado de ontologia” é encontrar uma forma de dizer a Verdade, de dizer aquilo que é invariável. Mas, ainda, ao encontrar esta forma, criar uma hierarquia de estilos, começando por aquele que diz a Verdade. Nesse diapasão, o estilo que diz a Verdade é compreendido como a única forma de escrever sobre o *Ser* e a existência, e os demais estilos ocupam função política e retórica, chegando ao discurso com menor comprometimento com a Verdade e o bem comum, qual seja, a poesia.

Podemos dizer que a filosofia parou (se é que tinha, de fato, começado a caminhar antes) a partir da formulação da “Lógica” de Aristóteles, de pensar a questão da forma de escrita³⁵, mas não percebeu que a própria escrita fundada pela lógica já é uma entre diversas formas possíveis de dizer aquilo que é, de dizer o que é *ser*. A origem dessa denegação está no conceito de verdade (de verdade enquanto Verdade), de origem e de presença por trás da metafísica. Ao acreditar que há algo de invariável e inequívoco no mundo, e que a nossa linguagem é

35 Com algumas exceções, como, por exemplo, Montaigne e Diderot. Montaigne com seus *Ensaíos* e Diderot com seu pensamento estético. Para Diderot, escrever sobre o belo demanda uma escrita plural com diversas facetas, como críticas de salão, peças de teatro, tratado filosófico etc., pois o belo enquanto objeto de estudo não pode ser dito e escrito de apenas uma forma, porquanto ele mesmo não se mostra apenas por uma forma. (Cf. Diderot, 1996)

equivoca, Aristóteles tenta criar condições para que seja possível dizer algo de verdadeiro sobre aquilo que é, sobre o ser.

Como afirma o filósofo grego, fundador de toda a teoria da linguagem ocidental pré-estruturalista (junto com a Grammaire de Port Royale e a Lógica de Hegel):

Os sons emitidos pela voz são símbolos dos *estados* de alma e as palavras escritas, *símbolos* das palavras emitidas pela voz. (1, 16 a 3)

E continua o filósofo:

Assim como a escrita não é a mesma para todos os homens, as palavras faladas também não o são, enquanto os estados de alma, de que estas expressões são imediatamente os *signos*, são idênticos para todos, como são idênticos também as coisas de que estes estados constituem as *imagens*. (1, 16 a 5s)

Como dissemos, para Aristóteles, existem dois níveis que são comuns para todos os homens: o plano das coisas e o plano dos estados de alma. Esses dois níveis ou planos antecederiam o plano da linguagem (da fala e da escrita), no qual existe a polissemia. Assim, uma coisa e um estado de alma podem ser significados de diversas formas (através da linguagem).

Nesse diapasão, compreende-se que para cada coisa os homens têm um estado de alma em si que corresponde analogicamente a esta coisa no mundo. Ao mesmo tempo, deve-se compreender que cada palavra falada ou escrita pode significar mais do que um estado de alma, porquanto a linguagem ordinária é da ordem da significação, ela (no seu aspecto falado ou escrito) é fundamentalmente equivocada³⁶. Entre as coisas e os estados de alma há analogia, entre a alma e o mundo há significação. Destarte, para Aristóteles, a partir da fala e da escrita seria impossível dizer aquilo que existe de verdadeiro.

É justamente para superar essa equivocidade que o filósofo grego funda a sua lógica. Com esta ferramenta, a filosofia encontra o seu vocabulário mais próprio, a única forma possível de expressar algo de verdadeiro. Eis o nascimento,

36 Como nos mostra Derrida (Cf. Derrida, 1967), no pensamento de Aristóteles e em toda a história da filosofia existe um privilégio a voz, ou seja, existe uma hierarquia claramente estabelecida da palavra falada em relação a palavra escrita, como abordamos no §1.

em termos sumários, do que é o estilo na filosofia, ou melhor, o nascimento daquilo que será por milênios, após Aristóteles, a história da denegação dos estilos pela filosofia, compreendendo como contrassenso, retórica vazia ou poesia todo o discurso que não é estruturado segundo as regras da lógica.

Não foi à toa que Aristóteles, além da *Lógica*, escreveu a *Poética* e a *Retórica*, definindo-as como disciplinas distintas da *Lógica*. A retórica é a disciplina, por excelência, do político que deve convencer os outros, sendo a poética a disciplina dos que devem criar belos discursos, quais sejam, os poetas, aqueles que devem dizer as coisas de maneira bela. Ao adornarem a linguagem para atingir um efeito – seja estético, seja político –, tanto o político como o poeta acabam se afastando da Verdade que é anterior a linguagem, ao pensamento, ao homem etc.

O grande problema desta concepção de linguagem, que predominou por quase toda a História da Filosofia, está relacionado aos conceitos de Verdade e de presença que lhe são indissociáveis, à busca por algo de universal e incondicionado. Trata-se de conceitos que se contrapõem às elaborações de pensadores que se inscrevem na tradição da desconstrução, a saber, Heidegger, Derrida e Nancy.

Outro pensador da linguagem comprometido com o ideal de Verdade e de presença é Frege. Este lógico define o referente como o objeto acerca do qual uma expressão denota, ou ainda como a “matéria” em cima da qual a linguagem significa (cf. DUCROT, O. TODOROV, T., 1988, verbete *referência*). Em contrapeso, o sentido é o movimento antagônico, a saber, a forma que designamos aquilo que visamos, ou, numa terminologia fenomenológica: “a linguagem é por excelência intencional, visa a outra coisa que ela mesma” (RICOEUR, 2000, p. 121).

Para explicar esta importante distinção, Frege usa o célebre exemplo do planeta Vênus. Segundo ele, o referente “Vênus” – planeta que orbita no sistema solar – possui dois sentidos: pode ser designado ao amanhecer como “estrela matutina”, e ao anoitecer como “estrela vespertina”. Com este exemplo, conclui-se que um referente pode ser visado de diferentes formas, possuindo diversos

sentidos para significá-lo. Esta distinção atesta que a linguagem sempre se enraíza num plano *exterior* a ela mesma, pois caso não o fizesse ela nada poderia dizer.

Para Frege, não há discurso possível sem um sentido designando uma referente. Como sintetiza Ricoeur, “é na instância do discurso que a linguagem tem uma referência. Falar é dizer alguma coisa de alguma coisa” (Ricoeur, s/a, p.88).

O filósofo francês Paul Ricoeur propõe uma aproximação entre os pensamentos de Frege e Husserl. Primeiramente, Ricoeur mostra que Frege, em seu artigo *Ueber Sinn und Bedeutung*, aponta para a linguagem sobre a base de uma dupla visada, sentido e referência: “Se o sentido [*Sinn*] pode ser dito inexistente, enquanto puro objeto de pensamento, é a referência – a *Bedeutung* – que enraíza nossas palavras e nossas frases na realidade” (Ricoeur, s/a, p.88).

Já Husserl, em suas *Investigações lógicas*, como mostra Ricoeur, afirma que “o sentido ideal é um vazio e uma ausência que exigem ser preenchidos. Pelo preenchimento, a linguagem retorna a si mesma, vale dizer, morre a si mesma” (Ricoeur, s/a, p.88). Para Ricoeur, o preenchimento em Husserl exerce uma função análoga à referência para Frege, porquanto ambos enraízam o sentido na realidade.

É no plano da frase que a linguagem diz algo; abaixo, não. Com efeito, a dupla articulação de Frege é a mola da predicação, na medida em que “dizer algo” designa a idealidade do sentido, e “dizer sobre alguma coisa” designa o movimento do sentido à referência. (Ricoeur, s/a, p.88)

Assim, podemos compreender que tanto Aristóteles quanto Frege e Husserl estão inseridos na lógica do querer dizer, na lógica do endereçamento a um Fora da linguagem, mas um fora que é da ordem da presença e da Verdade que condiciona tudo o que se manifesta a seguir. Em última instância, dizer algo de algo significa dizer algo da Verdade, do algo enquanto Verdade, enquanto imutável, incondicionado. Podemos dizer, a grosso modo, que toda a filosofia desde Platão – se é que há filosofia antes dele – se constitui pela busca desse algo de primeiro. Observemos o que diz Nancy:

[...] ela [a filosofia] pergunta como o universal pode ser objeto de um pensamento e como um objeto, qualquer que seja ele; pode ser pensado segundo o universal. [...] Kant tinha um nome para isso, ele dizia “o incondicional”. A razão exige o incondicionado, é a sua paixão. Ela exige isto que não depende de nada de prévio, de nenhuma condição já colocada. Se eu admito uma condição, algo prévio, eu não posso começar a filosofar.

Continua Nancy,

Ou bem a objetividade universal é dada, e ela não pode variar. Ou bem ela só é uma disposição inconsistente, um mingau de “valores”, de virtudes e de bom senso que podemos aquecer e servir sobre tudo. Há hoje um modo cultural da “filosofia” que aquece sem cessar este mingau bem leve, deixando flutuar no seu vapor a vaga promessa de uma verdade final incondicionada. Nós apoiamos assim uma ideologia ético-pragmática consensual e barata, dopando completamente o valor de mercado do título de agora em diante custoso de “filósofo” (Nancy, 2004, 9-10).

Assim, toda a filosofia está submissa a essa procura incessante pelo incondicional, mesmo as filosofias contemporâneas de tradição hermenêutica que passaram pelo confronto com o estruturalismo, com a psicanálise e com o marxismo. Trata-se de filosofias que problematizam a ideia de verdade única, pensando a multiplicidade de culturas, de linguagens, de interpretações, de modos de existência etc., mas sempre com algo de anterior e mais fundamental a esta multiplicidade que estabelece um critério universal, como, por exemplo, a ideia de natureza única e inerte em cima da qual as culturas se organizariam. Este tipo de pensamento cai na lógica da ontoteologia e da metafísica da presença, pois pensa algo de anterior que serve como fundamento, algo como anterior a multiplicidade que encadeia todas as redes de existentes.

Como aponta Nancy, este tipo de discurso que sustenta que mesmo após a crise da metafísica ocidental, mesmo após aquilo que Nietzsche chamou de “morte de Deus” e que depois virou o “fim do homem”³⁷ e o “fim do mundo”³⁸, ainda podemos encontrar algo de seguro, um solo firme para nos apoiarmos, acaba se tornando um discurso de poder por parte da filosofia. A filosofia acaba tentando assegurar e garantir uma validade a esta disciplina que sempre foi – e permanece sendo – refém do incondicional.

Os filósofos não saem da terra como champinhons, dizia Marx. A filosofia não saiu do “milagre grego” nem de uma brusca revelação do *logos*. Ela nasceu de

37 Derrida, 1972, 129-164

38 Nancy, 1993, 13-21

uma retirada das condições dadas num mundo de deuses, de sacrifícios, de hierarquias e de hierofanias. Ela nasceu de uma retirada das razões do mundo. Aquilo que restava sem razão, é o que ela representou como o ser colocado a nu, ou como o *logos*, mais tarde como a certeza do sujeito, ou como a sua transcendência intencional, ou como a história, etc.: mas, cada vez, o desejo de razão traduz em verdade isto, que o mundo se engajou na ausência de razão.

Isto que desde então deveu crônico, é a compulsão de exigir um incondicionado lá onde, com efeito, tudo está retirado, toda origem, toda filiação. O incondicionado é requisitado porque com efeito nós somos sem condição dada. Só resta, se podemos dizer, o dom no estado puro: o mundo, a história, o homem enquanto dom que nada o precede. (Nancy, 2004, p.12)

Ou seja, a filosofia sempre foi uma tentativa de resposta a um espanto originário, àquilo que permanece sem explicação. Não é por acaso a rivalidade evidente entre ciência e filosofia, rivalidade esta quase que unilateral, pois, nesta luta de poder a ciência sai sempre vitoriosa. É por isso que a filosofia nunca cessa de insistir na Verdade enquanto fundamento e sempre retorna a ela – podemos dizer mesmo que enquanto houver filosofia haverá este retorno, e cabe a um pensamento engajado no movimento da desconstrução colocar isto em xeque a cada momento. Conforme abordamos no capítulo anterior, precisamos fazer o luto da ontologia – enquanto *metafísica da morte* – e pensar outramente a nossa existência. Não há batalha filosófica e política mais importante que esta.

Em contrapartida a busca pelo incondicionado (aqui exposta através de Aristóteles e Frege), o que defendemos é a inexistência de estilo de escrita que não seja desde o começo político, e que o discurso de toda a metafísica da tradição – com suas oposições entre bem e mal, verdade e mentira, claro e obscuro, homem e mulher, humano e não-humano etc., ou seja, a busca por um fundamento e tudo que é outro a este fundamento é pensado como mera negação, como inexistente, como marginal – é utilizado como força repressora das diversas formas de pensamento que escapam ao padrão metafísico ocidental de pensar.

Isto que foi nomeado “morte de Deus”, e mais tarde “fim da metafísica”, ou mesmo “fim da filosofia”, consistiu a atualizar isto: não há condições primeiras ou últimas, não há incondicionado que faça princípio ou origem. Mas este “não há” é incondicionado, e aí está, se eu ousar dizer, nossa “condição humana”. (Nancy, 2004, p.12-13)

Assim, para que a filosofia e a ontologia não cheguem ao seu fim após um pensamento da desconstrução, é preciso se dar conta de que há ainda algo de incondicionado, a saber, a ausência de condições dadas, a ausência de princípio;

podemos mesmo dizer que a nossa tese é uma tentativa de formular e expor esta outra ontologia, tempo em que, nesta passagem do texto, buscamos responder se o estilo é neutro nesta nossa tentativa. O que defendemos é que pensar outras formas de estilo implica necessariamente em pensar outra ontologia, como faz, por exemplo, Nancy, ao pensar um *comunismo existencial*, para retomar uma expressão de Frédéric Neyrat, ou o antropólogo Viveiros de Castro ao apresentar as *metafísicas canibais*.

Vale destacar o papel central do nascimento das ciências comparativas e do estruturalismo, com Saussure na linguística e Lévi-Strauss na antropologia, para a desconstrução dessa metafísica. Saussure, como já assinalamos, foi quem introduziu uma nova teoria da linguagem que declarava a autonomia da língua em relação aos planos lógico e ontológico, rompendo com a ideia de linguagem enquanto representação e, por conseguinte, com toda a base da metafísica e da ontoteologia ocidental. Foi assim que ele abriu caminho, junto com Freud e Marx, para um novo continente de pensamento, instaurando um paradigma na história dos conceitos que foi explorado e desenvolvido posteriormente por todos os filósofos que se inscrevem naquilo que chamamos de *filosofias da diferença*.

*

Voltemos então a denegação da filosofia:

A recusa filosófica do estilo é talvez demasiadamente afamada, doravante, enquanto denegação, evitamento, apótrope e preterição. Sabe-se doravante bem que a filosofia *cobiça* o estilo, todos os estilos. Não se trata de negá-lo. Mas resta-nos talvez pensar o que, ao lado da cobiça, apesar dela, é *também* verdade. É o que se quer dizer aqui: que o pensamento, na verdade (o pensamento da verdade), nada tem a ver com o “estilo”. (Nancy, 2011, p.83)

O que o pensamento da verdade, o pensamento que está sempre endereçado a algo fora da linguagem, mas algo que é dado “em-si-mesmo”, algo de unívoco que transcende a equivocidade da linguagem, tem a ver com o estilo? Resposta de Nancy: nada. Se existe algo como uma verdade unívoca (a Verdade com “V” maiúsculo), todas as variações de sentido ou são erros ou formas distintas de dizer a *mesma* coisa. É do *mesmo* que se trata: um *mesmo* sem outro, ou melhor, o outro é sempre o outro do *mesmo*. Para esta tradição da Verdade e da presença, a tradução e a metáfora são apenas mecanismos de dizer o mesmo de

outra forma, o “acerca de que se fala” permanece, a lógica da representação se perpetua. Não podemos dizer nada *outramente*, não há o outro enquanto outro.

E continua Nancy:

A escolha, à qual se expõe a filosofia, não é senão a escolha de ter um estilo – e conseqüentemente, de não pensar mais o estilo, a essência do estilo, e de não se pensar a si mesma –, ou de, de todo, não o ter, e, desta vez, de não pensar de todo, se pensar requer estilo, porte, postura e atitude. Ela tem assim a escolha entre dois suicídios. Mas a filosofia é por essência não suicidária. (Nancy, 2011, p.84)

Ou a filosofia tem um estilo, isto é, ou jura dizer a Verdade, apenas a Verdade e tão somente a Verdade, ou a filosofia denega o estilo como uma questão secundária, trivial, isto é, como uma não-questão. Ser ou não-ser, Verdade ou Mentira, Tudo ou Nada, eis o suicídio intrínseco e genitor da filosofia, mas suicídio sempre denegado, recusado. Do sentido à sua referência, da escrita aos estados de alma e ao plano das coisas, não se pode dizer *outramente*, não se pode escapar ao *logos apofântico*, ao querer dizer enquanto querer dizer algo de algo, dizer algo do *mesmo*.

*

Neste momento do texto, tendo Nancy como espectro que obsedia cada palavra escrita, mas também *com* Derrida, *com* Saussure e *com* Nietzsche, peço perdão aos que leem estas linhas. Mas peço perdão também a Aristóteles e a Frege. Peço perdão, “perdão por não querer dizer”. Contudo, não peço apenas o “perdão por não querer dizer”, peço também a vocês e a estes filósofos da Verdade, peço como uma prece repetida obsessivamente diante dos espectros que me são impostos, lhes suplico na incerteza e no segredo da resposta: “*noli me tangere*”, “não me toquem”, “não queiram me tocar”.

Quem quis dizer e tocar algo, isto é, ter em presença a Verdade, como Aristóteles, Frege, Husserl e Ricoeur queriam, foram os Sem, povo mítico que quis dizer a Verdade, quis dizer o nome de Deus e que tentou erguer uma torre que tocasse no céu mais distante e mais fundamental. Os Sem queriam dizer e queriam tocar. A eles peço também perdão, por não querer, por nem ao menos

poder querer dizer o nome de Deus e tocar na revelação que traz o céu mais distante.

4.2

A verdade enquanto partida: Babel

E foi toda a terra (tendo) uma língua e mesmas palavras. E foi viajando do oriente que acharam um vale na terra de Shinar, e ficaram ali. E disse cada varão a seu companheiro: Vinde, façamos tijolos e os cozinhemos no fogo. E foi para eles o tijolo por pedra e o barro por argamassa. E disseram: Vinde, edifiquemos para nós cidade e torre, e que seu cume chegue aos céus, e faremos nós fama, para que não sejamos espalhados sobre a face de toda a terra. E desceu o Eterno para ver a cidade e a torre que edificaram os filhos dos homens. E disse o Eterno: “Eis um mesmo povo, e uma mesma língua para todos eles; isto foi que os fez começar a fazer; e agora não lhes será privado tudo quanto intentam fazer. Vinde, desçamos e confundamos ali sua língua, para que não entenda cada um a linguagem de seu companheiro.” E os espalhou o Eterno dali sobre a face de toda a terra, e cessaram de edificar a cidade. Por isso, chamou seu nome Babel, pois ali confundiu o Eterno a língua de toda a terra; e dali espalhou-os o Eterno sobre a face de toda a terra. Estas são as gerações de Sem: Sem tinha cem anos, quando gerou a Arpach'shad, dois anos depois do dilúvio. E viveu Sem, depois de gerar a Arpachshad, quinhentos anos, e gerou filhos. (Gênesis 11 Nôach, *Torá – A Lei de Moisés*, trad. Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Editora Sêfer, 2001)³⁹

Segundo Derrida, Babel representa “o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa, a tradução da tradução” (2006, p.11), o significante do significante – a *escritura*. O mito da torre de Babel aparece, então, segundo o pensamento derridiano, como a instauração de uma lógica – de uma lógica do suplemento – que expõe o caráter mais paradoxal da linguagem, a saber: não há origem que possa ser determinada, há apenas o distanciamento, a brisura, a *escritura*, o que há é a *tradução*, que é sempre o suplemento de um original.

39 É importante ressaltar que o texto bíblico é fundador de uma civilização, da *nossa* civilização, o Ocidente, e qualquer tentativa de desconstruir a hegemonia desse pensamento em nome de um pensamento outro, deve entender e passar pelos clássicos fundadores desse pensamento da fundação. Como diz Nancy, a desconstrução do cristianismo acontece no interior do próprio discurso cristão, e mostrar isso é um passo relevante para que o pensamento dogmático se abra para a verdadeira alteridade, isto é, não para o pensamento do outro como um outro eu, mas pensar o outro como todo outro. Derrida chama esse movimento de autoimunidade da desconstrução.

Derrida começa o seu texto dedicado ao mito de Babel e a empreitada alucinada dos Sem (o pensamento da Verdade é sempre um pensamento alucinado que denega a própria alucinação) atentando para o fato de que o nome próprio Babel (utilizado para nomear a torre no momento exato de sua “desconstrução”), na língua em que o texto sagrado foi escrito, pode significar também confusão.

O nome próprio Babel, enquanto nome próprio, deveria permanecer intraduzível mas, por uma espécie de confusão associativa que uma única língua tornava possível, pôde-se acreditar traduzi-lo, nessa mesma língua, por um nome comum significando o que *nós* traduzimos por confusão. (Derrida, 2006, p. 12)

Além da associação acima indicada, Derrida percebe, na esteira de Voltaire, que Babel pode significar nas línguas orientais “cidade de Deus”, ou seja, Babel nomeia também a morada do Pai, a morada de Deus, conseqüentemente e/ou por analogia, a morada da Verdade.

Uma discussão em torno deste nome (Babel) – que nomeia e ao mesmo tempo dissemina – pode ser muito esclarecedora. Babel pode ser entendida como confusão, mas a palavra Babel também pode ser entendida, caso seja subdividida em duas palavras na linguagem Babilônica (Bab-El), como “Porta de Deus”. Ou seja, este nome que nomeia dispersando é também o nome de Deus, o nome que dá acesso a Deus. Ora, dizer que acedemos a Deus por meio da confusão não é dizer, em alguma medida, que Deus é da ordem do inacessível? Não é dizer que o homem não deve tentar alcançá-lo, pois Ele é o próprio nome do inalcançável, do intangível? Este Nome dá acesso, ao mesmo tempo em que confunde, abre caminho para interpretações, ao mesmo tempo em que as dissemina.

Os homens estão, então, condenados a tradução enquanto condição existencial, pois nunca chegarão a posição originária que é estritamente divina. Ou podemos pensar que talvez Deus seja justamente isso, esse lugar de confusão, de incerteza, de multiplicidade, de movimento – assim não faria mais sentido falar em posição estritamente divina. E sendo assim, na origem não haveria Um, mas o segredo absoluto do mais de um, o segredo absoluto que é a *relação* entre todos os entes, uns com os outros, uns endereçados aos outros.

(Vale notar uma diferença entre o mistério e o segredo absoluto: o mistério teria algo por trás para ser revelado; o segredo absoluto é um segredo do sem

fundo, um segredo do segredo do segredo do segredo etc., portanto, segredo infinito).

Segundo o pensador da desconstrução:

A cidade carregaria o nome de Deus o pai e do pai da cidade que se chama confusão. Deus, o Deus teria marcado com seu patrônimo um espaço comunitário, essa cidade onde não se pode mais se entender. E não se pode mais se entender quando há apenas o nome próprio, e não se pode mais entender quando não há mais que o nome próprio. Dando seu nome, dando todos os nomes, o pai estaria na origem da linguagem e esse poder pertenceria de direito a Deus o pai. E o nome de Deus o pai seria o nome dessa origem das línguas. Mas é também esse Deus que, no movimento da cólera [...], anula o dom das línguas, ou ao menos o desune, semeia a confusão entre seus filhos e envenena o presente. (Derrida, 2006, p. 14)

Temos, assim, um movimento duplo. De um lado Babel possui um nome próprio que nomeia a cidade de Deus, a morada do Pai, de outro um nome comum que nomeia a própria confusão das línguas e a dispersão dos povos pela terra. Este duplo movimento do Pai aparece como um contramovimento aos anseios da família semítica, como uma resposta a esta pulsão pela instauração de uma Verdade, pois

antes da desconstrução de Babel, a grande família semítica acabara de fundar seu império, ela o queria universal, e sua língua, que ela também tenta impor ao universo. O momento desse projeto precede imediatamente a desconstrução da torre. (Derrida, 2006, p. 14-15)

Segundo Derrida, ao tentarem erguer uma torre que representasse a língua universal e a união dos povos em torno de um único sentido, de um único nome escolhido por eles mesmos, os senhores do Vale de Shinar buscaram alcançar o próprio Divino, e este foi o motivo da queda. Babel nos diz, destarte, que nunca se pode alcançar Deus, pois Ele é o próprio nome do inominável, ou, com a Sua “própria palavra”, Ele se chama confusão, Ele se apresenta apenas como aquilo que se retira, Ele diz: “meu nome é Babel, Eu sou o fato de que não se pode me dar *Um* nome, pois Eu, Deus, Eu, a Verdade, Eu sou da ordem da confusão, Eu me apresento apenas como múltiplo, Eu me apresento como segredo, Eu me apresento como partida”.

Os Sem foram punidos, então,

por terem querido assim *se fazer um nome*, dar a eles mesmos o nome, construir eles mesmos seu próprio nome, reunir-se aí (“que nós não sejamos mais dispersados...”) como na unidade de um lugar que é ao mesmo tempo uma língua e uma torre, uma como a outra. Ele os pune por terem querido assim se assegurar, por si mesmos, uma genealogia única e universal. (Derrida, 2006, p. 17)

Os Sem queriam ser Um, mas eles não conseguiram, eles não podiam conseguir, pois o Um é o que não existe, não existe um fora da relação, mesmo o solilóquio pressupõe um diálogo. Aristóteles queria ser Um, ou melhor, queria dizer o Um, por isso peço perdão a ele, perdão por contradizer o seu querer dizer, perdão por não querer dizer.

Estamos diante de uma aporia: os homens não falam mais a mesma língua, eles estão condenados à confusão linguística, ainda assim a comunicação e a tradução continuam a acontecer. A tradução surge, desta forma, como condição de possibilidade (ou de impossibilidade) de qualquer contato linguístico, ou como esforço para reerguer os escombros desta torre deixados no Vale de Shimar; uma torre que, paradoxalmente, é destruída (desconstruída, para sermos fiéis ao pensamento de Derrida) antes mesmo de se concretizar.

Porém, o esforço para reerguer os escombros desta língua universal será sempre um esforço vão, pois a linguagem, assim como a escritura, é *significante do significante* – mas sem significante último –, ou, porque não, no sentido derridiano do termo, é o *impossível*, é sempre um acontecimento que aponta para o caráter aporético da existência, ela é o fato de que todo dizer comporta um não-dizer anterior, que todo dizer aparece no mesmo momento em que se retira.

A tradução, portanto, assim como a comunicação, é teoricamente impossível; ela acontece, ela é da ordem do acontecimento, e como acontecimento está sempre escapando, é o próprio movimento do escapar – do *rastro*. Podemos mesmo dizer que a tradução é um outro nome para aquilo que Derrida chama de desconstrução.

A tradução torna-se então necessária e impossível como o efeito de uma luta pela apropriação do nome, necessária e interdita no intervalo entre dois nomes absolutamente próprios. E o nome próprio de Deus já se divide bastante na língua, para significar também, confusamente, “confusão”. E a guerra que ele declara faz

inicialmente furor no interior de seu nome: dividido, bífido, ambivalente, polissêmico: *Deus desconstrói*. (Derrida, 2006, p. 19)

E continua o filósofo:

Essa história conta, entre outras coisas, a origem das línguas, a multiplicidade dos idiomas, a tarefa necessária e impossível da tradução, sua necessidade *como* impossibilidade. (Derrida, 2006, p. 20-21)

Para Derrida, justamente por se tratar de um nome próprio⁴⁰ e, ao mesmo tempo, um nome comum da língua – o nome próprio da torre e o nome comum “confusão” –, Babel representa toda a dificuldade implicada no trabalho de tradução; Babel é indecível, nunca poderemos traduzir este duplo nome. Porém, malgrado esta impossibilidade, não deixamos de traduzi-lo. Ora o traduzimos por Babel, ora o traduzimos por confusão, ora por “Babel-confusão”.

A palavra Babel é, portanto, a palavra que instaura a tradução enquanto tarefa inelutável e representa todo o paradoxo implicado no exercício daquele que se dedica a este duro labor; ela é ao mesmo tempo traduzível e intraduzível. Babel instaura a multiplicidade linguística como regra, por consequência instaura a tradução como condição *quase-transcendental* de qualquer tipo de comunicação, a comunicação como comunicação do incomunicável, a comunicação como impossível, como acontecimento. Nesse sentido, voltamos a pensar aquilo que há de incondicionado, como a ausência total de qualquer condição: a multiplicidade mesma.

Nos termos de Nancy, cada ponto de vista de uma linguagem – de um mundo – é também um ponto de cegueira em relação às outras perspectivas. Existe uma pluralidade de mundos, uma pluralidade de mundos singulares, e dentro de cada mundo há uma pluralidade de mundos: a tradução é necessariamente fracassada no sentido que a tradição dá a ela, ou seja, como a

40 Um nome próprio é, por definição, intraduzível. Não podemos traduzir João por Jean, por exemplo. Como diz Derrida: “O nome pedra pertence à língua francesa, e sua tradução numa língua estrangeira deve em princípio transpor o sentido. Não é o mesmo caso de “Pedro”, cujo pertencimento à língua francesa não é assegurado; e em todo caso, não do mesmo tipo. Peter, nesse sentido, não é uma *tradução* de Pierre, da mesma forma que Londres não é uma tradução de London etc.” (Derrida, 2006, p. 22-23). Assim, para Derrida, o nome próprio é aquilo que escapa à língua.

tradução de uma realidade inerte entre duas línguas que a comunicam de maneiras diferentes, mas que comunicam a mesma coisa.

Contudo, ela acontece, ela atesta a condição *transimamente* da nossa existência: a condição de possibilidade da comunicação não se encontra em algum lugar distante, ou em qualquer transcendência (seja ela a de uma matéria inerte a ser comunicada, seja ela a de Deus ou da Verdade), pelo contrário, as condições de possibilidade para que a comunicação aconteça estão postas desde o começo no próprio condicionado, vivemos no(s) mundo(s) da criação, somos criaturas, mas não há um Criador. Deixemos essa compreensão momentaneamente em suspensão.

4.3

Perdão por não querer dizer

A interpretação do mito de Babel como a condenação divina de um povo que ao tentar chegar a *Verdade* – ao menos a uma *Verdade linguística* – acaba perdendo o dom da língua, descobrindo que a única *Verdade* acessível é a verdade enquanto confusão (ou seja, a verdade enquanto o próprio movimento do escapar, a verdade enquanto impossibilidade), pode ser contrastada com outra passagem bíblica comentada por Derrida no seu livro *Donner la mort*, a saber, a história de Abraão e Isaac:

E aconteceu depois destas coisas, que provou Deus a Abraão, e disse-lhe:

Abraão! E ele disse: Eis-me aqui.

E disse: Toma agora o teu filho, o teu único filho, Isaque, a quem amas, e vai-te à terra de Moriá, e oferece-o ali em holocausto sobre uma das montanhas, que eu te direi.

Então se levantou Abraão pela manhã de madrugada, e albardou o seu jumento, e tomou consigo dois de seus moços e Isaque seu filho; e cortou lenha para o holocausto, e levantou-se, e foi ao lugar que Deus lhe dissera.

Ao terceiro dia levantou Abraão os seus olhos, e viu o lugar de longe.

E disse Abraão a seus moços: Ficai-vos aqui com o jumento, e eu e o moço iremos até ali; e havendo adorado, tornaremos a vós.

E tomou Abraão a lenha do holocausto, e pô-la sobre Isaque seu filho; e ele tomou o fogo e o cutelo na sua mão, e foram ambos juntos.

Então falou Isaque a Abraão seu pai, e disse: Meu pai! E ele disse: Eis-me aqui,

meu filho! E ele disse: Eis aqui o fogo e a lenha, mas onde está o cordeiro para o holocausto?

E disse Abraão: Deus proverá para si o cordeiro para o holocausto, meu filho. Assim caminharam ambos juntos.

E chegaram ao lugar que Deus lhe dissera, e edificou Abraão ali um altar e pôs em ordem a lenha, e amarrou a Isaque seu filho, e deitou-o sobre o altar em cima da lenha.

E estendeu Abraão a sua mão, e tomou o cutelo para imolar o seu filho;

Mas o anjo do SENHOR lhe bradou desde os céus, e disse: Abraão, Abraão! E ele disse: Eis-me aqui.

(Gênesis 22:1-24)

Derrida inicia o último capítulo de *Donner la mort*, intitulado "*La littérature au secret, une filiation impossible*", comentando a frase já repetida neste texto algumas vezes, mas que peço perdão por repeti-la novamente: “perdão por não querer dizer...”.

O filósofo se pergunta o que é que este enunciado, isolado de qualquer contexto, pode significar: seria ele uma frase? Ou, quem sabe, uma prece? Talvez um pedido interrompido? “Um arqueólogo pode também se perguntar se esta frase está completa: ‘perdão por não querer dizer...’ mas o que ao certo? E à quem? De quem a quem?” (Derrida, 1999, p. 163). Em suma, este enunciado (sem contexto, sem locutor, sem interlocutor e sem a certeza de ser uma frase concluída) exprime apenas um segredo, nada além de um *segredo absoluto*.

Entre todos aqueles que, em número infinito na história, guardaram um segredo absoluto, um segredo terrível, um segredo infinito, eu penso em Abraão, na origem de todas as religiões abraâmicas. Mas na origem também deste fundo sem o qual isto que chamamos de literatura não teria, sem dúvida, nunca podido surgir como tal, pelo menos não sob este nome. O segredo de alguma afinidade eletiva aliaria, assim, o segredo da aliança eletiva entre Deus e Abraão. (Derrida, 1999, p. 163)

E continua:

Abraão poderia ter dito, mas Deus também: “perdão por não querer dizer...”. Eu penso em Abraão que guardou o segredo, não falando nem com Sarah nem mesmo com Isaac, por causa da ordem que lhe foi dada, cara a cara, por Deus. Desta ordem, o sentido permanece secreto. Tudo o que sabemos é que é a demanda por uma prova. Mas qual prova? (Derrida, 1999, p. 163)

Abraão seria aquele que, mesmo podendo dizer, não queria fazê-lo; ele não queria trair as palavras de Deus. A interpretação que Derrida encaminha desta passagem é, então, de que a provação de Abraão era a de tentar guardar um segredo, de “não querer dizer”.

Ele tinha a “liberdade” de poder *trair* a Deus, de explicar a seu filho que o levava ao seu sacrifício, ou de simplesmente não o levar. Contudo, Abraão, talvez o mais fiel dos fiéis, escolheu sacrificar o seu filho em silêncio. “Perdão por não querer dizer...” seria, então, as palavras que, a cada passo diante da longa caminhada ao monte Mória, estariam engasgadas na “garganta fiel”, como uma espécie de prece silenciosa, uma prece a seu filho, mas também a Deus.

Unilateralmente assinalada por Deus, a provação imposta sobre o Monte Mória consistiria em provar, justamente, se Abraão é capaz de guardar um segredo: de “não querer dizer...”, em suma. Até à hipérbole: lá onde não querer dizer é tão radical que quase se confunde com um “não poder querer dizer”. (Derrida, 1999, p. 164)

Desta forma, não apenas Abraão poderia pronunciar o enunciado, “perdão por não querer dizer...”, mas, como diz Derrida, também Deus poderia pronunciar-lo, pois Ele incumbiu Abraão de uma missão, talvez a mais cruel das missões – sacrificar o seu próprio filho –, e manteve a finalidade – talvez a ausência dela – em segredo.

Mas esperamos ainda para ver como esta prova do segredo passa pelo sacrifício deste que é o mais caro, o maior amor do mundo, o único do amor mesmo, o único contra o único, o único pelo único. Por que o segredo do qual nós vamos falar não consiste em esconder *alguma coisa*, em não revelar a verdade, mas em respeitar a absoluta singularidade, a separação infinita deste que me liga ou me expõe ao único, a um como a outro, *ao Um como ao Outro*. (Derrida, 1999, p. 165)

Diante deste segredo, devemos pedir perdão por não poder querer “dizer algo de alguma coisa”; devemos pedir perdão a Aristóteles e a todos os seus seguidores, pois, diante da ausência de um Pai que seja a Verdade, da melancolia e da espera pela língua perfeita, eles acabaram crendo transpor a barreira que separa as línguas. Em suma, mesmo se o homem quisesse dizer, e ele o quer, Deus diria antes dele concluir sua frase, assim como disse aos Sem, *Babel*: confusão.

Enquanto os Sem foram contra Deus e afirmaram uma *Verdade linguística*, Abraão é aquele que se resignou diante da palavra de Deus, diante da(s) palavra(s) do(s) Mundo(s), ou seja, ele é aquele que compreendeu plenamente o que é um segredo, o que é a confusão imposta aos homens por Deus: viver sobre a lei da *escritura*, a lei da escrita marginalizada por Aristóteles.

Porque o Deus de Abraão, de Isaac, e de Jacob [mas também dos Sem], diferentemente do Deus dos filósofos e da ontoteologia, é um Deus que se retracta. Mas há que não dar à pressa nomes mais tardios ao re-treito desta retração anterior ao arrependimento, à pena, ao remorso. (Derrida, 1999, p. 154 PT)

O homem que pede “perdão por não querer dizer”, o homem que escuta ao Deus babilónico é aquele que segue os passos de Abraão; aquele que, a cada passo em direcção ao Monte Mória, a todos os Montes Mória que a ele se apresentam, pronuncia, obsessivamente, como uma prece, “Babel, Babel, Babel...”. Aquele que sabe que “a coisa mesma sempre escapa”, que não há Estados de Alma e plano das coisas que seja imóvel e que se apresente enquanto tal: o mundo só se apresenta na medida em que se retrai, se retrata.

Essa frase faz visivelmente referência. É uma referência. Um leitor francês compreende as suas palavras e a ordem sintáctica. O movimento da referência é nela irrecusável ou irreduzível, mas nada permite parar, em vista de uma determinação plena e segura, a origem e o fim desta prece. Nada nos é dito do signatário, do destinatário e do referente. (Derrida, 1999, p. 160PT)

Esta frase é então lançada no/ao segredo absoluto. Contra Frege e Aristóteles, ela tem e faz referência, ela tem e faz sentido, mas sentido retraído, retirado, em suma, como rastro de uma verdade perdida nos confins do pluriverso de verdades.

O inquiridor vê-se já então numa situação que não seria mais a de um intérprete, de um arqueólogo, de um hermeneuta, de um simples leitor, em suma, com todos os estatutos que se pode reconhecer a este: exegeta de textos sagrados, detetive, arquivista, mecânico de máquina de tratamento de texto, etc. [...] Tudo está entregue ao porvir de um «talvez». [...] Perdão por guardar o segredo, e o segredo de um segredo, o segredo de um enigmático «não querer dizer», de um não-querer-dizer-este-ou-aquele segredo, de um não-querer-dizer-o-que-eu-querer-dizer – ou de não querer de todo dizer, ponto. Duplo segredo, ao mesmo tempo

público e privado, manifesto no retraimento, tão fenomenal como noturno. (Derrida, 1999, p. 160-161PT)

Não há mais aqui lugar para interpretações, para arqueologias, para hermenêuticas. O sentido aqui não é mais o sentido de um querer dizer, mas, ao contrário, a impossibilidade do sentido enquanto querer dizer, ou melhor, a afirmação do não-sentido como mais fundamental que o sentido: a afirmação de que o sentido advém de um nada, mas de um nada que já é alguma coisa, qual seja, a abertura para os outros enquanto espectros e aparições singulares, enquanto repetições cada vez únicas. Mais uma vez: a radicalização do conceito de sentido conduz a sua derrocada, com efeito, compreender o sentido como uma cadeia de remetimento a outros sentidos; ou melhor, compreender que o sentido é a própria relação entre os entes é apontar para a dissolução das filosofias do sentido, a dissolução das hermenêuticas.

Diante deste segredo instaurado por Deus, só podemos afirmar o próprio segredo, a impossibilidade de se revelar qualquer sentido pleno, pois a única revelação é aquela que se retrai no momento mesmo da aparição, da revelação. Em síntese, só nos resta (re) afirmar a confusão, a impossibilidade da linguagem enquanto forma de expor a *Verdade*. É só a partir desta multiplicidade que subjaz a confusão que o sentido se revela a nós.

