

# POLÍTICA E/OU POLÍTICA<sup>1,2</sup>

*POLITICS AND/OR POLITICS*

Jean-Luc Nancy

Universidade de Strasbourg  
Estrasburgo, França

## Resumo

Na entrevista publicada em francês sob o título de *Politique et Amitié*, Derrida diz: “O próprio ‘político’ é um filosofema – e finalmente muito obscuro.” Esta obscuridade não se dissipa certamente facilmente, e talvez nada mesmo, porque é a síntese das três obscuridades temíveis do “comum”, do “poder” e do “sentido”. Mas é possível, pelo menos, introduzir uma distinção entre a política compreendida como assunção d’“o ser do homem na sua relação ao ente” e a política compreendida como a esfera particular encarregada de manter aberto o acesso a uma tal relação. Isto faz uma enorme diferença e, no entanto, nós empregamos a palavra com os dois valores alternados, ou então confundidos. Se uma diferença vem à luz, não é senão entre uma “política” restrita, governamental, “politiqueira” mesmo, e a grande “Política”. O que se encetou com a democracia.

**Palavras-chave:** *polis*; política; “política”; soberania; comunidade; sentido; viver-junto; ser-junto.

## Résumé

Dans l’entretien publié en français sous le titre *Politique et Amitié*, Derrida dit: «Le ‘politique’ lui-même est un philosophème – et finalement très obscur.» Cette obscurité ne se dissipe certes pas facilement, et peut-être pas du tout, car elle est la synthèse des trois obscurités redoutables du «commun», du «pouvoir» et du «sens». Mais on peut introduire au moins une distinction entre la politique comprise comme assomption de «l’être de l’homme dans son rapport à l’étant» et la politique comprise comme la sphère par-

## Abstract

In the interview published in French under the title *Politique et Amitié*, Derrida says: “The ‘political’ itself is a philosopheme – and ultimately quite an obscure one.” This obscurity is not easily dissipated, for sure, and perhaps not at all, because it is the synthesis of the three fearful obscurities: the “common”, “power” and “sense”. Yet it is at least possible to introduce a distinction between politics understood as assumption of the ‘being of man in his relation to the being’ and politics understood as the particular

<sup>1</sup> Conferência de Abertura de *Derrida-Konferenz* da Goethe Universität, Frankfurt, 15 de Março de 2012.

<sup>2</sup> Em edição bilingue, francês-português, este texto integra também o volume colectivo *Endereçamentos. Saudando Jean-Luc Nancy em Coimbra/Adresses. Saluant Jean-Luc Nancy à Coimbra* (Coimbra: Palimage/Terra Ocre, 2014: 16-45), coordenado por Fernanda Bernardo e editado com o apoio da FCT.

tuculière chargée de garder ouvert l'accès à un tel rapport. Cela fait une très grande différence, et pourtant nous employons le mot avec les deux valeurs alternées ou bien confondues. Si une différence se fait jour, ce n'est qu'entre une «politique» restreinte, gouvernementale, voire «politicienne» et la grande «Politique». Cela s'est engagé avec la démocratie.

**Mots-clés:** *polis*; politique; «politique»; souveraineté; communauté; sens; vivre-ensemble; être-ensemble.

sphere responsible for holding open the access to such a relation. This makes a huge difference, and nonetheless we use the word with the two values alternating or even confused. If a difference comes to light, it is just between a restricted “politics”, governmental, even derogatorily “political”, and the great ‘Politics’. A difference that arose with democracy.

**Keywords:** *Polis*; politics; “politics”; sovereignty; community; sense; living-together; being-together.

Na abertura, uma olhadela pela rama: se a política não é mais apenas, nem estritamente, a dos Estados soberanos, ela não é mais a “política” tal como, desde há muito tempo, nós a conhecíamos (e ainda que, por outro lado, se possa e se deva analisar a soberania). Para ser tratado em termos de política, o registo internacional pediria que soubéssemos resolver o enigma de um “direito público” não estatal, o que deslocaria também a ideia da política. Se, além disso, nós nos regemos por uma exigência de justiça indesejável – como Jacques Derrida o exige, mas não unicamente ele: antes a própria justiça, aquela que nenhum direito assegura –, e assim por uma resistência a toda a espécie de restrição ligada a qualquer forma que seja de dominação, de delimitação, de determinação mesmo, então a política não é também o nosso terreno, mas torna-se ética, até mesmo arquiética – uma ética que doravante se ocupa da própria vida ou da sobrevida (no sentido vulgar e talvez, para além, no sentido de Derrida) da humanidade e do planeta (da própria vida...). Razão pela qual esta ética não releva quase mais da escolha nem da responsabilidade, mas de uma espécie de arquidecisão sem horizonte de referência nem critério para além de um “querer-viver” que há que interrogar – e que poderia relevar de um impulso (*Drang*) ou de uma pulsão (*Trieb*) anterior a todo o “querer”.