4.4

Tocar e devorar

Babel nos fez ver que o que há de mais fundamental é o fato de que há mais de um – no caso, mais de uma língua –; Abraão e Isaac nos mostram o peso do segredo e que em todo dizer há antes um *não – poder – querer dizer* que o determina.

Vamos agora elaborar nossos pensamentos tendo por base (um terceiro texto bíblico) a narrativa da ressurreição de Cristo, a cena na qual Jesus profere a Maria Madalena, *noli me tangere*, “não me toque”, não queira me tocar.

E Maria estava chorando fora, junto ao sepulcro. Estando ela, pois, chorando,
abaixou-se para o sepulcro.
E viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um
à cabeceira e outro aos pés.
E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o
meu Senhor, e não sei onde o puseram.
E, tendo dito isto, voltou-se para trás, e viu Jesus em pé, mas não sabia que era
Jesus.
Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? Quem buscas? Ela, cuidando que era o
hortelão, disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, dize-me onde o puseste, e eu o
levarei.
Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse-lhe: Raboni, que quer dizer:
Mestre.
Disse-lhe Jesus: Não me toques [*noli me tangere*], porque ainda não subi para
meu Pai, mas vai para meus irmãos, e dize-lhes que eu subo para meu Pai e
vosso Pai, meu Deus e vosso Deus.
Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos que vira o Senhor, e que ele lhe
dissera isto.

O que interessa nesta narrativa a Jean-Luc Nancy é a ideia de revelação. Jesus retorna a vida e se mostra a Maria Madalena, se revela e traz à luz do dia a sua verdade. Entretanto, Jesus se revela interditando a Maria Madalena que lhe toque. Por qual razão isto acontece? Jesus seria incorporal como um anjo? Ele estaria em outro lugar, em outro plano? Existiria um mistério ou algo de secreto que não poderia ser acessado pelos mortais?

Malgrado estas questões, para Nancy, a ideia de revelação tem que ser pensada outramente; esta passagem não trata de afirmar um além-mundo no qual se assegura a Verdade, mas, pelo contrário, de mostrar que a verdade está no movimento de retração daquilo que se revela, além de fazer ver que o cristianismo carrega no interior de suas narrativas a sua própria desconstrução.

*

Como sabemos, toda desconstrução é um movimento autoimune, ela ataca, desmantela, desfaz etc. do interior de um pensamento; ela é o movimento do próprio pensamento contra ele mesmo. O conceito de autoimunidade provém da medicina. Na doença autoimune o sistema imunológico do paciente não reconhece, por exemplo, um elemento qualquer do seu próprio corpo – dimensão orgânica – como fazendo parte de si próprio, avaliando-o e/ou julgando-o como um intruso, um estrangeiro no interior do próprio corpo (do corpo próprio), e tenta eliminá-lo.

Abramos aqui um parêntese.

Nestes momentos, podemos dizer que o corpo deixa de ser, em certo sentido, um organismo, deixa de ser uma estrutura de órgãos que tem como função principal a manutenção da vida, deixa de ser corpo-organizado, pois a autoimunidade subverte a lógica da organização do organismo o obrigando a lutar contra sua própria estrutura, luta que pode conduzir este corpo do orgânico ao inorgânico. A questão é que o corpo *pode ser mais* do que o corpo concebido exclusivamente como organismo que funciona para a preservação da vida. É certo que o corpo possui limites, ele é finito, mas é exatamente no interior da sua finitude que o infinito se apresenta. O organismo é apenas uma das dimensões que o corpo vivo pode manifestar; mais do que isso, ele pode ser compreendido como uma forma de reduzir nossas experiências corporais a uma compreensão biológica rasa.

Todo o discurso da saúde, da medicina, do esporte, da nutrição, muitas vezes caminha nesse sentido, defendendo que a manutenção do funcionamento do organismo é necessariamente algo de positivo, implantando uma forma de vida dominante: “coma produtos orgânicos!”, “faça exercícios físicos regularmente!”, “não fume cigarro!”, “não use drogas!”, “use camisinha!”, “não beba demais!” etc. Entretanto, a figura dos viciados, dos loucos, dos vagabundos etc. não cessam de surgir, para resistir e contaminar este tipo de pensamento dominante. Talvez seja necessário, no interior da nossa sociedade de controle dos corpos, afirmar algo como uma *lógica psicotrópica* antes de afirmar a lógica do organismo e da saúde. Os psicotrópicos são exemplares neste sentido, eles alucinam o nosso corpo, o desterritorializando e o retirando da lógica da organização, assim como a autoimunidade e diversos outros processos o fazem. Talvez o que urge ser pensado, mais do que o corpo no seu funcionamento orgânico, seja um *corpo desorganizado* – se remetendo para fora de si, se endereçando para fora da dinâmica normativa que lhe é imposta cotidianamente –, ou para usar a terminologia de Nancy, pensar um *corpo de prazer* antes de pensar um *corpo saudável*. Um “corpo liberado dos esquemas perceptivo e operatório, que não mais se dá a ver e nem sentir em geral segundo as modalidades de sua vida funcional, ativa ou relacional”. O “corpo de prazer só é si mesmo na exata medida que se desfaz de uma autofinalidade da ordem de uma conservação de si mesmo,

do entretenimento das funções vitais e de aptidões técnicas. O que aqui se conserva, querendo-se usar esse termo – a maneira de Spinoza –, ou o que se afirma, é o corpo enquanto capacidade de se transformar, de se reformar ou, querendo-se, de se in-formar (ou bem de se *exformar*) – passando de uma conformação, diga-se, de uma conformidade regulada por um conjunto de práticas sociais, culturais, técnicas a uma forma ela mesma tendendo a uma formação incessante” (Nancy, 2015, 25-26).

Fechemos então o parêntese que foi aberto acima.

Aqui podemos fazer uma analogia com os conceitos que apresentamos anteriormente. As ideias de *hiper* e *hipo* fenomenologia hermenêutica estão intrinsecamente ligadas à ideia de autoimunidade, na medida em que representam dois movimentos que devem ocorrer simultaneamente no interior de uma estrutura de pensamento: a radicalização de um pensamento (o momento da hipérbole) conduz *para além* da lógica que havia sido estabelecida inicialmente, isto é, a lógica do Sentido enquanto representação e da Verdade enquanto adequação; radicalizar um pensamento é levá-lo para além dele próprio, mas também mostrar os seus limites.

Para pensar outramente é preciso reorganizar ou revolucionar a nossa estrutura de pensamento. É esse duplo movimento de conduzir para além dos limites e depois de retorno para mostrar que todo para além dos limites ocorre no interior do próprio pensamento, mas que esse pensamento não se fecha nunca numa unidade, ele é sempre menos que uma totalidade inerte: daí se segue a ideia de que ir **para-além** é também ir **para-aquém**, pois um pensamento é a sua própria *expansão-retração*. Movimento infinito no interior do finito. *Transimanência*.

Os movimentos de expansão (**hiper**) e de retração (**hipo**) que nos fazem pensar outramente podem ser pensados, como dissemos, em analogia aos movimentos das doenças autoimunes. O complexo de Hashimoto, doença que possuo, é exemplar; nela, o organismo do indivíduo não reconhece a tireoide como sendo parte de si, e o sistema imunológico começa a tentar destruir este órgão (um órgão que é responsável pela produção de diversos hormônios fundamentais para o bom funcionamento do organismo). A primeira reação da

tireoide é a hipertrofia, aumentando de tamanho, maximizando e radicalizando a produção dos tais hormônios, causando o hipertireoidismo, uma reação ao ataque imunológico. Com o tempo, a tireoide enfraquece a tal ponto que o combate se esgota e passa a produzir menos hormônios, gerando o hipotireoidismo. No curso deste processo, a tireoide pode começar a perder as suas funções, a se retrair, a se retirar do funcionamento daquele organismo, até que seja eliminada completamente. Assim como a desconstrução que deixa inoperante uma estrutura de pensamento, mostrando sua provisoriedade. É o corpo contra ele mesmo, corpo contra corpo, organismo contra organismo, ou melhor, é o corpo contra o organismo, corpo se desterritorializando, o próprio corpo se desapropriando, mostrando que não há nada de próprio no corpo, mas também não de impróprio; nem próprio, nem impróprio, o corpo é intruso de si mesmo, e é essa intrusão que desfaz qualquer unidade – por exemplo, a unidade do corpo como organismo. Ou seja, corpo contra corpo, mas também pensamento contra pensamento, pesando um contra o outro, pensando um contra o outro: pe(n)sando outramente contra si mesmo, e pe(n)sando outramente a si mesmo. Este movimento tão íntimo ao meu corpo e a diversos corpos é o movimento do próprio pensamento, do pensamento que é também corpo, matéria. O movimento da desconstrução funciona de maneira semelhante.

Nesse diapasão, as implicações da analogia são políticas e filosóficas. O pensamento se volta contra conceitos que são cruciais para o funcionamento de sua estrutura. São dois movimentos associados a compreender o pensamento como corpo: um exercício material, como desenvolvemos mais a frente; por ora, importa mostrar que as desconstruções dos conceitos que perpetuam um pensamento estabelecido perpassam este duplo movimento – são **hiper** e **hipo**. Estes dois movimentos são o movimento do mundo, o movimento de diferir – da *diferença hiperestrutural*.

Por exemplo, quando alguém se afirma homossexual no interior de um grupo no qual esta identidade é reprimida, ele coloca em jogo um movimento de radicalização para fora da estrutura normativa de comportamento deste grupo. Sem essa radicalização o próprio *singular plural* que se assume como homossexual (isto é, aquele que se afirma como marginal se singularizando diante de uma pluralidade) não seria nem mesmo capaz de se reconhecer como

homossexual. É na própria demanda de existir outramente que a identidade daquilo que ele é e que quer ser se constitui. A identidade enquanto tal só existe como possibilidade de engajamento num tempo/movimento; ela é móvel, isto quer dizer que ela é submetida a diferença, ou melhor, ao movimento de diferenciação, enquanto participando de um *lugar sem lugar* no interior de um grupo.

Depois desse movimento de hiper-radicalização, de impulso para fora da estrutura estabelecida, se este *singular plural* resistir e conseguir fazer agenciamentos com outros membros do grupo, dois movimentos podem ser postulados e/ou entrevistados: (1) ter o seu lugar no grupo assegurado como resultado de uma luta, contudo, com a estrutura geral do lugar se mantendo ele poderá ser capturado por uma lógica (por exemplo, a de ter relações homossexuais, mas seguindo as outras normas do grupo, como monogamia etc.); (2) conseguir deslocar a luta, isto é, perceber que a radicalização de um pensamento não é suficiente se ele não problematizar a própria lógica dos lugares, afirmando *o lugar sem lugar* que é a existência.

Com efeito, mostrar que qualquer lugar é menos que um lugar, pois não possui uma segurança ontológica que o afirme. Assim, ele não asseguraria apenas um lugar para os homossexuais, mas se veria engajado numa luta mais global (uma luta contra o que é considerado global e/ou mundial), a luta de e por todas as minorias, a saber, o verdadeiro motivo da desconstrução tal qual a compreendemos e defendemos aqui: a luta contra a equivalência geral, conforme abordamos mais profundamente nos dois próximos capítulos.

Em suma, a saída de um lugar (**hiper**) não assegura que esse lugar de saída não será capturado pelo sistema, se tornando uma metafísica rígida e centralizadora. Para que o movimento de desconstrução do pensamento ocorra é preciso que haja o movimento de perceber e problematizar a própria lógica do lugar, isto é, de mostrar que todo lugar é originalmente *lugar sem lugar*, menos que um lugar (**hipo**). Expansão e retração, duplo movimento do pensamento: e a este duplo movimento chamamos de **hipérbole** e **hipóbole**.

Uma estrutura, seja ela qual for, está sempre sob ataque de fora e de dentro. Os signos internos se lançam para fora da estrutura, que, por sua vez, os recapturam. Mas o sistema nunca sai ileso dessa recaptura, que refaz o sistema, o

desloca, muda as oposições que estão em jogo e, eventualmente, o desfaz – mas para o refazer completamente outro: eis o que aqui chamamos de *revolução*, o engajamento nesse duplo movimento de **hiper** e **hipo**, na *strução* que carrega toda a desconstrução e construção. Eis aquilo que chamamos de *diferença hiperestrutural*.

Voltemos ao movimento interpretativo associado ao renascimento de Jesus, suprimido temporariamente por este desvio. Mas o que é o pensamento senão desvio? E o que seria de um texto que problematiza a própria lógica de escrita metafísica se não se engajasse numa escrita desviante? Um texto é sempre mais de um texto, tem de ser mais de um.

*

Não há nada nem ninguém a mostrar, nada nem ninguém a desvelar ou revelar. O pensamento da revelação como colocada a luz de uma realidade escondida ou bem como o deciframento de um mistério só é uma modalidade religiosa ou crente (no sentido de uma representação ou de um saber subjetivo) do cristianismo ou do monoteísmo em geral. Mas na sua estrutura profunda, não religiosa (...) e não crente, a “revelação” constitui a identidade do revelável e do revelado, do “divino” e do “humano” ou bem do “mundano”. (Nancy, 2003, p.9-10⁴¹)

O segredo de Abraão não possuía um querer dizer velado, era um segredo absoluto. A revelação do segredo já lhe atribuía a própria identidade; ele não possuía sentidos escondidos ou a serem revelados, o próprio segredo já é o que se tem a ser revelado. O mistério de uma realidade escondida está ainda na lógica do *querer dizer*, na lógica que quer que o sentido seja parado por uma significação específica e inerte, já verificada. Em contrapartida, assumir o segredo e o mistério como aquilo que se revela sem fundo é deixar o sentido aberto, entender que o sentido se movimenta, ele é passagem, envio e reenvio.

Assim, a frase “não me toque”, proferida por Jesus após voltar ao mundo dos vivos,

enuncia alguma coisa do tocar em geral ou ela toca o ponto sensível do tocar: a este ponto que ele constitui por excelência (ele é em suma “o” ponto do sensível) e a este que nele forma o ponto sensível. Ora este ponto é precisamente o ponto

41 A partir de agora citaremos essa obra como NMT.

onde o tocar não toca, não deve tocar para exercer seu toque (sua arte, seu tato, sua graça): o ponto ou o espaço sem dimensão que separa isto que o tocar junta, a linha que rompe o tocar do tocado e então o toque dele-mesmo. (Nancy, *NMT*, p.25)

O tocar não toca, ou melhor, apenas toca ao tocar o intocável, pois não há o tocável enquanto tal, o que existe são espectros e aparições, aparições enquanto reaparições. Em todo toque existe algo que resiste e repulsa o tocar. Um tocar pleno (ou a penetração de um corpo) é outro nome para a morte, para o fim. Cada uma das coisas que se tocam se tornariam apenas um, mas não se pode nunca virar um.

Mesmo o *tocar a si-mesmo* é marcado por essa interdição, por “esse ponto sem dimensão que separa isto que o tocar junta”, o que quer dizer que todo eu é outro em si-mesmo, contra si-mesmo, mas é esse incessante *tocar a si-mesmo* que faz com que exista algo como um si-mesmo, ou seja, todo *si* é a resposta de um conflito entre todos os outros que nos habitam e se entretocam, se pressionam uns contra os outros fazendo que cada um seja, a cada instante, singular.

E continua Nancy:

Em nenhum outro momento Jesus proibiu ou recusou que o tocassem [...]. Isto que não é para ser tocado, é o corpo ressuscitado. Nós podemos também compreender que ele não deve ser tocado porque ele não o pode ser: ele não é para tocar. Isto não significa entretanto que se trate de um corpo aéreo ou imaterial, espectral ou fantasmagórico [...]. Seu ser e sua verdade de ressuscitado estão neste afastamento, nesta retirada que só dá a medida do toque do qual deve se tratar: não tocando este corpo, tocar à sua eternidade. Não vindo ao contato de sua presença manifesta, acessar à sua presença real, que consiste na sua partida. (*NMT*, p.28)

A presença real de toda aparição – o que a ressurreição de Cristo parece atestar – é que não há nada de mais real que a partida, o movimento constante e inelutável de retirada. Como diz Nancy, no original grego da narrativa de João, Jesus diz: “*mè mou haptou*”, que pode ser traduzido igualmente por “não me toque”, mas também por não me retenha, não me pare, pois o verbo *haptain* pode significar tanto tocar quanto reter e parar. Da mesma forma, como dissemos, *noli me tangere* significa não me toque, mas também, não queira me tocar. Ou seja, Maria Madalena não teria nem a opção de querer tocar, e retomando o segredo de Abraão, Maria Madalena não podia sequer querer tocar. Não me toque, não queira

me tocar, não me pare, não me retenha, não queira me parar, não queira me reter. Jesus então retorna da morte para a vida apenas para anunciar sua partida e para anunciar que ninguém pode tocá-lo, ninguém pode retê-lo ou pará-lo.

Jesus pode ser interpretado como uma espécie de morto-vivo, mas não na acepção que temos hoje do que seria um morto-vivo, um zumbi. Jesus não está *nem* morto *nem* vivo, ele anuncia um para além da morte e da vida (entendidas, respectivamente, como ausência plena e presença plena); desta forma, o renascimento de Cristo é um movimento de afirmação da espectralidade da existência – da sobrevida.

Podemos fazer uma contraposição entre este mito fundador do cristianismo e o mito contemporâneo do morto-vivo enquanto zumbi, que, segundo Deleuze e Guattari, constitui “o único mito moderno”. Em todas as narrativas atuais que se proliferam indiscriminadamente (de *The Walking Dead* à *Zumbilândia*), mostrando o espírito catastrofista e niilista de nosso tempo, os zumbis têm como única finalidade exterminar tudo aquilo que é vivo e conduzi-los à morte, ou seja, eles têm como única finalidade que tudo acabe se tornando idêntico a eles, numa *equivalência geral*.

Os zumbis querem (se é que faz sentido falar em querer, pois eles são como máquinas sem vontade própria, sem alma para animá-los, já que estas narrativas ainda são apegadas a distinção tradicional entre corpo e alma; os zumbis são como corpos mortos e decadentes pela ausência de alma, eles são corpos sem querer, sem vontade) que o mundo e tudo que existe, tudo aquilo que é, termine em algo como uma imanência saturada, onde não existe nada de outro, tudo que existe é morto, é o mesmo.

Em última instância, o mito zumbi é uma reprodução daquilo que é o capitalismo por excelência, isto é, reduzir todas as coisas a Um mesmo valor: o valor Dele, do Dinheiro, o símbolo do niilismo do nosso tempo enquanto reverso e resposta ao teísmo. Os zumbis são, analogamente ao capital, máquinas de denegação da alteridade. Tudo que é outro deve ser homogenizado e assimilado na lógica do mesmo: na lógica violenta da metafísica que presume que há apenas uma verdade pura, na metafísica que Derrida chama de *da presença* e que nomeamos no §1 como *da morte*.

Assim, estas narrativas pós-apocalípticas que se proliferam em nosso tempo podem ser comparadas ao avanço mundial do capitalismo, ou melhor, respondem a ele, ao fim do mundo que ele nos conduz, o fim no qual não haverá mais singularidade alguma: o morto-vivo retorna para exterminar tudo o que não é idêntico a ele, para eliminar toda a diferença, para reduzir tudo à equivalência geral da morte⁴².

Para sair das narrativas zumbis, de *2012* de Roland Emmerich à *Melancolia* de Lars Von Triers, o que reina é um niilismo absoluto em relação àquilo que nos aguarda. Como muitos pensadores têm repetido, é mais provável imaginar o fim do mundo que o fim do capitalismo.

Desta forma, este mito moderno surge então como um discurso de terror: após o capitalismo destruir nossas condições materiais de existência no mundo (horizonte que parece insuperável se pensarmos na crise ecológica que vivemos e que se apresenta como horizonte inescapável), caso algo sobreviva ao Capital e ao extermínio da alteridade, isto é, se homens sobreviverem num mundo pós-apocalíptico, uma horda zumbi nos atacará e terminará o estrago começado pelo capitalismo.

Entretanto, ao contrário deste mito, Jesus, tal qual interpretamos aqui, surge para afirmar um para além da vida e da morte, para afirmar a singularidade de cada aparição enquanto partida e de cada partida enquanto retorno; retorno para que uma nova retirada aconteça.

O Cristo não pode ser segurado, pois ele parte: ele o diz logo, ele ainda não se juntou ao Pai, e ele parte para ele. O tocar, o reter, seria aderir à presença imediata, e da mesma forma seria crer no tocar (crer na presença do presente), seria esquecer a partida segundo a qual o toque e a presença vêm a nós. A “ressurreição” acha assim seu sentido não religioso. Isto que é para a religião recomeço de uma presença, portanto a segurança fantasmática de uma imortalidade, se revela aqui não ser outra coisa que a partida na qual a presença se eleva em verdade, portanto seu sentido segundo esta partida. Como ela vem, ela parte: isto é, ela não é no sentido no qual alguma coisa é colocada na presença, imóvel, idêntica a si, disponível para um uso ou para um conceito. A ressurreição é a surreição, o surgimento do indisponível, do outro e da desapareição *no corpo mesmo e como o corpo*. (Nancy, *NMT*, p.29)

E continua o filósofo francês:

42 Cf. Nodari, Alexandre; Cera, Flávia. "Horda Zumbi", in: Revista Rastros, n6, maio/junho 2013

[...] “não me toque” pois sua presença é uma desapareição indefinidamente renovada ou prolongada. *Não me toque, não me retenha, não pense nem em me agarrar nem em me atingir, pois eu parto para o Pai, isto é ainda e sempre para a potência mesma da morte e eu me afasto nela, eu me fundo no seu brilho noturno nesta manha de primavera. Eu já parto, eu só sou/estou nesta partida, eu sou o que parte da partida, meu ser nela consiste e minha fala é esta aqui: “eu, a verdade, eu parto”.* (NMT, p.31)

Digamos mais uma vez então a Aristóteles, a Frege, a Husserl, a Ricoeur: não me toquem, não me retenham, não me parem, deixem que eu revele minha verdade, a minha partida. Mas digamos também à horda zumbi, “não me devorem”, “não queiram me devorar”, “não me retenham ou me parem na morte”, pois eu não sou para ser devorado, se devorar quer dizer tornar morto, exterminar a minha alteridade. Eu sou fadado a morrer, mas não pelo cálculo do capital que quer reduzir tudo a equivalência geral; minha morte é da ordem do inapreensível, ela é o impossível mesmo.

Ser devorado por zumbis seria como se o capitalismo dominasse todos os aspectos de nossas vidas, acabando com qualquer inequivalência – com qualquer diferença –, tirando de nós o imprevisível que é a morte, pois é preciso vida para que haja morte. Tornar tudo morto, no sentido que damos aqui – o do extermínio da alteridade –, é acabar também com a própria morte enquanto acontecimento, isto é, enquanto fenômeno que pode irromper fora de qualquer controle. É como a pena capital, a pena de morte que decide – isto é, calcula – o instante da morte de alguém e exclui a possibilidade dessa pessoa experienciar o que é existir, a saber, estar aberto para a morte a qualquer instante; é preciso, contra essa lógica do extermínio da diferença, reconhecer a infinita finitude que somos, ou melhor, reconhecer o infinito de cada finito. Reconhecer que cada ser finito, como nós, está em contato com infinitos que nos constituem tanto no nível micro, quanto no macro. Somos sempre mais de Um, porém menos de Um.

Quando digo “não me devore”, quero dizer não extermine e anule minha alteridade, pois devoração pode ser também compreendida outramente. A vida é também devoração, mas não no sentido de aniquilação da alteridade, mas no sentido antropofágico que Oswald de Andrade dá a ela: “só me interessa o que não é meu. Lei do Homem. Lei do Antropófago”. A antropofagia seria, segundo o

filósofo – sim, filósofo! – brasileiro, uma afirmação da alteridade, ao contrário do canibalismo por fome ou gula e do extermínio das alteridades pelos zumbis.

Na antropofagia queremos tornar o outro parte de nós, absorvê-lo, isto é, tocá-lo, forçar o toque com tudo aquilo que “não é meu”. Posso resumir aqui a ontologia que defendemos nesta tese como uma ontologia antropofágica: menos uma *antropo-logia filosófica* que uma *antropo-fagia*. Contudo, o termo/prefixo antropo também não nos serve, pois estamos no registro ontológico do ser e não queremos, como Heidegger, privilegiar o *Dasein*, mas o *singular plural* que é cada ente. Queremos explicar o que é ser, isto é, existir, e a existência não é apenas do humano, ela é partilhada por todos os entes, ela é a própria partilha.

Então qual termo usar para descrever tal ontologia antropofágica? O próprio *logos* da antropologia e da ontologia já passa a margem daquilo que queremos expor, como bem nos ensinou a desconstrução: é preciso combater tanto o antropo, como o *logocentrismo*; é preciso combater todos os centrismos – pois eles nunca cessarão de surgir. Eis o exercício do que é uma ontologia fágica, uma ontologia que, ao se deslocar dos centrismos, tenta pensar a razão dos sem-razão, o discurso dos sem discurso, a lógica dos sem lógica, ou seja, que tenta pensar a singularidade absoluta de cada existência – da pedra às estrelas, passando pelos homens e pelas onças. Devorar o outro, absorver o outro, digerir alteridades sem as denegar em nome de uma equivalência como um zumbi, mas comer com a paixão do antropófago, comer por amor ao inequivalente, ao diferente. Ontologia antropofágica seria então aquela que pensa o outro antes do mesmo, mas dos pequenos outros, como vemos no §4.

Como sabemos, os sem-razão são sempre aqueles que se opõe ao princípio de razão, ao *logos* do homem, isto é, do homem branco, adulto, ocidental que fale uma língua civilizada, que possua escrita etc. Ora, como pensar a existência se pensamos apenas a existência de um tipo de humano, a saber, de uma tipologia que implica toda uma série de hierarquias daquilo que é e não é humano. É a mulher humano para a razão ocidental? É o índio humano? É o africano humano? E mais do que isso: o que quer dizer ser humano? Todo o problema do humanismo tão discutido nas últimas décadas está também aqui em jogo. Como podemos pensar uma política concreta que enfrente os desafios exigidos pela crise

ecológica se não incluímos em nossa ontologia os animais, os vegetais, ou mesmo os minerais que formam nosso planeta?

Talvez, no tempo das catástrofes, para usar uma expressão de Isabelle Stengers, devêssemos escrever uma carta dos direitos da atmosfera e não apenas dos direitos humanos, pois o que cremos é que toda ontologia é ético-política, e uma ontologia formulada neste tempo deve responder a demandas materiais por ele (tempo atual) colocadas. Assim, pensar a razão dos sem-razão não é dizer que esses outros não possuem uma lógica existencial, mas dizer que o sentido que damos (nós, ocidentais) a razão e a lógica é uma visão muito restrita e violenta do(s) mundo(s).

É por isso que o pensamento ameríndio e a antropofagia nos interessam tanto. Interessam porque apresentam outra visada que não a eurocentrista. Esta outra visão nos faz ver que o olhar daquilo que nós ocidentais denominamos como humano é apenas uma visada muito restrita da cosmologia que organiza a vida de outros existentes, como os ameríndios. Desta forma, o conceito de perspectivismo ameríndio, desenvolvido por Viveiros de Castro (2015), é de grande importância para a nossa tese.

Assim, eu posso afirmar: *nem antropo, nem logia, mas onto-fagia.*

Derrida substitui o termo ontologia por *hantologie*, tentando pensar a lógica daquilo que é sem lógica, daquilo que escapa, isto é, do espectro, do rastro. No nosso caso, é a tentativa de pensar não mais a lógica do Ser e dos entes, da natureza da existência, mas expor a própria existência enquanto devoração: entes devorando entes, entes tocando entes, entes digerindo entes, e neste toque de uns com os outros – nesta digestão generalizada – é que há a existência. Ser é singular e plural ao mesmo tempo. Cada existência se define pelos outros existentes que ela toca, e por como ela os toca. Ou melhor, pelos existentes que devora e por como os devora (ou exterminando sua existência em nome de uma equivalência geral, ou afirmando a singularidade de cada devorado). Dessa forma, o que existe é uma *ontofagia*: existir é devorar e o sentido é da ordem da digestão entre os existentes.

Ser = devorar.

Sentido = digestão.

Nesse sentido, podemos mesmo arriscar a pensar a desconstrução como devoração e, conseqüentemente, como digestão. Absorvemos uma alteridade, um pensamento outrem e o digerimos, e também absorvemos os nutrientes e aquilo que pode nos levar *para-além* de nós mesmos. Ao mesmo tempo, destruimos e repulsamos aquilo que não nos serve, a saber, a metafísica da presença e a metafísica da morte, a horda zumbi etc.

Assim, a ressurreição na concepção que aqui trabalhamos é uma espécie de para-além da morte e da vida:

Nem morto, nem vivo, não há simplesmente um *presente*. Mas sempre uma apresentação de um ao outro, para o outro ou no outro: a apresentação de uma partida (*NMT*, p.36).

Em suma, *noli me tangere* quer dizer que o que se apresenta a nós não é uma coisa imóvel e indiferente à qual a linguagem visa, mas que o que se apresenta e pode ser tocado é a própria partida, ou seja, o intocável. Da mesma forma, o que pode ser dito é esta partida, não a retirada daquilo que é dito, mas o próprio dizer da retirada.

4.5

Comer e ser-comido

Voltemos a questão que conduz este texto: o que quer dizer escrever se escrever não está mais na lógica da onto-teologia, da metafísica da presença, da metafísica da morte, na lógica da devoração dos zumbis? Se queremos escrever, nos termos de Nancy, uma ontologia singular e plural ao mesmo tempo, ou nos nossos próprios termos uma ontofagia, que escrita é essa?

Se não existe mais uma verdade a ser revelada, ou melhor, se a verdade a ser revelada é a própria revelação: 1) de que primeiramente há mais de um; 2) de que antes de qualquer tipo de querer dizer há um segredo absoluto que o antecede; 3) de que a verdade consiste na própria partida, na própria retração; 4) de que tudo que existe são corpos e a existência é devoração. Então, toda a concepção de

linguagem defendida pela *metafísica da morte* (metafísica que mata) não faz mais sentido, ou melhor, faz um sentido muito restrito, um sentido que denega o próprio sentido. É preciso escrever outramente, em vez de significar e querer dizer algo de algo; devemos nos endereçar ao real com a escrita, a partir dela. Excrever a escrita, endereçá-la a cada fora que se presenta e existe no mundo.

A própria escrita que efetuo neste texto (a *forma-tese-de-doutorado* que tento, dentro dos limites impostos pela academia, subverter; tentativa e subversão que não virão sem consequências) é herdeira da concepção de linguagem que tende, em nosso tempo, a se radicalizar de tal modo que nos insta a viver sob o signo de uma imposição de produtividade quantitativa: por exemplo, associada à política estabelecida pelos órgãos que fomentam a pesquisa e que exercem controle sobre os Programas de Pós-Graduação *Stricto Sensu*, observe-se a produção de teses com capítulos em formato de artigos. Em última instância, se trata de uma demanda capitalista de produtividade, uma demanda fordista de produção em massa e de especialização cada vez maior.

Mas será que um discurso de especialista está em consonância com um discurso que se propõe a dizer *o ser*? Ou melhor: um discurso que se propõe dizer o que é *ser* e qual é o sentido *de ser* (e não *do Ser*)? Se especializar, reproduzir, repetir uma repetição que não consegue pensar para além do mesmo, nem mostrar uma singularidade, é ainda pensar? O que quer dizer, afinal, pensar?

Eu não posso falar, isto é, eu não posso pensar, sem que este “sentido no outro” já ressoe “em mim” – sem que esta noite já esteja contra meu olho. “Passar do um ao outro” não é uma operação a mais para o pensamento: é ele mesmo, como ele escapa na verdade do sentido. (Nancy, 2001, p.41)

Assim, pensar o ser e o pensamento como esse movimento de endereçamento é mostrar que não existe neutralidade no pensamento, estamos sempre *endereçados a*, como vemos no próximo capítulo. No caso do especialista, ele está endereçado a lógica de produção do capital, a lógica da produtividade dos profissionais do “pensamento”, a lógica da repetição estéril, a repetição que nunca trará um irrepitível para ser repetido – pois só se repete o irrepitível.

Ser apaixonado e profundo conhecedor de um autor não implica necessariamente ser especialista. Ser especialista é se colocar no papel da autoridade do pensamento e dizer: “Hegel disse e está dito”, “como ousa pensar

sem ter lido Spinoza?”, “você não pode falar disso sem ter lido aquilo”, “como ousa filosofar sem ter lido Kant?” etc. Ser especialista é denegar o próprio endereço do pensamento, em suma, negar o pensamento, estagnar a possibilidade de repensar o mundo, ou melhor, a impossibilidade de afirmar que há mais de um mundo para pensar e ser pensado.

O exercício que fazemos, como sabido, é metalinguístico, é falar da linguagem no interior da própria linguagem (podemos sequer falar em um fora da linguagem?⁴³), é falar dos estilos de escrita com a própria escrita, criticar uma forma de escrita no interior dessa própria forma de escrita, criticar um modelo acadêmico de produção no interior da própria academia. Em última instância, existir é esse exercício, e toda ontologia – seja ela *ontofágica* ou não – é um falar da existência no próprio ato de existir. Quando escrevo este texto existo excrevendo-o, e mesmo que morra, enquanto ele for lido, existirei e viverei junto de quem o lê e o re-excreve junto de mim.

Toda escrita já é re-escritura: re-escritura de uma língua que nos antecede; re-escritura de um mundo que nos é dado com antecedência. De uma maneira ou de outra, estamos sempre *dentro*, e é só de dentro que podemos pensar outramente: esta é a lógica da autoimunidade da desconstrução.

A grande questão que colocamos aqui em jogo está relacionada ao reconhecimento de que não existe um plano original e algo que seja *em-si-mesmo* para ser representado e dito univocamente pela linguagem através dos instrumentos da lógica.

Desde Nietzsche, ao menos, e para todos os tipos de outras razões que se juntam, sem dúvida, naquela que eu evoco, a filosofia está mal com sua “forma”, isto é com seu “estilo”, enfim com seu “endereço”⁴⁴. Como o pensamento se endereça – ao pensamento (isto que quer dizer também, a todo mundo, sem que se trate para tanto da “compreensão”, do “entendimento” que diríamos “comum”)? Como

43 A questão do *fora* é central para Nancy. Para ele, existe sim um *fora*, mas de uma ordem diferente do fora apresentado pela tradição da representação e também distinto do *fora* defendido por autores contemporâneos que seguem a linha da *Object-Oriented Ontology* ou do Realismo Especulativo, como Quentin Meillassoux que defende um *fora* Glacial e Morto, como apontam Danowski e Viveiros de Castro (2014).

44 A palavra endereço aparece como tradução de *adresse* e traz consigo a ideia menos óbvia em português (que acaba sendo entendida como localidade, como um lugar) do que em francês de endereçar algo a alguém, de encaminhar, porém mais no sentido de encaminhar algo, de lançar-se, de endereçar-se a – seja um olhar, um pensamento, uma carta, ou simplesmente estar aberto a alteridade.

o pensamento é no endereço? (O tratado de filosofia, e com ele a “filosofia” como tal, seria a neutralização do endereço, o discurso sem sujeito do Ser-Sujeito ele mesmo.) (Nancy, 2013, p.13)

Para Nancy, o pensamento está muito mais no endereçar, neste movimento de se lançar à abertura que é cada alteridade – ou seja, pensar é a abertura a cada homem, a cada animal, mas também a cada planta, bactéria, vírus, uma abertura a cada pedra, estrela, a cada brisa que se endereça ao mundo e a nós, a este(s) mundo(s) que somos nós. Em suma, é se endereçar a cada singularidade plural. E ser, para Nancy, é este co-endereçamento de cada ente sendo *com* cada ente, é a constatação de que cada eu só é na medida em que faz mundo e é mundo junto com cada ente do mundo.

A filosofia que quer dizer a verdade é então a filosofia que denega o endereço, pois acredita num ponto de vista neutro e impassível. Mas quando se tem fome, se tem um desejo-impulso para o outro, não se pode mais pensar em neutralidade, estamos enredados em estruturas de existência, que nos digiram até a nossa morte. Não há existência que não seja, desde o princípio coexistência, ou seja, afetada pelos outros entes.

Dito de outra forma, o que é então o “diálogo da alma com ela mesma” do qual fala Platão – este que mostraria que esta questão, ou esta inquietude, é a inquietude de sempre em nossa história? Se o pensamento é endereçado, é porque o sentido é no endereço, não no discurso (mas no endereço do discurso). Isto mantém a condição ontológica primordial do ser-com ou do ser-junto, do qual eu gostaria de falar. (Nancy, 2013, p.13-14)

Este *ser-com* é ser com a multiplicidade, com o segredo e com o intocável que é cada ente. Singular e plural ao mesmo tempo, secreto, intocável como nos mostram Abraão e Jesus, mas, ao mesmo tempo, plural, como Babel atesta. O singular plural é aquele que se endereça sem querer alcançar, sem a intenção do querer dizer, ele simplesmente se lança à multiplicidade de cada segredo e ao segredo de cada multiplicidade. Assim, para escrever essa outra ontologia

não é mais suficiente o discurso de um tratado. Não é suficiente também vestir o discurso de uma forma de endereço. O endereço quer dizer simultaneamente, que o pensamento se endereça ele mesmo a “mim”, a “nós”, desde o mundo, a história, as gentes, as coisas, desde “nós”. [...] deixar perceber o endereço de um pensamento que nos vêm de toda parte simultaneamente, multiplicado, repetido,

insistente e variável, fazendo signo sobre nada de outro que “nós” e sob nosso curioso “ser-os-uns-com-os-outros”, os-uns-endereçados-aos-outros. (Nancy, 2013, p.14)

Talvez seja preciso não uma razão, mas uma loucura para escrever essa outra ontologia, a “loucura” do antropófago – loucura apenas para nosso vocabulário ocidental – que vê aquilo que é outro como alteridade a ser devorada e incorporada, não aniquilada na equivalência, pois enquanto o homem de razão busca a equivalência entre as coisas, busca aquele e aquilo que se comporta e vive (ou mata) como ele, para o antropófago nada é equivalente, nada é idêntico a si, se o fosse não faria sentido comer, existir, digerir, desconstruir.

O discurso da identidade e da equivalência é tão patente nos dias atuais que não é difícil de dar exemplos em grandes eventos recentes, para que possamos, com mais facilidade, identificar os nossos inimigos concretos; inimigos que perpetuam a ontologia que combatemos, a saber, a ontologia do indivíduo que denega o existencial que há de mais fundamental: o ser-com.

Ser-com: ser-comido, mas também comer.

4.6

Ontofagia e comunismo da inequivalência

Darei um exemplo recente, do qual eu, Carlos, fiz parte.

No dia 13/11/2015 ocorreu um atentado de autoria do grupo Estado Islâmico em Paris, cidade na qual eu morava. De um lado tínhamos a extrema direita francesa (o Front National de Marine Le Pen, por exemplo), que em nome de uma identidade da França e de parcela dos franceses defende políticas xenófobas contra a imigração e o direito dos estrangeiros em território francês. De outro lado um movimento autointitulado Estado Islâmico que defende um retorno as raízes do islamismo e uma guerra contra o Ocidente.

Ambos os discursos, tanto o da direita francesa quanto o do Estado Islâmico, são fundados na distinção entre o *eu* e o *outro*, na lógica identitária da

metafísica da presença que insistimos em criticar nesta tese. No interior desta lógica de identidade que instaura uma guerra entre franceses – ocidentais – e árabes (mas também contra outros imigrantes), não é interessante para os extremistas (de ambos os lados) que exista interação e convívio amistoso entre pessoas de diferentes origens; não parece ser sem motivos que os atentados tenham ocorrido nas chamadas “*zones grises*”, bairros onde a juventude frequenta e que há um convívio mais amistoso entre franceses e imigrantes (bairro onde eu, estrangeiro, assumidamente de esquerda, que fala francês, mas com sotaque, e todos os meus amigos, também todos de esquerda, frequentávamos).