Uma civilização dobra-se e verga-se sob si mesma, e não somente sob o efeito de um mau assunto da história. Uma história verga-se sob o seu próprio avanço e sob a sua própria ausência de porvir (“*no future*”), a menos que possa desenrolar-se em direção a uma ineditíssima abertura ao “porvir”, que é preciso saber escutar como “não futuro”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Jean-Luc Nancy salienta aqui a distinção entre uma temporalidade modelada pelo privilégio do *presente* (em termos de presente-passado, presente-presente, presente-futuro) e uma outra, diacrônica ou dia-ana-crônica, messiânica, modelada pela impossibilidade do *presente como tal*, a sua própria concepção do tempo em razão da sua atenção a um *passado absoluto* que não foi nunca presente e que, enquanto tal no seu reiterado *contra-tempo*, constitui o *por-vir* do próprio *porvir* (que, justamente, por isso não é o futuro, o qual é sempre modelizado pelo “presente”). [N. do T.]

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

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

Obama chegou-nos, cruzamento de uma figura renovada e tão desejada da Justiça e de uma intricação ecotécnica e geomilitar relativamente à qual uma escolha cortante e um simples descomprometimento permanecem problemáticos. Mas Obama não era e não é ainda senão uma peripécia. A primavera árabe chegou-nos, mas não é ainda senão uma expectativa indecisa.

Ao mesmo tempo a “Europa” mostra sem dúvida bem – com ou sem crise financeira – que é demasiado tarde para fundar um Estado, qualquer que ele seja, e demasiado cedo para adivinhar outra coisa, para desenhar uma outra forma, a menos que o Império (mas ele não é nem um Estado, nem uma forma, apenas um fluxo) não esteja já completamente aí.

“*Polis*” está abalada nos seus fundamentos – aquela a que nós chamávamos “*polis*”. Está-o como o está o “*Logos*”, e pelas mesmas razões. Também “direita/esquerda” e “liberdade/igualdade” estão num estado de suspensão semântica e prática, quer dizer, em desconstrução.

Onde colocar então “política”, se o seu lugar não é mais identificável? É uma maneira de dizer a questão que me vem a seguir e segundo Derrida. Questão incerta, errática, porque o seu “onde” permanece obscuro para mim: onde estão de fato os “lugares” possíveis? É, sem dúvida, preciso revolver toda a topologia. Acontece que é mesmo assim uma questão de “lugar”: falta à política o seu justo lugar, que não seja nem “tudo” nem “nada”. Há quase trinta anos, com Philippe Lacoue-Labarthe e em Paris graças a Jacques Derrida, nós chamávamos a isso “retraimento/retraçamento<sup>4</sup> do político”: como re-traí-lo/re-traçá-lo, traçá-lo, traçá-lo de novo, diferentemente?

<sup>4</sup> A palavra “*retrait*” consente no idioma de Jean-Luc Nancy uma dupla escuta e um duplo entendimento: assim, “*retrait*” é passível de, ao mesmo tempo, se dar a ouvir como substantivo do verbo “*retirer*” (*retirar, retirar*), mas também, e não sem uma certa violência abusiva, como Derrida o observou,

Passo à minha exposição.

Para um colóquio em Paris, onde proferia uma primeira versão deste texto, há alguns anos, o título proposto era “Derrida político”. Não, portanto, uma “política de Derrida” – própria dele ou retirada dele –, mas um *zoon politikon* revisitado: um outro animal político, um novo no mesmo. Este *zoon politikon*, explica-o ele no seu seminário *A besta e o soberano* (DERRIDA, no prelo) (cuja publicação dava a ocasião ao colóquio), é bem (e “muitíssimo bem dito” por Aristóteles, sublinha ele) o atributo próprio do vivente humano. Próprio, o que quer isto dizer?

Derrida não cessou de interrogar o próprio, de o “ex-apropriar”. E o que ele diz do *zoon politikon* é dito ao longo de um texto (não digo apenas o do *Seminário*, mas também o de *Políticas da amizade* (DERRIDA, 2003) e, depois, todo o seu texto, o seu texto geral) ocupado a suspender a adesão à “política”, tal como nós pensamos apreendê-la, pensá-la, determiná-la (ele deixa-a justamente numa grande indeterminação que a abre à questão, à transformação ou à ultrapassagem).