A “boa convivência” – não aquela da tolerância pregada pelo multiculturalismo – e o pensamento que tende a ver as pessoas como singulares plurais, isto é, um pensamento, em última instância, comunista (num sentido ontológico), que afirma que a condição mínima para que haja alguma existência é que haja “mais de um” e que a ideia de indivíduo é uma abstração, mas ao mesmo tempo afirma que nenhum ente se equivale – isto que Nancy chamou de maneira polêmica de *Comunismo da Inequividência*, ideia que retomamos no §5 –, é o inimigo comum de ambos os lados, pois quem segue a lógica da identidade quer que todos os homens se equivalham, que eles vivam segundo a mesma estrutura existencial, segundo o mesmo mundo, mas há mais de um mundo.

Assim, quanto mais violência ocorrer dos franceses contra os imigrantes, mais fomentará o ódio dos imigrantes contra os franceses e vice-versa. Por isso, o ataque no 11eme, bairro tradicionalmente boêmio, de esquerda e jovem, é interessante tanto para a direita francesa quanto para o Estado Islâmico, pois foi um ataque contra as pessoas que tentam existir para além da lógica da identidade.

Esta é a mesma lógica tantas vezes utilizada no Brasil: o discurso ideológico da direita brasileira “bandido bom é bandido morto”, tão repetido nos nossos tempos de “Bolsonaro's”, “Malafaia's” e “Cunha's”, fomenta a violência contra quem o repete e contra a sociedade em geral. O jovem negro, favelado, sem grandes perspectivas na vida, vivendo às margens da sociedade e tendo a riqueza esfregada em sua cara diariamente, vê que ele, mesmo que não faça nada, já é por vezes tratado como criminoso; as pessoas podem o olhar com desconfiança, distanciarem-se dele com medo; muitos são presos e sofrem violência do Estado sem nada ter feito. Esta é uma violência que gera reação. Muitos devem pensar de

maneira mais ou menos elaborada: "se eu não fizer nada, já me querem morto por ser negro e pobre, então que se foda, vou atirar de volta".

É o próprio discurso de ódio o responsável pela violência a qual ele tenta responder, e assim ele produz o seu próprio inimigo, que o perpetua. Precisamos (re)colocar esta estrutura de pensamento no movimento de expansão e retração que o capitalismo denega, precisamos da hipérbole e da hipobole. Inverter primeiro para afirmar a minoria oprimida, para depois repensar a própria distinção entre o oprimido e o opressor.

Em última instância, podemos dizer que o grande inimigo é a metafísica do Um, o capitalismo global e a equivalência geral, que estimulam desigualdades, geram estados que possuem o monopólio da riqueza a custo de guerras e exploração de países mais pobres (a própria França, junto dos EUA e da Inglaterra, é a responsável pela formação do Estado Islâmico, como sabemos). Contudo, o inimigo não é apenas o capitalismo, mas também a metafísica e todas as distinções que organizam a nossa vida, a começar pela ideologia do sujeito e do individualismo, que ao se pensar como isolado e anterior a coletividade, chega, como já discutimos, a distinção entre o eu e o outro, que é a distinção entre o eu e o não-eu, e tudo aquilo que é não-eu deve ser denegado, tolhido, levado para baixo do pano ou se render e se tornar Eu. Mas há quem resista, e não quer ser Eu (isto é, ser branco, europeu, homem, adulto, heterossexual etc.), e que não quer ser silenciado, e estes são os inimigos da metafísica da presença e do Capital, aqueles que não querem ser engolidos pela equivalência e pela identidade: e a *ontofagia* é a ciência daqueles que combatem a lógica da identidade.

Nesse sentido, lutar contra a equivalência geral é lutar para a coexistência da diferença, lutar pela possibilidade de existir mais de um povo, afirmando as culturas regionais e não globais, não mundiais; é a grande luta que devemos perpetuar, afirmando que o que existe é sempre "mais de Um", ou seja, a multiplicidade. Devemos dizer a opressão da identidade e da equivalência "Babel, confusão", devemos dizer ao Estado Islâmico e ao Front National "perdão por não poder querer dizer" *Eu*, devemos dizer aos Bolsonaro's, "*noli me tangere*", não me toque, não me retenha numa identidade fixa, eu não sou a sua Verdade, eu sou a verdade que parte, a verdade enquanto partida, e mais do que tudo isso, eu sou singular plural, eu sou mais de um.

Esta luta está ligada a todas as outras lutas de nosso tempo: luta contra o racismo, contra a transfobia, contra a homofobia, contra o machismo, contra o racismo ambiental, contra o patriarcado etc. É preciso afirmar a diferença: no seu aspecto pluralmente singular, singularmente plural. **Devemos afirmar a Lei do antropófago: só me interessa o que não me pertence, o que é diferente de mim. E não a Lei do homem vestido: só me interessa aquilo que me pertence, aquilo que é idêntico a mim.**

E é por isso que o ataque do dia 13/11 foi um ataque contra quem afirma a diferença no lugar da identidade, foi um ataque do “Estado Islâmico”, mas também um ataque da extrema direita contra seu próprio povo, foi um ataque do liberalismo e do individualismo, foi um ataque da nossa metafísica contra nós mesmos. A luta contra o capitalismo global e a metafísica do sujeito narcisista e isolado é crucial e vital, a afirmação de uma outra ontologia é urgente, a afirmação da existência enquanto coexistência se torna quase que uma obrigação do pensamento.

É o momento de clamarmos por outra ontologia, por outra metafísica que não seja dogmática e repressora. Nos termos de Nancy, por um comunismo ontológico, por um *comunismo da inequivalência*. Nos nossos termos, por uma *ontofagologia*. Para isso, precisamos de outra escrita.

5

Por uma filosofia demoníaca: fragmentos sobre “ser singular plural” (§4)

Em 1996 este livro já tentava dizer que a “terra” devinha inabitável e que em um sentido o “Ocidente” difundido por toda parte ao mesmo tempo que deslocado, não era mais o mestre nem do mundo, nem de um pensamento. Esta constatação não tinha nada de muito original. Ela agora só está confirmada. Nos espantamos mesmo que possa ainda se encontrar discursos de crítica do “Ocidente” tão é clara a diluição deste conceito nas águas tumultuosas de uma mutação do mundo. (Nancy, *ESP*, p.5)

5.1

Pensar-com

Este capítulo começa com o intuito de responder o que significa, para Jean-Luc Nancy, o conceito de “singular plural” – conceito que já evocamos algumas vezes, mas sem nos debruçarmos sobre ele detidamente – que dá título ao seu grande “tratado”⁴⁵ de ontologia, livro em que o filósofo performa de maneira emblemática os seus conceitos.

Talvez este não seja o livro mais famoso de Nancy, afinal, ele ganhou notoriedade na cena filosófica com o livro *La communauté désœuvrée* (1986) e num debate público com Maurice Blanchot acerca do conceito de *comunidade* gerado por esta publicação. Entretanto, não é absurdo afirmar que em *Être singulier pluriel* (1996) o pensamento de Jean-Luc Nancy é sintetizado e se singulariza em relação à pluralidade filosófica que se engaja em pensar a diferença e a multiplicidade (o mais de um, em vocabulário derridiano) que é típica a sua época e ao meio intelectual da filosofia francesa contemporânea.

45 Como dissemos em outro momento (§3), este livro de Nancy não é um tratado propriamente, mas, de uma maneira ou de outra, é herdeiro da ideia de tratado e tenta responder a ela na medida em que executa uma desconstrução da linguagem metafísica que está por trás da própria ideia de tratado ontológico.

Desta forma, defendemos que *Être singulier pluriel* (1996) é para Jean-Luc Nancy o que *Sein und Zeit* (1927) é para Martin Heidegger, o que *De la Grammatologie* (1967) é para Jacques Derrida, o que *Différence et répétition* (1968) é para Gilles Deleuze, o que *L'être et l'événement* (1988) é para Alain Badiou etc. É por isso que nesta tese que tem o intuito de *pensar com*⁴⁶ Nancy, ou melhor, a partir dele e para além dele, escolhemos o conceito – ser singular plural – que dá nome a este livro como objeto central de investigação. Assim, buscamos explicitar como opera o pensamento deste filósofo que nos oferece conceitos para desenvolvermos o nosso problema.

Mas importa aqui repetir um aviso ao leitor. Este estudo não se pretende uma introdução ao pensamento do filósofo, muito menos uma resenha dele. *Outramente*, ele parte de uma leitura interessada (como apontamos na introdução), isto é, retiramos dos livros de Nancy as ferramentas conceituais que consideramos úteis ao “projeto” desta tese, não buscando, assim, nenhuma reconstrução do projeto ensejado por Nancy, mas buscando um companheiro de percurso que nos leve algures.

Em suma, não se trata de fazer aqui uma exegese ou uma hermenêutica, mas uma *hiper(hipo)hermenêutica* – pensar para além e para aquém de Nancy, afinal, esta é a própria lição que o seu pensamento nos proporciona. O que queremos é devorar e digerir Nancy, e não colocar o seu pensamento em exposição para ser observado e louvado a distância. Alias, queremos sim uma exposição do pensamento de Nancy, mas noutro sentido: ex-posição. Decerto, pensar a partir da minha posição de existência e do meu ponto de vista – que não é um ponto de vista estático, autônomo e impassível, mas singular plural – os conceitos de Jean-Luc.

O que fazemos aqui é, em certo sentido, um trabalho de açougueiro (ou *sushiman*, para retomar uma metáfora usada por Rodrigo Nunes numa palestra realizada no IFCS em 2016, cuja proposta foi a de analisar a crise política que vivemos no Brasil), na medida em que cortamos alguns pedaços do pensamento de Nancy – *partes extra partes* –, colocamos as partes cortadas na balança –

46 Com toda a conotação que *penser avec* pode ter na obra de Nancy, isto é, pensar é sempre pensar *avec*, isso a tal ponto que quando estamos no registro da identidade ou da equivalência geral estamos denegando aquilo que é mais próprio ao sentido e ao pensamento, este ato de endereçar-se para a alteridade, para fora do *si*.

lembramos que para Nancy pensar é também pesar, pois o pensamento é corpo –, as pesamos e nos apropriamos daquelas partes que consideramos mais importantes para então degluti-las, transformando aquilo que era outro em matéria para a nossa escrita. Queremos colocar este conceito, ser singular plural, no deslocamento, no trânsito da boca ao estômago e para além – e aquém.

Pensar com Jean-Luc, é disso que se trata.

Por esta razão, o leitor não encontrará aqui um estudo aprofundado sobre as referências, por exemplo, a *Sein und Zeit* que aparece constantemente nos livros de Nancy, do começo ao fim, e que seria assunto suficiente para uma tese de doutorado. Mas, por outro lado, encontrará diversas referências ao estruturalismo a partir da reflexão sobre o *ser singular plural*, apesar de, em termos de citações, o estruturalismo ser quase nulo na obra de Nancy⁴⁷; o estruturalismo é crucial no “projeto” aqui desenvolvido⁴⁸.

Eu digo da seguinte maneira: importa-nos mais o que há de inexistente ao que há de existente⁴⁹ em um texto; nos interessa mais a diferença à identidade, o invisível ao visível, o implícito ao explícito, o não-dito ao dito, os efeitos que um texto pode gerar naquele que lê do que qualquer tipo de intencionalidade de um autor.

Como diz Jean-Luc Nancy no prefácio da edição de 2013 de *Être singulier pluriel*:

Não há cadernos de encargos a apresentar para uma filosofia por vir. Se trata mais de se empregar e se livrar de todo encargo, de todo programa e projeto para atingir a um reconhecimento e a uma aceitação do ato no qual nós “somos”.

Nem programa nem projeto, eis o que é bem mais difícil e bem mais exigente que alguma espécie de projeção, de intenção e de mobilização. (Nancy, *ESP*, p.8)

47 Nancy tem um livro sobre Lacan, alguns artigos esparsos e de difícil acesso, pouquíssimas citações nos seus textos de mais vigor (Claude Lévi-Strauss costuma ser o mais lembrado). Em uma oportunidade cheguei a perguntar a ele se já havia escrito algo sobre o estruturalismo, e a resposta foi negativa.

48 Talvez o que façamos aqui, guardadas a devidas proporções, seja mais o que fez Lacan com Freud e Althusser com Marx do que o que faz um hermeneuta num sentido clássico. Estruturalizar Nancy, mas estruturalizar de um certo estruturalismo estranho a muitos estruturalistas, para falar nos nossos termos: *hiperestruturalizar*.

49 Referência a conferência de Alain Badiou sobre Jacques Derrida, “Derrida ou la localisation de l'inexistence”. Reproduzida em português no artigo “Jacques Derrida” (p.209), no livro *As aventuras da filosofia francesa no século XX* (Badiou, 2015).

O filósofo francês se colocou a tarefa de reescrever *Ser e Tempo* a partir do conceito de “ser-com”. Mas, ao mesmo tempo em que se colocou esta tarefa, que admite incompleta, Nancy mostra a precariedade de qualquer projeto ou de qualquer projeção, previsão, cálculo etc. De nossa parte, pretendemos reescrever o pensamento de Nancy (um pensamento que, vale ressaltar, se inscreve na tradição da desconstrução, campo de pensamento aberto por Heidegger e consolidado por Derrida) a partir do estruturalismo – e mais lateralmente introduzir um vocabulário da antropofagia, que é sempre lateral, co-lateral, para gerar deslocamentos, contaminações e disseminações na filosofia deste pensador europeu.

Como diz Derrida num diálogo com Nancy, *il faut bien manger*⁵⁰, e é isso que fazemos aqui, comer bem.

5.2

O Fim do Mundo

Vivemos na época dos fins: e a morte de Deus anunciada por Nietzsche é talvez a grande constatação deste tempo, ela abre terreno para toda uma época: a nossa. Depois de Deus morto o que nos resta a pensar? Neste mundo no qual não há mais segurança conferida por um Ser supremo, seria então o homem a medida de todas as coisas? Ou seria a pretensão de Verdade e objetividade da Ciência o fio restaurador de algum tipo de segurança ontológica? Podemos colocar diversos conceitos no lugar de Deus, mas é a própria ideia de centro que deve ser destruída.

Freud, Saussure e Lévi-Strauss foram aqueles que receberam e continuaram a missão de Nietzsche. Todos pensaram como martelo e anunciaram, cada um a seu modo, a morte do homem, concluindo o trabalho desconstrutor iniciado por Nietzsche ao atacarem a compreensão de homem enquanto centro do universo, desconstruindo conceitos como “consciência”, “sujeito”, “sentido” etc. Seja o inconsciente pulsional de Freud, seja o inconsciente estrutural de Saussure

⁵⁰ *Il faut bien manger, ou le calcul du sujet*, entrevista com Jean-Luc Nancy publicada no *Cahiers Confrontation*, 20, inverno de 1989: «Après le sujet qui vient.»

e Lévi-Strauss, o que está em jogo é um deslocamento, um novo paradigma de pensamento se instalando e contaminando a metafísica ocidental e o triplo monoteísmo.

Como disse o antropólogo francês num debate público com Ricoeur em 1963: “o sentido resulta sempre da combinação de elementos que não são eles mesmos significantes. [...] na minha perspectiva, o sentido não é nunca um fenômeno primeiro: o sentido é sempre redutível. Dito de outra forma, por trás de todo sentido há um não-sentido, e o contrário não é verdadeiro”. (*Esprit*, nov. 1963, número spécial, p.637). Ou seja, depois do fim de Deus, chegamos ao fim do homem e com ele o fim do sentido, ou, ao menos, de certa concepção de sentido, o “fim do mundo do sentido” enquanto envio a uma transcendência, a um Fora do mundo.

Na esteira disto que chamamos de *revolução estrutural*⁵¹, vieram os pensadores ditos “pós-estruturalistas”, sendo Foucault, Deleuze e Derrida os mais notáveis. O que estes três têm em comum é, não por acaso, além de uma crítica radical a ideia de sujeito e a metafísica tradicional, uma relação (em alguns casos mais conflituosa do que em outros) de herança primeiramente com Nietzsche, mas também com Freud, Marx, Saussure e Lévi-Strauss. Podemos dizer que os três deram continuidade, radicalizaram ou deslocaram, de maneira brilhante, esse novo continente de pensamento aberto pelos seus antigos mestres, e é no interior deste campo conceitual que este texto encontra o seu solo, a terra para transitar.

Depois da morte de Deus, do fim da arte, do fim do homem, do fim da história e de todos os fins que a nossa época apocalíptica se engaja e engendra, emerge a questão: o que nos resta a pensar, ou melhor, o que nos resta a findar?

Digo que vivemos na época em que pensamos o “fim do mundo”, mais especificamente, o fim do “mundo do sentido”. O sentido não pode ser mais entendido como um envio unilateral a um mundo inerte e imutável, a um referente que permanece passivo em relação a nossa linguagem, ou como envio a um Deus que o tenha criado. Desta forma, não podemos mais manter nosso conceito de mundo tal qual era apresentado.

Repensar o próprio sentido nos incumbe e nos insere no movimento de repensar também aquilo que compreendemos por mundo. Assim, o fim do

51 O estruturalismo trazendo, com a ideia de variação, a primeira refutação ao platonismo (cf. §1).

“mundo do sentido” que vivemos atualmente é consequência da *revolução estrutural* e nos engaja, depois da desconstrução deles, na reconstrução destes dois conceitos, a saber, o que é o sentido e o que é o mundo depois deste(s) fim(s)?

Podemos ainda o dizer assim: enquanto o mundo estava essencialmente em relação com um outro (com um outro mundo ou com um autor do mundo), ele podia *ter* um sentido. Mas o fim do mundo, quer dizer que ele não tem mais esta relação essencial, e que ele não tem mais essencialmente (isto é, existencialmente) nada além que o mundo “ele mesmo”. Então o mundo *não tem mais* sentido, ele *é* o sentido. (Nancy, *SdM*, p.19)

Isto é, o sentido não vem de nenhum lugar outro que do próprio mundo, seja de Deus, seja do Homem, pensados como separados da natureza. Não há nenhuma transcendência distante que lhe garanta a existência e que lhe seja doadora de sentido, pelo contrário, o mundo *é* o próprio sentido.

Desta forma eu digo que hoje, mais do que nunca, podemos dizer com Marx **que não se trata de interpretar o mundo, mas de transformá-lo**. O que está em jogo não é mais nenhuma interpretação, exegese ou hermenêutica. A ideia de interpretação está ainda engajada naquilo que Derrida chamou de *metafísica da presença* e Deleuze de *representação*, na ideia de que existe algo fora da linguagem que é estéril e inerte, e que o que fazemos é dar nomes diferentes, ou nos relacionarmos de maneira diferente com essa mesma coisa, com a *coisa mesma*. Nesta concepção existe uma pluralidade de olhares, mas apenas uma coisa a qual estes olhares se direcionariam.

A ideia de multiculturalismo, por exemplo, está engajada na variação dos modos de existência dos homens e na variação de suas linguagens, mas na inércia e na passividade de uma natureza que não se altera e que suporta estas culturas, e que não é nada além de um suporte. Ao contrário, dizer que o sentido do mundo não está em nenhum outro lugar que no próprio mundo implica dizer que não há nada de fora do nosso mundo para nos remetermos, nós nos remetemos sempre ao mundo, mas no mundo, pois somos mundo.

Esta argumentação implica numa coisa muito simples: mudar o sentido não quer dizer mudar de interpretação ou de olhar sobre uma mesma coisa, pelo contrário, mudar o sentido implica em mudar o mundo, mudar a natureza, mudar a estrutura existencial, em suma, implica em **transformar!** Esta é uma lição crucial

para quem se filia a uma tradição de pensamento a qual nos engajamos, a saber, a tradição (hiper)estruturalista.

“Transformar” deve querer dizer “mudar o sentido do sentido”, seja, ainda uma vez, passar do ter ao ser. O que quer dizer que a transformação é uma *praxis*, não uma *poiesis*, uma ação que efetua o agente, e não a obra. O pensamento do sentido do mundo é um pensamento que devém ele mesmo, no curso de seu pensamento, indiscernível de sua *praxis*, que se perde tendencialmente como “pensamento” na sua própria exposição no mundo, ou que se *excreve*, que deixa o sentido lhe conduzir, sempre, um passo a mais, fora da significação e da interpretação. Um passo a mais, sempre, e na escritura do pensamento um traçado a mais *que* a escritura ela mesma. É isto também, e singularmente desde Marx e Nietzsche, o “fim da filosofia”: *como o fim do mundo do sentido abre a praxis do sentido do mundo*. (Nancy, *SdM*, 19)

Antes de realizarmos qualquer juízo acerca do “fim da filosofia”, devemos nos empenhar em compreender em que está engajada toda e qualquer filosofia, isto é, qual o seu traço distintivo? Eu digo, de maneira bem simplória e grosseira, utilizando apenas uma palavra: o incondicional, que se trata da busca por aquilo que é sem condições e que antecede qualquer cadeia existencial.

Sem me prolongar eu digo que o “fim da filosofia” é o fim de um pensamento que busca a certeza em algo de imutável e primeiro, de uma verdade com V maiúsculo. Desta forma, pergunto: com a morte de Deus e o fim dos grandes conceitos metafísicos que ocupam o papel de fundamento e de origem, a filosofia acaba junto? Para muitos colegas que se debruçam sobre esta temática e partilham comigo certo campo conceitual, o fim dos grandes conceitos implica também o fim da filosofia e da ontologia, abrindo espaço para outros pensamentos. Por exemplo, para o pensamento da poesia e da literatura, ou algo que sempre me pareceu estranho e confuso, como uma pós-filosofia.

Contra esta concepção, e me engajando no desejo filosófico que é partilhado por muitos filósofos da geração atual, como nos mostra Maniglier (2015) no seu “Manifesto por um comparatismo superior em filosofia”, esta tese afirma aos colegas engajados nesta “pós-filosofia”: não, o fim e a crítica aos grandes conceitos metafísicos não engendra necessariamente um fim da filosofia, ao menos não enquanto busca pelo incondicional.

Pelo contrário, esta “crítica”, ou melhor, para usar o termo mais adequado, a desconstrução da *metafísica da morte* e do primado da Origem, abre espaço para pensar a existência de outra forma, abre espaço para pensarmos outra ontologia, uma ontologia que suporta uma pluralidade infinita de cosmologias, partindo de

uma ideia simples: a única coisa que há de incondicional é que não existem condições previamente dadas. Ou seja, na origem há a pluralidade, o mais de Um.

Desta forma, a filosofia se mantém engajada na sua busca, no seu movimento mais próprio, nos possibilitando (re)pensar a nossa existência *outramente*. *Nem* a Filosofia redentora, *nem* o fim da filosofia enquanto especulação existencial. Cabe a nós (re)pensar o que é o sentido neste mundo sem condições dadas. Como disse Nancy, o fim do mundo do sentido abre espaço finalmente para pensarmos o próprio sentido do mundo, não o remetendo a uma transcendência distante e estéril, a um Fora que daria todo sentido a qualquer Dentro.

Mas, como defendemos, o fora só se efetua no interior de um mundo.

O sentido é o reenvio (a referência, a relação, o endereçamento, a recepção – a sensibilidade, o sentimento). Um mundo é a totalidade de reenvios, mas ele próprio não reenvia a nada de outro. Os mundos no interior do mundo – os mundos, por exemplo, do círculo polar ou da música indiana clássica, os mundos de Goya ou de Wittgenstein, das redes ou dos transistores – formam “o” mundo reenviando uns aos outros: mas “o” mundo não reenvia a nada.

Não há outro mundo, não há além-mundo nem “além mundos” (Nietzsche). O que quer dizer que não há reenvio último para a rede de reenvios do mundo, e que não há portanto Sentido (último) do sentido ou dos sentidos.

E continua Nancy:

Não há sentido do sentido: não é, feitas as contas, uma proposição negativa. É a própria afirmação do sentido – sensibilidade, sentimento, significação: a afirmação de acordo com a qual existentes do mundo, reenviando uns aos outros, abrem para o inesgotável jogo dos reenvios – e para nenhuma espécie de apresamento a que se chamaria “sentido da vida”, “sentido da história”, ou ainda “salvação”, “felicidade”, “vida eterna”, como tão pouco para a imortalidade que seria a das obras, que não são elas mesmas senão formas e maneiras de reenvio. Em contrapartida, a verdadeira imortalidade – ou eternidade – que é a nossa, é precisamente dada pelo mundo enquanto lugar de reenvio mutuo infinito. (Nancy, Ad, p.26-27)

“Não há sentido do sentido” quer dizer simplesmente isto: o sentido está aqui, ele é aqui, entre nós, de um a outro. O que Nancy faz e o que no seu pensamento nos interessa é a torção do conceito de sentido. Nesse diapasão, o sentido não designa e nos envia a alguma transcendência *Fora* do mundo. Nancy nos mostra que o sentido é sempre reenvio, isto é, ele não é um envio originário, nem envio ao Originário, mas ele é este jogo de remessas sem começo e sem fim dos existentes. Nos termos de Derrida, o movimento é denominado de escritura – o jogo dos rastros.

Eu me endereçando a vocês, vocês partilhando um espaço no mundo, aqui e agora, comigo, se endereçando a mim neste mundo que partilhamos, pois só há mundo no interior da partilha que nós somos. Dizer que não há um Fora absoluto não implica em dizer que não existam alteridades e fora(s), pelo contrário, é dizer que toda transcendência se efetua no interior de um mundo, no interior de um plano no qual os existentes se relacionam e fazem mundo.

Nancy chama este movimento, o Fora acontecendo Dentro, de *transimanência*: o infinito só se efetua no interior do finito. Cada ente que compõe este mundo é finito e absolutamente singular, mas este finito não é o finito da privação, pois ele carrega em si o infinito, que é a sua abertura para todos os outros entes do mundo. O sentido nada mais é do que essa abertura para todos os outros entes, é estar no jogo de remessa que é a existência, é se abrir ao infinito que é o fora, mas este infinito só se manifesta e se efetua, vale insistir, no interior de um mundo e é nele que experienciamos qualquer coisa ou qualquer tipo de relação.

“O sentido do mundo” não designa o mundo como algo a que nós viríamos a conferir um sentido. Neste caso o mundo seria fora do mundo [...]. Este “fora do mundo” foi ocupado antigamente pelo Deus da ontoteologia. Este Deus, [...] é o conceito de um lugar sem lugar, se o “fora do mundo” só pode ser fora da totalidade de lugares. Só o Deus de Spinoza, pela sua equivalência estrita com a “Natureza” escapa a esta contradição. [...] *Deus sive natura*, não enuncia apenas, pelo *sive*, dois nomes para uma mesma coisa, mais do que isso ele enuncia que esta coisa mesma *tem seu fora dentro*. Por isso Spinoza é o primeiro pensador do mundo. (Nancy, SdM, p. 90)

E continua o filósofo francês:

Desde que a aparência de um fora do mundo é dissipada, o fora-de-lugar do sentido se abre *no* mundo – se há ainda sentido falar de um “dentro” – ele pertence a sua estrutura, ele escava isto que deveria se saber nomear melhor que a “transcendência” de sua “imanência” – sua *transimanência*, ou mais simplesmente e fortemente, sua existência e sua exposição. (Nancy, SdM, p. 91). O infinito no finito. A finitude enquanto abertura ao infinito: nada mais está em jogo. Não haveria aquilo a que chamamos “finitude” – mortalidade, natalidade, fortitude – se, pelo próprio facto de o chamarmos, não deixássemos transparecer que existimos e que o mundo existe aberto ao infinito, pelo finito. O que é dizer que o próprio facto da existência nega que ela seja “finita” no sentido em que teria falta de uma extensão para além de si mesma. Este fato atesta, pelo contrário, que a existência porta, que ela traz consigo a sua extensão inteira e a sua expansão plena. Aqui e agora, entre nascença e morte, de cada vez, um absoluto consuma-se. (Nancy, *Ad*, p.13)

Até aqui podemos chegar a algumas conclusões: (a) o sentido é sempre reenvio entre os entes e este reenvio entre os entes faz o mundo; (b) cada ente finito só tem o seu sentido na medida em que se relaciona com todos os entes do seu mundo, é assim que ele se singulariza, no interior da pluralidade; (c) um ente vale pela posição – pelo lugar – que ocupa em relação as outras posições dos outros entes; (d) se você desloca um existente de um mundo, você desloca o mundo inteiro, é por isso que todo singular é sempre plural e todo plural é também singular (duplo movimento da existência que é sempre comum).

O comum não se associa nem dissocia, não reúne nem separa, não é nem uma substância nem um sujeito. O comum é que nós somos – este termo tomado no seu pleno teor ontológico – no reenvio de uns aos outros (ainda aqui, deixemos os outros existentes). O elemento deste reenvio é a linguagem. Esta endereça-nos uns aos outros e endereça-nos todos juntos ao que faz essencialmente surgir: o infinito de um sentido que nenhuma significação preenche, e que, diga-mo-lo desta vez, envolve com os homens a totalidade do mundo com todos os seus existentes. Na verdade, o sentido não se desenrola, e infinitamente, senão à medida deste envolvimento do mundo que o faz regressar a ele mesmo e abrir-se nele mesmo segundo a configuração a que se chama “sentido”, “absurdidade” ou mesmo “insanidade”. (Nancy, *Ad*, p.14)

(Contudo, temos que ser precisos: quando Nancy diz que o elemento do reenvio é a linguagem, ele está se referindo ao modo de acesso do homem ao sentido, ou melhor, a forma que o homem é e faz sentido. Mas como vemos no §2, o sentido é corpo – CORPO DO SENTIDO. Da mesma forma, podemos dizer que uma pedra é e faz sentido, na medida em que uma pedra pesa – lembremos também da relação entre pensar e pesar na obra de Nancy; o cérebro, para o filósofo, digere os corpos e é assim que emerge o sentido para o homem, no endereço e na digestão. Mas a pedra, na medida em que é um corpo, ela pesa, e ao pesar ela toca, isto é, ela remete à, e se coloca no jogo de remessas existenciais, desta forma, ela faz também sentido, ela é também mundo, faz – conosco – mundo. Não precisamos pensar nas subjetividades das coisas, nem a linguagem delas – ao menos não de maneira análoga a humana – para pensar a pedra como tendo mundo, como fazendo parte de um mundo, e fazendo sentido, isto é, *se endereçando à*. Deixemos esta questão momentaneamente em suspenso.)

Assim:

O sentido do mundo não é nada de garantido, nem de antecipadamente perdido: joga-se inteiramente no reenvio comum que, de certo modo, nos é proposto. Não

é “sentido” por tomar referências, axiomas ou semiologias fora do mundo. (Nancy, *Ad*, p.15)

Lembremos também: a condição mínima para a existência é que exista mais de um e, entretanto, que exista menos do que o Um (com letra maiúscula). Isto é, não existe um que não seja definido antes por uma multiplicidade que o antecede e o determina. Eu só sou algo como um “eu” porquanto existem diversos outros entes no mundo. Por exemplo, eu aprendi a falar esta língua que me endereço a vocês no interior de uma relação com outros entes humanos, como a estabelecida com os meus familiares mais próximos, com os meus amigos e as minhas amigas, com a “Tia Mônica” (minha primeira professora) etc. Eu estou sempre em relação com um infinito fora de mim, que fazem comigo o mundo que habito.

Da mesma forma, esta unidade que cremos existir como aquilo que me diferencia de todos os outros entes pode ser dividida em infinitas outras unidades menores. Eu sou este corpo que não cessa de se individuar. Eu possuía dentes que me deixaram e passaram a não mais constituir a minha unidade ficcional. Eu tenho dois braços, um coração, e carrego no meu corpo uma legião: carrego a “Tia Mônica”, os meus pais, a minha irmã, carrego o senhor de meia idade que me resgatou do mar quando eu tinha cerca de 7 anos, mas carrego também as ondas violentas que me fizeram não conseguir chegar a praia sozinho; carrego odores, paladares, copos compartilhados com amigos. Em suma, somos sempre determinados pelo(s) outro(s) e não apenas o outro humano, mas pelo mundo que nos cerca; a existência é mais de um e, entretanto, menos que um.

Assim, diante dos tempos, me perdoem pelo trocadilho, *Temerosos* em que vivemos, mais do que nunca precisamos combater e desconstruir o triplo monoteísmo e todas as filosofias que pensam a transcendência como foi pensada pela *ontoteologia*. Precisamos acabar com a ficção que é o conceito de indivíduo autônomo, pois, como já dissemos, todo existente só é/existe na medida em que se relaciona com os outros existentes, e assim lutar por outra ontologia – para outra política que não a que governa nosso tempo mundial, precisamos antes (ou junto, para ser mais preciso) de outra ontologia.

O que fazemos aqui é combater o pensamento da transcendência e o individualismo – este *atomismo sem clinâmen* – afirmando o “mais de um”, afirmando a multiplicidade como origem do mundo.

5.3

Nós

Se [*on*] repete hoje que nós perdemos o sentido, que nós estamos em falta, e por consequência em necessidade e em espera de sentido. O “*on*⁵²” que fala assim negligencia pensar que ele faz ainda sentido ao propagar este discurso. A recusa de um sentido ausente faz ainda sentido. Mas ele não faz somente de modo negativo, negando a presença do sentido, afirmando então que sabemos o que seria o sentido (tal é a pretensão de um discurso humanista que pede ou propõe “reencontrar” o sentido). O discurso contemporâneo sobre o sentido faz mais. Que ele saiba ou não, ele faz muito mais, e uma coisa completamente outra: ele traz à tona que “o sentido”, assim empregado absolutamente, deveio o nome desnudo de nosso ser-os-uns-com-os-outros. Nós não “temos” mais sentido porque nós somos nós-mesmos o sentido, inteiramente, sem reserva, infinitamente, sem outro sentido que “nós”. (Nancy, *ESP*, p.19)

Recuperemos os termos de uma discussão anterior (§1). A desconstrução que Nancy efetua do conceito de sentido o situa, segundo a nossa interpretação, num movimento semelhante aquele de Derrida, que chamamos de *hiperestruturalista*.

Como dissemos longamente ao explicitar a relação entre os pensamentos de Derrida e de Saussure, o estruturalismo trouxe uma grande novidade: o conceito de oposição (diferença + relação), declarando que um signo na língua não é *signo de*, mas que ele remete sempre a outro signo e que é essa comparação entre os signos-os-uns-com-os-outros (para brincar com a passagem de Nancy) que define e dá singularidade ao signo, ou melhor, determina o seu valor.

É por esta razão que o linguista genebrino diz que um signo *vale*, mas não *significa*, se desvencilhando assim de toda a tradição que refletia sobre o sentido. A significação (ou o sentido) se dá em um momento posterior ao sistema de signos, sistema este que antecederia e determinaria o sentido. É por isso que

52 Optamos neste contexto por não traduzir o pronome indefinido neutro “*on*”, por falta de um equivalente em língua portuguesa que faça compreender o que Nancy quer dizer.

Claude Lévi-Strauss é capaz de afirmar que antes de um sentido há sempre um não-sentido, e que o contrário não é verdadeiro.

De um lado temos o sistema de valores da língua (o campo semiótico), de outro o campo da significação que é o campo em que há a ligação do sentido e da referência (o campo semântico), no qual o signo é colocado no movimento da fala, de execução.

A grande inovação do estruturalismo foi pensar a estrutura como algo anterior – e exterior – ao campo do sentido, declarando assim uma autonomia da língua em relação aos planos lógico e ontológico. O que aquilo que chamamos de *hiperestruturalismo* faz é radicalizar o conceito de diferença até os níveis lógico e ontológico, mostrando que aquela presença buscada pela tradição da representação carregava uma outra concepção daquilo que é a existência e se opondo a ela. Com a distinção entre semântica e semiótica – ciência das frases e ciência dos signos, respectivamente –, a metafísica da presença pôde conviver amenamente com o estruturalismo, cada qual tendo seu campo de validade (para empregar uma expressão cara a Paul Ricoeur, que com sua *ontologia militante*⁵³ tentava conciliar a metafísica tradicional com as críticas ao sentido iniciadas pelos mestres da suspeita).

Entretanto, como afirmou Derrida num debate público com Ricoeur:

Será que eu me engano ou você reservou a diferença ao nível semiológico, como se não houvesse diferença semântica, como se o semântico não se constituísse de maneira diferencial? (Derrida, 2004, p. 33-36)

Assim vemos que para Derrida, ao contrário do que defende Ricoeur, a diferença se efetua também no próprio plano semântico, plano em que há, para Émile Benveniste e Paul Ricoeur, o enraizamento da linguagem na realidade. Desta forma, afirmar que a diferença atua também no plano semântico implica afirmar que a própria realidade se efetua de maneira diferencial, que o próprio ser – a nossa existência compartilhada – é regido pela diferença, pelo mais de um – pela *différance* que é anterior e antecede todas as diferenças que se apresentam a nós.

53 Ver nota 1, §1

O que Ricoeur propõe é pensar a diferença no nível semiótico e reservar a semântica o espaço de reflexões ontológicas, estando assim entre aqueles que Nancy diz quererem “reencontrar o sentido” por trás do oceano de não-sentido que emerge com os críticos da metafísica (Freud, Marx Nietzsche etc.). Em contrapartida, o projeto de Nancy passa por repensar o sentido de uma maneira completamente outra – *transimanente*.

Assim, Saussure defende algo como que *signos-os-uns-com-os-outros* no interior da língua, enquanto o filósofo mostra que a diferença se efetua no próprio plano do sentido, isto é, o sentido não endereçado a um fora Absoluto, a uma Unidade, a um Deus ou a um real estéril. Para Nancy, o sentido é a própria circulação e o endereçamento dos existentes entre eles, com a diferença se efetutando no próprio plano ontológico, não estando restrita a língua. O que existe é *ser-os-uns-com-os-outros*, a saber, não existe um sentido do sentido, o que existe é o sentido mesmo do endereçar-se, aqui, agora.

Isto não quer dizer que nós seríamos o conteúdo do sentido, seu preenchimento ou seu resultado, como se nós disséssemos que o homem é o sentido (o fim, a substância, ou o valor) do ser, da natureza ou da história. O sentido neste sentido, isto é, a significação a qual reportar e medir um estado de fato, é precisamente o que nós dissemos ter perdido. Mas o sentido, como o elemento no qual as significações podem ser produzidas, e circular, eis o que nós somos. (Nancy, *ESP*, p.19)

E continua:

Não há outro sentido, se me é permitido dizer assim, que o sentido da circulação – e ele vai em todos os sentidos simultaneamente, em todos os sentidos de todos os espaços-tempos abertos pela presença a presença. Todas as coisas, todos os entes, todos os existentes, os passados e os por-vir, os viventes e os mortos, os inanimados, as pedras, as plantas, os pregos, os deuses – e “os homens”, isto é, aqueles que expõem como tal a partilha e a circulação, dizendo nós, *se dizendo nós* em todos os sentidos possíveis desta expressão, e se dizendo nós para a totalidade dos entes. (Nancy, *ESP*, p.21)

Destarte, o filósofo francês efetua também um movimento *hiperestruturalista*. Contudo, diferentemente de Derrida, ele tem um movimento de repensar e ressignificar os conceitos metafísicos, dando-lhes outro “sentido” – no caso, dando outro sentido ao próprio conceito de sentido. Para Nancy, o

sentido não remete a um fora da linguagem, a uma realidade inerte, a estados de alma, ou a qualquer Origem. Pelo contrário, o sentido nos envia uns aos outros, ele é o fato de que nós nos exteriorizamos e nos enviamos para fora de nós mesmos, uns com os outros – uns aos outros. Ou seja, Nancy mostra que somos nós mesmos que fazemos o sentido ao nos relacionarmos, ou melhor, ao nos reportarmos uns aos outros, não estipulando preços aos outros entes ou contabilizando-os por qualquer critério, mas expondo o valor absoluto que cada ente é, singular e pluralmente. Mundo, como vimos a pouco, não quer dizer outra coisa para Nancy que “o ser mesmo como valor absoluto em si de tudo aquilo que é: *mas este valor absoluto como o ser-com de tudo que é*, ele mesmo nu e inavaliável” (Nancy, *ESP*, p.22).