A suspender esta adesão ou a submetê-la a uma condição de abertura para ou em direção a um “para além”<sup>5</sup> (“a política e o seu para além” (DERRIDA, 2008: 355), do *Seminário*).

Para além? Qual? Como é que haveria para além, nesta matéria como em todas? E o passo para além? Conhecemos bem estas questões. Ele também. A este para além é preciso entendê-lo diferentemente – para além do para além, poderia eu dizer para imitar o seu estilo...

Eu tento trabalhar um para além que não seja ultrapassante, nem excessivo nem também exagerado. Um para além que na realidade viria aquém: que ultrapassaria a política, não em direção a uma sobrepolítica, mas em direção a uma recolocação, até mesmo a uma restrição do seu conceito.

---

como substantivo do verbo “retrazer” (*retraçar*). Daí a nossa opção de quase-tradução por “*retraimento-retraçamento*”, com o intuito de dar a entender que o que *se retira* ou *se retrai*, se apaga ou se suspende, é, justamente, o que dita o ímpeto reiterativo do *retraçar* de novo e diferentemente. [N. do T.]

<sup>5</sup> Traduzimos “*au-delà*” por “*para além*” para sugerir duas coisas: por um lado, a meta-eticidade (significada pela palavra: *para*) da “direção”, da “orientação” ou do “acesso” que dita e magnetiza a Desconstrução na singularidade da sua condição de *pensamento filosófico*; por outro lado, a ênfase da persistência do movimento *para* (que marca o privilégio do tempo – dia-ana-crôônico – relativamente ao espaço ou ao lugar) que salienta o ímpeto de uma certa “força” ou pulsão (*Drang* ou *Trieb*, diz Nancy) sobre a “forma”. É a in-finitude (infinitamente finito) deste movimento “para além” que Nancy insinua quando, a seguir, referir o “para além” da Desconstrução derridiana “para além” do “para além” (ainda ontológico) do *epekeina tes ousias* (*para além do ser*) d’*A República* (509 b) de Platão, por exemplo. [N. do T.]

Desligando-se a partir de então da própria política. Ou então desligando-a de si mesma.

Encontro uma atestação que vai neste sentido no *Seminário* (DERRIDA, 2008: 335). Ela sobrevém, de maneira acidental, numa passagem que forma uma ligeira digressão, uma anotação atirada de passagem e sem se deter, uma vez que o texto continua por “Mas o que aqui mais nos importa...” (DERRIDA, 2008: 356), de onde se volta para o propósito inicial, que é a interpretação heideggeriana do *deinotaton* de Sófocles. De passagem, então, Derrida observa que, procurando embora em Sófocles “a escuta grega da essência do homem”, Heidegger avança também a este propósito “um remontar em direção ao que ele tem por um sentido mais originário da *polis* grega, cuja tradução por cidade ou Estado, diz ele, não devolve o sentido pleno”. Isto é observado num parêntese, que Derrida faz ainda seguir de uma glosa um pouco mais extensa que eis aqui:

“Antes do Estado, antes portanto daquilo a que chamamos o político, a *polis* é o *Da*, o *ai* no qual e enquanto o qual o *Da-sein* é *geschichtlich*, advém como história, como a origem historial da história. A este sítio historial pertencem não somente os soberanos (*Herrscher*), os homens que detêm o poder, o exército, a marinha, o conselho, as assembleias do povo, mas também os deuses, os templos, os padres, os poetas, os pensadores” (DERRIDA, 2008: 355-356).

Esta glosa, que resume de fato uma página de Heidegger, retém e sublinha que, na *polis* no seu sentido “pleno”, há mais e outra coisa, ou outras figuras, para além dos soberanos, dos “políticos”. Manifestamente, esta reflexão interessa Derrida, que no entanto não lhe acrescenta nada, porque tal não é o seu propósito imediato. Esta reflexão reencontra diretamente aquilo que hoje coloco no coração do meu propósito: a saber, que a “política” ou o “político” não é o todo daquilo que acaba de ser designado como *polis* num sentido primeiro, e a que pode também chamar-se “ser junto” – digamos, na única condição de não se tratar de um ser-junto cujo conjunto estaria antecipadamente subsumido sob uma lei e uma autoridade divina (totêmica, hierárquica no sentido pleno, sacral, teocrática, como se queira).