A circulação – ou a eternidade – vai em todo o sentido, mas ela só vai para tanto se ela for de um ponto a outro: o espaçamento é sua condição absoluta. De lugar em lugar, de instante em instante, sem progressão, sem traço linear, golpe por golpe, e caso por caso, acidentalmente por essência, ela é singular e plural em seu princípio mesmo. Não mais que preenchimento final, ela não possui nenhuma origem. Ela é a pluralidade originária das origens e a criação do mundo em cada singularidade: criação contínua na descontinuidade de suas ocorrências discretas. Nós somos entretanto – *nós outros* encarregados desta verdade, mais do que nunca a *nossa*, a verdade deste paradoxo “primeira pessoa do plural” que faz o sentido do mundo como o espaçamento e o entrelaçamento de tantos mundos – terra, céu, história – que há ter-lugares do sentido, ou passagens da presença. “Nós” diz – e “nós dizemos” o único acontecimento no qual a unicidade e a unidade consiste na multiplicidade. (Nancy, *ESP*, p.22-23)

O que Nancy propõe, portanto, é algo como uma ontologia do “nós”, mas um nós que carrega em si uma disjunção, um espaçamento, uma ruptura – talvez uma abertura – que nos coloca sempre em direção aos outros, aos outros “nós” que cada “eu” é.

Fazendo uma brincadeira com a expressão “é nois”, digo que a ontologia que propomos aqui junto ao filósofo francês, uma ontologia que pensa o ser como singular plural, pode ser resumida com a seguinte formulação: “nois' não é, mas 'eu' somos”.

Com esta reinterpretação da expressão, tento afirmar a pluralidade do “é nois”, pois aquilo que é, só é – existe – na medida em que partilha esta existência. Ou seja, nós somos sempre juntos, mas, ao mesmo tempo, “nois' não é”, não sob a forma de uma totalidade fechada, pois cada mundo é aberto a outro(s) mundo(s),

há sempre espaçamento e ruptura – separação. Cada mundo que diz “nós” é em si mesmo rompido pela pluralidade que cada mundo é, assim não podemos afirmar algo como um mundo fechado (nós não é, não é o Um, o fechamento de uma totalidade, não é uma multidão que se comporta como um grande indivíduo).

Ao mesmo tempo, esta ficção que chamamos de indivíduo não pode ser separada do(s) mundo(s) do qual faz parte, do “nós”, ou dos “nós” que este “eu” se engaja. Cada “eu” não é nada mais que o fruto dos existentes que ele se relaciona, dos mundos que partilha. Então, podemos dizer que “eu” somos, pois ele é sempre determinado por uma pluralidade que o antecede, por um não-sentido, por uma estrutura, para retomar o vocabulário de Lévi-Strauss. Um “eu” é uma multidão, e um “nós” é um mundo partilhado entre diversos existentes, mas um mundo sempre aberto por esta ruptura que o conduz a outros “nós”. Podemos dizer também: um “eu” é um nó de pluralidades que faz a sua singularidade, de outro lado, um “nós” é um nó de “nós” aberto a outros nós de “nós”.

“Nós” não é um sujeito – no sentido da autoidentificação e da autofundação egoica (se toda via este não tem nunca lugar fora de um “nós”) – e “nós” não é também “composto” por sujeitos (a lei de uma tal composição é a aporia de toda a “intersubjetividade”). “Nós”, entretanto, não é um nada, é mesmo cada vez “alguém”, assim como “cada um” é alguém. É por isso que não há “nós” universal: mas de um lado “nós” se diz, cada vez, de alguma configuração, grupo, rede, grande ou pequena, e de outro lado “nós” dizemos “nós” por “todo mundo”, isto é também, verdadeiramente, para a coexistência muda e sem “nós” do universo inteiro, coisas, bestas, gentes. “Nós” não diz nem o Um, nem a adição de “uns” e de “outros”, mas “nós” diz “um” de uma maneira singular plural, um por um e um com um. (Nancy, *ESP*, p.99)

5.4

Meu nome é legião

E chegaram ao outro lado do mar, à província dos gadarenos.
 E, saindo ele do barco, lhe saiu logo ao seu encontro, dos sepulcros, um homem
 com espírito imundo;
 O qual tinha a sua morada nos sepulcros, e nem ainda com cadeias o podia alguém
 prender;
 Porque, tendo sido muitas vezes preso com grilhões e cadeias, as cadeias foram

por ele feitas em pedaços, e os grilhões em migalhas, e ninguém o podia amansar.
 E andava sempre, de dia e de noite, clamando pelos montes, e pelos sepulcros, e ferindo-se com pedras.
 E, quando viu Jesus ao longe, correu e adorou-o.
 E, clamando com grande voz, disse: Que tenho eu contigo, Jesus, Filho do Deus Altíssimo? conjuro-te por Deus que não me atormentes.
 (Porque lhe dizia: Sai deste homem, espírito imundo.)
 E perguntou-lhe: Qual é o teu nome? E lhe respondeu, dizendo: **Legião é o meu nome, porque somos muitos.**
 E rogava-lhe muito que os não enviasse para fora daquela província.
 E andava ali pastando no monte uma grande manada de porcos.
 E todos aqueles demônios lhe rogaram, dizendo: Manda-nos para aqueles porcos, para que entremos neles.
 E Jesus logo lho permitiu. E, saindo aqueles espíritos imundos, entraram nos porcos; e a manada se precipitou por um despeadeiro no mar (eram quase dois mil), e afogaram-se no mar.
 E os que apascentavam os porcos fugiram, e o anunciaram na cidade e nos campos; e saíram muitos a ver o que era aquilo que tinha acontecido.
 E foram ter com Jesus, e viram o endemoninhado, o que tivera a legião, assentado, vestido e em perfeito juízo, e temeram.
 E os que aquilo tinham visto contaram-lhes o que acontecera ao endemoninhado, e acerca dos porcos.
 E começaram a rogar-lhe que saísse dos seus termos.
 E, entrando ele no barco, rogava-lhe o que fora endemoninhado que o deixasse estar com ele.
 Jesus, porém, não lho permitiu, mas disse-lhe: Vai para tua casa, para os teus, e anuncia-lhes quão grandes coisas o Senhor te fez, e como teve misericórdia de ti.
 E ele foi, e começou a anunciar em Decápolis quão grandes coisas Jesus lhe fizera; e todos se maravilharam. (Marcos 5:1-20⁵⁴)

Trata-se da história de um homem possuído por demônios que encontrou Jesus Cristo, filho de Deus, e suplicou a ele que expulsasse os demônios de seu corpo. O que nos interessa nesta passagem é a resposta que este homem, inicialmente sem nome, dá a Jesus, aquele que carrega a Verdade.

Ao ter sua identidade questionada pelo filho do Altíssimo, o homem respondeu: “**Legião é o meu nome, porque somos muitos**” (Marcos 5 1-20). Após a resposta, Jesus tocou neste homem e o fez voltar a ser *um* homem normal, o curando dos males que o atormentavam. Mas fez mais do que isso, expulsou dele todas aquelas vozes imundas e as colocou nos corpos dos porcos (estes animais tidos como sujos), e os porcos, diante de tamanho tormento, se suicidaram massivamente, correndo e se jogando no precipício que levava ao mar.

54 Além desta passagem que escolhemos para comentar, existem mais dois relatos do encontro de Jesus com o homem possuído por demônios, são elas “Mateus 8:28-34” e “Lucas 8:26-39”.

Nós discutimos anteriormente outra passagem do texto sagrado cristão, com base na qual interpretamos que a verdade anunciada por Jesus está posta quando ele anuncia que não o toquem, pois a verdade da sua volta está na afirmação da sua partida, da retirada (§3). Apontamos também para o caráter autoimune da desconstrução, a saber, ela se dá sempre de dentro, e não de um Fora absoluto. Nesse diapasão, compreendemos que o cristianismo apresenta no interior do próprio texto sagrado válvulas de escape, ou seja, que o cristianismo aponta para sua própria desconstrução, como Nancy nos mostra. Então, ao contrário da narrativa anterior, esta passagem do novo testamento aponta para uma versão de Jesus que, ao contrário da narrativa anterior, está disponível ao toque. Jesus toca e reduz o mais de um ao Um, o diferente ao idêntico. Jesus é aquele que estagna a hipérbole mas sem afirmar a retração, simplesmente retornando o homem para a sua posição original. Lá onde, para Maria Madalena, Jesus afirma a eternidade de sua partida, nos conduzindo a pensar a hipérbole junto da hipóbole, aqui Jesus trava uma expansão, enraíza uma identidade.

Desta forma, o que interpretamos com base na passagem acima destacada é diferente da nossa interpretação anterior. Jesus agora atua como vetor de estagnação e de denegação da pluralidade constitutiva de cada “eu”. Lá onde um homem estava num movimento radical de ir *para além* de sua própria identidade, a tal ponto que sofria intensamente – a dor que vem acompanhada de todos que pensam para além da metafísica da morte –, Jesus interfere para retirar a multiplicidade que cada “eu” é, em nome de algo como uma identidade. É por isso que após as súplicas do homem possuído (homem que nem os mais fortes grilhões conseguiriam conter, homem provavelmente absorvido por um movimento de *hiperradicalização* tão forte que o conduziu a uma perda total da própria “identidade”) Jesus atua como vetor de controle, fazendo com que retorne a sua posição de homem, de “eu”, e o manda de volta a sua casa, a sua terra de origem.

Com tal movimento, Jesus age contra a *hipérbole* que sozinha conduz a destruição. Ao invés de dizer *noli me tangere*, Jesus toca, e oferece a graça, a Verdade, mas não a verdade da partida, e sim a verdade enquanto Verdade.

Para conseguir escapar ao sofrimento que uma operação de deslocamento pode proporcionar, o homem chamado Multidão deve se deslocar em direção à *hipóbole*. Como já assinalamos, os movimentos de *hipérbole* e de *hipóbole* devem

vir juntos para garantir que não caiamos numa posição de identidade e de imobilidade que acaba por se tornar repressora e moral. Com efeito, quando um dos dois movimentos se sobrepõe ao outro o objeto ou se destrói por completo ou se estagna numa posição de identidade, importa sublinhar, se fechando para a alteridade, ou melhor, a denegando, pois a alteridade nunca deixará de constituir o indivíduo.

O sofrimento que a metafísica da morte enseja é o sofrimento de todos aqueles mundos que não se engajam nas oposições que ela engendra. O índio que quer permanecer índio e que não quer virar pobre, isto é, se engajar num modo de vida capitalista, sofre violência das oposições da *metafísica da morte* – ou você é produtivo, ou você é improdutivo, mas sempre produtivo em relação ao Mercado, a produção de valor e mais-valia –, da mesma forma que uma pessoa *trans*, qual seja, alguém que nasceu com uma discrepância entre o sexo biológico e sua identidade de gênero, sofre com as imposições do nosso mundo metafísico-linguístico. Na tentativa de viver como desejam, muitas dessas pessoas morrem (literalmente ou no plano simbólico), assim como mulheres que não se engajam no mundo cristão (mundo de um certo Jesus) e recorrem ao aborto acabam sendo “mortas” pelo Estado que criminaliza o aborto e pela população que o despreza em nome da “vida”, quando na verdade estão se engajando na morte.

A hipérbole, solitária, não consegue mudar a lógica das oposições do sistema e da metafísica estabelecida. É preciso ir para além, para depois ir para aquém. Afirmar o mais de um, o mais de uma oposição, para depois afirmar que somos também menos que o um. Para que não sejamos capturados pela maquinaria opositiva e opressora da metafísica, é preciso compreender que a oposição que busca hierarquizar a nossa existência não é tão natural. O que a *hipérbole sem hipóbole* provoca nesta narrativa que analisamos é, por exemplo, que uma mulher *trans* passe a ser um homem *cis*, no lugar de fazer com que um espaço seja construído para pessoas *trans* no interior da sociedade, nos voltando para o toque de Jesus acima analisado. Decerto, um toque que denega a alteridade, ou, no movimento interpretativo, um “toque-sociedade” que denega o absolutamente outro. Toda estrutura coletiva comportará opressões e o duplo movimento de hipérbole e hipóbole serve justamente para deslocar estas estruturas opressivas.

Outro caso exemplar. Toda a narrativa evangélica da “cura gay” é uma forma de controlar os movimentos de hiperradicalização que estão para fora da estrutura da *metafísica que mata*. Nesse sentido, os porcos que pulam no abismo e se matam são signos de todos os anseios que seguem para além do padrão da metafísica da morte e de suas oposições binárias, uma metafísica que leva o homem a ocupar o lugar de cordeiro, de homem cordato.

O toque de Jesus no homem possuído pela hiperbolite não o conduziu à hipóbole, que é o momento em que um deslocamento na estrutura ocorre. Com o toque, o homem voltou a ser Um, uma identidade que denega o espaçamento que há com o mundo e com os outros existentes do mundo (que quer dizer o mesmo). Entretanto, contra este toque, acrescento ao que este homem disse: somos todos legião, e devemos *destruir* – desconstruir – o pensamento que denega o nosso nome, porquanto devemos pensar o “eu” sempre como uma ruptura em relação interna e externa. Ou seja, somos mais de Um e menos de Um; a multiplicidade e a diferença nos determina do nível macro ao micro, do micro ao macro.

Eu digo, portanto, que a filosofia que propomos aqui é uma *filosofia demoníaca*, contra a identidade. Afirmamos a legião que cada “eu” é, e este “eu” se constitui justamente na luta por certa estabilidade diante da multiplicidade que nos determina. Para além e para aquém – mais de um e menos de um. Como diz Deleuze em *Mille Plateaux*, “nós escrevemos o *Anti-édipo a dois*. Como cada um de nós era vários, isso já faz muita gente” (p.9).

5.5

Singular Plural

Tudo se passa, então, *entre nós*: este “entre”, como seu nome o indica, não tem consistência própria, nem continuidade. Ele não conduz do um ao outro, ele não faz tecido, nem cimento, nem ponte. [...] O “entre” é a distensão e a distância abertas pelo singular como tal, e como seu espaçamento de sentido. **O que não se mantém a distância do “entre” não é nada além que a imanência desmoronada em si, e privada do sentido.**⁵⁵ (Nancy, *ESP*, p.23)

55 O grifo é nosso.

Para o filósofo francês, tudo que existe está em alguma medida *entre*. Isso quer dizer que está em contato e em relação com outras singularidades, está no *entrecruzamento* de diversas subjetividades. Mais ainda, dizer que todos os entes estão sempre entre, implica dizer que estamos também, num certo sentido, separados, afastados – *nem* ligados, *nem* desligados, *nem* conectados, *nem* desconectados, mas *entrecruzados*.

Podemos dizer, como de fato já dissemos e como reafirmamos com mais calma a frente, que Nancy é um pensador da imanência, mas de uma imanência rompida. Por isso ele não fala, pura e simplesmente, em imanência, mas em *transimanência* – o fora se efetuando dentro. Na passagem acima, destacada em negrito, fica clara a crítica a certo pensamento da imanência – da imanência saturada, para usar uma expressão de Frédéric Neyrat (cf. 2014, p. 29) –, aquele que se esquece de pensar nas relações de singularidade e de alteridade, a saber, na distância que há entre os entes, de pensar que de fato não há **Fora**, mas que o fora se efetua dentro. Esta imanência saturada responde a uma demanda do nosso tempo associada ao capitalismo e à mundialização, estes que necessitam, para operar, pensar a interligação não apenas monetária de tudo, mas até mesmo cósmica, como vemos no §5.

O *pensamento da relação* que emerge hoje, em muitas das suas facetas, acaba servindo de justificativa para o nosso modo de existência e para a equivalência geral. É por isso que Nancy faz uma oposição entre *relation* e *rapport*. O termo *relation* designa a relação estabelecida a partir da equivalência geral (uma imanência saturada na qual todos os existentes se equivalem) e o termo *rapport* designa a relação entre os singulares plurais – a relação transimanente do fora que acontece dentro.

Diz o filósofo:

De um singular a outro, há contiguidade, mas sem continuidade. Há a proximidade, mas na medida em que o extremo do próximo acusa o afastamento, no qual ele aprofunda. Todo ente toca a todo ente, mas a lei do tocar, é a separação, e mais ainda, é a heterogeneidade das superfícies que se tocam. O *contato* está mais além do cheio e do vazio, mais além do ligado e do desligado. Se “entrar em contato”, é começar a fazer sentido um para o outro, esta “entrada” não penetra em nada, em nenhum “meio” intermediário ou mediador. O sentido não seria um meio no qual nós estaríamos imergidos: não há “meio-lugar” [*mi-*

lieu], é o um ou o outro, o um e o outro, o um com o outro, mas nada do um ao outro que seria ainda uma outra coisa que o um ou o outro (uma outra essência, uma outra natureza, uma generalidade difusa ou infusa). Do um ao outro, há a repetição sincopada das origens-de-mundo que são, cada vez, o um ou o outro. (Nancy, *ESP*, p.23-24)

Mais uma vez, Nancy insiste: não há nenhuma instância exterior para mediar o toque entre os entes – que estão todos juntos –, não há um Deus ou um Sujeito transcendental que garanta, de fora, a relação; a relação se estabelece sem mediações entre entes separados – ou melhor, espaçados e esparsados pelo(s) mundo(s).

Derrida diz, em diversos momentos, com a concordância de Nancy, que não há a primeira vez, uma origem inaugural de cada existente. Contudo, há ainda algo como origem que se apresenta e se diferencia no interior da *repetição* – em termos linguísticos, a iterabilidade. O que há, para o filósofo francês, é justamente a repetição de origens que são a própria condição de que qualquer coisa seja dita e se afirme.

A condição para que ajamos e realizemos qualquer movimento – e mais do que isso, a condição para que possamos existir – é que exista algo como um espectro anterior de ações e de movimento que possamos repetir, e é neste processo que existe a diferença, que nos diferimos uns dos outros. Por exemplo, é preciso que haja a língua portuguesa para que um poeta como Fernando Pessoa possa existir e ser capaz de, na língua, entortar a própria língua.

E diz Nancy:

A origem é a afirmação; a repetição é a condição da afirmação. Eu digo: “isto é, que isto seja”. Não é um “fato”, e isto não tem nada a ver com uma avaliação de alguma espécie, é o entrincheiramento de uma singularidade na sua afirmação do ser: um toque de sentido. Não é um outro ser, é o singular do ser pelo qual o ente *é*, ou do ser que *é o ente* em um sentido transitivo do verbo (sentido espantoso, inaudível – o sentido mesmo do ser). O toque de sentido engaja sua própria singularidade, sua distinção – e a pluralidade do “cada vez” de todos os toques de sentido, os “meus” como todos os outros, no qual cada um é “meu” *na sua vez* [*à son tour*], segundo o torno [*tour*] singular de sua afirmação. (Nancy, *ESP*, p.24)

A origem é, então, uma afirmação, uma afirmação que cada ente faz ao existir. Mas esta origem não está em nenhum antes ou depois da existência, mas em cada aqui e agora, em cada momento em que, na repetição, um ente persevera

e afirma sua própria existência – afirma não no sentido linguístico, mas existencial, isto é, contra todas as possibilidades continua a existir, cada vez. É esta perseverança em re-afirmar, cada vez, a sua própria existência que Nancy chama de *toque de sentido*. Toque de sentido é se afirmar enquanto fazendo parte da cadeia existencial, e impor seu toque, sua origem singular a todo mundo, a todo o mundo, fazendo, assim, sentido, ou melhor, entrar na cadeia de sentido sendo o próprio ente o sentido, pois o sentido não é exterior, nós somos o próprio sentido. Podemos aqui dizer que a pedra “toca o sentido”, ela persevera na sua existência, ela pesa o seu peso e impõe seu peso aos outros existentes.

Há então, de imediato, a repetição dos toques de sentido, que o sentido exige. Esta repetição absolutamente heterogênea, incomensurável, aprofunda de uma a outra uma estranheza irreduzível. A outra origem, é incomparável, inassimilável, porque ela é origem e toque de sentido, e não porque ela seria simplesmente outra. A alteridade do outro é a sua contiguidade de origem com a origem “própria”. Tu és absolutamente estrangeiro porque o mundo começa *ao seu entorno* [*à son tour*] a ti. (Nancy, *ESP*, p.24)

Cada toque de sentido nos impõe certa estranheza, uma estranheza como lei, mas que muitas vezes denegamos, nos engajando na repetição que não difere – ou que cremos não diferir. Tendemos a pensar a existência como algo banal, como algo que passa: acordamos, tomamos um café, pegamos o transporte para o trabalho, trabalhamos com uma pausa para o almoço, contamos até a hora do fim do trabalho, pegamos o transporte para casa, jantamos, eventualmente transamos antes de dormir e dormimos logo para podermos repetir este ciclo ilesos, imunizados do perigo, do acontecimento.

Cotidianamente estamos imersos no *impessoal* – *das Man*, para Heidegger, traduzido para o francês pelo pronome *on* –, ou cremos estar. Somos convencidos disso e ao mesmo tempo somos convencidos de que os acontecimentos são coisas raras que irrompem sem razão, do nada, e logo vão embora, para mergulharmos novamente no *impessoal*: o milagre grego, a revolução industrial, a comuna de Paris em 1871, a viagem do homem a lua, maio de 1968 e as jornadas de Junho de 2013 no Brasil são grandes acontecimentos que deslocam um fluxo da história e são narrados como Grandes eventos.

Contudo, contra a narrativa hegemônica dos Grandes eventos, temos uma tese ontológica: o acontecimento acontece, de fato, a cada instante, a cada toque de sentido, a cada (re)afirmação de cada existente. O que isto quer dizer? Que de fato o acontecimento é algo que irrompe sem razão e para o qual não estamos preparados. Contudo, ao reservarmos a *acontecimentalidade* para os Grandes eventos tendemos a esquecer a singularidade daquilo que é pequeno, microscópico, minoritário.

Defendemos então que tudo aquilo que é, é um acontecimento. Cada existente carrega no coração de sua origem singular um acontecimento. Mas isto não quer dizer que os acontecimentos sejam iguais. Pelo contrário, afirmar que o acontecimento é algo que acontece constantemente e que muitas vezes tendemos a denegá-lo é não pensar apenas as grandes narrativas – sejam da História da humanidade, sejam as grandes narrativas das nossas vidas (conseguimos um trabalho, perdemos a virgindade etc.), sejam as “narrativas” daquilo que não é humano –, mas também os toques de sentido singulares.

O que urge ser pensado é o *índice secreto* da história, as vozes caladas pelas grandes narrativas, as irmãs (e os irmãos) das mulheres que cortejamos e nunca conhecemos etc.⁵⁶. Mas este *índice secreto* deve ser pensado não apenas no nível da narrativa da humanidade; deve-se pensar que cada gesto, cada escrita, cada dia no trabalho – por mais que nossa sociedade se esforce para que ele não o seja –, cada sorriso, cada choro, cada unha encravada, cada domingão do Faustão, comporta em si uma gradação de *acontecimentalidade*. Assim, por mais que vivamos num mundo e carreguemos um pensamento – uma ontologia mundial-mundializante – que tende a denegar nossa alteridade, denegar a diferença, cada momento carrega seu *índice secreto e toca o sentido*.

Nós dizemos então “as gentes [*gens*] são bizarras”. Esta frase é uma de nossas mais constantes atestações ontológicas rudimentares. E de fato ela diz muito. “As gentes”, são todos os outros, indistintamente, designados como o conjunto de populações, linhagens ou raças (*gentes*), do qual aquele que fala se exclui [...]. A expressão “as gentes” não recobre o “*on*” [*das Man, impessoal*] heideggeriano. Heidegger, da sua parte, só visava o “*on*” que seria pronunciado como resposta a pergunta “quem?” colocada ao sujeito do *Dasein*, mas ele não coloca esta outra questão, inevitável, de saber quem dá esta resposta, e quem, respondendo assim,

56 Referência a segunda tese de Benjamin sobre o conceito de história (2010, p. 10-11)

se exclui ele mesmo ou tem a tendência de se excluir. Ele arrisca assim a negligenciar o fato que não há “*on*” puro e simples. (Nancy, *ESP*, p.24-25)

E continua Nancy:

A exceção ou a distinção da qual o “eu” se entrincheira dizendo “as gentes”, eu a confiro tão obscuramente a cada uma das gentes. E é, sem dúvida, porque as gentes suscitam tão frequentemente o julgamento “as gentes são bizarras”, ou “as gentes são incríveis”. Não se trata nem de início da tendência a tornar norma nossos próprios *habitus*. É preciso desselar um registro mais primitivo deste julgamento, no qual aquilo que ele apreende não é outra coisa que a singularidade como tal. Do rosto à voz, aos gestos, às atitudes, não há ninguém que não se assinale por uma espécie de precipitação instantaneizada onde vem se condensar sua singularidade. (Nancy, *ESP*, p.26)

A atestação ontológica rudimentar da qual fala Nancy aponta simplesmente que, quando se fala “as gentes são bizarras” ou “as pessoas são surpreendentes”, o que está em jogo é um duplo movimento. De um lado indica algo como um coletivo, um nós, e ao mesmo tempo quem pronuncia esta frase se retira deste nós, atestando a sua própria singularidade como algo de externo “as gentes”.

Mais precisamente, estamos dentro deste coletivo de “gentes”, porém também estamos fora dele, somos algo interno-externo a esta relação, somos o fora que se efetua no interior deste nós, e cada singular plural acaba ocupando esta mesma função de fora que se efetua dentro: é plural pois faz parte de um coletivo, está dentro e é determinado pelos outros entes, mas é também singular e se separa de todo o grupo. O que vemos aqui é que cada singular porta em si outra origem *do mundo*, uma outra origem *de mundo*.

Para falar numa terminologia antropológica, e levando em conta que também para Nancy tudo é corpo e é ele que difere, podemos dizer que se trata, ainda, de uma pluralidade de naturezas, e que o perspectivismo das pluralidades de origens do mundo – o singular plural de Nancy – é um multinaturalismo e um maneirismo corporal, como vemos no §5.

Com efeito, isso que recebemos (por mais que não o percebamos), com as singularidades, é a passagem discreta de *outras origens do mundo*. Aquilo que se coloca, se curva, se examina, se torce, se endereça, se recusa, aquilo que não é

nem um “próximo”, nem um “outro”, nem um “estrangeiro”, nem um “semelhante”: é uma origem, é uma afirmação de mundo – e nós sabemos que o mundo não tem outra origem que essa singular multiplicidade de origens. O mundo surge cada segundo uma feição exclusiva, instantaneizada. Sua unidade, sua unicidade consiste na combinatoria desta multiplicidade reticulada, que não tem resultante. (Nancy, *ESP*, p.27)

Digamos então que, de fato, a cadeia existencial proposta por Nancy se organiza como uma estrutura, na qual cada elemento (unidade) consiste na combinação de uma multiplicidade de outros elementos que se organizam em forma de rede, mas que não possui resultado, não apontando para nenhum fora da estrutura que a própria estrutura. Ou seja, cada unidade, separada pela sua singularidade, constitui este fora da rede de relações: por isso defendemos que Nancy é um *hiperestruturalista*, apesar dele praticamente não abordar debates com o estruturalismo em sua obra.

Toda “unidade” é singular e carrega em si algo que rompe com qualquer indiferença do cotidiano – um acontecimento – porque a “unidade” se constitui diferencialmente, como “unidade” interna-externa a “totalidade”, como o fora que se efetua dentro. Então, se cada ente é este próprio fora que se efetua dentro, cada ente existe de maneira singular e acontecimental. O que está em jogo neste movimento de retirada da rede, na afirmação da bizarria das gentes e na nossa própria, é o movimento de retirada, movimento que denominamos de *hipóbole*.

Pensar a banalidade do cotidiano é estar na lógica da equivalência geral em que tudo é achatado numa *ontologia plana* da in-diferença. Tudo acaba tendo o mesmo valor, se tratando apenas de gradações deste valor, excluindo assim a singularidade enquanto tal, o *índice secreto* de cada existente.

O “on” heideggeriano é insuficiente como apreensão inicial da “cotidianidade” existencial. Ele confunde o cotidiano com o indiferenciado, o anônimo e o estático. Estes não são menos importantes, mas só podem se constituir numa relação [*rapport*] com a singularidade diferenciada que o *cotidiano* já é por ele mesmo: cada dia, cada vez, no dia a dia.

Não se pode afirmar que o sentido do ser deve se indicar a partir da cotidianidade, e começar por negligenciar a diferença geral do cotidiano, sua ruptura incessantemente renovada, sua discordância íntima, sua polimorfia e sua polifonia, seu relevo e sua miscelânea. O “dia” não é somente uma unidade de conta. Ele é o torno cada vez singular do mundo, e os dias, até todos os dias, não poderiam “se parecer”, como dizemos, se ele não fosse, de início, diferentes, a diferença mesma. (Nancy, *ESP*, p.27)

E continua Jean-Luc:

A “natureza” também é “bizarra”, e nós existimos nela, nós existimos *a* ela sobre o modo de singularidade sempre renovada, que seja aquele da diversidade ou da disparidade de nossos sentidos, aquele da profusão desconcertante de suas espécies, ou aquele de suas metamorfoses na “técnica”. [...] O tema do “espantamento” e da “maravilha do ser” são suspeitos, se eles reenviam a uma misticidade extática que pretende se evadir do mundo. O tema da “curiosidade científica” não o é menos, se ele reenvia a um negócio de colecionador de raridades. [...] A insignificância do cotidiano – a qual Heidegger coloca o acento – supõe uma “grandeza” ausente, perdida, afastada. [...] O “ordinário” é sempre excepcional, para que façamos direito ao seu caráter de origem. O que recebemos mais comumente como “bizarria”, é este caráter ele mesmo. Na nudez da existência e segundo o sentido do mundo, a exceção é a regra. (Nancy, *ESP*, p.28)

Ou seja, o que devemos pensar é o caráter singular de cada ente, o seu *índice secreto*, e não exageros como um momento épico de maravilhamento com algo que irrompe e é considerado sem igual. Na verdade tudo é sem igual, tudo é singular em relação ao plural. De fato, estes “grandes” eventos *acontecem*, mas o que importa aqui é perceber a singularidade do mais banal e não a singularidade daquilo que por si só se impõe como grandioso e que descoloca nossa forma de existência, não demandando esforço para pensarmos. O que demanda esforço é perceber os próprios deslocamentos que não cessam de ocorrer no cotidiano, os *microacontecimentos* que não cessam de brotar em cada singularidade. Podemos assim afirmar que os grandes acontecimentos nada mais são do que o acúmulo e o transbordar de uma série de *microacontecimentos*, seja ordenada segundo uma certa “organização consciente”, seja desordenada e organizada de maneira “não-consciente” e “premeditada”.

Nancy aponta não apenas que cada ente porta em si uma bizarria, mas também para a própria natureza bizarra da natureza. Isto quer dizer que a natureza é também singular plural, na medida em que cada ente é ele mesmo natureza, cada ente faz ele mesmo natureza – e faz mundo. Mas deixemos esta questão momentaneamente em suspenso, pois ela é retomada no próximo capítulo.

O acesso [a origem] é recusado pelo afastamento da origem na sua multiplicidade. Nós não acessamos, quer dizer que nós não penetramos a origem, nós não nos identificamos com ela. Ou mais exatamente, nós não nos

identificamos nela, nem como ela, mas *com* ela, num sentido que se trata aqui de elucidar – e que não é outra que o sentido da coexistência originária.

O que faz a alteridade do outro, é seu ser origem. Reciprocamente, o que faz a originalidade da origem, é o seu ser-outro – mas é um ser-outro *que* todo ente *para* todo o ente e *através* de todo o ente. Assim, a originalidade da origem não é uma propriedade que distinguiria um ente de todos os outros: pois este ente deveria então ser ainda outro que ele mesmo, para ter na sua vez sua origem. (Nancy, *ESP*, p.29)

A origem não é o que distingue um ente de todos os outros, pois o que se dá é justamente o contrário. É porque um ente é singular em relação a todos os outros que ele é uma origem singular. Não é a origem que faz dele diferente e singular, mas são as outras origens que o fazem ser, ele mesmo, uma origem singular. Da mesma forma, outra origem só é outra origem na medida em que é determinada por todas as outras origens. Nós não somos origem, nós margeamos e parasitamos origens,

o ser-outro da origem não é a alteridade de um “outro-que-o-mundo”. Não se trata de um Outro (inevitavelmente um grande Outro) *que* o mundo, se trata da alteridade, ou da alteração *do* mundo. Poderia se dizer assim: não se trata de um *aliud*, ou de um *alius*, nem de um *alienus*, de um outro em geral como o estrangeiro por essência que se opõe ao próprio, mas de um *alter*, isto é “do um de dois”: este “outro”, este “pequeno outro”, é o um de vários enquanto eles são vários, é *cada um* e é *cada vez* um, o um *entre eles*, o um entre todos e o um entre *nós* todos. (Nancy, *ESP*, p.29-30)

Mas este “nós todos” não é fechado, pois cada um que participa deste “nós todos” toca o sentido, afirma a bizarria de todos os uns e se retira. Ele é mais do que um, menos do que um. Ele entra no jogo da hipérbole e da hipóbole. O risco que se apresenta é o risco da estagnação, transformando o nós todos em uma coletividade fechada, e portanto ignorando a bizarria da existência e o toque de sentido que cada ente é, com todo outro se submetendo a um Outro que encadeia a rede existencial, dando sentido a tudo aquilo que aparece a seguir. Este risco nos faz sair da lógica do *rastro* para entrarmos na lógica do algoritmo, do -1 (como já abordamos na primeira parte desta tese, trata-se de uma analogia a clara referência de Nancy à Lacan, ao falar do grande Outro em oposição ao pequeno outro, este que o filósofo quer pensar).

A pluralidade do ente está no fundamento do ser.

Um ente único é uma contradição em termos. Um tal ente, com efeito, que seria a ele mesmo seu fundamento, sua origem e sua intimidade, permaneceria incapaz *de o ser*, em todos os sentidos que a expressão pode tomar aqui. [...] Não há posição que não seja dis-posição, e de maneira correlativa, considerando o aparecer que tem lugar da e na posição, não há parição que não seja comparação. (Nancy, *ESP*, p.30)

De maneira correlata a esta pluralidade fundamental do ente, ou seja, a pluralidade do ente que está no fundamento da existência (ser significa sempre para Nancy apenas o movimento de existir, de ser), o filósofo acredita que qualquer tipo de definição do indivíduo e do sujeito como algo de primeiro, de autônomo, é um pensamento completamente equívoco, “uma fantasia ou uma abstração”, como já me disse diversas vezes.

Da mesma forma que não podemos definir o homem como sendo primeiramente um indivíduo ou um sujeito autônomo, todos os outros entes não podem ser entendidos enquanto tal, pois o enquanto tal de cada ente está no seu ser-outro, enquanto outro. Assim, um ente único é uma contradição porque toda posição só é uma posição em relação a todas as outras posições, ou seja, em relação a toda a disposição dos existentes.

Da mesma forma que um signo não significa, mas vale, ou seja, ele não remete a um Fora da linguagem que o determina, mas ele vale em o-posição a todos os outros signos do sistema, um ente para Nancy tem o seu sentido⁵⁷ não em relação a um Fora da cadeia existencial, mas em relação aos outros entes do mundo, a posição, a o-posição e a dis-posição de cada ente em relação aos outros entes dentro do mundo. Como Nancy repete em praticamente todos os seus livros repetidas e repetidas vezes: *o fora é dentro*.

Os outros entes são para mim *curiosos* (“bizarros”) porque eles me dão acesso à origem, eles me fazem tocá-la, eles me deixam diante dela e diante de seu torno cada vez escapando. Um outro – e isso pode ser aqui um outro homem, animal, uma planta, uma estrela –, é de início a presença flagrante de um ponto e de um instante de origem absoluto, irrecusável, oferecido como tal e como tal dissipado na sua passagem. [...]

Para alguns poucos nós não acessaríamos ao outro sobre o modo do acesso tal que ele foi descrito, mas nós buscaríamos a apropriação da origem – e nós a

57 Temos que nos atentar a diferenças terminológicas. Sentido para o estruturalismo é algo que acontece exterior ao sistema, é uma idealidade, um movimento para fora do sistema (lembramos da oposição entre semântica e semiótica), enquanto que para Nancy o sentido é simplesmente o endereçar-se dos entes uns aos outros.

buscamos sempre também –, a mesma curiosidade se tornaria raiva apropriadora ou destruidora. Nós buscamos no outro não a singularidade da origem, mas a origem única e exclusiva, que seja para adotar ou para o rejeitar. O outro se torna o Outro, sobre o modo do desejo ou do ódio. A divinação do outro (com a servitude voluntária) ou a sua demonização (com sua exclusão ou seu extermínio), são os pontos da curiosidade que não estão mais interessados na disposição e na com-parição, mas que devessem desejo da Posição mesma: fixar, *se dar* a origem uma vez para todos e um lugar para todos, e então, sempre fora do mundo. (Nancy, *ESP*, p.39)

A origem da existência está na pluralidade de existentes e nós temos sempre uma curiosidade em relação ao outro, aos pequenos outros, mas esta curiosidade está sempre correndo o risco de se fixar e se estagnar, fazendo com que passemos a ver um lugar de existência, um acesso à origem, como único acesso possível, esquecendo o próprio movimento do acesso, que é sempre parasitário e sempre submetido a um *entorno*.

É esta denegação da alteridade que expomos quando apresentamos o pensamento de Jacques Derrida; o pensamento que fixa a alteridade e a torna em grande Outro é o próprio pensamento da metafísica da morte – e da presença. Nas oposições que organizam o nosso pensamento sempre acabamos fixando um lado e significando o outro como ausência de sentido. Em todas as distinções, homem e mulher, humano e não-humano, europeu e não-europeu, há sempre um centro e o outro termo é um termo menor submetido ao termo primeiro, que impõe seu sentido como sentido verdadeiro.

As imposições coloniais que testemunhamos nestes tempos sombrios e *temeros* são exemplos escrachados desta violência *metafísica que mata* aqueles que não estão no papel hegemônico: vivemos na época das grandes extinções de espécies, de negligência a biodiversidade; vivemos numa sociedade onde a mulher é oprimida, violentada e submetida ao homem de diversas formas; vivemos numa época em que certo ideal democrático serve como justificativa para chacinas absurdas e sanguinárias; vivemos numa época em que atentados na França causam comoção mundial, mas as chacinas nos países árabes não repercutem em canto algum, apenas no corpo daqueles que morrem e são mutilados pela guerra; vivemos na época em que uma das maiores catástrofes ambientais da história do Brasil acaba sendo ofuscada por notícias vindas de longe, dos nossos colonizadores. E precisamos dizer: quem mata é esta metafísica que transforma a

curiosidade do pequeno outro em grande Outro, esta metafísica da presença que é também *metafísica da morte*.

Para escaparmos desta metafísica da morte e do grande Outro, o exercício é duplo: de um lado devemos ir para além – *hiperbolicamente* – deste pensamento assassino, afirmando a posição do oprimido como posição digna e tão potente quanto a posição daquele outro que se pretende Outro; de outro, devemos afirmar que somos menos que todas estas posições, e pensar a própria retirada – *hipobolicamente* –, que uma posição é sempre determinada pela dis-posição de todas as oposições. Não existe posição privilegiada que não possa ser deslocada e apresentada de outra forma.

O ódio surge no momento em que achamos que existe uma única maneira de existir, que podemos reduzir a pluralidade de mundos a um só Mundo, que podemos reduzir os pluriversos a um Universo, que podemos reduzir o outro ao Um e o Um ao outro, quando tornamos o outro em Outro, como diz Jean-Luc Nancy. A metafísica que chamamos de *da morte* carrega em si um desejo louco e megalômico de se tornar Origem única de todo o mundo, de erguer uma grande torre em seu nome (será que é ao acaso que existe essa disputa entre “grandes nações” para construir o maior prédio empresarial do mundo – uma grande Babel do mercado e da linguagem universal: o dinheiro), denegando a lei do mundo, denegando a confusão, a disseminação e a multiplicidade.

O Outro não é o correlato deste desejo louco, mesmo que os outros, na verdade, *são nossos interesses originários*. Mas é verdade que este desejo louco está contido na disposição mesma de nossos interesses originários: a disseminação da origem apavora a origem em “mim”, na mesma medida que ela me deixa curioso dela mesma, isto é, faz de “mim”[*moi*] um “eu” [*moi*] (ou um “sujeito”, alguém em todo caso). (Se segue que não há ética que seja independente de uma ontologia, e que só, na verdade, a ontologia pode ser ética em um sentido que não seja inconsistente). (Nancy, *ESP*, p.40)

Ou seja, para que possamos pensar uma ética, verdadeiramente, é preciso uma reflexão ontológica, uma filosofia primeira. Não há ética fora da ontologia para Nancy, justamente porque a ontologia que ele propõe é uma crítica a ideia de sujeito e de indivíduo como primeiro, como Origem, como fundamento. Nancy pensa que cada ente – seja ele humano, animal, mineral, vegetal – só pode ser definido originariamente a partir dos outros entes, e a partir da constatação

ontológica fundamental de que nós somos sempre suplementos, somos sempre a repetição e a diferença de algo. É pelo fato de sermos sempre *mais de um*, desde o nível mais basal, que uma ética deve estar em jogo para pensar e mediar a relação entre os entes. É porque o ser é singular plural que a ética não pode ser pensada fora de uma reflexão sobre ser.

Podemos ir até mais longe que Nancy. Não é apenas a ética que depende da ontologia, mas todo o pensamento acerca do homem depende de uma ontologia: seja ele uma ética que versa sobre as relações entre os homens (a ética num sentido estrito), ou sobre a relação dos homens com os animais, ou sobre a relação dos homens com a natureza (uma ética ambiental); seja uma psicologia que tenta compreender a *psiquê* humana, seja uma antropologia que quer compreender a multiplicidade de naturezas manifesta pelo homem, seja uma linguística que quer compreender a pluralidade de línguas, seja o direito que tenta legislar a vida humana etc. Sempre há uma ontologia por trás de uma forma de existência, e no nosso caso nós temos uma *metafísica que mata*, uma *metafísica da morte*. Sendo assim, precisamos desconstruir este pensamento para que algo de diferente surja, pois vivemos na época da mundialização, na época da denegação da diferença.

Ser singular plural: estas três palavras apostas, sem sintaxe determinada – “ser” é verbo ou nome, “singular” e “plural” são nomes ou adjetivos, podemos combinar todos – marcando ao mesmo tempo uma equivalência absoluta e sua articulação aberta, impossível a se refechar sobre uma identidade. O *ser* é singular e plural, ao mesmo tempo, indistintamente *e* distintamente. Ele é singularmente plural e pluralmente singular. [...] O ser não preexiste a seu singular plural. Mais exatamente, ele não *preexiste* absolutamente, e nada preexiste: só existe aquilo que existe. (Nancy, *ESP*, p.48)

O ser singular plural é então este *ser-os-uns-com-os-outros* (já evocado – na diferença – diversas vezes nas últimas páginas), e ele, o ser, não é nada fora do mundo, ou exterior ao mundo, ele é o próprio mundo e todos os entes que fazem mundo, ele é outro nome para a co-existência fundamental. Um mundo é partilhado pelos entes que dele fazem parte, que co-existem com ele, um mundo não é nada de exterior a existência, ele não é da ordem da adição de entes que contabilizados fazem um mundo, ele é mais de um, pois só há mundo quando podemos contar ao menos dois. O conceito “mais de um” busca significar

exatamente o aspecto singular plural do ser, isto é, que não há Absoluto fechado sobre si mesmo, que não há Um sem mais de um.

É nesse diapasão que podemos afastar o pensamento de Nancy de um pensamento da imanência absoluta. O “mais de um”, assim como a bizarria das pessoas, assegura o percurso do fora no interior de um sistema: é mais ou menos isso que quer dizer *la communauté désœuvrée* (1986), ou seja, que não há comunidade absolutamente fechada em si mesma (uma comunidade que se pretende fechada acaba sendo uma comunidade totalitária), a comunidade está sempre num movimento de ex-tase, de ir para além de si mesma, para fora de si, colocando assim o movimento em jogo, o jogo em movimento – mais de um.

Mais [plus], em latim, é o comparativo de *multus*. Não é “numeroso”, é “mais”. É um aumento ou um excesso de origem, na origem. [...] o Um é *mais* que o um, não é que ele “se divida”, é que um = mais de um, pois nós não podemos contar “um” sem contar mais de um. Ou bem, no modelo atomista: há os átomos *mais* o clinamen. Mas o clinamen não é uma outra coisa, um outro elemento fora dos átomos, ele não é algo a mais deles, ele é o “mais” da exposição deles: sendo vários, eles só podem inclinar ou declinar os uns em relação aos outros. (Nancy, *ESP*, p.59-60)

Continua o filósofo:

O um puramente um é menos que o um: ele não pode ser nem colocado, nem contado, ele é o o-um-com-o-um: seu ser em si co-presente. (Nancy, *ESP*, p.60)

O mais de um é aquilo que escapa ao cálculo e ao calculável. É por isso que muito raramente Nancy e Derrida falam em multiplicidade, multidão etc. Para ambos, essas ideias podem passar a impressão de que há algo de fechado, de algo que é a soma de “uns”, e que esse algo é um Grande Um; em contrapartida, dizer que o um é “mais de um” – e “menos de um” – é dizer que há sempre mais do que o Um, é dizer que o “mais de um” nunca se encerra em nenhuma imanência plena, fechada completamente ao fora. Ou melhor, a imanência de Nancy é uma imanência rompida pela transcendência de todos os “uns”.

É exatamente o fato de existir mais de um que faz com que esta imanência esteja sempre aberta a alteridade – a pequena alteridade e não ao Outro –, pois sempre que cremos chegar a algum tipo de comunidade, a algum tipo de

coletividade, a algum tipo de identidade, a diferença do mais de um nos é imposta, pois há sempre o outro, há sempre mais de um. Por isso que o ser singular plural é aberto ao junto que disjunta – ele nunca é algo completamente compacto, fechado em si mesmo – *totum intra totum* –, nem absolutamente desligado e desvinculado – *partes extra partes* –, como se existissem unidades isoladas que não se comunicassem, a moda do neoliberalismo mais banal e por isso mais perigoso.

O sentido mesmo da palavra “junto”, assim como da palavra “com”, parece oscilar indefinidamente e sem ponto de equilíbrio entre duas acepções: ou bem o “junto” da justaposição *partes extra partes*, partes isoladas e sem relação, ou bem o “junto” da reunião *totum intra totum*, unitotalidade onde a relação se excede em ser puro. Mas vemos que a fonte deste termo se encontra precisamente no ponto de equilíbrio entre as duas acepções. “Junto” não é nem *extra*, nem *intra*. O puro fora como o puro dentro, com efeito, tornaria impossível toda espécie de junto: eles supõem, um como o outro, uma pura substância única e isolada, segue-se que seríamos privados de qualquer relação com ela. É assim que Deus não é junto com nada nem ninguém, mas ele é, em contrapartida – ao menos, de maneiras diferentes mas exemplares, em Spinoza e em Leibniz – o junto ou o ser-junto de tudo aquilo que é: é assim que ele não é “Deus”. (Nancy, *ESP*, p.81)

Vale lembrar que, para Nancy, *Deus sive natura* enuncia o primeiro pensamento do Mundo, mostrando que Deus – ou as divindades, em suma, aquilo que ocuparia o papel de transcendência – não é nada de fora da natureza, mas algo que se efetua dentro da natureza, que todos os entes do mundo fazem parte Dele, são expressões Dele. Outra coisa, a natureza não é nada exterior a nós, pelo contrário, nós somos nós mesmos natureza, num certo sentido.

Assim, o ser singular plural enuncia justamente isto:

Nem “amor”, nem mesmo “relação” em geral e também não justa-posição de in-diferenças, “com” é então o regime próprio da pluralidade de origens enquanto elas se originam, não umas as outras, nem as umas para as outras, mas umas em vista das outras ou em respeito as outras. Uma origem não é origem por si, nem para se reter em si (ela não originaria nada), nem para desaprumar uma série derivada na qual seu ser de origem se perderia: uma origem é outra coisa que um começo, ela é ao mesmo tempo princípio e surgimento, e como tal ela se repete, “criação contínua”, em cada ponto daquilo que ela origina.

E continua o filósofo de Estrasburgo:

Se o mundo não “tem” origem “fora dele”, se o mundo é sua origem, ou a origem “mesma”, a origem do mundo está em cada ponto do mundo. Ela é o “cada vez”

do ser, e seu regime é *ser-com* de cada vez com todas as vezes. A origem é para e pelo singular plural de todas as origens possíveis. “Com” é a medida de uma origem-de-mundo *como tal*, ou ainda, de uma origem-de-sentido como tal. Ser-com é fazer sentido mutualmente, e apenas assim. O sentido é a medida inteira do incomensurável do “com”. O “com” é a medida inteira do incomensurável do sentido (do ser). (Nancy, *ESP*, p.106-107)

5.6

A pedra e o mundo

Para Jean-Luc, partindo do conceito supracitado de transimanência (o fora que se efetua dentro), devemos pensar o mundo não mais como um objeto para um sujeito ou como campo de ação do homem. Devemos pensá-lo como a totalidade de espaço da existência, totalidade não apenas humana, mas de tudo aquilo que faz sentido, isto é, tudo aquilo que se *endereça à*. E enquanto *endereçado à*, como uma totalidade efetivamente existente no mundo, fazendo e sendo mundo, possuindo mundo – não existe pobreza de acesso ao mundo, existem naturezas distintas de acesso aos outros, e diferentes formas de se endereçar a cada endereço singular. Em suma, todo existente se *endereça à*, e a linguagem humana não possui um modo de endereço privilegiado, ao menos não no sentido ontológico. Aquilo que diferencia o humano dos existentes não-humanos não é um acesso privilegiado ao mundo, mas apenas uma forma distinta e singular de acesso as origens do mundo, isto é, uma forma distinta de acessar ao sentido e, ao acessar o sentido (não acessar AO SENTIDO, mas acessar ao acesso que é o sentido), fazer mundo – com os outros endereços singulares.

Um dos modos de acesso ao sentido do humano é a linguagem, mas a linguagem não é a única forma de acesso ao sentido, e a linguagem humana não é a única forma de endereço – podemos pensar aqui no conceito de escritura apresentado no §1 como um conceito que extrapola o conceito de linguagem humana.

Nesse ponto, Nancy se opõe claramente à Heidegger e às suas clássicas formulações: “os conceitos fundamentais da metafísica” (curso de 1920-1930), “a

pedra é sem mundo”, “o animal é pobre de mundo”, “o homem configura mundo” etc.

Afirma o filósofo alemão:

A pedra é sem mundo. A pedra se encontra, por exemplo, no caminho. Nós dizemos: a pedra exerce uma pressão sobre o solo. Assim, ela “toca” a terra. Mas isso que nós chamamos de “tocar” não é tatear. Não é a relação que tem um lagarto com uma pedra logo que no sol ele se prolonga sobre ela. Este contato da pedra e do sol não é, *a fortiori*, o tocar do qual nós fazemos a experiência logo que nossa mão repousa sobre a cabeça de um ser humano. [...] A terra *não* é para a pedra *dada* como apoio, como aquilo que a sustenta – a pedra. [...] A pedra, no seu ser pedra, não tem absolutamente nenhum acesso a qualquer outra coisa pelo qual ela se apresenta, em vista de alcançar e de possuir esta coisa como tal. (Heidegger, 1992, p.293)

Ao ler esta passagem, Nancy questiona em Heidegger um privilégio ao acesso, mais precisamente, o privilégio a uma forma de acesso – da identificação e da apropriação. Para ele, aquilo que Heidegger delimita como *acesso à* é uma delimitação muito restrita do que pode ser o acesso, pois não há uma única forma de acesso, nem uma única forma de fazer mundo ou de ser no mundo. O filósofo francês compreende a necessidade de que haja um não-acesso anterior para que exista o acesso, é preciso um não-sentido para que haja um sentido. É preciso que haja o impenetrável do sentido para que forcemos e tentemos penetrar no sentido mesmo.

Não é preciso que haja não-acesso, impenetrabilidade, para que haja acesso, penetração? Que haja, então, não-sentido ou mais ainda fora-sentido para que haja sentido? E que, *neste sentido*, a pedra e o lagarto estejam também no circuito do sentido, exatamente como eu, suposto *Dasein*, sou também pedra e lagarto, não por qualquer parte ou aspecto subalterno, mas segundo o *ai* (*aqui*) de meu ser? (Nancy, *SdM*, p.100)

A questão é que Heidegger determina apenas negativamente aquilo que é o “tocar” da pedra. A pedra não toca como o sol toca o lagarto a se aquecer, ela não pode tocar como uma mão humana toca uma face humana. A pedra, efetivamente, para o filósofo alemão, está em puro estado de privação, numa cegueira existencial absoluta. Contudo, o tocar, a existência e o *acesso à* têm, para Nancy, todo um outro sentido, assim como o próprio conceito de sentido é também outro.

Heidegger esquece o peso [*la pesée*] (o pensamento [*la pensée*]) da pedra apenas irrompido ou aflorado sobre o sol, o peso do *contato* da pedra com outra superfície, e por ela com o mundo enquanto rede de todas as superfícies. Falta a superfície [*surface*] em geral, que não venha talvez “antes” da face [*face*], mas que toda face também é necessariamente. Da cabeça sobre a qual ele quer colocar a mão de patriarca, Heidegger esquece de início que ela tem *também* a consistência e em parte a natureza mineral de uma pedra. – Esquece a exposição de superfícies pelas quais, inesgotáveis, a vinda se esgota singularmente. (Nancy, *SdM*, p. 101-102)

Assim, ao pensar a pedra sob a perspectiva de privação de um modo de acesso humano – em última instância, da linguagem –, o filósofo alemão esquece-se de pensar o peso e o pensamento da pedra, a sua complexa mineralidade. Ao privilegiar um modo de acesso humano pautado na identificação e na apropriação, ele não consegue dar conta daquilo que é absolutamente singular e absolutamente plural: é certo que a pedra não tateia como um humano o faz, ao menos no sentido mais vulgar do termo, mas, de toda forma, a pedra *toca*, ela *toca à*, ela se endereça:

ela *toca*, ela *toca à*: transitividade passiva. Ela é tocada, nenhuma diferença [*pas de différence*]⁵⁸. Entelequia bruta do sentido: ela está em contato, diferença e *différance* absolutas. Há diferença de lugares – isto é, lugar – dis-locação, sem apropriação de um pelo outro. Não há “sujeito” e “objeto”, mas locais e lugares, desvio: *mundo* possível, mundo já. (Nancy, *SdM*, p.102)

Lembrando o §2, no qual apresentamos sumariamente a ontologia do corpo em Nancy, podemos dizer que toda existência é, antes de tudo, a existência de um corpo, de uma superfície e uma existência local. É por isso que a lei do sentido é a lei do tocar, do tocar à. Portanto, a pedra existe e faz mundo, da “mesma maneira” que nós. Ela difere dos outros existentes como nós mesmos diferimos, e para diferir e se opor existencialmente aos outros existentes e ser singular plural não é preciso da linguagem humana e todas as suas hierarquias – língua contra fala; fala contra escrita; humano contra não-humano; homem contra mulher; x contra não-x etc.

A pedra da qual fala Heidegger não passa de uma pedra em si, e enquanto tal completamente abstrata e irreal. Ela não possui nenhuma característica da

⁵⁸ *Pas*, em francês, pode ter o sentido de negação ou de passo. Assim, *pas de différence* pode significar nenhuma diferença, mas também um passo de diferença, ou seja, uma diferença a mais etc.

pedra concreta que é definida na própria diferença e na própria relação com os outros entes. O existir de cada existente é, para Jean-Luc Nancy, existir fora de si: “si” não quer dizer outra coisa que fora de si, o si é um caso de certo regime, de vários “si's”. Você que lê este texto, a pessoa que plantou e a pessoa que colheu a semente do arroz que eu comi na semana passada, o grão de arroz, e mesmo a pedra, não podem ser em si mesmas, ou melhor, só podem ser si na medida em que são fora de si e se relacionam com outros existentes.

A pedra de Heidegger não passa de um objeto à mão para ser manipulado, apropriado e identificado para um sujeito ou por um sujeito. Mas dizer que não existe “sujeito” e “objeto”, como faz o filósofo de Estrasburgo, quer dizer isto: não existe mais o *para si* e o *em si*, pois *em si* as coisas são *para [à]* as outras, elas se endereçam umas as outras e não há o momento anterior a este endereçar – este tocar.

Lá onde o alemão diz que a pedra não tem mundo, Nancy nos diz que talvez a pedra não esteja *no* mundo, contida numa totalidade, mas podemos dizer ao menos que, enquanto diferença e singularidade absoluta, ela é mundo e faz mundo com todos os outros existentes do mundo.

A Pedra não “tem” sentido. Mas o sentido toca a pedra: ele se choca com ela, e é isso que nós fazemos aqui.

Em um sentido, mas qual sentido, *o* sentido é o tocar. O *ser-aqui*, lado a lado, de todos os seres-ai (seres lançados, enviados, abandonados ao ai).

Sentido, matéria se formam, formam se fazendo firmes: exatamente o afastamento de um tato.

Com o sentido, é preciso ter o tato de não tocar demais. Ter o sentido ou o tato: a mesma coisa. (Nancy, *SdM*, p.104)

A pedra não “tem” sentido, assim como eu não “tenho” sentido. Destarte, na direção que Nancy dá ao conceito de sentido, podemos dizer que a pedra é um existente e que ela configura mundo, assim como nós humanos configuramos mundo. Ela efetivamente se endereça à, ela efetivamente toca, e dessa forma ela faz também sentido e configura a rede existencial de remetimentos que configura a existência singular plural, que parte da pluralidade de locais de existência, de pontos de concentração e de retração de matéria.

A pedra possui também uma origem singular plural, assim como o lagarto, o sol, o homem etc.

A pluralidade de origens dissemina essencialmente a Origem do mundo. O mundo surge por todo lado e a cada instante, simultaneamente. É assim que ele surge *do nada*, e que ele “é criado”, se quisermos o dizer nesta língua [...] Cada ente é assim origem (autêntica), cada um é originário (surgimento do surgimento mesmo) e cada um é original (incomparável, inderivável). Todos, entretanto, partilham a mesma originariedade e a mesma originalidade: esta partilha ela mesma é a origem. (Nancy, *ESP*, p.107)

A pedra então por ser um corpo, possuir um peso e se endereçar à. Ela está no jogo existencial de remessas, ela faz parte e constitui o mundo diferencialmente, opositivamente a todos os outros existentes. E continua o pensador:

Isto que se partilha não é nada que seja da ordem de uma substância única a qual cada ente participaria: isto que é partilhado é também aquilo que partilha, aquilo que estruturalmente constitui a partilha e que nós chamamos “matéria”. A ontologia do corpo não pode ser nada além do que “materialista”, no sentido no qual a “matéria” não designa a substância ou o sujeito – nem o contra-sujeito – mas designa propriamente aquilo que de si é partilhado, aquilo que só é distinto de si, *partes extra partes*, originariamente impenetrável a esta penetração fusional e sublimante que seria aquela de um “espírito”, ponto sem dimensão e sem partilha fora do mundo. A ontologia do ser-com é a ontologia dos corpos, de todos os corpos, inanimados, animados, sencientes, falantes, pensantes, pesantes. “Corpos” que dizer antes de tudo, com efeito: isto que é fora enquanto fora, ao lado, contra, perto, com um (outro) corpo, corpo-a-corpo, na disposição. (Nancy, *ESP*, p.107)

A ontologia do corpo está então na base do singular plural, justamente porque o corpo é o lugar de partilha, é a única possibilidade para que haja o *com* do ser-com. Corpo, como dissemos, é outro nome para o fora, e o fora só se efetua no interior de um mundo. Não existe outro mundo para além deste que dê o sentido a este mundo, mas antes são os corpos se reportando uns aos outros que funda o sentido da existência e que funda o mundo. Ser não quer dizer outra coisa que este jogo de remessas dos corpos, nesta lei do tocar, do endereço.

O ter-lugar, ou o existir, tem lugar *aqui*, neste mundo-aqui – ou mais ainda, porque este mundo não é um continente para um conteúdo, *a totalidade de existências, enquanto totalidade de significância, constitui o ser-aqui do ser-aí*. Eis aí o que pode parecer inutilmente complicado. Mas isto diz: o *aí* do ser, seu

ter-lugar, enquanto ele é também uma retirada e distanciamento – vinda, ida do sentido –, não tem contudo lugar em nenhuma parte algures, nem sob nenhum sentido algures além do aqui mesmo deste mundo-aqui. E este mundo aqui não é para ser distinguido de outro mundo-aí: ao contrário, é o mesmo, ou, mais precisamente ainda, *o mundo-aqui é a mesmidade do ser-aí*. O afastamento ou a retirada que supõe o sentido não tem lugar de outro modo que como o espaçamento deste mundo-aqui. (Nancy, *SdM*, p.93-94)

Assim, a ontologia proposta por Nancy pode ser considerada materialista partindo de dois pontos: primeiro não há além-mundo, não há um sentido fora do mundo que determine e dê sentido a este mundo. Aquilo que há de transcendente ocorre dentro do mundo, é imanente a ele – transimamente –, e isso implica, como dissemos, que mudar o sentido do mundo, pensar outra ontologia e outra forma de endereço, implica em mudar efetivamente o mundo a disposição e a oposição dos corpos – da matéria. E matéria não pode ser reduzida a nenhuma substância morta e inerte em si mesma, pois ela é propriamente o vetor diferencial da existência, é o local no qual a existência se efetua enquanto ser-com, enquanto singular plural, enquanto endereço e corpo-a-corpo dos corpos: é onde a lei da devoração e da digestão se impõe. Ser-com é, como dissemos, comer e ser comido, é a partilha existencial que funda a pluralidade de origens matérias.

A “matéria” não é de início a espessura imanente absolutamente fechada em si, ela é de início, e completamente ao contrário, a diferença mesma pela qual alguma *coisa* é possível, enquanto *coisa* e enquanto *algo*: isto é, outramente que como inerência ou induração indistinta de um um que não seria *qualquer um*. (Nancy, *SdM*, p.95)

Desta forma, a matéria não é nada além do que esta diferença que permite que algo seja possível, ou seja, ela é a condição mínima da existência, ela é outro nome para o mais de um, ou melhor, ela é aquilo que informa e dá o sentido a pluralidade singular de cada existente. Neste mesmo movimento, uma filosofia que se engaja em pensar a *diferença hiperestrutural*, na medida em que pensa a própria matéria como vetor da diferença singular plural, não pode ser outra coisa que a defesa de um pensamento materialista: ela pensa a diferença e a variação como origem, ou a pluralidade de origens singulares como princípio sem nenhuma determinação exterior a matéria, nada além dela mesma, pois tudo que há de fora

se apresenta materialmente – como corpo, pois é justamente ele o espaço e o local onde a diferença se efetua.

É neste contexto que Nancy diz que pensar uma ontologia dos corpos implica também repensar o próprio conceito de Natureza, e que reescrever toda a nossa filosofia da natureza é um projeto dos mais urgentes.

6

Sobre a destruição – da Natureza (§5)

A técnica suplementa a natureza. (Nancy, *DQM*, p.79)

6.1

Desconstrução, construção e strução

O humano, assim como algumas outras espécies de animais, possui certas necessidades que não são saciadas pela natureza. Esta pode nos oferecer abrigo, mas não pode nos oferecer uma casa, ela pode nos oferecer água, mas não pode nos oferecer o vinho etc. Por isso, a técnica surge como algo para suplementar a natureza, se aliando aos fins e aos meios que ela nos impõe. De um lado, a natureza possui uma “falha característica”, a saber, a impossibilidade de satisfazer certas necessidades dos homens e de outros animais. De outro, a técnica é capaz de se implementar na natureza e, a partir dos recursos providos por ela encontrar os meios para satisfação de determinados fins particulares aos seres que dominam a técnica. Trata-se de constatações, portanto, que se estabelecem associadas às necessidades dos existentes, necessidades que os levam a suplementar a natureza.

O fogo é certamente o grande exemplo. O homem não “inventou” nem “criou” o fogo, o que ele fez foi criar e apreender meios de conservar o fogo e o produzir artificialmente. Com efeito, meios para que o fogo seja produzido para satisfazer certas necessidades humanas como nos aquecer em dias frios, cozinhar a comida evitando certas doenças, iluminar a floresta a noite para nos proteger dos predadores etc.

De fato, a natureza fornece seus recursos para que os humanos possam, por meio da técnica, transformá-la e alcançar a finalidade que buscam. Dai podemos chegar a uma primeira conclusão:

[...] a técnica não surge fora da natureza. Ela tem seu lugar nela, ou melhor, se a natureza for definida como aquela que cumpre em si mesma seus fins, então também a técnica deve ser entendida como um fim da natureza, uma vez que é dela que nasce o animal capaz da – ou em necessidade de – técnica. (Nancy, *DQM*, p.80)

Assim, chegamos a uma argumentação crucial, contrária à concepção romântica de natureza tão criticada (por exemplo, por Bruno Latour), na qual o homem é pensado como algo separado da natureza. Para Nancy, a técnica nos permite ver que aquilo que o homem produz e o que ele crê que o diferencia dos outros seres não acontece em outro lugar para além da natureza (acontece *na* natureza, ou ainda, *é* natureza). Ou seja, não há Fora da natureza; mesmo o artificial, aquilo que é criado pelo homem, é ainda natural, pois provém dela (natureza) e se passa nela.

Contudo, criando meios para satisfazer necessidades que a própria natureza não pode satisfazer, a técnica acaba criando novas necessidades, produzindo novas expectativas; expectativas que, por sua vez, a própria técnica tentará atender. Desde a técnica menos complexa até a mais complexa, o que acontece é uma criação de novos fins, ou a transformação daquilo que se pretendia meio ocupando o papel de fim: conservamos o fogo para iluminar e nos esquentar; a posse desse fogo nos faz experimentar seu uso para alcançar objetivos e/ou fins diversos. Por exemplo, começamos a assar a carne, posteriormente construímos panelas para cozinhar outros tipos de alimentos; chegamos à culinária contemporânea, na qual a apresentação de um prato e o “conceito” por trás dele vale tanto quanto o sabor e o valor nutritivo etc. Da primeira máquina a vapor à fábrica nuclear de Fukushima, o que está em jogo é a proliferação sem fim de fins que são proporcionados pela técnica.

A técnica é uma estruturação de fins – um pensamento, uma cultura, uma civilização, como se preferir chamar – da indefinida construção de um complexo de fins cada vez mais ramificados, entrelaçados e combinados, mas principalmente, de fins que se caracterizam pela constante repropagação de suas próprias construções. (Nancy, *DQM*, p.82)

Trata-se de um movimento em que meios e fins se confundem: aquilo que era meio (por exemplo, produzir e/ou acionar o fogo) para satisfazer alguma

necessidade (cite-se a proteção contra o frio) acaba se tornando fim em si mesmo. Esse fim, por sua vez, acaba virando meio para que outros fins sejam alcançados, fazendo com que a técnica fique cada vez mais complexa, no emaranhado sem fim de propagação de meios e fins – da criação técnica do fogo até a ida do homem a lua é apenas um movimento que está em jogo, o do suplemento da técnica à natureza, movimento de suplementar que acaba por apagar a “própria” natureza, ou por mostrar a impropriedade daquilo que se presumia como próprio.

Construção e desconstrução se entrepertencem de maneira estreita. O que se constrói segundo uma lógica de fins e de meios se desconstrói diante do contato da orla extrema em que os fins se revelam sem fins, e os meios, por sua vez, se revelam fins temporários, de onde se engendram novas possibilidades de construções. O automóvel deu origem à estrada, que gerou novas formas e novas regras de deslocamento. (Nancy, *DQM*, p.83)

Esta proliferação e multiplicação de meios e fins acaba colocando em cheque uma concepção metafísica tradicional que busca uma Origem, um Fim único, uma Verdade (seja histórica, seja a da busca por um messias, seja a do sujeito transcendental etc.), em suma, coloca em cheque a própria metafísica da presença e nos faz pensar numa correlação entre o niilismo e a proliferação sem fim de fins que se busca alcançar com a técnica.

Enquanto o niilismo aponta para a derrocada e o fim destes dos valores que ocupam o papel de centro, de Verdade, a técnica mostra que os fins não possuem fins, eles se multiplicam e se proliferam indiscriminadamente e se equivalem uns aos outros. Lá onde os paradigmas da construção e da proliferação prevalecem, o seu duplo, a desconstrução, surge para mostrar que o crescimento indiscriminado e a multiplicação infinita apontam para uma provisoriedade e uma ausência de finalidade última ou primeira: aponta para a *strução* que “precede” tanto a construção quanto a desconstrução.

Mas é justamente aí que a técnica entrega sua lição: através dela, a natureza de onde ela vem revela propriamente que ela é, por ela mesma, sem fim. Nós o sabemos e nós o dizíamos: “a rosa é sem porquê / floresce porque floresce”. Mas esse “sem porquê” insistia em abrir uma relação mais ou menos surda, mais ou menos latente, com um reino escondido da gratuidade, no qual acreditávamos estar preparados para reconhecer. [...] A técnica nos ensina a nos livrarmos de tais glórias e tais reinos escondidos. (Nancy, *DQM*, p.84)

Para Nancy, a constatação de que a natureza é ela mesma sem finalidade coloca em cheque todas as nossas concepções mais elevadas, sejam elas metafísicas, teológicas, poéticas, místicas etc. Trata-se de uma constatação que nos coloca diante de uma simples questão: *a necessidade de continuar a viver*, que é a necessidade de existir singularmente e de justificar esta necessidade tão medíocre e banal. Mostrar que os fins que sempre buscamos são eles mesmos sem fim pode nos fazer voltar o nosso olhar para a singularidade da nossa vida e não mais para a busca de grandes ideais, não mais para a busca de ideais que estão subscritos numa lógica da *metafísica da morte*. Contudo, como não conseguirmos dar conta desta necessidade tão simples que é existir singularmente, somos engolidos pela produção sem fim da técnica, nos tornando escravos de sua proliferação indefinida e do seu irmão gêmeo, o capitalismo.

O capitalismo enquanto produção infinita de valor produzível, permutável e suscetível a um crescimento exponencial. O valor, como valor monetário, de certa forma representa a natureza inversa: aquilo que cresce a partir de si mesmo, mas cujo desabrochar se confunde com o crescimento indefinido, sem floração, sem fruto. [...] O Capitalismo constitui a exposição a favor da infinita proliferação de fins e de sentido a que fomos apresentados pela técnica. (Nancy, *DQM*, p.85)

Esta proliferação sem fim vira aumento sem fim de fins e de busca por um crescimento econômico sem finalidade e sem final, pois novos fins são sempre acrescentados (novos objetos de consumo são criados a todo momento e, com isso, o fim se torna apenas a multiplicação do dinheiro). Desse crescimento econômico sem fim se pode chegar a conclusão, como o fez Marx, que após os homens tomarem as rédeas deste crescimentos sem fim e se apropriarem dos meios de produção, em um momento da história este crescimento chegaria ao seu limite e ao seu ápice, tempo em que os frutos estariam disponíveis a todos os homens.

Tal ideia nos faz crer que a proliferação dos fins pode ser parada, estagnada, e presume ou o retorno de uma natureza que renasceria para reivindicar o seu lugar de direito, a sua Verdade contra a técnica, ou talvez uma capacidade do homem de, através da sua arte, da sua técnica, controlar e gerir a proliferação sem fim da natureza (Marx quiçá foi o primeiro pensador do *antropoceno*, como sugere Neyrat (2016)). Mas se a técnica nos faz ver que a própria natureza é ela mesma sem fim, então talvez o que haja não seja um retorno a uma natureza que

nos dá “segurança”, o retorno a uma *physis* a qual a *tekhné* atua sobre, mas outra coisa. Não é mais esta oposição grega que está em jogo.

Ora, não é uma *physis* que se revela aos nossos olhos. Diríamos que é o seu contrário, e estamos prestes a chamar esse contrário de “técnica”. Mas, como eu havia dito, se a técnica é a propagação da natureza, seu contrário não pode se encontrar aí – ou então devemos saber pensar em um próprio retorno da natureza a esse contrário: mas isso não seria reorientar uma dialética da qual inevitavelmente esperaríamos uma segunda natureza? (Nancy, *DQM*, p.86)

E continua Nancy:

Se a técnica dá o sentido da “natureza” a partir da qual ela se constrói e que ao mesmo tempo ela destrói, isso quer dizer que não se pode mais falar de “natureza”, nem, conseqüentemente, de “técnica”. A oposição entre *physis* e *tekhné* à qual Aristóteles consagrou vários séculos de maturação, foi complicada de maneira decisiva pela torção que apresenta aquilo que Derrida chamou de “suplemento” [...] – em todos os casos, o fato de que a “técnica”, acrescentando à “natureza” e apresentando seus fins que ela ignora, constrói, na verdade, a própria ideia de “natureza”: sua imanência, sua autofinalidade, sua lei de desdobramento. Mas é ela também que destrói e desconstrói essa ideia e, com ela, toda uma estrutura de representação que antes organizava o pensamento ocidental. (Nancy, *DQM*, p.86)

O que acontece então em nosso tempo é uma hiperradicalização – uma *hipérbole sem hipóbole* – das construções, ou utilizando o termo de Nancy, uma “hipertrofia”. Mas o que é a hipertrofia (este crescimento sem controle de um órgão sem aumento real do tecido), senão, no nosso vocabulário, a *hipérbole sem hipóbole*⁵⁹? Isto é, um ideal de crescimento sem controle que negligência pensar o movimento de retração. Não se trata mais em nossos tempos de erguer templos, castelos ou tumbas, o trabalho agora é de montagem, agenciamento, composição, ou de colagem. Não erguemos mais, em nome de deuses ou reis, grandes edificações “com pés, tronco e cabeça”, mas agenciamos partes em nome de otimizar a produção, reproduzimos produtos infinitamente, construímos segundo a lógica em que meios e fins se embaralham.

59 Podemos dizer que o movimento de hipóbole é o movimento da proliferação dos fins e da desnaturação de tudo aquilo que tomamos por natural. Já o movimento de hipóbole é aquele de retração, de mostrar que a hiperradicalização deve se arraigar em um terreno para prosseguir.

O paradigma construtivo que se propaga com a urbanização, os modos de transporte e de exploração, e a mobilização de energias não manifestas (carvão, gás, petróleo, eletricidade, magnetismo, computação digital etc.) – paradigma que torna os fins e os meios cada vez mais consubstanciais – provoca uma reação de destruição. Trata-se menos de arruinar e demolir do que se desvincular do que poderia ser chamado de “construtivismo”. (Nancy, *DQM*, p.88)

Ou seja, para Nancy, todo movimento construtivo encontra o seu reverso, um reverso que emerge para lhe combater – isto que chamamos de autoimunidade, por exemplo, o cristianismo secretando o seu próprio ateísmo. Seguindo essa linha interpretativa, compreendemos que é o próprio paradigma construtivista e produtivista que reina em nosso tempo que gera a sua desconstrução. Então, podemos ser levados a crer que, no meio desse movimento – construtivismo e crescimento infinito, que se segue de uma desconstrução autoimune –, devemos pensar em como re-construir noutros termos, como se repete comumente entre os filósofos engajados na tradição da desconstrução.

Contudo, para o filósofo francês, este duplo movimento nos faz ver outra coisa. “*Depois*” da desconstrução, não devemos nos engajar numa reconstrução ou num retorno ao paradigma das construções “com pés, tronco e cabeça”. Devemos nos engajar em pensar outra coisa, a saber, o movimento de *strução*, aquilo que o agenciamento desmedido da *con-strução* e o movimento autoimune da *des-con-strução* possuem em comum.

O que está em jogo para além da construção e da desconstrução é a *strução* enquanto tal.

Struo significa “juntar”, “amontoar”. Na verdade, não é a ordenação, nem a organização, que implicam a *com* e a *in-strução*. É o amontoado, o conjunto não organizado. É também contiguidade e co-presença, certamente, mas sem princípio de coordenação. (Nancy, *DQM*, p.89)

O conceito de *strução*, muito pouco desenvolvido por Nancy, nós o compreendemos nos seguintes termos. A *strução* é a absoluta contingência (ou fortuna⁶⁰, como prefere Nancy no lugar da oposição contingência e necessidade) que é a existência da pluralidade de origens singulares do mundo. A *strução* é o momento anterior a todo o momento de existência que se efetua; não anterior de

60 Cf. Nancy, Ad.

maneira cronológica, mas uma anterioridade que está em jogo a cada toque de sentido, a cada reafirmação da existência.

“Originariamente” somos sem rumo, somos uma pluralidade de singulares sem rumo, juntos e misturados – amontoados. Contudo, na medida em que nos endereçamos a estes e não àqueles existentes e formamos polos de concentração existencial, formamos micro e macro construções, mas estas construções podem começar um processo de denegação daquilo que é o mais fundamental: a pluralidade amontoadada, junta. O capital, em última instância, nada mais é do que um dos grandes signos de denegação daquilo que é este momento anterior de existência. Nesse contexto de denegação, a equivalência geral suprime o inequivalente que é ser singular plural. O capital denega aquilo que é a existência mesma.

De um lado existe a natureza enquanto origem única e inerte de tudo aquilo que é (como lei natural a qual todos os entes estão submetidos), de outro a técnica que faz com que o homem tenha as necessidades que a natureza não consegue prover saciadas. Tanto a natureza quanto a técnica apontam para uma coordenação ordenada: uma para as leis naturais, a outra para um regime de finalidades controlado a partir do homem. Mas o que acontece, de fato, é que a proliferação de fins da técnica e o embaralhamento dos fins e dos meios coloca esta ideia de coordenação em cheque. As próprias necessidades da técnica, no seu nascimento, como diz Nancy, criaram a ideia de Natureza enquanto Origem imanente e sua autofinalidade, para que o homem pudesse surgir e dela se desgarrar. Contudo, o avançar da técnica e a desconstrução que incorre do “construtivismo exacerbado” acabam nos levando para outro lugar além do movimento de construção e desconstrução: para a *strução*.

A *strução* expõe, para além dos movimentos de construção e desconstrução, o caráter radicalmente plural e singular da existência. Ela mostra o momento anterior – de maneira não cronológica – a toda essa proliferação de finalidades.

A *strução* é definida por Jean-Luc Nancy como a

simultaneidade não coordenada das coisas ou dos seres, a contingência de seu copertencimento, a dispersão das profusões de aspectos, de espécies, de forças,

de tensões e intenções. Nessa profusão nenhuma ordem se sobressai em relação a outra: todos – [...] – parecem estar destinados a serem considerados juntos, a se dissolverem ou a se confundirem uns nos outros. (Nancy, *DQM*, p.90)

Assim, “*depois*” e “*antes*” da desconstrução – vale repetir: não há depois da desconstrução! Trata-se de uma metáfora – não há o caos puro, nem um novo agenciamento ordenado. O que há é a contiguidade simultânea de todas as coisas, mas sem coordenação. O que há é a justaposição de tudo, mas justaposição que não faz sentido, que não se endereça. Para Nancy, a *strução* pode conduzir à verdade que o capital e a técnica nos revelam, mas também para outro caminho.

A partir do conceito de *strução*, podemos pensar em duas possibilidades. Podemos pensar a existência como numa *ontologia plana* na qual todas as coisas se equivalem e possuem um mesmo *valor*: um cachorro, um copo, um pedaço do muro de Berlim, uma onça, o CO², um espírito ou uma divindade, o atleta correndo e o sedentário dormindo, um vírus e uma vaca, Sherlock Homes e um Xapiri, Deus e Yemanjá. Neste pensar, todos possuem um mesmo valor, ou todos acabam tendo o mesmo valor, que é o valor do mercado – caindo assim naquilo que Neyrat chama de *o pesadelo de Nietzsche* (Cf. Neyrat, 2013, p. 13-17). Outra possibilidade é pensar a existência como singular plural, como cada ente sendo um, mas mais de um (mais que um, isso que Nancy chama de *Democracia nietzscheana*).

Enquanto o paradigma tinha sido arquitetural, e também, conseqüentemente, de forma metafísica, arquitetônico, ele, a princípio, se tornou estrutural – composição, certamente, junção, mas sem finalidade construtora –, e, depois, *strucional*, ou seja, relativo a um agrupamento muito mais labial, desordenado, afiliado ou amalgamado do que o conjunto, reunido, organizado ou associado. (Nancy, *DQM*, p.90)

Então, “*depois*” da desconstrução dos grandes conceitos arquitetônicos da metafísica, “o paradigma se tornou estrutural”, passamos a pensar a relação e a diferença no lugar daquilo que eram os grandes conceito edificantes da metafísica. Primeiro pensamos as estruturas humanas, a linguagem, as diferentes organizações cosmológicas do homem etc., fundando assim uma semiologia e resguardando a diferença a estas ciências, chegando a ideia de estrutura, de variação, de relação e de diferença, mas quando generalizamos a reflexão da

diferença para o ser, ou para a natureza, chegamos a uma origem não mais meramente estrutural, mas *strucional*. A diferença não é mais a diferença entre dois entes dados, mas ela é o próprio primado ontológico, a diferenciação como lei do mundo anterior a toda e qualquer diferença que aparece onticamente.