Acrescento aqui um suplemento necessário. Num outro texto (aqui é o *Einführung in die Metaphysik*, de 1935<sup>6</sup>), que é o seminário sobre Parmênides de 1942/43 (carregado, por conseguinte, de intenções políticas bastante claras), Heidegger diz mais. Afirma que a *polis* grega não pode de todo ser compreendida como o Estado moderno, que “o ser do homem na sua relação ao ente no seu todo” (HEIDEGGER, 1958: 156) nela está reunido, e que ela não é portanto “qualquer coisa de ‘político’” (HEIDEGGER, 1958: 156).

<sup>6</sup> No *Seminário* em questão, Derrida serve-se das seguintes edições: HEIDEGGER, Martin. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: Niemeyer, 1976; e HEIDEGGER, Martin. *Introduction à la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Paris: PUF, 1958. [N. do T.]

Digamos com a palavra de Derrida que a *polis* está “para além” – ou “aquém” – da política, e que é a diferença inapercebida (ou a identidade fantasmada, o que vem a dar no mesmo) entre *politeia* e “política” que perturba o nosso pensamento daquilo a que chamamos “política”.

Seja como for em Heidegger e em Derrida, digamos, de momento, que há em “política” o problema, crucial, de uma palavra que a si mesma se compreende como uma das suas partes – e que projeta assim sempre ao mesmo tempo o sonho de uma política cumulante, plenamente significativa, e a ilusão inversa de uma denúncia renovada da “política politiqueira” (expressão muito interessante, se pensarmos bem!), da política interessada, cínica, oportunista, etc. O que precisamos compreender, para o dizer com os termos de Heidegger sublinhados por Derrida (e sem mesmo estarmos seguros de assumir plenamente a ideia de um “sentido original” de *polis*), é que em primeiro lugar *polis* subsumiu mais do que a política – embora em seguida a política tenha retomado à sua conta, ou quis retomar, a totalidade da *polis*.

Trata-se, pois, de fazer jus àquilo que podemos escolher escavar como um desvio entre *polis* e política, ou então como uma distinção entre esfera política e outras esferas da existência “em comum” (que é toda a existência, toda mas não como um todo).

Seja em razão daquilo que Derrida esboçou a título de “políticas (no plural, há que não esquecer-lo) da amizade”, ou então de qualquer outra maneira, por um outro giro de pluralização, de divisão, de deiscência de/no que se persiste sempre demais em chamar “política” numa espécie de indistinção entre sociedade gestora (e/ou regime) e viver-junto, de uma maneira ou de uma outra de que importa procurar como, não desligar-se da política no sentido em que se a abandonaria (tornando-a apolítica, descomprometida, etc.), mas como a política se desliga de si mesma, por si mesma abre a uma deiscência.

Propus algures distinguir dois valores – não exatamente dois sentidos, mas dois alcances, dois desafios – da palavra “democracia”. No fim de contas, sem que então eu o discernisse, é também àquilo a que reenviava outrora o meu trabalho sobre a “comunidade”.

Situo rapidamente alguns considerandos dele, quedados, que ficaram, implícitos no texto sobre a democracia.

A comunidade excede por todos os lados a política. É da ordem do ser-junto que precede toda a espécie de associação ou de reunião. Associam-se ou reúnem-se indivíduos. O indivíduo é um produto ou um efeito segundo, limitado, temporário e, além do mais, intermitente da estrutura descontínua do “com”. Esta não é senão a estrutura do ser.

O ser é o *com*: é o comum dos entes, quer dizer, o fato de “eles serem”. É uma propriedade comum, se adotamos um ponto de vista formal, mas não

é uma propriedade real (tal é a lição de Kant, mas talvez em última análise de toda a filosofia). O ser não é separável do ente – e, a este título, ele não é senão enquanto o ser do ente, deste e daquele ente, e não é em si.

Comum é o existir de cada existente. O seu fato puro, bruto e sem direito preexistente. Este fato é sem substância, sem sujeito, sem suposição. É nisso nad-ante:<sup>7</sup> não-entancia<sup>8</sup> do ser-no-mundo enquanto tal.

É, portanto, comum segundo esta nad-antidade. O nosso comum é nad-ante, ausência de propriedade: não pura impropriedade (que seria uma forma negativa<sup>9</sup> de propriedade, uma privação essencial), mas, ao contrário, excesso de apropriações possíveis, e excesso infinito. A razão de ser ou o sentido de ser (na forma mais clássica: porque estamos nós aqui, nós, “o mundo”) é muito racionalmente e muito razoavelmente (pode “dar-se razão disso”...) infinita. Quer dizer, ao mesmo tempo inacabável e, em cada finitude (indivíduo, obra), igual a um infinito em ato (o que retira um finito à sua finitude: de tal modo que, nele mesmo, a eternidade enfim o muda).