A partir da *strução* podemos ou bem pensar uma diferença estéril que acaba por nos conduzir a uma indiferença – a equivalência geral da ontologia plana –, o que já está de fato acontecendo na nossa sociedade global-mundializada, ou bem pensar o ser singular plural e a diferença como *diferença hiperestrutural*.

A aplicação da diferença como origem, ou seja, a aplicação da diferença enquanto primado ontológico, nos conduz a dois caminhos. Em um acabamos com o conceito de origem e de fundamento e pensamos que o que há são apenas diferenças, fazendo com que não tenhamos mais critérios para definir uma singularidade, tornando tudo, no final das contas, indiferente. Por esta ausência de critérios, todas as coisas acabam por se equivaler – se equivalendo por baixo, pois se nada vale absolutamente, logo tudo vale a mesma coisa. Este movimento é algo como a relativização absoluta do conceito de origem e de razão: não há mais razão no mundo, o mundo é absolutamente sem razão alguma. No outro caminho compreendemos que o que existe é “o” ser singular plural, isto é, a multiplicidade de origens, a multiplicidade de razões – ou a multiplicidade de naturezas como o faz Viveiros de Castro –, ou seja, ainda há critério, mas o critério é definido no interior de um regime de verdades ou de origens – ou de naturezas.

É este segundo movimento que leva a cabo aquilo que chamamos de *diferença hiperestrutural*, a reflexão da diferença aplicada ao próprio plano ontológico e não restrita a uma ciência da língua ou dos signos (como faz Ricoeur e como a tradição da filosofia acolheu inicialmente o estruturalismo). A *diferença hiperestrutural* não é a *diferença indiferente*: não se trata da relatividade da verdade, mas da verdade do relativo; não se trata de extinguir a busca pelo incondicional – e com ela o fim da filosofia e do pensamento especulativo –, mas mostrar que aquilo que há de incondicional é a ausência de condições, (talvez seja este o pensamento neoiluminista de Jacques Derrida; não o fim da razão, mas a disseminação de razões, de línguas – mais de uma razão, mais de uma língua, mais de uma natureza).

Mais de um, em suma.

Para falar na linguagem estruturalista, mais especificamente, para usar a definição que Benveniste faz do arbitrário do signo tal qual Saussure o desenvolve diferentemente da tradição – e Lévi-Strauss endossa esta definição do arbitrário: o signo é arbitrário a priori, mas deixa de sê-lo a posteriori, o que quer dizer que originariamente existe a contingência, a verdade da contingência, mas quando se instaura uma estrutura, não existe arbitrariedade, mas necessidade. Uma língua impõe uma forma de se expressar e estabelece critérios, da mesma forma um mundo possui uma regra e hierarquias. Mas uma língua e um mundo estão sempre em processo de desconstrução, pois nunca há apenas uma língua e um ponto de vista, o que existe é uma arbitrariedade originária, o arbitrário enquanto regra, enquanto *a priori*.

*

O tempo em que vivemos é o tempo do relativismo das opiniões: cada um tem a sua posição e ela deve ser respeitada. Contudo esta demanda por respeito significa na verdade ausência de debate possível, ausência de critérios para além do “eu acredito nisso e pronto”, ou seja ela impossibilita a possibilidade da discussão política, ela impossibilita a relação absolutamente. Podemos dizer que o relativismo das opiniões é o extremo inverso da metafísica que busca a Origem e ela reproduz de maneira perfeita a ontologia plana da equivalência geral. O que defendemos, como acabamos de dizer, é uma posição completamente outra!

*

Talvez seja a *strução* a lição da técnica – construção-destruição do conjunto do ser, sem mais distinção entre “natureza” e “arte” –, ao passo que ela nos instrui dessa instrução segundo a qual o sentido, a partir de então, não mais se permite construir ou instruir. O que nos está dado consiste apenas na justaposição e na simultaneidade de uma copresença cujo *co-* não tem nenhum outro valor de contiguidade ou de justaposição nos limites segundo os quais o próprio universo está dado. (Nancy, *DQM*, p.91)

E continua Nancy:

Esta última se alicerça sobre sua própria suposição e dirige-se basicamente a si, ou seja, ela está em si (e, para o pensamento que se baseia nesse esquema, “ser” é ser “em-si”). Mas a copresença e a aparição desviam juntas o em-si e a

construção: “ser” não é mais em-si, mas contiguidade, contato, tensão, torção, cruzamento, agenciamento. Este, é claro, não acontece sem oferecer traços de “construção”, entendida como mutuas disposições e distribuições dos multiversos que se entrepertencem, e não como (su)posição de um ser ou de um real essencial. O real não se dissolve, absolutamente, em irrealidade, mas ele apresenta a realidade de sua insuposição. É isso o que significa a dissolução da oposição entre *tekhné/phusis*, ou o que se costuma chamar de “o reino da técnica”. (Nancy, *DQM*, p.91)

A justaposição e a copresença nos colocam numa outra temporalidade existencial que não é mais aquela da linearidade diacrônica, e também numa outra lógica da relação que não é mais aquela do sujeito e do objeto. Elas nos conduzem a pensar o mundo, como já mostramos, outramente.

A construção é, então, da ordem da organização e da distribuição dos multiversos; construção de endereçamento entre os diferentes existentes e os mundos singulares e plurais que estes existentes fazem – juntos. Não estamos mais na busca por um *novo mundo*, obscuro e desconhecido, ou na tentativa de revelar aquilo que é o nosso mundo enquanto tal. Estamos percebendo que este mundo, enquanto tal – e, alias, todo “enquanto tal” –, não existe “enquanto tal”, mas existe na relação com (e entre) os existentes. Não há mais sujeito e objeto e não há mais o mundo para um sujeito nem o mundo no qual um sujeito existe. O que a *strução* nos aponta é para a pluralidade de mundos e de ecossistemas que são compostos por partes, acúmulos, zonas de concentração, zonas de expansão, por zonas de retração etc. O que existe é uma *ecotecnia*,

Como diz o filósofo da Alsácia:

As peças e as partes, os “elementos” nunca suficientemente elementares desse grande “elemento” no sentido de meio, esse ecossistema, que é uma *ecotecnia*, escapam o tempo todo, no entanto, da apreensão de uma construção qualquer. Seu agenciamento não se refere a uma construção primeira ou final, mas sobretudo a uma espécie de criação contínua em que se realça incessantemente a própria possibilidade do mundo – ou então da multiplicidade dos mundos. (Nancy, *DQM*, p.95)

A não existência de construção primeira ou final embaralha toda a lógica da linearidade implícita na acepção tradicional do tempo, e a *strução*, este momento de des-ordem anterior a toda *construção*, *instrução* e *des(cons)trução*, expõe isto de maneira exemplar. A *strução* possui um tempo mais sincrônico do

que diacrônico; o que devemos pensar é a aparição, pois ela é o próprio tempo em seu presente mais atual: na *strução* não existe antes e depois, mas apenas contiguidade entre todos.

Como repetimos diversas vezes, toda a aparição é uma reaparição, na medida em que não existe aparição primeira, na medida em que a aparição é um fenômeno sem fundo, mera ex-posição de uma existência – não mais fenômeno, então, mas espectros, mas espectros de uma *ontologia da impossibilidade*. Lá onde o capitalismo opera a partir da equivalência geral, denegando a diferença, a *strução* nos mostra um tempo fora do tempo cronológico, um tempo onde todas as coisas estão em relação de contiguidade, estão aparecendo juntas.

A *strução* apresenta menos um passado e um futuro do que um presente, que todavia nunca se realiza em presença. Ela propõe uma temporalidade que, definitivamente, deixou de responder à diacronia linear. Existe nela algo de sincrônico, ou seja, menos um corte através da diacronia do que um modo de unidade das partes através do tempo tradicional que é a própria unidade do presente enquanto ele *se apresenta*, enquanto ele chega, surge, aparece. A aparição é o tempo da *strução*. (Nancy, *DQM*, p.95)

Nancy adota a prevalência do sincrônico sobre o diacrônico, movimento parecido com o de Saussure ao introduzir nas ciências humanas, diante da dificuldade de estudar línguas sem escrita, a primazia do sincrônico – do estado de língua – sobre o diacrônico – o tempo linear de mudança da língua.

A sincronia é a condição para que a estrutura da língua se torne objeto de estudo da linguística, ou seja, o que importa não é um antes ou depois, o que importa para o estruturalismo é a aparição da língua naquele instante – é o presente da língua que interessa. Pensar a linearidade ou a historicidade já é estar na lógica da construção, da desconstrução e da instrução. Mas pensar a *strução* nos convida a fazer um movimento parecido com o feito pelo estruturalismo, pensar a diferença, a relação, a variação, no interior de uma aparição, de um aqui-agora: pensar aquilo que está antes do tempo linear – nos termos do estruturalismo aquilo (o não-sentido) que está antes do sentido; nos termos de Nancy, o endereçamento originário de uns aos outros que é o próprio sentido, e o sentido do mundo.

Uma exterioridade do tempo no coração do tempo: exatamente o que todo nosso pensamento crônico pressentia com a fuga perpétua do instante presente. Mas a “fuga”, aqui, não vale mais como desaparecimento, não mais do que o acontecimento como aparição. (Nancy, *DQM*, p.96)

Toda aparição nada mais é do que repetição e comparação⁶¹, isto é, aparecer para outros, vir para perto de outros, *tocar o sentido* junto. Não há aparição ou fenômeno que venha sozinho, eles vem sempre juntos.

Na comparação, revela-se, uma curva do dispositivo fenomenológico. Trata-se menos da relação entre um visado [uma significação] e seu preenchimento, do que uma correlação dos pareceres entre eles. Menos de um sujeito e de um mundo que reenvios do mundo nele mesmo e à ele mesmo, da profusão destes reenvios e de sua maneira de criar assim aquilo que podemos chamar de um sentido, um sentido do mundo que não é outra coisa que sua comparação: que há mundo, e tudo o que há no mundo, e não nada. (Nancy, *DQM*, p.96)

A técnica nos conduziu para longe de qualquer espécie de fim absoluto e nos mostrou uma proliferação de fins que valem como meio para novos fins. Com isso, conduziu ao próprio fim da lógica da finalidade, conseqüentemente, ao fim das grandes substâncias-sujeitos (a “morte de Deus” nos faz ver que todos os conceitos metafísicos entram em movimento de queda), em direção as quais (substâncias-sujeitos) convergiam todos os existentes: no lugar disso defendemos que um existente converge com os outros – os pequenos outros. Somos levados para longe da obsessão que nos faz pensar a realidade e a natureza como da ordem da construção e da arquitetura. Contudo, ao contrário disso, a natureza é aquilo que se retira, aquilo que escapa as construções e as desconstruções.

Para Nancy, ser é aparecer, e nada além disso: ser é o fenômeno, mas fenômeno que só pode ser entendido como a aparição de um existente; aparição que é, na verdade, comparação, ou seja, ex-posição de um existente em relação aos outros existentes. Se há algo por baixo do fenômeno, não é uma coisa mesma, mas todos os outros existentes, que não estão apenas por baixo, mas por todos os lados, por baixo e por cima, na direita e na esquerda; ou melhor, ele rompe com toda a lógica de alto e baixo, de começo e fim, ele não é nada além que sua comparação – ser singular plural.

*

61 Sobre o conceito de comparação em Jean-Luc Nancy (Cf. GARRIDO, 2014).

O que é a construção? A língua portuguesa é, por exemplo, um constructo.

O que é a desconstrução? Pensar o processo ininterrupto de mudança, um processo inerente a estrutura e ao próprio pensamento. Assim, o pensador engajado na desconstrução está engajado em pensar a provisoriedade dos conceitos e a violência a eles atrelado, a mostrar que aquilo que presumimos como natural e única forma de se expressar é menos do que presumimos.

*O que é a *strução*?* O momento ontológico que possibilita que haja estes dois movimentos (construção e desconstrução); é a contingência absoluta, a fortuna da pluralidade dos existentes amontoados que antecedem, mas de maneira sincrônica, qualquer construção e desconstrução, a *strução* é o antes que é atual, ou melhor é uma virtualidade presente em todo constructo; e o processo de desconstrução aponta para a fortuna – contingência – por trás de todo constructo, ela aponta para a *strução*.

O que é a equivalência geral? Responderemos isto mais a frente, mas podemos dizer de maneira sumária que é a denegação do caráter singular plural da existência.

6.2

Inopinado

Podemos nos perguntar se a mutação ocidental, que foi mutação técnica (ferro, moeda, alfabeto, direito) ao mesmo tempo que religiosa (fim do sacrifício humano, fim dos impérios teocráticos), não abriu igualmente a dupla possibilidade de um deus concebido como criador e arquiteto do mundo e de um deus dado no afastamento e na não-presença. [...] a imagem do deus arquiteto ou relojoeiro, construtor e técnico, que é espalhado e imposto na nossa cultura, demiurgo platônico combinado a uma toda-potência que governa a totalidade de um mundo no qual o começo e o fim passam claramente fora de si, na potência e na glória do Construtor supremo. (Nancy, *DQM*, p.100-101)

Podemos pensar que a relação entre natureza e técnica, conforme estabelecida pela tradição, acaba sendo responsável pela criação do conceito de Deus do monoteísmo. Tanto mais, é a própria técnica, na sua apresentação ocidental, que propicia aflorar uma concepção de natureza como algo separado do

homem, com finalidades próprias etc. Mas, embora a técnica, na tentativa de responder as suas demandas, crie a concepção de natureza que é hegemônica no ocidente, é ela também que cria a própria desconstrução desta concepção. A ideia do Deus construtor traz em germe a morte de Deus.

(É por isso que a reflexão de Viveiros de Castro correlacionada ao conceito de multinatureza e ao perspectivismo ameríndio nos interessa tanto: o conceito de multinatureza nos fornece ferramentas para pensar outramente a natureza – e o corpo; o perspectivismo ameríndio contribui para que possamos pensar outramente a técnica).

No “começo” a técnica criou meios para satisfazer as necessidades (os fins) dos seres tecnicizados e as suas capacidades de criação e de transformação de objetos providos pela natureza em novos objetos técnicos – e não mais naturais – que seriam capazes de saciar novas necessidades – criadas pelo próprio homem. Nesse diapasão, a técnica levou estes seres técnicos a elaborarem uma Inteligência criadora e transformadora que é uma versão grandiloquente de suas próprias potências criadoras. No momento em que o homem pode fazer vasos de barro para armazenar bebidas, ele elaborou a inteligência que, do barro, conseguiu criar homens.

Mas a proliferação destes fins e a transformação de fins em meios fez com que a própria lógica da finalidade se embaralhasse a tal ponto que conduziu à sua destruição. Devemos ser mais precisos: a questão não é apenas a técnica enquanto tal, é um aumento exponencial da capacidade técnica aliada a uma transformação religiosa e jurídica que nos conduz a uma radicalização do antropocentrismo (pensar a inteligência humana como única força capaz de transformar a natureza, pensar aquilo que é humano e aquilo que não é de maneira hierárquica, e mesmo entre humanos pensar aqueles que são mais humanos e menos humanos). A antropologia, como dissemos, nos faz pensar outras cosmologias e outras formas de nos organizar a partir disto que chamamos de *strução*: outras construções que não as do capitalismo e do monoteísmo são possíveis.

A técnica, agora, no lugar de nos conduzir a pensar em uma Natureza única e autorregulada e em um Deus criador, nos conduz a pensar a *strução* em seus dois “riscos”: equivalência geral ou comunismo da inequivalência. Não à toa,

o grande paradigma atual que subsidia o debate acerca da concepção de natureza, nos campos antropológico e filosófico, nos conduza a pensar não mais a natureza, mas Gaia – ou sistema terra –, a pensar não mais o homem, mas o *antropoceno*. Neste paradigma, o homem é considerado uma força geológica – um fator transformador da natureza que faz parte integrante dela – e somos levados a crer que vivemos numa nova era, uma era sem igual de transformação do planeta pelo homem.

Contudo, nós contestamos a hipótese do antropoceno, como discutiremos mais a frente. Para nós, o homem enquanto espécie (*homo sapiens*) não é responsável pela crise ecológica que se anuncia. O responsável é o modo de produção de *certo* homem, a saber, aquele que passou pela industrialização e desenvolveu um sistema econômico, o capitalismo (mas também a concepção de socialismo e comunismo engajada na proliferação da técnica). Em tese, a responsabilidade, se é que podemos falar nestes termos, ainda demasiadamente cristão, está no povo que cultiva a divisão conceitual entre natureza e técnica que redundou posteriormente no capitalismo

enquanto produção infinita de valor produzível, permutável e suscetível a um crescimento exponencial. O valor como valor monetário, de certa forma representa a natureza inversa: aquilo que cresce a partir de si mesmo, mas cujo desabrochar se confunde com o crescimento indefinido, sem floração ou fruto. [...] O capitalismo constitui a exposição a favor da infinidade proliferante de fins e de sentido na qual a técnica nos introduziu. Esta exposição da o fim, o sentido e o valor precisamente como o processo mesmo de um aumento sem fim (nós falamos em “crescimento”). (Nancy, *DQM*, p.84-85)

O valor enquanto valor monetário apaga o valor enquanto tal. Para falar em termos saussureanos, no sistema um signo vale em oposição a outros signos, cada signo é determinado por todas as outras posições dos signos no sistema. Na ontologia de Nancy, o mesmo se dá com os existentes: o valor é valor do absolutamente outro, da alteridade, da singularidade de cada um e da pluralidade do mais de um. De outro lado, no capitalismo, o que se dá é que tudo tem apenas um valor, o valor monetário, esta natureza inversa que cresce a partir de si mesma e que prolifera sem limites, sem fim. Enquanto a ontologia de Nancy está em consonância com o primeiro pensamento verdadeiramente antiplatônico, como o

sustenta Maniglier, a ontologia capitalista, sob a égide da equivalência geral, está atrelada à representação e à metafísica do Um.

Sendo assim, acreditamos que o capitalismo não é um ponto de convergência obrigatório a todos os *homo sapiens*. Não podemos afirmar que os povos ameríndios, por exemplo, com sua cosmologia própria, chegariam a ideia de Natureza única e a um modo de produção que determinou nossa transformação em uma força geológica – eles não estavam submetidos à distinção ocidental-monoteísta entre Natureza e Técnica, nem entre Natureza e Cultura, ao menos não como nós ocidentais estamos (mesmo nós, brasileiros, que apesar de não sermos europeus, ainda o somos).

Que existe uma nova era, uma era na qual uma civilização é responsável pela destruição das condições materiais de existência de vários seres, isto é inegável, mas deste ponto afirmar que este fenômeno é um fenômeno do *antropos*, do homem, nós não concordamos. Acreditamos que existe mais de uma organização possível no mundo, e que o capitalismo e a equivalência geral constituem uma denegação do ser, da existência: que é sempre singular plural.

Mas esta denegação se dá por horizonte aberto pela própria *strução*.

As rupturas só foram possíveis porque houve a inicial, sendo a primeira – mais uma vez o Neolítico, ou mesmo o último paleolítico – uma ruptura na “natureza”. Esta já conheceu outras (biológicas, climáticas, zoológicas e geológicas), mas a ruptura técnica fez algo mais do que modificar a ordem da “natureza”: modificou a natureza da ordem. Ordem que se tornou semelhante a uma espécie natural que tivesse por objetivo transformar a natureza, substituindo, por fim, a própria ideia de “natureza” (de poder natural) pela representação que é sempre mais ou menos a nossa: a de uma existência que se produz produzindo sem cessar um novo mundo. (Nancy, *EQC*, p.10)

O capitalismo só foi possível graças a esta primeira ruptura (a aparição da agricultura e o manuseio do metal no Neolítico), mas isso não quer dizer – e talvez nos separemos aqui um pouco de Nancy – que tudo que derivou desta primeira ruptura necessariamente deveio capitalismo e sociedade hipertecnicizada. Pelo contrário, o capitalismo convive com diversos movimentos anticapitalistas e diversas formas de organização derivaram daí. Contudo, importa notar que a civilização europeia conquistou um domínio da técnica tão elevado que foi capaz de impor seu modo de existência ao resto do mundo, se tornando hegemônico e

global-mundial. Esta mudança de natureza não é outra que a pulverização das finalidades as quais os instrumentos servem, para tornar a técnica fim em si mesmo e oferecer um poder destrutivo ao homem ocidental, este “animal dotado de um poderio de finalidade não prescrita”.

Todas estas observações são elementares, mas parece-me necessário fazê-las já que, demasiadamente, ficamos paralisados entre o espírito de reforma – como, por exemplo, reformar a produção energética permanecendo na lógica da energia produtiva – e o espírito de censura – acusar a “modernidade”, o “capital”, a “técnica” sem tomar em consideração que se trata de um conjunto que forma uma “civilização” e ao qual só uma outra civilização poderá suceder.

Mas uma civilização não se produz – sobretudo se ela não deve ser a civilização da produção. (Nancy, *EQC*, p.11)

Civilizações se erguem e depois somem sem razão aparente, e é certo que cada civilização – assim como cada linguagem – impõe limites para aqueles imergidos nela, e por isso temos dificuldades de observar nossos próprios limites. Nossos olhares são determinados pelas estruturas que nos cercam, estruturas que nos impedem de olhar para fora de nós mesmos com precisão. É por isso que Nancy insiste: todo ponto de vista é também ponto de cegueira.

O acontecimento é algo que chega sem que sejamos capazes de prever a sua construção certamente. Muitos de nós que estávamos construindo as jornadas de junho, indo a assembleias e a passeatas pequenas, nunca poderíamos imaginar que aquelas pequeninas passeatas contra o aumento da passagem de ônibus chegassem ao ponto alcançado: confrontos intensos com a polícia, confrontos com a mídia, mobilização de milhões de pessoas pelo Brasil – em apoio e contra – e represálias da direita e dos aparelhos ideológicos do Estado que acabaram nos conduzindo, nos anos seguintes, ao impeachment de uma presidenta e a um golpe político e parlamentar.

Para o filósofo francês, os acontecimentos, que somos incapazes de prever através do cálculo, revelam a força do fortuito, do imprevisto, em suma: do *inopinado*. O “inopinado”, que vem do latim “*inopinatus*”, pode significar justamente a fortuidade do acontecimento, apontando para aquilo que não podemos (pre)ver, antever, e portanto acreditar ou considerar possível.

Toda cultura ou civilização fecha necessariamente certos horizontes, certas virtualidades. É isso que é requerido pela constituição de uma certa ordem ou pela formação de um certo mundo. O mundo do século XVIII não podia representar-se, nem a grande indústria, nem o Estado democrático, muito embora estivesse já a dirigir-se para eles e em vias de os engendrar. (Nancy, *EQC*, p.12)

A crise ambiental que vivemos nos faz ver que a nossa civilização talvez esteja chegando ao fim, e as diversas tragédias que ocorrem nos fazem apenas prever uma coisa: mais tragédias se aproximam e se multiplicam, e parece que quanto mais próximos estamos delas, mais fechamos os nossos olhos para o “inopinado”.

De Fukushima – esta tragédia produzida pelo encontro de uma Tsunami com uma usina hidroelétrica – à Mariana – a maior catástrofe ambiental do Brasil, na qual uma barragem rompeu e matou toda uma bacia hidrográfica e com ela a condição de subsistência de diversos animais e de diversas comunidades humanas ribeirinhas –, passando por conceitos como *Gaia* e *antropoceno*, observamos um sistema que demanda cada vez mais produção e cada vez mais consumo, um sistema que não percebe que a proliferação infinita de fins está nos conduzindo ao “nosso” próprio fim – ao inopinado de uma nova civilização.

Mas a questão que se impõe é: “que civilização virá?” Para Nancy, nós não podemos “prever” nada além do que o fim que se anuncia.

É certo que também podemos prever certas correções de trajetória, que podemos remediar certas falhas de funcionamento – mesmo que não possamos suprimir a dispersão de materiais atômicos que irradiarão ao longo de milhares de anos. Mas sabemos também que nenhuma correção poderá ser feita sem tornar operacionais novos meios, meios que deverão ser inventados sem que sejamos capazes de medir exatamente as suas implicações e os seus riscos. (Nancy, *EQC*, p.13)

E continua o filósofo:

Isso mesmo dissimula-nos o futuro, as suas capacidades de ruptura inopinada, de desmantelamento ou de conversão. É precisamente o que constitui, sempre, um futuro: está dissimulado porque não pode assemelhar-se a nada de já conhecido. Mas uma coisa é certa, precisamente o caráter inopinado do futuro. Sem dúvida, encontramos-nos numa situação onde ganha enorme ascendente um grande programa geral: sair da eletricidade, da eletrônica, da medicina nuclear não está ao nosso alcance. Em contrapartida, podemos confiar no poder quer “natural”, quer “humano”, ou mesmo, se quisermos, “divino”, de renovar o inopinado. Não

duvidemos que ele vem. Está já a caminho, está a chegar. Talvez pudéssemos começar por lhe inventar algumas formas, algumas palavras... (Nancy, *EQC*, p.13-14)

O inopinado chega, isto é inegável. É por isso que devemos lutar para que o que venha não seja uma nova ou exponencialmente mais intensa barbárie (para citar Stengers (2015), devemos “resistir à barbárie por vir”), pois pode sempre ser ela a chegar. Então, inventemos outras palavras na esperança de inventar outro mundo – pois que surgirá outro mundo, isto é certo, mas a questão que se impõe é: qual mundo está por vir? Pensar e criar conceitos é também lutar.

Como diz o filósofo no “Pequeno preâmbulo ativista” do livro *Que faire* (2016):

Desemprego (como se “pleno emprego” fosse o único ideal), desemprego de massa (como se um só emprego não carregasse uma massa de angustia), ganhar ou perder (como se não pudéssemos fazer nada de diferente), lacuna crescente entre ricos e pobres (como se esta lacuna não fosse cavada por uns nas costas dos outros), guerra e terrorismo (como se o susto não se erguesse em nós do fundo de nossa paz confortável), catástrofes técnicas e naturais (como se pudéssemos ainda distinguir), desmantelamento dos serviços públicos (como se os “serviços” não fossem uma mercadoria de luxo), choque de civilizações (como se não houvesse uma só, desolada de sua própria violência), desmoronamento dos valores (como se só houvessem outros valores comercializáveis), religiões assassinas (como se o assassinato não fosse já um ritual), política corrompida (como se ela não fosse já rompida), artigos vibrantes por uma democracia reencontrada (como se nunca a tivéssemos encontrado), petições para solidariedade, fraternidade, justiça (como se fosse questão de parágrafos)...

Paremos com estes discursos corridos: tudo já não passou a margem (banalidade: a mais...)?

Então, podemos começar.
Mas não se contente em ler. Faça alguma coisa.

6.3

A equivalência e a inequivalência

As catástrofes não são todas equivalentes, nem na amplitude, nem na deslocação, nem nas consequências. Um *tsunami* sem incidência numa instalação nuclear não é idêntico a um *tsunami* que danifica uma fábrica

atômica. [...] O que aqui se entende por “equivalência” das catástrofes resume-se a afirmar que a propagação ou a proliferação das particularidades de todo o tipo de desastre traz agora a marca daquilo que o risco nuclear exhibe o paradigma. A partir de agora, há uma interconexão, um entrelaçamento ou mesmo uma simbiose das técnicas, das trocas, das circulações (Nancy, *EQC*, p.17).

Para Nancy, as catástrofes não são equivalentes, cada evento é singular e desloca uma agência de existentes. Contudo, pelo fato de vivermos num tempo mundial econômico, social e politicamente, no qual existe uma imbricação generalizada das diferentes técnicas e da natureza, o risco atômico – seja ele civil ou militar – se torna o paradigma, justamente porque caso um desastre nuclear atinja a todos, sem exceções: ele se espalharia pelo ar, pela água, pela terra, e a radiação se propagaria por gerações e gerações de seres vivos, sem que o homem tenha algum tipo de gestão sobre esta propagação. Uma disseminação sem controle é o que está em jogo.

Mais do que isso, o poderio atômico militar nos fornece a possibilidade de controle de uma força destrutiva sem medidas, não somos nem ao menos capazes de medir os impactos que uma guerra nuclear nos traria. A bomba atômica nos dá o poder de destruir nossa própria existência, nos dá o poder de anunciar, nós mesmos, o apocalipse aos homens – apocalipse que significa em grego “desvelamento” ou “revelação”, em nosso tempo ganha um novo significado: revelação daquilo que é sem futuro, revelação que não revela nada.

A corrida armamentista em busca de certo equilíbrio de forças atômicas, na tentativa de evitar uma guerra pelo medo da destruição mútua do mundo, anula qualquer tipo de medida de forças – pois estamos lidando com uma força sem medidas. Lá onde se procura o equilíbrio entre duas nações que possuem poderes desmedidos, não existe mais espaço para ser-os-uns-com-os-outros. Este equilíbrio de monstruosidades, esta busca por uma equivalência de forças acaba por impedir qualquer relação no sentido forte, impede o próprio sentido de se endereçar, e, impedindo o endereçamento, estagna a própria possibilidade de se pensar a existência. Onde só há uma lógica de terror, não há sentido – não há endereçar.

Assim, as catástrofes naturais não podem ser separadas das suas implicações técnicas, sociais, políticas e econômicas: uma catástrofe como a

ruptura da barragem da Samarco em Mariana afetou (e continua afetando) toda uma rede de pessoas e populações que dependia daquela área para subsistir; uma nuvem vulcânica impede boa parte do planeta de navegar, gerando um prejuízo em massa; uma seca sem precedentes pode fazer com que uma cidade como São Paulo fique sem água etc. No nosso tempo, catástrofes naturais sem precedentes estão se tornando eventos banais, e cada uma destas catástrofes nos aponta para todas as implicações que cada uma delas gera a todos nós.

Esta alternativa em si [a interconexão técnica mundial] – [...] – depende de uma interconexão geral: aquela do dinheiro, pela qual funcionam todos estes sistemas e à qual, em última instância, reconduzem, já que é necessário que toda operação de fabrico, de troca, de distribuição conduza a rentabilidade. [...] Marx chamou ao dinheiro de “equivalente geral”. É dessa equivalência que queremos aqui falar. Não para considerar em si mesma, mas a fim de tomar em consideração que o regime de equivalência geral absorve, a partir de agora e virtualmente, bem para além da esfera monetária ou financeira mas graças a ela e em função dela, todas as esferas da existência dos homens e, com eles, do conjunto de existentes. (Nancy, *EQC*, p.19-20)

Ai se mostra uma conexão entre o capitalismo e a técnica. Ambos operam, como dissemos a pouco, com a proliferação sem fim de novos fins e estão submetidos a lógica da multiplicação infinita de finalidades. Podemos dizer, então, que as catástrofes não são equivalentes, isto é certo, mas no interior do mundo global-mundial em que vivemos todas elas acabam caindo e se submetendo à equivalência geral, à interconexão generalizada, esta teia que cobre todo o mundo: da ruptura da represa em Mariana, passando pelo temeroso processo de impeachment, até as remoções da Vila Autódromo⁶² no Rio de Janeiro, se nos apresenta uma coisa: o dinheiro, que dá – e toma – o valor de todas as coisas.

Para Nancy, não se trata de dizer que o capitalismo é o sujeito mau da história (ou o irmão maligno da técnica), mas de mostrar como o mundo interconectado e globalizado no qual vivemos é fruto de certo momento da história no qual a humanidade se orientou para uma direção (não se trata de uma deliberação, vale lembrar, mas de algo que simplesmente aconteceu), e que esta orientação nos encaminha a uma catástrofe inevitável, como mostram os estudos

62 Comunidade legal da Zona Oeste do Rio de Janeiro que foi removida pela prefeitura sem concordância dos moradores devido a especulação imobiliária causada pelas Olimpíadas de 2016.

do IPCC⁶³ de 2013. Pensar nas implicações de um passado neste rumo que seguimos pode nos ajudar a corrigir este percurso com destino tão temeroso – se é que ainda o podemos fazer. Para Nancy, devemos pensar o peso da nossa história (Cf. Nancy, *QF*).

Contudo, esta catástrofe generalizada e globalizada é também catástrofe de sentido: lá onde todas as catástrofes se equivalem o sentido não toca e não há espaço para a singularidade. O incomensurável do sentido e da singularidade é substituído pelo incalculável das grandes proporções e do poder destrutivo da técnica sobre o nosso planeta, silenciando qualquer alteridade.

Diante de um poder destrutivo incalculável vivemos uma guerra sem inimigos, e isso quer dizer ao menos duas coisas: se trata de uma guerra do homem branco ocidental – ou para usar uma expressão de Oswald de Andrade, do *homem vestido* – contra ele mesmo, pois ele e sua *ecotecnia* constroem sua própria destruição. Porém esta guerra que nomeamos sem inimigo é apenas sem inimigos para nós mesmos, pois para outros povos e existentes que não estão comprometidos com a metafísica *da morte* esta é uma guerra com inimigos, a saber: o homem que ampliou sua capacidade técnica a tal ponto que consegue destruir o nosso planeta inteiro e com ele diversos pequenos outros – sejam eles outros povos humanos, como os povos indígenas, sejam eles outras agências de existência não-humanas.

Assim, esta guerra “sem inimigos” se volta para dois fronts: exterminar a nós mesmos e exterminar os pequenos outros. Contudo, para o filósofo francês, não podemos confundir este poder incalculável de destruição com aquilo que ele chama de incomensurável:

O incomensurável é de natureza diferente: nem sequer é da ordem do cálculo, mas abre-se na distância e na diferença absolutas do que é outro – não apenas a outra pessoa humana, mas o outro homem, o animal, o vegetal, o mineral, o divino. (Nancy, *EQC*, p.42)

O incalculável é da ordem do número infinitamente grande que beira o incontável e inimaginável.

63 IPCC – Intergovernmental Panel on Climate Change www.ipcc.ch

Ao designar a moeda como a “equivalência geral”, Marx enunciou mais do que o princípio da troca mercantil: enunciou o princípio de uma absorção geral de todos os valores possíveis nesse valor definido pela equivalência, a trocabilidade ou a convertibilidade de todos os produtos e de todas as forças de produção. [...] Eis a lei da nossa civilização: o incalculável é aí calculado como equivalência geral. O que quer também dizer: o incalculável é aí o próprio cálculo, aquele do dinheiro e, ao mesmo tempo, por profunda solidariedade, aquele dos fins e dos meios, aquele dos fins sem fim, aquele dos produtores e dos produtos, aquele das técnicas e dos lucros, aquele dos lucros e das criações e assim sucessivamente. (Nancy, *EQC*, p.46)

A equivalência e o incalculável, na terminologia de Nancy, não se separam. O incalculável é, então, a proliferação sem fim dos fins que nos proporciona a técnica e que deve o paradigma da produção infinita de novos produtos – consumo infinito e reprodução de novos consumidores.

Contudo, temos que ser precisos e deixar claro: o que Nancy está chamando de equivalência geral não é mais exatamente aquilo que Marx nomeou. Para Marx, a equivalência do dinheiro pode ser substituída por uma realidade viva na qual a “humanidade verdadeira” ultrapassa o capitalismo superando a alienação que vem acompanhada do dinheiro.

Para Marx, como já dissemos, o dinheiro domina todos os âmbitos de nossas vidas. Com ele, um homem que não pode andar pode comprar cavalos e passará a efetivamente poder caminhar com as “pernas” de sua propriedade, da mesma forma o dinheiro pode anular a minha “fealdade” e me fazer conquistar a “mais bela” das pessoas (Cf. Marx, 2004, p.159).

No capitalismo, tudo o que eu compro com o dinheiro passa a ser meu. Contudo, o pensador alemão acredita que a “equivalência geral” pode ser superada quando o homem se torna aquilo que ele é, isto é, se torna o próprio homem enquanto tal, escapando a alienação produzida pelo dinheiro: ele pode viver uma relação de amor na qual efetivamente o amor se troca por amor recíproco e não por dinheiro, ou ele pode vir a ser um apreciador da arte, desde que cultive os afetos necessários para poder fruir desta arte e não comprar algum artista para servi-lo etc. (Cf. Marx, 2004, p.161).

Nancy crê que esta época da *ecotecnia* nos mostra, ao contrário, que não há nenhuma “humanidade verdadeira” para retornar. A possibilidade de pensar um “homem total”, completamente fora da alienação, completamente apto a responder

por suas vontades, sem estar (as)sujeitado a nenhuma força externa, seja ela natural, econômica, política etc., não é mais possível de ser pensada. Não existe Fora, estamos sempre dentro de um mundo, de uma natureza, de um ponto de vista, e nosso ponto de vista nunca é ponto de vista universal, portanto, estamos sempre nos relacionando – reportando – e nos submetendo a forças que não podemos controlar.

Nossa língua não é nossa, ela nos é legada e, contudo, só podemos falar nela – através dela: há certamente mais de uma língua dentro de cada língua, e também existe a capacidade de reinventar uma língua, mas esta nova língua cairá, ela também numa nova clausura. Assim, somos apenas homens na medida em que nos relacionamos com outros homens e outros existentes que consideramos não-homens: só há algo como homem nessa relação e não fora dela, por isso não podemos falar em “homem total”.

(Como veremos, o humanismo ameríndio consiste em não pensar mais o humano como um existente especificado por determinações biológicas, mas o humano é fundado a partir das relações que estabelece imanentemente. Desta forma, um jaguar pode ser humano entre outros jaguares, mas jaguar aos nossos olhos, assim como somos humanos entre nós, mas somos presas para os jaguares. Desenvolvemos melhor essas ideias em algumas páginas).

A *ecotecnia* e a *strução* nos fazem ver que a própria distinção entre técnica e natureza se desfaz em nome da interconexão generalizada daquilo que Nancy nomeia de equivalência geral. Não há mais uma natureza inerte e separada de nós para transformarmos, há uma proliferação de finalidades sem fim, a tal ponto que não podemos mais nem mesmo falar em catástrofes naturais, pois a catástrofe não é mais meramente natural, ela está imbricada neste jogo complexo da interconexão.

Transformamos, efetivamente, a natureza e já não podemos falar dela. Precisamos de conseguir pensar uma totalidade na qual não valha já a distinção entre natureza e técnica e na qual, ao mesmo tempo, não seja pertinente uma relação entre “este mundo” e qualquer “outro mundo”. (Nancy, *EQC*, p.49)

Afirmar que não podemos falar em natureza é simplesmente dizer que a distinção entre natureza e técnica – e também entre natureza e cultura – não faz

mais sentido, como fazia antes. Não podemos mais nos pensar como separados da natureza; o que há é a interconexão generalizada que a técnica nos aponta. Mais precisamente: não podemos pensar a separação como era pensada pela tradição, a saber, como absolutamente Fora, mas podemos pensar as separações – as bizarras – do dentro, os foras que se efetuam dentro de um mundo.

O que a equivalência faz é, a partir da igualdade absoluta entre todos os entes, construir uma ontologia plana onde todos os entes são compactos e não há mais separação alguma, todos possuem o mesmo valor e, por conseguinte, não possuem valor nenhum em absoluto, não possuem singularidade, nem pluralidade, pois um existente acaba sendo assim o mesmo que todos os outros. Esta lógica de pensamento é o que faz Frédéric Neyrat (2016) defender, contra as tendências ecológicas construtivistas contemporâneas, uma ecologia da separação, tentando pensar aquilo que há de inconstruível (a *strução*?) no mundo e que escapa as megalomanias contemporâneas, como transformar o homem num computador, transformar o planeta terra na nossa nave espacial, o conceito de terraformação (o homem moldando o planeta de acordo com sua vontade) etc.

A equivalência e a técnica, da forma como as apresentamos, excluem o Fora absoluto – ou seja, elas anunciam também a morte de todas as substâncias-sujeito – mas anunciam um Dentro absoluto, uma imanência saturada (cf. Neyrat, 2014) na qual a singularidade é mascarada. O que Nancy quer é, pelo contrário, pensar o mundo das singularidades, pensar que o fim das substâncias-sujeito não conduz ao seu inverso simétrico – por exemplo, o cristianismo secretando seu próprio ateísmo (cf; Nancy, DCI). Nancy quer pensar o mundo no sentido forte, pensar as relações de alteridade e as pequenas separações que acontecem dentro de um mundo: *transimanência*.

O perigo de pensar a *strução* é exatamente este, ela pode nos conduzir a pensar destas duas formas: como equivalência ou como inequivalência. Ambas estas formas comportam uma crítica à metafísica tradicional, mas apenas uma delas tenta efetivamente pensar outramente: pensar o outro e não anulá-lo na equivalência de um Outro. Lembremos que, segundo Patrice Maniglier (2011), a primeira inversão do platonismo veio com o estruturalismo e o comparatismo, destarte, o que precisamos pensar é a *diferença hiperestrutural*, ou, na linguagem de Maniglier, pensar ontologicamente a variação.

Essa contextualização profusa que promoveu, na nossa modernidade, o motivo da “imanência” – de uma adesão a si sem “si” em certa medida – engendra as interrogações, suspeitas e dúvidas legítimas que, depois de Deus, têm por objeto o “sujeito”, o “sentido”, a “identidade”, a “figura”. (Nancy, *EQC*, p.51)

E continua Nancy:

Dai não se retira que esta imanência e as suas confusões devam ser consideradas como degradação ou degeneração das nossas transcendências passadas. Cabe-nos pensar diferentemente daquele pensamento que faz em termos de regeneração ou de geração nova. Tal deverá começar, pelo menos, por uma compreensão renovada do que quer dizer “técnica”. Na medida em que já não basta opô-la ou embaralhá-la a uma suposta “natureza”. [...] Em certo sentido, tudo se torna fim e meio de tudo. A equivalência geral tem também esse sentido, um sentido equívoco. No reenvio mutuo de tudo, tanto se joga a destruição de toda a construção como aquilo a que eu chamaria a *strução* no sentido de um amontoamento desprovido de montagem. (Nancy, *EQC*, p.51-52)

A equivalência geral e a técnica também nos levam sempre a pensar em termos de futuro, de cálculo, de antecipação. Os fins são sempre objetivos que visamos alcançar e que, quando alcançados, viram meios para outros fins. Assim, não há fim e não há presente, só há o futuro, só há espera interminável.

Contudo, para Nancy, devemos nos esforçar para pensar um presente, um aqui-agora, pensar o próximo e não aquele que está distante, afastado – lá longe. Os fins estão sempre um passo a frente, numa distância intangível, enquanto que o presente é cada vez, aqui e agora – intangível também, mas intangível aqui. O presente, assim como a técnica, possui o seu fim em si mesmo, mas, outramente, ele não prolifera esses fins os tornando meios, “o presente tem o seu fim em si próprio nos dois sentidos da palavra ‘fim’: o seu objetivo e a sua cessação. Finalidade e finitude reunidas” (Nancy, *EQC*, p. 53).

Este presente, contudo, não é o presente fugaz que está sempre escapando, nem o presente imediato e inerte, como o congelamento de um estado: este presente está na ordem sincrônica, ele é da ordem da simultaneidade dos existentes e das vindas dos existentes uns aos outros – e estas vindas são sempre apresentadas no presente de uma presença – co-presença –, no toque do sentido.

Será então o exato contrário da equivalência geral – que é também a de todos os presentes cronométricos que se sucedem e que se trata de contar. O contrário é a inequivalência de todas as singularidades: aquelas das pessoas e aquela dos momentos, dos lugares, dos gestos de uma pessoa, aquelas das horas do dia ou da noite, aquelas das palavras ditas, as das nuvens que passam, das plantas que crescem com sábia lentidão. Esta inequivalência existe pela atenção prestada a essas singularidades – a uma cor, a um som, a um perfume. (Nancy, *EQC*, p.54)

A cada instante se trata de uma singularidade, de um acontecimento. Enquanto vivemos numa cultura do acúmulo – nunca antes tivemos tantos arquivos e registro do passado e previsões do futuro – esquecemos de pensar o presente singular e o acontecimento cotidiano: só nos preocupamos com as grandes narrativas, só pensamos no começo e no fim do mundo, mas não pensamos o mundo e a sua vinda singular a nós.

A inequivalência é então o radical oposto da equivalência. Para Nancy, ela (a inequivalência) é a verdade da igualdade. Não há igualdade verdadeira na equivalência – pois em nome de uma razão universal damos um mesmo valor a tudo, massacrando cada singularidade –, mas na inequivalência. Isto quer dizer que a equivalência aponta para a igualdade entre indivíduos da democracia, favorecendo a equivalência mercantil, a atomização dos “sujeitos” (um sujeito, um voto, por exemplo) etc.

Bem pelo contrário, a “democracia” só deveria ser pensada a partir da igualdade dos incomensuráveis: singulares absolutos e irredutíveis que não são nem indivíduos nem grupos sociais, mas surgimentos, chegadas e partidas, vozes, tons – aqui e agora, de cada vez. Exigir a igualdade para amanhã é desde já afirmá-la hoje e, com isso, denunciar a equivalência catastrófica. Afirmar a igualdade comum, comumente incomensurável: um comunismo da inequivalência. (Nancy, *EQC*, p.56-57)

Nancy compreende que a igualdade significa justamente pensar a comunidade dos sem comunhão, pensar a dignidade absoluta, sem preço, inestimável; ele chega mesmo a usar uma terminologia de Balibar (2010) ao dizer que se trata, na verdade, de pensar a *igualiberdade* [*égaliberté*]: assumir a igualdade no interior da diferença e na liberdade de existir diferentemente, liberdade do mais de um – mais de um mundo, mais de uma natureza, mais de um verso.

Pluriversos.

6.4

Multinaturalismo e perspectivismo

Sublinho: *proliferar* a multiplicidade. Pois não se trata, como lembrou oportunamente Derrida, de pregar a abolição da fronteira que une-separa “linguagens” e “mundo”, “pessoas” e “coisas”, “nós” e “eles”, “humanos” e “nao-humanos” – as facilidades reducionistas e os monismos de bolso estão tão fora de questão quanto as fantasias fusionais –; mas sim “irreduzir” e “imprecisar” essa fronteira, contorcendo sua linha divisória (as suas sucessivas linhas divisórias paralelas) em curva infinitamente complexa. (Viveiros de Castro, 2015, p. 28)

O projeto de Viveiros de Castro é, antes de qualquer coisa, o projeto de uma antropologia, isto é, ele quer pensar a teoria-prática de descolonização permanente do pensamento, ou seja, pensar o pensamento para além das categorias ocidentais e da metafísica monoteísta. Mas seu projeto não é apenas antropológico, é também filosófico – ontológico –, na medida em que, a partir da descolonização que a antropologia traz, propõe pensar outra metafísica, uma “metafísica da predação”. Por si só, este parece ser um argumento interessante para que possamos considerar inserir o pensamento sobre o multinaturalismo no debate que busca combater e problematizar a metafísica *da morte*.

O que nos interessa nesta passagem da tese é apresentar brevemente o que significa o perspectivismo interespecífico ameríndio, o multinaturalismo ontológico e o potencial desconstrutivo-devorador da antropofagia indígena – a alteridade canibal.

*

A concepção de perspectivismo ameríndio surge a partir de uma passagem de Lévi-Strauss, na qual ele afirma que os europeus, ao se depararem com os povos indígenas, se questionaram se eles teriam alma ou não. Já os indígenas, por sua vez, se perguntaram como era o processo de decomposição dos corpos dos europeus. Esta questão, de “como perceber o outro”, aponta para uma diferença fundamental entre as cosmologias judaico-cristã e indígena.

Enquanto os primeiros (os europeus) buscavam respostas através de uma “ciência” social, através de aparatos da cultura, os segundos (os nativos da

américa) procuravam respostas a partir de uma “ciência” natural, confiando mais na natureza/corpo do que propriamente em algum outro plano incorporal.

Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os índios, era o corpo. Por outras palavras, os europeus nunca duvidaram de que os europeus tivessem corpo (os animais também os têm); os índios nunca duvidaram de que os europeus tivessem alma (os animais também as têm). O etnocentrismo dos europeus consistia em duvidar que os corpos dos outros contivessem uma alma formalmente semelhante às que habitavam os seus próprios corpos; o etnocentrismo ameríndio, ao contrário, consistia em duvidar que outras almas ou espíritos fossem dotadas de um corpo materialmente semelhante aos corpos indígenas. (Viveiros de Castro, 2015, p. 37)

E continua o antropólogo:

a práxis europeia consiste em “fazer alma”, (e diferenciar culturas) a partir de um fundo corporal-material dado (a natureza); a práxis indígena, em “fazer corpos” (e diferenciar espécies) a partir de um continuum sócio-espiritual dado “desde sempre”. (Viveiros de Castro, 2015, p. 38)

Ou seja, como aponta Viveiros de Castro, enquanto que para o europeu o corpo é o elemento universal, a alma é o particular, é aquilo que diferenciaria o homem de todos outros existentes. Para o ameríndio, a alma é universal, na medida em que todo existente possui uma alma, – pois ele é, também, humano, como veremos – já o corpo é o lugar da variação, da diferença. Por isso, ao problematizar a distinção entre Natureza e Cultura, “artigo primeiro da Constituição da disciplina, em que ela faz voto de obediência à velha metafísica ocidental” (p.42), o antropólogo tenta pensar a multiplicidade da natureza, contra as teorias da tolerância que elaboram um pensamento da multiplicidade das culturas. A “multiplicidade da natureza” tem como fundamento a *metafísica da predação*, já as teorias multiculturalistas têm como fundamento a *metafísica ocidental*.

(Apesar de todas as diferenças que podem ser levantadas, sublinhamos que tanto Nancy (ao pensar a partir da desconstrução do mundo ocidental) quanto Viveiros de Castro (expondo a cosmologia ameríndia) encontram o polo de diferença não mais na ausência ou na presença de uma alma, mas no próprio corpo. Para Nancy, é o corpo, o fora, o lugar da diferença, da variação).

Tradicionalmente, a distinção entre Natureza e Cultura reproduz todo um arcabouço teórico: universal e particular, objetivo e subjetivo, físico e moral, fato e valor, dado e instituído, necessidade e espontaneidade, imanência e transcendência, corpo e espírito, animalidade e humanidade etc. É contra estas distinções que o antropólogo brasileiro luta.

Entre os autores que trabalhamos até agora e Viveiros de Castro, podemos identificar ao menos um “inimigos” em comum: a *metafísica da morte* e o extermínio da alteridade que ela traz.

Enquanto estas (cosmologias multiculturalistas) se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas – a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados –, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. (Viveiros de Castro, 2015, p. 43)

De um lado, a Cultura e o sujeito ocupam o lugar do universal, isto é, todos os existentes possuem cultura e são sujeitos de uma perspectiva – e como veremos, para os índios, todos possuem também, *técnica*. Por outro, a Natureza é o lugar da variação, do particular, o local onde os diferentes pontos de vista *diferem*.

Mas o que se quer dizer com a sentença “todos os existentes possuem cultura, alma e são sujeitos”? Se quer dizer que todos os existentes têm um *ponto de vista* irreduzível a algum *ponto de vista* universal, que todos eles são singulares e possuem uma perspectiva singular no interior da pluralidade de existentes, e que o lugar onde esta diferença de perspectiva ocorre é no corpo, a diferença é marcada no corpo.

Nas cosmologias ameríndias há uma narrativa comum: no começo do mundo todos eram humanos, todos eram sujeitos, mas depois de alguma catástrofe alguns viraram animais e outros permaneceram humanos. Toda a questão do perspectivismo e do etnocentrismo ameríndio passa por aí: no começo todos eram humanos e agora não são mais, pois uma queda aconteceu, uma queda babélica, mas ao modo ameríndio. Lá onde o mito judaico-cristão narra a disseminação das línguas, os mitos ameríndios narram a disseminação e proliferação dos pontos de vistas corporais. A questão, para os ameríndios, é que todos são humanos, pois

possuem alma, mas, depois da queda, cada um é humano de cada vez, não ao mesmo tempo.

A semelhança das almas não implica a homogeneidade ou a identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem. (Viveiros de Castro, 2015, p. 44)

E continua o autor brasileiro:

Tipicamente – esta tautologia é como o grau zero do perspectivismo –, os humanos, em condições normais, veem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as “condições” não são normais (doença, transe e outros estados de consciência). Os animais predadores e os espíritos, por seu lado, veem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa veem os humanos como espíritos ou como animais predadores. (Viveiros de Castro, 2015, p. 44)

Para os ameríndios, todos são humanos segundo os seus pontos de vista. Para o humano, a onça é um animal predador. Para a onça, ela e os seus semelhantes são humanos e nós, humanos, somos, para eles, animais de presa. Este tipo de pensamento (que em geral é acusado de animismo – e daí a analogia entre a infância da civilização e a criança que acha que tudo é “vivo”) nós defendemos aqui ser o signo de outra cosmologia – de outra ontologia.

A questão que está em jogo neste deslocamento e que nos interessa nesta tese é a seguinte. Dizer que todos os existentes são humanos ou sujeitos implica indicar que cada existente é “centro” de um grupo de relação e de agenciamentos, e que é esse “ser-centro” de cada um que faz o mundo enquanto tal e atesta um fato simples: não há Centro absoluto, não há uma transcendência e um Fora absoluto ao qual o sentido se endereça. O que há é o endereçamento de diversos centros, uns aos outros.

Cada existente e cada grupo de existentes se constitui singular-pluralmente e é o centro de uma perspectiva – é ponto de cegueira e ponto de vista, ao mesmo tempo. Aquilo que os ameríndios chamam de humano não é mais uma substância, ou algo como uma espécie, mas o nome de uma relação – uma perspectiva:

podemos mesmo dizer o nome de uma forma de endereço, da forma como uns se reportam aos outros.

Vendo-nos como não-humanos, é a si-mesmos – a seus respectivos congêneres – que os animais e espíritos veem como humanos: eles se percebem como (ou se tornam) entes antropomorfos quando estão em suas próprias casas e aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características, sob uma aparência cultural – veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cerveja de milho, os urubus veem os vermes de carne como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organização do mesmo modo que as instituições humanas (com chefes, xamãs, festas, ritos...). (Viveiros de Castro, 2015, p. 44-45)

Assim, isso que chamamos de técnica e que dizemos que é o que diferencia o humano do não-humano, para os povos ameríndios não é um privilégio do homem. Pelo contrário, os animais também bebem “vinho” – o sangue é o vinho deles –, também possuem uma vida organizada e hierarquias sociais definidas, além de possuírem, eles também, instrumentos culturais.

Enquanto tendo outra natureza – outro corpo –, os animais – e também, potencialmente, outros seres – têm necessidades que os homens, nos seus pontos de vista, não conseguem vislumbrar, necessidades que não podem ser saciadas pela Natureza – ao menos não por aquela Natureza que o conceito de técnica definiu; Natureza segundo a qual os animais, pelo fato de serem desprovidos de técnica e de cultura (de mundo, diria Heidegger), não conseguiriam se afastar e se distanciar.

Para os povos ameríndios, os não-humanos possuem uma cultura complexa e possuem também técnicas complexas, tão complexas quanto a dos humanos. Tanto mais, dizer que existentes não-humanos possuem artefatos e utensílios significa dizer que toda a concepção daquilo que é a técnica é completamente outra. É por isso que podemos dizer que os ameríndios nunca pensaram uma natureza como aquela que o monoteísmo nos conduziu a pensar, isto é, como Distância absoluta: não há Distância em relação a natureza, nós somos, nós mesmos, natureza.

O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizado do ponto de vista

de outra espécie: o que chamamos “sangue” é a “cerveja” do jaguar, o que tomamos como barreiro lamacento os tapires experimentam como uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são coisas ou objetos, mas apontam necessariamente para uma pessoa ou sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de “natureza”, pode bem ser a “cultura” dos outros. (Viveiros de Castro, 2015, p. 53)

Lá onde tudo é humano, podemos mesmo dizer que nada é humano, ao menos não como os ocidentais o definem. Da mesma forma, lá onde todos possuem instrumentos técnicos, a técnica se dissolve e é toda outra coisa. Talvez esta ausência de pensamento da técnica enquanto proliferação de fins que diferencia o homem da natureza e o torna singular em relação a todos os outros existentes seja o que pode nos levar a contradizer o argumento segundo o qual a sociedade ameríndia, mais cedo ou mais tarde, pelo fato de se encontrar na “infância da civilização”, chegará ao capitalismo.

Como mostramos, há uma implicação entre certo pensamento associado à técnica – e a separação entre ela e a natureza – e o capitalismo enquanto produção e crescimento infinito e propagação de novos fins em nome da equivalência geral. Para os ameríndios, os instrumentos nunca separaram o homem da natureza, estes (os instrumentos) sempre são instrumentos *da* natureza, *na* natureza, como atesta o fato de outros existentes também os possuírem, em todas as suas complexidades.

A natureza, conforme esses povos (ameríndios), não é tomada como mero objeto esvaziado de subjetividade; tudo possui uma alma e é sujeito de um ponto de vista, dando assim dignidade ontológica a todas as coisas. Para o homem vestido, o europeu, a natureza é mero objeto, é um instrumento a mão para ser explorado e usado como meio para proliferação de fins – e de consumidores destes objetos.

Podemos mesmo ser levados a dizer: a técnica (construída em oposição a Natureza), como todo grande divisa metafísica, é mononaturalista. Sendo assim, um pensamento multinaturalista não pode pensar da mesma forma que o pensamento do Mesmo; os povos ameríndios pensam outramente.

Os queixadas não podem *se ver* como queixadas – e, quem sabe, especular que os humanos e demais seres são queixadas debaixo de suas roupas específicas –

porque esta é a forma pela qual *são vistos* pelos humanos. Se os humanos veem-se como humanos e são vistos como não-humanos – animais ou espíritos – pelos não-humanos, então os animais devem necessariamente se ver como humanos. (Viveiros de Castro, 2015, p. 61)

E continua o antropólogo brasileiro:

O que o perspectivismo afirma, enfim, não é tanto a ideia de que os animais são “no fundo” semelhantes aos humanos, mas sim a de que eles, como os humanos, são outra coisa “no fundo”: eles têm, em outras palavras, um “fundo”, um “outro lado”; são diferentes *de si mesmos*. Nem animismo – que afirmaria uma semelhança substancial ou analógica entre animais e humanos –, nem totemismo – que afirma uma semelhança formal ou homológica entre diferenças intra-humanas e diferenças interespecíficas –, o perspectivismo afirma uma diferença intensiva que traz a diferença humano/não-humano *para o interior de cada existente*. (Viveiros de Castro, 2015, p. 61)

Somos então aqui levados a argumentar na linguagem de Nancy: todo “eu” é mais do que um “eu”, ele é “eu” e “não-eu” ao mesmo tempo, pois cada “eu” é diferente de si mesmo na medida em que é determinado por todas as outras posições e relações a qual ele estabelece: todo “eu” é mais de um. Para dizer da forma adequada parece que é exatamente para isto que Viveiros de Castro aponta, para o mais de um.

Com isso, cada existente se encontra como que separado de si mesmo e tornado semelhante aos demais apenas sob a dupla condição subtrativa dessa comum autosseparação e de uma estrita complementariedade, pois se todos os modos do existente são humanos para si mesmos, nenhum é humano para (ou semelhante a) nenhum outro. [...] Essa parece-me ser, em última análise, o sentido da ideia de “*alma*” nas ontologias indígenas. Se todos os seres têm alma, nenhum deles, ninguém, coincide consigo mesmo. (Viveiros de Castro, 2015, p. 61-62)

A afirmação “as gentes são bizarras” (discutida no §4) pode nos ajudar a compreender esta *comum autosseparação*. O movimento desta afirmação atesta os dois movimentos assinalados pelo antropólogo: de um lado somos “humanos”, somos “pessoas”, somos “gentes”, como todos os outros o são – lembremos que Nancy radicaliza esta formulação para além do estritamente humano adotado pela tradição ocidental –, mas ao mesmo tempo nos vemos como outros em relação a essa totalidade de gentes, que são bizarras, são outras que não nós.

Na linguagem do pensador brasileiro: se tudo possui alma, nada coincide consigo mesmo, tudo é diferente. Na linguagem do pensador francês: se tudo é singular e plural, nada coincide consigo mesmo, tudo é diferente. Certamente, existem muitas diferenças entre os pensamentos de um e de outro, sobretudo pelo fato de um deles ser um pensador de matriz estruturalista-deleuzeana e o outro um pensador de herança derridiano-heideggeriana. Contudo, como já está mais do que claro, o intuito desta tese não é o de reconstruir o pensamento destes autores, mas pensar com eles – a partir deles – para chegarmos àquilo que nomeamos *diferença hiperestrutural*.

Considere-se que um dos nossos movimentos nesta tese é mostrar como há influência do pensamento estruturalista na desconstrução de Derrida, e que mesmo em muitos momentos “estruturalizamos” o pensamento de Nancy. Então, uma aproximação entre Viveiros de Castro e Nancy tem dupla função: aproximar mais ainda o pensador francês deste “pós-estruturalismo” que reivindica o brasileiro, e aproximar o brasileiro da desconstrução que defende o francês.

*

Para Viveiros de Castro, compreender o perspectivismo ameríndio é o primeiro passo para chegarmos à concepção ontológica do multinaturalismo, e a chave para essa passagem – do multinaturalismo para o perspectivismo – é a concepção ameríndia de corpo.

A ideia de perspectivismo tende a se confundir muitas vezes com a de relativismo, como se todas as concepções e pontos de vista se equivalessem, tivessem um mesmo valor, podendo, sem problemas, substituir uma concepção pela outra pois, como não há verdade, as posições acabam se equivalendo (isto que chamamos aqui na tese de ontologia plana em oposição a transimanência e a ontologia hiperestrutural): assim, o jogo que está sendo jogado é o jogo do capitalismo, da equivalência geral e da técnica ocidental, diferentemente do que se passa no mundo ameríndio.

Se um homem começar a enxergar o sangue de seus parentes como cerveja de milho, ou o verme como peixe assado, duas possibilidades se nos apresentam: está doente ou se tornando xamã. O Xamã é o único ser capaz de transitar entre os diferentes pontos de vista – mas não sem risco, pois ele pode não retornar de um

ponto. Tirando os xamãs, qualquer homem que enxergue desta forma virará outro ser e não poderá mais partilhar o mundo dos homens: ou ele estará doente e sendo levado para os mortos, ou estará se tornando animal – ou seja se relacionando com outros parentes. Assim, na linguagem de Nancy, todo ponto de vista é um ponto de cegueira e não podemos olhar pelo olhar do outro; se estamos olhando pelo olhar do outro então alguma coisa muito errada está acontecendo.

As perspectivas de cada espécie devem ser mantidas cuidadosamente separadas, pois são incompatíveis. Apenas os xamãs, que gozam de uma sorte de dupla cidadania no que concerne às espécies (e à condição de vivo ou morto), podem fazê-las comunicar, e isso, sob condições especiais e controladas. (Viveiros de Castro, 2015, p. 63)

E continua o antropólogo se desgarrando das concepções ocidentais:

O relativismo cultural, um “multiculturalismo”, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, uma e total, indiferente à representação. Os ameríndios propõem o oposto: de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal, – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva. O perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação. (Viveiros de Castro, 2015, p. 65)

Por um lado, o multiculturalismo está comprometido com uma concepção de ontologia e de linguagem ainda aristotélica – os signos escritos significam os signos falados que por sua vez significam os estados de alma que têm uma relação de analogia com o real, ou seja, existe uma variação de modos de ver *uma mesma coisa*, um plano objetivo, que é o plano das coisas –, e também com a lógica proposta por Frege ao distinguir sentido e referência (o planeta Vênus e suas duas representações, “estrela matutina” e “estrela vespertina”). De outro, o multinaturalismo está comprometido com uma concepção estruturalista de linguagem e realiza, a seu modo, uma ontologização do pensamento de Saussure (lembramos que uma das lições básicas do estruturalismo é que o objeto de estudo não precede a ciência, pelo contrário, é a ciência que o cria, ou inventa este objeto), mostrando que isso mesmo que chamamos de objeto, ou plano das coisas,

ou referente etc., está submetido ao ponto de vista: não há uma realidade objetiva inerte, as próprias coisas variam, e a variação acontece no corpo!

Mais uma vez, o que está em jogo é a *diferença hiperestrutural*.

O que existe na multinatureza não são entidades autoidênticas diferentemente percebidas, mas multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sangue/cerveja. Só existe o *limite* entre o sangue e a cerveja, a rigor; a borda por onde essas duas substâncias “afins” comunicam e divergem. Não há, enfim, um *x* que seja sangue para uma espécie e cerveja para outra [...] “Estamos em uma língua *ou* em outra – não há mais supralíngua [*arrière-langue*] como não há supramundo [*arrière-monde*]. Efetivamente, estamos no sangue *ou* na cerveja, ninguém bebe a bebida-em-si; mas no mundo indígena, toda cerveja tem um travo de sangue, e vice-versa. (Viveiros de Castro, 2015, p. 67)

E continua o pensador brasileiro, desta vez se desarraigando de uma vez por todas de um pensamento como o de Frege ou de Aristóteles:

O problema do perspectivismo não é o de encontrar a referência comum (o planeta Vênus, digamos) a duas representações diferentes (“Estrela Matutina” e “Estrela Vespertina”, então), mas, ao contrário, o de contornar o equívoco que consistiria em imaginar que quando o jaguar diz “cerveja de mandioca” ele esteja se referindo a mesma coisa que nós, apenas porque ele “quer dizer” a mesma coisa que nós. (Viveiros de Castro, 2015, p. 68)

Longe do essencialismo espiritual do relativismo, o perspectivismo é um *maneirismo corporal*. (Viveiros de Castro, 2015, p. 66)

[...] nosso macroconceito “Natureza” não admite um verdadeiro plural e parece sempre pedir uma inicial maiúscula; isso nos leva espontaneamente a perceber o solecismo ontológico contido na ideia de “(várias) naturezas”, e portanto a realizar o deslocamento corretivo que ela impõe. [...] diríamos então que o multinaturalismo amazônico não afirma uma variedade de naturezas, mas a naturalidade da variação, a variação *como* natureza. (Viveiros de Castro, 2015, p.69)

Destarte, o que nos interessa no pensamento perspectivista-multinatural são duas coisas: de um lado o deslocamento que ele realiza em relação à noção ocidental de “Natureza”, de outro a forma como ele escapa de um certo relativismo fraco. O perspectivismo é, então, um relativismo radical, neste sentido: ele afirma a verdade do relativo (Deleuze), a variação como natureza (Viveiros de Castro), a ausência de condições como incondicional (Nancy), o sem razão como razão do mundo (Derrida) etc.

Além disso, ele nos apresenta outro pensamento sobre a natureza, um pensamento que não aquele proposto pela separação entre Natureza e Técnica. Enquanto Nancy apresenta uma desconstrução autoimune do conceito de técnica – isto é, o próprio mundo ocidental/monoteísta apontando para os seus limites –, Viveiros de Castro apresenta uma cosmologia que pensa diferentemente aquilo que os homens ocidentais chamam de técnica, e nos ensina uma lição a mais: isso que os homens chamam de instrumento ou utensílio (que diferencia o humano do não-humano) é, para os *pequenos outros*, diferente daquilo que é para o homem ocidental, ou seja, não se trata da *mesma coisa*, do *mesmo objeto* – como o sangue e a cerveja de mandioca. Viveiros de Castro também nos ensina que, originariamente, há uma multiplicidade de naturezas, e que a variação é a própria lei da natureza. De forma semelhante, Nancy, a partir da desconstrução daquilo que ele chama de técnica, pensa a pluralidade e a proliferação de origens do mundo.

Podemos mesmo afirmar que, cada um a seu modo, chega a um pensamento da *strução*. Nancy a partir da desconstrução do conceito de técnica. Viveiros de Castro, com a antropologia, alcançando o pensamento dos outros – esse pensamento anticolonial.

Ambos lutam contra os riscos da equivalência geral, ambos têm um pensamento *anticapitalista*. Enquanto Viveiros de Castro escapa da equivalência dos objetos pensado uma multinatureza, Nancy escapa da equivalência que a técnica e o capital podem proporcionar (o risco da *strução*) pensando a bizarria e a singular pluralidade de ser.

Ambos se engajam, portanto, cada um a seu modo, numa ontologia da diferença – hiperestrutural. Nesta tese, é este aspecto do pensamento ameríndio que nos interessa: trata-se de um pensamento que desfere certa potência contra o modo de existência ocidental/mundial e que, assim, abre espaço para pensarmos, por exemplo, a questão ecológica (uma questão que, hoje em dia, é um horizonte que nenhuma ontologia ou pensamento pode ignorar).

Como afirma Nancy:

Toda a “filosofia da natureza” está para se refazer, se a “natureza” deve ser pensada como exposição dos corpos. (Nancy, *Corpus*, p.36)

O primeiro passo para se refazer esta “filosofia da natureza” talvez seja abandonar a concepção metafísica de Natureza e pensar a multinatureza. Pensar a ex-posição dos corpos, isto é, pensar que cada existente sendo um corpo que se define e se singulariza na sua posição em relação aos outros corpos (aos foras, com *f* minúsculo), pensar seu ser-separado dos outros corpos mas, ao mesmo tempo, determinado por eles. Cada complexo de agenciamento entre os corpos faz um mundo, faz uma natureza.

A concepção de multinaturalismo e perspectivismo ameríndio, apropriada e deglutida por esta tese – com tudo o que implica se apropriar e deglutir: distorcer, tirar de contexto, reestruturar, torcer o sentido, digerir, em suma, tornar outro –, ocupa papel central para refazer este projeto de refazer uma “filosofia da natureza”.

6.5

Da crise ambiental

Esta parte final tem como principal interlocutor o livro de Frédéric Neyrat, *La part inconstructible de la terre: critique du géo-constructivisme*. É um livro que foi publicado em março de 2016 e que se posiciona de maneira atual em relação a diversas das teorias ecológicas que despontam no debate mundial acerca da crise ecológica, particularmente, considere-se o debate relacionado aos conceitos de *antropoceno* e *Gaia*.

Neyrat direciona uma crítica potente ao geoconstrutivismo e ao ecoconstrutivismo, sobretudo à geoengenharia e aos pensamentos que, a partir da potência que o conceito de antropoceno dá ao homem, creem ser capazes de reformatar a terra. Contudo, o que nos interessa aqui é mostrar como o conceito de antropoceno acaba colocando todos os humanos “num mesmo saco” (na equivalência geral?), esquecendo as diferenças singulares que constroem a crise que vivemos.

Como já dissemos diversas vezes, esta tese é permeada pela esperança; esperança de que sejam possíveis outras formas de organização humana, ou outras formas de se organizar no mundo. Decerto, diferentes formas de organização humana já existem materialmente, mas, devido ao mundo mundializante em que vivemos, tendemos a achar que a verdade do Capital é a verdade do homem, e a única forma de se organizar no mundo. A grande questão é que há mais de um mundo, mais de uma narrativa sobre a origem do mundo, sobre aquilo que é a origem, aquilo que é o fundamento etc.

A partir da crítica ao construtivismo e ao conceito de antropoceno, Neyrat constrói o projeto de uma *ecologia da separação*, projeto este claramente inspirado pela filosofia de Jean-Luc Nancy e no conceito de *transimanência*. Não à toa, Neyrat produziu um livro sobre este filósofo (publicado em 2013) e um manifesto (publicado em 2014) no qual afirma a importância do pensamento de Nancy para o seu projeto filosófico, no combate àquilo que identifica como *ontologia plana e imanência saturada*.

Contudo, importa registrar que esta tese não tem como proposta aprofundar o debate ecológico. Queremos oferecer uma base geral para definir aquilo que quer dizer existir, estamos aqui engajados em construir bases ontológicas para podermos pensar a existência com todas as suas implicações. Imbuídos deste propósito, cremos que a ontologia da *diferença hiperestrutural* que propomos abre diversos caminhos; caminhos que vão nos permitir, no futuro, debruçar com afinco sobre as questões ambientais, e esse é o projeto por vir que dará sequência a este texto (um desdobramento desta tese). Temos assim o projeto de escrever algo como a *Diferença Hiperestrutural II*, texto no qual buscaremos debater com os pensadores que se defrontam com o tema ambiental e ecológico. Mesmo que este não seja o tema da tese vocês, caros leitores, já podem encontrar aqui muitas pistas do caminho que pretendemos percorrer.

Esta tese teve, desde o princípio da sua escrita em 2013, e tanto mais após as aulas que segui neste ano sobre a crise ambiental, ministradas pela professora Déborah Danowski, a ambição de transpor a reflexão ontológica que aqui propomos e abarcar uma discussão relacionada ao estatuto da natureza (com todas as implicações que se pode postular relacionadas à crise ambiental em um tempo de catástrofes generalizadas se aproximando).

O contato com o livro acima referido de Frédéric Neyrat, juntamente com a descoberta de toda a sua obra durante o estágio doutoral que fiz na França, em Nanterre, na Universidade de Paris X, em 2015, contribuiu em duas direções: para mostrar que o espírito conceitual e o projeto defendido por esta tese é coerente com o movimento da filosofia atual, mundo afora; e como vetor de interlocução, enriquecendo conceitualmente o nosso texto/movimento.

O que elaboramos neste final não é exatamente relacionado à questão ecológica global – também o fazemos de maneira lateral –, mas uma “crítica” pontual ao conceito de antropoceno a partir do aparato conceitual que redundava da discussão apresentada até o momento. Não questionamos a pertinência nem a realidade atroz do fenômeno que foi nomeado de antropoceno pelos geólogos, apenas queremos pensar de maneira otimista que os humanos podem se agenciar com os não-humanos, sem que venham a se tornar monstros grotescos que exterminam aquilo que chamamos de vida. Queremos propor aqui mais um nome para este conceito, para afirmar a ruptura que se instaura em todo conceito quando articulado a partir da variação e não do invariável. Assim como sugeria o evento realizado na PUC-Rio em 2014, *os Mil nomes de Gaia*, queremos dar mais um nome para o antropoceno, mais um nome para Gaia, para que os nomes não parem de proliferar, pois esta é a verdade do mundo e também a verdade dos homens: o mais de um, mais de um nome, mais de um título.

Mais de um humano.

Então, deixo um aviso aos leitores. Caso vocês queiram entrar em contato com as informações sobre o aquecimento global e suas implicações filosóficas, recomendo, ao menos, três leituras: o próprio livro de Neyrat (2016); o livro de Déborah Danowski e Eduardo Viveiros de Castro (2015); e a leitura do relatório do IPCC de 2013.

*

Neyrat começa o seu livro apontando para aquilo que ele chama de o quiasma de Copenhague, referindo-se a cidade onde as grandes nações se encontraram, em 2009, na “Conferência das Nações Unidas sobre as Mudanças Climáticas”, para discutir a crise ambiental. O quiasma surge justamente porque

toda a discussão vinculada ao aquecimento global passa por uma inversão daquilo que é a maneira correta de lidar com a questão.

Como vimos, a crise que enfrentamos é uma crise civilizacional, e sendo uma crise de civilização, para a “superarmos” – se é que ainda é possível algum tipo de superação –, ou para que tenhamos alguma chance, somente com outra civilização se instalando. Enquanto vivermos no paradigma da produção incessante de finalidades não há horizonte possível. Lá onde devíamos tentar “mudar o sistema e não o clima”, tentamos “mudar o clima e não o sistema”.

Mas o que quer dizer mudar o sistema e não o clima? Que o principal “culpado” do aquecimento global é a revolução industrial⁶⁴ e o modo de produção capitalista. Que para superar a crise climática devemos focar em estratégias para mudar os nossos sistemas político e econômico, antes de tentar encontrar tecnologias para manter o clima estável e assim manter a estrutura do capitalismo, tal qual ela atua hoje. Ora, não é o próprio pensamento capitalista o responsável pela crise que vivemos? Então, a melhor solução não é resolver o problema criado pelo capitalismo com o próprio vocabulário conceitual capitalista; precisamos de outro paradigma, de novas palavras, de outros conceitos. Neyrat diz que precisamos pensar a retração, que precisamos pensar um movimento de antiprodução. Nós dizemos que precisamos pensar uma hipérbole para fora do sistema e a hipóbole que se segue a esta hipérbole, para não sermos capturados novamente pela equivalência apropriadora: expansão e retração, duplo movimento do devir.

(O que nos interessa aqui é apenas mostrar que não é o humano o agente central nesta catástrofe, mas uma certa manifestação daquilo que é o humano. Se pensarmos no multinaturalismo de Viveiros de Castro, fica mais óbvio, pois o jaguar é também humano entre os seus, e eventualmente um existente não-humano pode ser mais humano do que os homens de uma tribo inimiga etc. Aqui tudo se trata da posição de uma perspectiva.)

Mas não é apenas o modo de produção capitalista o culpado, mas a implicação deste com certa concepção de técnica no ocidente. Neste diapasão, não estamos de acordo com a concepção aceleracionista – mesmo aquela versão de

64 Este vídeo mostra um Violoncelista tocando o gráfico do aquecimento global: <https://vimeo.com/69122809>

esquerda⁶⁵ – que advoga a favor do avanço da tecnologia como possibilidade emancipatória e de superação dos problemas ambientais que enfrentamos. Não se trata de avançar a tecnologia e achar que seremos capazes de gerir a Terra, de transformá-la com nosso poder, de moldá-la para que seja habitável. O que Neyrat pretende em seu livro é justamente mostrar que há algo de inconstitucional na Terra, algo que o homem e o “antropoceno” não podem gerir, nem “terraformar”: algo que se retira ao poder destrutivo e técnico do homem.

6.6

Há o antropoceno? Da pluralidade cosmológica

No começo, havia Paul Crutzen, o Profeta do Antropoceno. O profeta diz: “O homem se tornou uma força geológica.” E seus discípulos cantarolam: “A Natureza deveio Natureza Humana, mais nada é selvagem neste planeta artificial que nós temos que aprender a pilotar para o bem da humanidade”. (Neyrat, 2016, p.67)

O conceito de Natureza surge como um conceito oposto aquele de cultura e de técnica, assim como corpo se opõe à alma, assim como o sensível se opõe ao inteligível, assim como o sentido figurado se opõe ao sentido próprio, assim como o patriarcado se opõe ao matriarcado etc. Uma crítica à concepção de Natureza deve vir aliada, então, a uma crítica a esta metafísica sempre dual.

Como já dissemos repetidas vezes, segundo Derrida, no discurso metafísico tradicional há o “x” (Homem, Humano, Fala, Consciência, Cultura, Alma etc., todos sempre maiúsculos) e o “não-x” (mulher, animal, escrita, inconsciente, natureza, corpo etc., todos sempre minúsculos). O “x” de toda distinção é um termo positivo, potente e tem participação no conceito de verdade, de presença, conceito sempre universalmente válido, em suma, é um conceito invariante. O “não-x” aparece como um termo negativo, fraco, que não passa de uma *metáfora* do dito significado “x”, ou seja, enquanto afastamento dessa Verdade, dessa Unidade.

Segundo a lógica de crítica à metafísica, para repensar o conceito de Natureza não basta fazer uma inversão desta organização e afirmação do termo negativo: é preciso repensar a própria distinção. Não podemos dizer que a Natureza é a Verdade em detrimento da cultura que nos levou a esta catástrofe. Não basta tentarmos nos afastar do homem civilizado a caminho de algum tipo de “homem selvagem” – esta grande ficção europeia – que não prejudica a Natureza. A própria distinção entre homem selvagem e homem civilizado traz com ela uma ideia de evolucionismo antropológico que deve ser combatida. Antes disso, nós devemos repensar a própria civilização e com ela a oposição entre Natureza e Cultura – e técnica – que faz eco a clássica oposição entre corpo inanimado e alma animada, mundo sensível e mundo inteligível.

*

Segundo Bruno Latour, desde há muito tempo consideramos a Natureza como algo distante, algo afastado de nós. Nós não fazemos parte dela de forma alguma, o mais próximo que chegamos é quando a contemplamos, mas como não participantes, pois nós, humanos, temos a Cultura e a civilização, o que nos afasta completamente da Natureza (a própria ideia de podermos nos afastar da Natureza já é uma ideia inserida nesta lógica que começou com a distinção entre corpo e alma, entre sensível e inteligível):

Como nós amávamos nos sentir pequenos quando rodeados pelas forças magníficas das cataratas do Niágara, ou na imensidão deslumbrante das geleiras do Ártico, ou na paisagem desolada e seca do Saara. Que emoção deliciosa dimensionar nosso tamanho em comparação as galáxias! Pequenos quando comparados com a Natureza, mas, por causa de nossa moralidade, maiores até do que a exibição mais grandiosa de poder Dela! Tantos poemas, tantas meditações sobre a incomensurabilidade entre as forças eternas da natureza e a insignificância dos pequenos seres humanos que pretendem conhecê-la e dominá-la. Assim, alguém podia dizer, afinal, que a desconexão entre nós e a natureza sempre esteve lá e que ela é a causa interior do sentimento de sublime. (Latour, 2011, p.2)

É na contramão dessa forma de encarar a Natureza que o conceito de antropoceno surge, desenvolvido pelos geólogos, para tentar mostrar que nós, homens, devimos um dos fatores geológicos importantes na transformação do nosso planeta, na transformação daquilo que Latour chama de Gaia: a energia que produzimos, cerca de 13 terawatts, pode ser comparada ao fluxo de energia das placas tectônicas.

Como aponta Latour, o conceito de antropoceno aparece justamente quando há um forte movimento de pensar o Fim, seja a morte de Deus, o fim da história, o fim do humano e até mesmo o fim da filosofia (ao menos o fim da concepção de filosofia que é entendida como busca de um Invariante, de uma Unidade, de uma Verdade), e uma busca para se pensar aquilo que emerge depois disso, depois da história, depois do humano, depois da filosofia: o fim da Natureza.

Entretanto,

parece que a história, assim como a natureza, têm mais de um truque em suas bolsas, já que estamos testemunhando agora a aceleração e intensificação da história não como pós-humano, mas sim com o que poderia ser chamado de uma torção pós-natural! Se é verdade que o "*anthropos*" é capaz de moldar a Terra literalmente (e não metaforicamente através de seus símbolos), o que estamos testemunhando agora é antropomorfismo em esteroides. (Latour, Esperando Gaia, p.3)

A constatação que traz o antropoceno (nós fazemos parte desse planeta, nós fazemos parte da natureza) rompe completamente com a desconexão entre a Natureza e nós, nos fazendo pensar que são os homens os responsáveis diretos pela catástrofe que se anuncia, catástrofe para o homem e para diversos outros existentes. É nesta narrativa que o pensamento de Latour avança, mas neste texto estamos preocupados com outra questão: “quem é este homem (*anthropos*) que o antropoceno nomeia?”

Ao contrário do que muitos afirmam, não cremos que seja todo e qualquer humano que tenha devido uma força geológica, mas especificamente um tipo de humano, um humano com uma certa natureza (uma certa organização corporal), um humano com um certo mundo (uma singular relação com uma origem singular), mas um certo homem que denega sua natureza e sua organização corporal, um homem que denega sua origem singular plural e a congela em Origem, o homem que está intrinsecamente vinculado a distinção entre natureza e técnica que acabamos de discutir longamente.

*

O conceito de antropoceno foi criado pelo ecologista Eugene Stoermer que assinou, ao lado de Paul Crutzen, o artigo intitulado “O Antropoceno” (2000). Para estes autores, a transformação da humanidade numa força geológica é um efeito primário da revolução industrial devido ao aumento da concentração

mundial de dióxido de carbono e de metano, assim, podemos dizer que o antropoceno é filho da máquina a vapor inventada por James Watt.

Contudo, a narrativa do antropoceno, inaugurada por Crutzen e Stoermer, não é uma narrativa linear. Ao contrário do que estes dois ecologistas defendem, existem outras narrativas que colocam o começo do antropoceno noutra estágio do tempo que não o da revolução industrial. Existem ao menos outras três narrativas de quando foi o momento de virada no qual o homem deixou de ser um mero ator microscópico no equilíbrio do planeta e passou a ter a capacidade de dar forma a Terra.

(1) Alguns *ecologistas profundos* defendem que o antropoceno começou há duzentos mil anos quando a humanidade começou a caçar, incendiar, dizimar diversas espécies. Esta versão do antropoceno acaba colocando a culpa da crise ambiental que enfrentamos não mais na revolução industrial, como o faz Crutzen e Stoermer, mas no próprio *homo sapiens*, que possui uma natureza destrutiva inata, que é como um câncer se proliferando para exterminar a vida, tudo que há de vivo no mundo.

(2) Existem também aqueles (dentre os quais William Ruddiman, paleoclimatólogo da universidade de Virgínia) que defendem a “hipótese antropogênica precoce”, sustentando que o antropoceno começou na era neolítica em que o homem passou a ter a agricultura e que, apesar da concentração de CO² ter aumentado em escala na revolução industrial, ela começou a se efetuar com as queimadas e a desflorestação iniciadas há oito mil anos.

(3) A última narrativa diz que o antropoceno não começa nem com a revolução industrial, nem há duzentos mil anos com o começo da caça, nem com o homem se tornando um fazendeiro, mas a partir da segunda guerra mundial. Nesta narrativa, a culpa advém de uma aceleração e uma intensificação da indústria, atrelada a um crescimento da população mundial (Cf. Neyrat, 2016, p. 70-74).

Neyrat se posiciona de uma maneira oposta a estas quatro narrativas:

[...] nós sustentamos que este conjunto de ritmo épico tem como epicentro a revolução industrial, e que *o capitalismo industrial é o momento historicamente marcável onde o ser humano começa a poder se compor na figura do mestre do Tempo tecnologicamente assistido*. É a partir deste epicentro que é possível: a) interrogar, retroativamente, o passado mais longe: não há necessidade ontológica religando *Homo Sapiens* e o Fazendeiro de Ruddiman à revolução

industrial, mas há sem dúvida uma formação histórica – contingente – pela qual certas figuras da espécie humana vieram a exprimir o mundo pelo ângulo do capitalismo; b) compreender nosso presente, sua aceleração e nosso provável futuro. (Neyrat, 2016, p.75)

Assim, o filósofo defende que a revolução industrial está na origem disto que chamamos de antropoceno, mas que não basta dizer isso, precisamos avançar e dizer que é o modo como empregamos a tecnologia industrial que é o responsável, a saber, o modo capitalista de produção – pois, como vimos, há uma implicação profunda entre um modo de lidar com a técnica e o mundo mundial no qual vivemos. Ou seja, se vamos falar em algum tipo de responsabilidade – ou culpabilização –, então falemos da responsabilidade não do *Homo sapiens*, ou do homem que possui técnica agrícola, mas do homem capitalista ocidental que possui um pensamento organizado a partir da oposição entre Natureza e Cultura – e a sua técnica.

O grande problema de um discurso ecológico que não leva em conta a imbricação entre técnica e capitalismo é a sua incapacidade de pensar e apontar para os próprios pressupostos que iniciam a discussão. É nesse sentido que Neyrat tem como grande inimigo os geoconstrutivistas, dentre os quais, os principais representantes são os geoengenheiros.

O filósofo da universidade de Wisconsin-Madison nos mostra como estes geoengenheiros pensam a terra como uma “nave espacial” a qual a humanidade deve criar as condições para pilotá-la (cf. Neyrat, 2016, p.104-105). Esta lógica pode ser resumida de maneira bem simples: somos agora o Antropoceno, o homem tem o poder de transformar a terra e com este poder veio a potência de refazer a terra, reconstruir a seu bel prazer e recriar as condições para existência dos homens. Viramos deuses terrestres, em suma, e o conceito de “terraformação” é o signo, junto com o conceito de antropoceno, somos essa força sobre-humana que a humanidade passou a carregar.

Além disso, o geoconstrutivismo e a geoengenharia estão acompanhados de um bioconstrutivismo que, com base na mesma argumentação: podemos não apenas reformatar a terra, como podemos também reformatar a vida, refazer a vida, recriar espécies extintas etc. O homem está próximo de realizar aquele projeto da modernidade no qual se torna mestre da natureza, mas mais do que isso, ele está próximo a declarar que não há mais a Natureza, mas apenas o

homem e seu poder de transformação: a Natureza deveio natureza Humana. A natureza deveio técnica. Desconstrução autoimune, como dissemos.

Contra este tipo de discurso, não cremos na unidade do humano, da mesma forma que não queremos um mundo no qual haja a equivalência das catástrofes.

A humanidade força geológica unificada? Seria preferível lembrar que a mudança climática são os efeitos de certos países, a certas épocas, e não da humanidade enquanto tal: não coloquemos sobre um mesmo plano a responsabilidade dos Estados Unidos, da Europa, e da Índia, com aquele de Gana ou do Chade! Em 1900, Grã-Bretanha e Estados Unidos representavam 55% das emissões acumuladas de CO₂, 65% em 1950, e quase 50% em 1980. (Neyrat, 2016, p.118)

É preciso lembrar: as catástrofes não se equivalem, quem as coloca no mesmo plano é uma economia globalizada e imbricada de uma maneira nunca vista antes. É por isso que o antropoceno é o signo de uma época, e ele é tão bem absorvido pela comunidade científica, pois ele declara toda uma imbricação entre todos os existentes, imbricação esta que de fato estamos vivendo. Ele aponta para o caráter destrutivo de *algo* que enfrentamos, mas ele acaba nomeando este *algo* de humano e mascara aqueles homens dentre os humanos que são os verdadeiros culpados.

É então necessário afirmar que a humanidade não é uma força geológica global. Isto quer dizer duas coisas:

- 1) de início que a humanidade não é um agente geológico *global*, porque há países bem diferentes (os Estados Unidos não são Gana), classes diferentes (os ricos não são os pobres), e distinções raciais (os Afro-Americanos não estão alojados da mesma forma que os Brancos americanos);
- 2) mas isto quer dizer igualmente que a humanidade não é um agente *geológico* global, outramente dito, que as mudanças climáticas, longe de exprimirem um efeito antropogênico, são sempre *sociogênicos*. A conclusão que se impõe: literalmente, não há uma era do Homem, *não há antropoceno*. (Neyrat, 2016, p.120)

O que há são, na verdade, políticas, decisões econômicas e sociais, escolhas tecnológicas implicadas num modo de produção e de reprodução de vidas, são corpos diferentes sofrendo de dores distintas e irredutíveis umas as outras.

O que existe é o ser singular plural que é denegado pela equivalência geral. O *comunismo da inequivalência* de Nancy não pode assim ser pensado junto de um pensamento do antropoceno, pois este pensamento acaba denegando as diferenças, as bizarras das pessoas (este movimento de se pensar junto de todos,

mas, ao mesmo tempo, separado), e constituindo um mundo unificado, integrado, imanente, sem fora, uma ontologia plana como aquela do Dinheiro.

Mais do que isso, o antropoceno responsabiliza o humano por este feito. Nos termos de Markus Gabriel, o que o antropoceno faz é pensar um Mundo humano – uma totalidade –, mas como ele diz, o Mundo não existe. Na linguagem de Nancy, o fim do mundo abre espaço para pensarmos o sentido do mundo, os microcosmos que compõe a existência. Assim como o homem não é idêntico ao jaguar, o homem não é idêntico ao homem e o jaguar não é idêntico ao jaguar. Não há o homem, o que há são homens – existentes. Não existe uma unidade do humano, do *anthropos*, existe o mais de um.

Mas e os homens que nem tinham esse conceito de Natureza em oposição à técnica? E as outras naturezas humanas que existem? E a bizarria das gentes – de cada existente singular? É por isso que esta tese é uma tese, em certo sentido, alegre – e otimista. Não sabemos realmente se é possível para nós, certos viventes deste planeta, que estão ameaçados por uma crise inegável, superar esta crise e manter nossa espécie viva. Mas cremos que não são todos os homens os responsáveis, mas um certo homem, com um certo modo de produção e uma certa natureza, um certo mundo e uma certa ontologia que denega a diferença – denega a diferença hiperestrutural. Por sorte, temos mais de uma natureza na qual podemos habitar, mais de um mundo: otimismo ontológico diante de um péssimo futuro por vir.

Esta crítica é importante para a tese, pois o que defendemos aqui é a possibilidade de pensar outra ontologia, outra natureza e outra forma de pensamento. Um pensamento que não esteja mais submetido às concepções metafísicas ocidentais. Um pensamento que não esteja submetido às concepções de técnica e capital, conforme apresentadas neste trabalho. Mais ainda. Afirmamos que o ser humano pode existir e ser de outra forma, que o modo de existência capitalista-mundial não é a única forma de organização política e cosmológica possível. Para isso, precisamos mostrar que o fato de encontrarmos registros geológicos concretos que anunciam uma nova era geológica (o que não negamos, mas pelo contrário, afirmamos!) não quer dizer que esta possa ser vislumbrada como um horizonte necessário para toda a espécie humana viver sob

o signo da proliferação e multiplicação infinita de novos fins que ocupam o papel de meios.

Isso implica dizer que, caso os “europeus” não existissem, os outros povos humanos teriam chegado a este momento de maneira análoga. cremos que outras cosmologias proporcionam outras relações com a natureza, e que outra relação com a natureza não conduziria necessariamente à crise tal qual a vivemos hoje. Não acreditamos em natureza humana e em algum horizonte insuperável da humanidade como o Capital. Acreditamos que os seres humanos podem se organizar outramente e que a destruição do nosso mundo por este regime global não é uma responsabilidade de toda a espécie, mas de certo regime econômico, ontológico e cosmológico.

7

Considerações finais

Não é de mais humanismo nem de mais democracia que, em primeiro lugar, nós precisamos: é de começar por voltar a pôr em jogo e **em construção**⁶⁶ todo o pensamento do “homem”. (Nancy, Ad, p. 16)

Numa tarde de primavera, em maio de 2012 na cidade de Estrasburgo, Jean-Luc e eu conversávamos na sua casa. Após eu perguntar ao filósofo acerca da influência do estruturalismo na sua obra, linha de pensamento que junto com a desconstrução eram os meus grandes fios condutores na altura, ele respondeu de maneira evasiva dizendo que nunca havia escrito muito sobre o tema e que não tinha muito a dizer. Logo percebi que ao lado da sua poltrona se encontrava um livro de Émile Benveniste que havia sido publicado recentemente na França, e eu de imediato o questionei se ele não estava lendo um dos grandes estruturalistas franceses.

Jean-Luc me respondeu que sim e logo me contou uma história digna da narrativa do Banquete de Platão. Julia Kristeva, grande linguista e amiga de Benveniste, havia contado uma história a alguém, que por sua vez havia narrado à Nancy, que por sua vez me contou esta história que eu repasso a vocês, quase cinco anos após escutá-la numa primavera na região da Alsácia.

(Benveniste, pensador considerado por Claude Lévi-Strauss como o único estruturalista na França além dele mesmo e de Dumezil, numa época em que Lacan e Foucault gozavam de prestígio editorial. Benveniste, pensador que deu dignidade conceitual à fala, ao distinguir a semiótica da semântica. Benveniste, que criou a distinção entre enunciado e enunciação etc. Benveniste, que formou toda uma geração de pensadores ditos pós-estruturalistas).

Este notório linguista francês se encontrava no seu leito de morte, internado no hospital. Por uma grande ironia do destino, ele estava afásico, as palavras lhe faltavam, a fala o havia abandonado. Assim, não lhe restava outra coisa além da escrita para se comunicar. Numa visita de Kristeva à Benveniste no hospital, o linguista tentava dizer algo para a sua visitante. Nesse momento,

66 O grifo é nosso.

Kristeva, diante da incapacidade de Benveniste se pronunciar, lhe ofereceu uma caneta. Benveniste se apropriou da caneta e escreveu, no colo de Kristeva, “*Dieu*”, “Deus”.

Logo, o linguista que levou a cabo o projeto de uma linguística da *parole*, da fala (projeto que Saussure, devido a sua morte prematura, não conseguiu concluir), criando o espaço teórico para a semântica, o pensador que se encontrava no leito de morte, com o poder de se comunicar apenas através da escrita, escolheu como suporte, como base para esta escrita, não uma folha de papel, mas o corpo – e não qualquer corpo – de uma mulher. Deus então emergiu não como palavra viva, mas como texto tecido sobre um corpo, o corpo de uma mulher.

Esta curiosa história que Nancy me contou há cerca de cinco anos, antes mesmo de eu iniciar a escritura desta tese de doutorado, nos interessa tanto por conta de um duplo movimento. De um lado ela diz muito sobre a própria ontologia do corpo em Nancy, por outro ela narra um dos grandes estruturalistas da França, próximo à morte, anunciando “Deus” em um corpo, no corpo de uma mulher (Deus no corpo singular de um outro, de um absolutamente outro).

A interpretação que fazemos deste relato nos parece óbvia. “Deus”, outro nome para o Fundamento, para o Fora absoluto, para a Verdade, para a Origem, (“Deus”) signo cristão do Criador, do qual somos meras criaturas, manifesta-se escrito e não na presença da voz, e escrito em um corpo particular, o corpo de uma mulher.

Deus, o Fora, se efetua no interior de cada corpo, de cada existente. Ou seja, não existe Deus, mas cada existente é Deus, é o fora, é um corpo (corpo para Nancy quer dizer fora, pois o fora só se apresenta materialmente, enquanto corpo a ser tocado, a se reportar, se relacionar), e cada existente é criador, ao mesmo tempo em que é criação. Não existe um criador fora do mundo, mas a criação acontece *entre nós*, entre cada existente, os agenciamentos entre os diversos corpos criam mundo(s), é a rede de relação e endereçamento que é a criadora, e nunca um Ente fora do mundo que cria todos os outros entes do(s) mundo(s). Assim, se há algo como um Deus, ele se efetua dentro, no interior da estrutura existencial – entre nós.

Esta história relata também, de maneira emblemática, aquilo que chamamos de *diferença hiperestrutural*, a saber, que não há um fundamento Fora do mundo, que todos os existentes têm o seu valor de maneira diferencial e que o

polo de concentração dessa diferença se passa justamente no corpo, pois todo existente é um corpo, ele é material, e a matéria é, como vimos, a possibilidade mesma da diferença.

A linguagem não remete mais a um Fora – nem ao referente, nem aos estados de alma –, os existentes não remetem-se a Deus, mas têm o seu valor (trans)imaneente no interior da estrutura existencial que é cada mundo. Lá onde um signo vale em oposição aos signos do sistema, aqui, um existente vale em oposição a todos os outros existentes.

Destarte, a diferença, para usar a terminologia do pensador moribundo, cujo “texto final” se estabeleceu num corpo, não fica mais restrita ao plano semiótico, a ciência dos signos, *mas a própria semântica se efetua de maneira diferencial*. Assim, lá onde há a ligação entre o signo e a coisa, onde o signo vira palavra (signo em posição de fala) no interior de uma frase, lá onde há o enraizamento entre o sentido e o referente, há também a diferença, a diferença não apenas no interior da estrutura, mas a **diferença hiperestrutural**: fazendo mundo(s) diferencialmente.

Deus é o Fora, o Fundamento. Mas o fora acontece aqui, de um corpo ao outro: os corpos uns se endereçando aos outros, uns *com* os outros, um corpo saudando todos os outros corpos.

Saudar, aqui e agora, porque o fora do mundo *no* mundo não está “fora” segundo a lógica de um divórcio, de uma falha, mas segundo a de uma abertura que pertence ao mundo, como a boca pertence ao corpo. Melhor: a boca é ou faz o corpo comendo e falando, tal como as suas outras aberturas o fazem respirando, escutando, vendo, eliminando. (Nancy, Ad, p. 53)

E continua Jean-Luc Nancy:

De todas estas maneiras, o fora atravessa o corpo, e é por isso que ele é *corpo*: exposição de uma alma. Os nossos corpos são assim inteiramente, por sua vez, aberturas do mundo e são-no também os outros corpos abertos, os dos animais, o das plantas. Todos eles sabem saudar. (Nancy, Ad, p. 53)

Todos os corpos sabem, então, saudar, se endereçar, se direcionar. Ao escrever “Deus” no corpo de um homem, ou melhor, de uma mulher – que sempre foi compreendida como privação em relação ao homem, seja como derivada das

costelas do macho, seja como aquela sem falo, de novo em falta em relação ao termo positivo da oposição etc., ou seja, a mulher nunca teve uma significação positiva no interior da metafísica *que mata*, não à toa, mulheres são raras em todos os âmbitos considerados intelectuais e racionais, estes espaços nunca foram acolhedores a elas –, Benveniste sauda esse outro, sauda esse pequeno fora, esse corpo que é Kristeva, e assim apaga o nome de Deus ao inscrevê-lo aqui, entre nós.

Como diz Nancy, sobre a ideia de apagamento de Deus em nosso tempo:

[...] este apagamento, é portanto rastro, é vestígio impalpável, imperceptível do divino esvaziado, abandonado. O homem *é* o abandono de deus: o rastro nele, o rastro que ele *é*, constitui-o enquanto signo deste abandono. Signo disto: que *o apagamento de Deus é o sentido do mundo*. O apagamento do Nome, do Sentido realizado. O apagamento do nome singular (tendencialmente, mesmo os maiores estão votados a apagarem-se, e fazem-no já ao tornarem-se nomes de obras) contém o apagamento de todo o nome que pretenda nomear o Único. (Nancy, Ad, p. 56)

Esta é a mesma lição de Babel, e aquela de Abraão: abrir-se ao segredo absoluto e apagar o nome de Deus, apagar o nome do Fora e reinscrevê-lo *entre nós!* Lá onde os Sem, no *mito de Babel*, queriam dizer o Um, o nome de Deus, deus lhes disse: babel, confusão, ele disse a verdade do mais de um, a pluralidade de origens singulares de cada existente singular.

Se há um fundamento ele não está noutro mundo, ele está aqui, entre nós, entre cada existente, entre os existentes que formam regiões de concentração, e ainda na relação entre as diferentes regiões. Para Jean-Luc, se há algo como Deus, o seu nome é relação [*rapport*]. Benveniste inscreve este nome onde ele deve ser inscrito: no outro, não no Grande Outro, mas num outro qualquer, num outro absolutamente outro, no singular plural. No interior da finitude de um corpo se encontra a infinitude absoluta de Deus e do absolutamente outro: não há transcendência para além da imanência do mundo.

A mão de Benveniste inscreve no colo de Kristeva, “Deus”: o mais de um, o fato de que há o fora aqui mesmo, neste mundo entre dois, entre todos os dois, todos os três, quatro etc., entre Benveniste e Kristeva, mas também entre eu e Jean-Luc que me relata singularmente este momento singular (plural), entre eu e vocês que leem e me deixam *tocar o sentido junto* dessa abertura que são os seus

olhos, tocar os seus olhos com os meus dedos, com as teclas deste computador, com o plástico deste teclado e o vidro desta tela, com a tinta do aparelho de impressão e com todas as mãos e corpos que construíram cada engrenagem daquilo que separa Benveniste escrevendo “Deus” no corpo de Kristeva, Jean-Luc me reportando este momento de inscrição e eu, em janeiro de 2017, inscrevendo esta inscrição num computador, que por si só já traz infinitas outras formas de relação: humanas, vegetais, minerais, animais, estelares, relações de exploração de existentes humanos e não humanos, e de denegação deste nome singular plural que eu tento aqui lhes transmitir.

A quantidade de agências necessárias para que eu fosse do Rio a Estrasburgo, de Estrasburgo ao Rio e depois para cá, em Juiz de Fora, onde escrevo este parágrafo, neste computador, e depois de novo no Rio onde reviso as palavras escritas em Juiz de Fora. As palavras são infinitas e incontáveis, elas começam antes mesmo que a nossa imaginação consiga buscar um ponto, elas são sem começo e sem fim, são incomensuráveis. Contudo, são estes meus dedos finitos que sintetizam a infinitude deste encontro, meu e de Jean-Luc, de Benveniste e Kristeva: meu e seu, aqui, agora, cada vez singular plural.

*

Não à toa, Jean-Luc escolheu me contar, justamente, esta história. Ele sabia do meu interesse pelo materialismo e pelo conceito de corpo na sua obra. Já havíamos conversado longamente sobre este tema em outros momentos e eu havia lhe dito que foi o conceito de corpo que fez eu me deslocar da obra de Derrida para a dele. Da mesma forma que ele sabia da minha filiação ao movimento estruturalista. Parece-me ser esta narrativa perfeita para encerrar este texto, na medida em que ela atesta teoricamente uma síntese do meu engajamento intelectual – estruturalismo e desconstrução –, e atesta também a singularidade de um encontro, singularidade a qual esta tese faz todo o esforço para ecoar.

*

Se há algo que podemos chamar de Deus, seu nome é relação e ele acontece aqui, entre cada um que participa do mais de um que é a condição mínima para a existência, entre cada existente que *toca o sentido* e (re)afirma sua existência.

Como diz Nancy:

Deus é relação [*rapport*]. Ele é a própria relação – o que não é uma relação reflexiva, que não é uma asseidade nem uma ipseidade, que não se relaciona, mas que *relaciona*, absolutamente. (Nancy, Ad, p. 57)

Tudo que esta tese se propôs a dizer pode ser resumido na seguinte proposição: *podemos ainda pensar outra ontologia, outra cosmologia que não a capitalista, cristã e ocidental!* Se calhar, já estamos em processo de tecitura, tecendo-as.

Pensar já é fazer algo efetivamente: o pensamento é endereço e, portanto, ele é ação! Ele toca, ele fere, ele perfura, ele gera torções e contorções, ele oprime e liberta, ele mata assim como a metafísica ocidental o faz. E nós podemos também o fazer com o nosso pensamento: que as pessoas trans, homossexuais, os pobres, os índios, os negros, os não-ocidentais, os bichos, as pedras, a atmosfera, gaia e todos os existentes reprimidos, oprimidos, recalcados e tratados como inexistentes pela nossa *metafísica que mata* firam, perfurem, dilacerem e devorem este constructo atroz ocidental com seus *pensamentos outros*, que enderecem-se a *Ela* e a contaminem abrindo espaço para a disseminação, para a diferença, para o mais de um!

Como diz Belchior na canção de sua autoria, “Apenas um rapaz latino-americano”:

Não me peça que lhe faça uma canção como se deve
 Correta, branca, suave, muito limpa, muito leve
 Sons, palavras, são navalhas e eu não posso cantar como convém,
 Sem querer ferir ninguém.

Toda a figura que construímos neste trabalho tem o intuito de apontar para uma violência real que o pensamento – em particular o pensamento do Um – pode infligir contra todos os seres que se organizam de uma maneira distinta da metafísica universalizante (da *metafísica que mata*). Trata-se de uma figura que serve para apontar a efetividade violenta do pensamento, que o pensamento é material e gera opressões materiais. Mas é uma figura que também nos faz ver que o pensamento tem potencial transformador.

Assim como a metafísica universalizante nos oprime, nós podemos combatê-la, criar estratégias de luta, de militância, fazer nossas barricadas

conceituais no bojo do combate que se presentifica ancorado ao campo do pensamento.

Numa época em que presenciamos uma militância e uma nova geração de “formadores de opinião” pautados e informados por memes e tendo os seus *status* garantidos pelo número de curtidas e de seguidores, mais do que nunca o pensamento demorado, aquele pensamento que ruma cautelosamente sobre os acontecimentos é requisitado, e mais ainda: ele é o que há de mais urgente. No ritmo frenético em que vivemos – das redes sociais e das diferentes mídias que proliferam –, talvez a filosofia tenha muito a acrescentar, e não apenas a filosofia, mas um pensamento da desconstrução no sentido filosófico do termo – e não no sentido “*desconstruidão*” que se vê por aí.

A desconstrução é um movimento ininterrupto do pensamento, movimento que não cessa de retornar e ferir o pensamento estabelecido. Mas a construção também (que é desde o “princípio” reconstrução, ou seja, não há constructo primordial), pois é ela que gera a desconstrução e o movimento do pensamento que é ininterrupto e não cronológico – sem começo e sem fim. O que a desconstrução nos mostra é que há mais de um horizonte e que todos os fins últimos são eles mesmos sem fim, que aquilo que pensamos ser a Única forma de pensar se encontra na verdade estagnada e parada, em tese, apodrecendo.

A desconstrução abre espaços para novas formas de pensamento e possibilidades de agenciamentos entre existentes. Esta abertura atesta a própria verdade do mundo: que há mais de uma verdade, mais de uma origem, que a pluralidade e a diferença se encontram marcadas no corpo de cada existente, pois cada existente é um corpo e cada corpo existente tem o seu valor de existência demarcado não em relação a algo para além do mundo, mas diferencialmente em relação a cada outro corpo do mundo, dos mundos.

Um corpo – um fora, um existente – vale opositivamente, em o-posição, e a ontologia é apenas isto: ex-posição da existência, expôr que há mundo e que o fora acontece aqui.

Ex-posição das o-posições que definem as posições materiais – os lugares – de existência.

Esta tese se encontra no campo pós-desconstrutivo do pensamento. Nós caminhamos no terreno aberto pela desconstrução que se efetua a cada instante para reafirmar uma ontologia (*hiperestrutural*), algo de incondicional e invariável:

que ser é *ser-com* porque cada existente é mais de um; que o que há de incondicional é a ausência de condições e que a variação é o termo primeiro e aquilo que não pode deixar de ocorrer.

*

Deixemos a diferença se multiplicar, proliferar, disseminar...

Carlos Cardozo Coelho

Em Jacarepaguá

Ano 461 da Deglutição do Bispo Sardinha

Só me acorda quando a classe operária for à forra

Jair Naves

Referências bibliográficas

- de ANDRADE, O. *A utopia antropofágica*, Rio de Janeiro: Globo, 2011^a
 _____. *Estética e política*, Rio de Janeiro: Globo, 2011b
- BADIOU, A. *As aventuras da filosofia francesa no século XX*, Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
 _____. “L’offrande réservée” in: *Sens em tous sens – autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2004, p.13-24.
- BALIBAR, É. *La PROPOSITION de l’ÉGALIBERTÉ*, Paris: PUF, 2010
- BENJAMIN, W. *O anjo da história*, Lisboa: Assirio e Alvim, 2010
- BENVENISTE, É. *Problemas de Linguística Geral I*, São Paulo: Pontes, 2005
- BERNARDO, F. “Verso para uma poética”. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 31*, Coimbra: 2007, p. 71-142.
 _____. “Lévinas e Derrida, “um contacto no coração de um quiasma””. in: *Revista Filosófica de Coimbra – n.º 33*, Coimbra: 2008, p. 39-78.
- CAPUTO, J. *more Radical Hermeneutics*, Indianapolis: Indiana University Press, 2000
 _____. “Por amor às coisas mesmas: o hiper-realismo de Jacques Derrida”, In: DUQUE-ESTRADA, PAULO CÉSAR (Org.), *Às margens: a propósito de Derrida*, São Paulo: Edições Loyola, 2002 p.29-48
- CARDOZO COELHO, C. “Fenomenologia e hermenêutica: a crítica de Paul Ricoeur à hermenêutica de Martín Heidegger”. *Ensaio Filosóficos*, v. 9, p. 40-56, 2014.
- CRUTZEN, P.; STOEMER, E. “The anthropocene”, in *Global Change Newsletter*, nº 41, 2000, p.18
- CULLER, J., *As ideias de Saussure*, São Paulo: Cultrix, 1979
- DELEUZE. “Como se pode reconhecer o estruturalismo”, 1972
 _____. *Mille Plateaux*, Paris: Minuits, 1980
- DERRIDA, J. “A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas”. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. In: _____. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

- _____. *A voz e o fenômeno*, tra. Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994
- _____. *Carneiros: o diálogo ininterrupto entre dois infinitos, o poema*, Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2008
- _____. *De la Gramatologie*, Paris: Minuit, 1967
- _____. *Donner la mort*, Paris: Galilée, 1999
- _____. *éperons, les styles de Nietzsche*, Paris: Flammarion, 1978
- _____. *Le monolinguisme de l'autre*, Paris: Éditions Galilée, 1996
- _____. *Le toucher: Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2000
- _____. *Marges de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972
- _____. *Positions*, Paris: Minuit, 1972
- _____. *Spectres de Marx*, Paris: Éditions Galilée, 1993
- _____. *Torre de babel*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006
- _____. *Vadios*, Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2009
- _____. “La parole: donner, nommer, appeler” In: D’ALLONNES, Myrian Revault; AZOUVI, François. (Org.). *Cahiers de L’herne: Ricoeur I*. Paris: Éditions de L’Herne, 2004, p. 2-39.
- DERRIDA, J.; NANCY, J-L. “Reponsabilité – du sens à venir”, in: *Sens en tous sens – autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris: Éditions Galilée, 2004, p.165-200.
- DIDEROT, D. *Oeuvres: Tome IV, esthétique – théâtre*, Paris: Robert Laffont, 1996
- DUQUE-ESTRADA, P.C. “Derrida: o pensamento da desconstrução diante da obra de arte”. In: HADDOCK-LOBO, R. *Os filósofos e a arte*, Rio de Janeiro: Rocco, 2010
- _____. “Dos olhos e das mão: arte e 'deixar ser' em Heidegger e Derrida”, In: BARTHOLOMEU, C. *Deslocamento F(r)icção*: Gustavo Capanema, Rio de Janeiro: UFRJ, 2012
- EYBEN, P. *O pensamento intruso: Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2014.
- FREUD, S. (1974). *Obras completas*. Edição Standard brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1974. 23v. Especificamente: V.23 *Achados, idéias, problemas* [1938].

GARRIDO, J.M. “A poesia do mundo: a quantidade e a qualidade da comparação em Jean-Luc Nancy”, in EYBEN, P. *O pensamento intruso: Jean-Luc Nancy e Jacques Derrida*. Vinhedo: Editora Horizonte, 2014.

GREIMAS, A.J./ COURTÉS, J., *Dicionário de semiótica*, São Paulo: Contexto, 2008

HADDOCK-LOBO, R. *Derrida e o labirinto de inscrições*, Porto Alegre: Zouk, 2008

_____. “Considerações sobre um ‘hiper-ceticismo’ em Jacques Derrida”. In: PEREIRA, M. A.; FERREIRA SÁ, L. F. *Jacques Derrida: atos de leitura, literatura e democracia*. Belo Horizonte: Faculdade de letras da UFMG, 2009, p. 105-117

_____. *Para um pensamento úmido: a filosofia a partir de Jacques Derrida*, Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011

HEIDEGGER, M. *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique*, trad. D. Panis, Paris: Gallimard, 1992

_____. *O princípio do fundamento*. Lisboa: Instituto Piaget, s/d

_____. *Ser e Tempo*. Trad. br. M. S. C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2006

JARDIM ANDRADE, R. “Compreensão e explicação nas ciências do espírito: a epistemologia de Wilhelm Dilthey”. In: L. Miranda Hühne. (Org.). *Filosofia e Ciência*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 2008

_____. *Le structuralisme et la question du sujet: la formation du champ sémiologique*. Lille: ANRT (Atelier national de reproduction de thèses), 2000

_____. “O Modelo hermenêutico de reflexão: o diálogo entre filosofia e ciências humanas no pensamento de Paul Ricoeur”. In: Alino Lorenzon; Cléa Góis e Silva. (Org.). *Ética e Hermenêutica na Obra de Paul Ricoeur*. Londrina, 2000, v. , p. 215-226

_____. “Saussure e a Filosofia”. In: *Anais do V Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF*. Diamantina: 1992, p. 203-212

LATOUR, B. *Waiting for Gaia*, A lecture at the French Institute, London, November 2011 for the launching of SPEAP (the Sciences Po program in arts & politics) Bruno Latour, Science Po.

- LÉVI-STRAUSS, CL. *Antropologia estrutural*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996
- MANIGLIER, P. "Térontologie saussurienne: ce que Derrida n'a pas lu dans le *Cours de linguistique générale*, In: Maniglier, P. (ORG.) *Le moment philosophique des années 1960 en France*, Paris: Puf, 2011
- _____. *La Vie énigmatique des signes, Saussure et la naissance du structuralisme*, Paris: Éditions Léo Scheer, 2006
- MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*, São Paulo: Boi Tempo, 2004
- MESURE, S. *Dilthey et la fondation des sciences historiques*, Paris: PUF, 1990
- NANCY, J-L. *Adoração: Desconstrução do Cristianismo II*. Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2014
- _____. *À l'Écoute*, Paris: Galilée, 2002
- _____. *À plus d'un titre: Jacques Derrida – sur un portrait de Valerio Adami*. Paris: Galilée, 2007
- _____. "Borborygmes", In: MALLET, Marie-Louise (Org.). *L'animal autobiographique: autour de Jacques Derrida*, Paris: Éditions Galilée, 1999
- _____. *La com*, Paris: Éditions Galilée,
- _____. *La création du Monde ou la mondialisation*, Paris: Galilée 2002
- _____. *Corpus*, Paris: Métailié, 2006 (Trad. port. de Tomás Maia. Lisboa: Vega, 2000).
- _____. *Chroniques philosophiques*, Paris: Galilée, 2004
- _____. *Dans quel monde vivons-nous?*, Paris: Galilée, 2010
- _____. *Être, singulier, pluriel*, Paris: Galilée, 2013
- _____. *La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)*, Paris Galilée, 2005
- _____. *L' "il y a" du rapport sexuel*, Paris: Galilée, 2001
- _____. *L'équivalence des catastrophes*, Paris: Galilée, 2012
- _____. *Le sens du monde*, Paris: Galilée, 1993
- _____. *Le pois d'un pensée. La Phocide*, 1970 (Trad. port. de Fernanda Bernardo. Coimbra: Pallimage, 2011)
- _____. *L'intrus*, Paris: Galilée, 2000-2010
- _____. *Noli me tangere*, Paris: Bayard, 2003
- _____. *The birth to presence*, Stranford University Press, 1994
- _____. *Une pensée finie*. Paris: Galilée, 1991

- NANCY, J.-L.; LACOUÉ-LABARTHE, P. *O título da letra*, Rio de Janeiro: Escuta, 1991
- NEYRAT, F. *Le communisme existentiel de Jean-Luc Nancy*, Paris: Lignes, 2013
 _____. *Atopies*, Paris: Nous, 2014
 _____. *La Part Inconstructible de la Terre*, Paris: Seuil, 2016
- NIETZSCHE, F. *Acerca da verdade e da mentira*, São Paulo: Editora Rideel, 2005
- NIETZSCHE, F. *Assim falou Zarathustra*, São Paulo: Companhia Das Letras, 2011
- NODARI, A. *Antropofagia. Único sistema capaz de resistir quando acabar no mundo a tinta de escrever*, texto apresentado no Simpósio Haroldo de Campos, 2015^a
 _____. *A transformação do Tabu em totem: notas sobre (uma) formula antropofágica*, in: *das Questões*, n.2, fev/maio 2015b
- NODARI, A.; CERA, F. “A horda Zumbi” in: *rastros*, n.6, maio/junho 2013
- PEIXOTO, J.L. *Abraço*, Lisboa: Quetzal, 2012.
 _____. *Nenhum olhar*, Agir: Rio de Janeiro, 2006
- RICOEUR, P. *La métaphore vive*, Paris: Le Seuil, 1975 (*A Metáfora Viva*, São Paulo: Edições Loyola, 2000)
 _____. “Discours et communication”, in: *cahier de l’herne Ricoeur 1*, L’Herne, 2004
 _____. *Du texte à l’action: essais d’herméneutique II*, Paris: Le Seuil, 1986 (*Do texto à acção, ensaios de hermenêutica II*, Porto: Rés-Editora, s/a)
 _____. *Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse*, Paris: Le Seuil, 2008
 _____. *Écrits et conférences 2: herméneutique*, Paris: Le Seuil, 2010
 _____. *O Conflito das Interpretações: Ensaios de Hermenêutica*. trad. port. Artur Morão. Porto: Rés-Editora, s/a
 _____. “Structure et signification dans le langage”, in: *Les cahiers de l’université du Québec*, Québec: PUQ, 1970.
 _____. *Teoria da interpretação*. trad. port. Artur Morão. Porto: Porto Editora, 1995.
 _____. *Vivo até à Morte*. trad. port. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2011

- RODRIGUES, C. "Antígona: lei do singular, lei no singular". Sapere Aude – Belo Horizonte, v.3 - n.5, p.32-54– 1º sem. 2012.
- ROUX, J-M. *Le corps – de Platon à Jean-Luc Nancy*. Paris: Éditions Eyrolles. 2011
- SAUSSURE, F. *Cours de linguistique générale* (édition critique préparée par Tullio de Mauro), Paris: Payot, 1972
- _____. *Ecrits de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 2002
- STENGERS, I. *No tempo das catástrofes*, São Paulo: Cosacnaify, 2015
- VIVEIROS DE CASTRO, E. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosacnaify, 2011
- _____. *Metafísicas canibais*, São Paulo: Cosacnaify, 2015
- WATKIN, C. *Phenomenology or Deconstruction? The question of ontology in Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur and Jean-Luc Nancy*. Edinburgh: Edinburgh University Press. 2009
- ZIZEK, S. *Arriscar o impossível*, São Paulo: Martins Fontes, 2006