O *com* é a condição de proximidade dos entes. A proximidade interdita a fusão (confusão ou infusão). Ela abre, pelo contrário, a relação: quer dizer, a dupla medida dos infinitos em ato e do inacabável da sua partilha (no duplo sentido da palavra: divisão e troca).

Esta dupla medida – cujo nome corrente é “o sentido” –, se não se a fechar na “significação”, põe-se em jogo de múltiplas maneiras. A multiplicidade é essencial ao que não tem ser em si, ou outra propriedade para além do existir. A multiplicidade em questão não é a dos indivíduos: mas a das modalidades segundo as quais se joga o sentido. Por exemplo: o amor, o desejo, a arte, o pensamento, o saber, o poder (não dando cada um destes regimes senão uma classe ou um gênero que se estrela em modos por sua vez múltiplos).

Estas modalidades excedem a política. Esta mobiliza partes ou aspectos de várias, até mesmo de todas (e sem dúvida uma política, uma justeza

<sup>7</sup> Em gíria, expressão significando *nada*, no dizer do *Grande Dicionário da Língua Portuguesa* (Lisboa: Amigos do Livro Editores, 1981) – expressão que não logra, no entanto, traduzir todos os sentidos do termo em francês, nomeadamente o sentido de “nascer”, com que Jean-Luc Nancy também aqui joga (nascer+nada+ente). [N. do T.]

<sup>8</sup> *Quase* o substantivando, Jean-Luc Nancy joga aqui com uma certa proximidade homofônica, no seu idioma, entre “étant” [“ente” ou “sendo”] e “étance” para nele fazer ressoar o “ance” da “diffèrAnce” com o intuito de dizer o “ente a ser” ou o “ente sendo” – sem lograr captar toda a ressonância do neologismo francês, a tradução para a nossa língua violenta-a sobremaneira. [N. do T.]

<sup>9</sup> É a diferença entre o “nada”, no qual imbrica a “diffèrAnce” derridiana – de que *khôna* (a do *Timeu* de Platão) é, para Derrida, um nome na sua condição de *um* dos dois nomes (ainda históricos, necessariamente) da duplicidade da origem, sendo o outro nome o “messiânico” –, e o “nada” heideggeriano: o “nada” que, na angústia do *Dasein*, abriria ainda à questão *do* ser. No fundo, é esta *abertura* que Nancy aqui discute – aqui e no todo da sua obra, e muito especificamente em *L'Expérience de la Liberté* (Paris: Galilée, 1988), *Une Pensée Finie* (Paris: Galilée, 1990) e *Le Sens du Monde* (Paris: Galilée, 1993).

política e um talento político julgam-se também de acordo com estas mobilizações, com as suas configurações, com as suas fórmulas), mas a política não tem que querer-se lugar comum nem síntese nem assunção. Salvo configurando-se como religião civil – aquilo de que uma extremidade é a Atenas perdida ou sonhada, a outra os fascismos –, a política ordena as condições de acesso múltiplo ao sentido (aos sentidos), possibilita e deve tornar impossível a denegação deste acesso (miséria, abjeção, sujeição: em suma, tudo o que fecha, preenche, unifica ou esmaga o *com* no jogo dos seus intervalos, escanções, alterações).

Mas tornar possível, ou antes não tornar impossível o acesso aos sentidos, não é propriamente aceder. Trata-se, além do mais, de um acesso que mistura os dois valores da palavra: a entrada e a sobrevinda, a legítima penetração e a apreensão violenta. Tal é, de fato, o sentido, onde ao mesmo tempo se entra e ele surge em nós. O que sem precisão se chama arte, amor ou pensamento não separa *ethos* e *pathos*. Não é tarefa da política: que não tem senão que fazer que recebe penetrando. Ela não faz nem um nem o outro, ela deve ordenar – em todos os sentidos da palavra – de modo a permanecer desobstruída a passagem em direção ao para além da sua ordem. Tal é a sua distinção.

\* \* \*

O que nós pedimos à política é que dê forma e visibilidade à possibilidade do viver junto (sendo admitido que viver junto não é uma determinação particular do viver, mas a sua determinação constitutiva, uma vez que se trata de viventes humanos, tanto quanto de viventes abelhas ou de viventes flores, embora segundo uma modalidade diferente do “com-junto”<sup>10</sup>).

É preciso sublinhar imediatamente isto: esta demanda não implica por si mesma a demanda para efetuar, para preencher o viver junto, ou para lhe dar corpo, sentido ou verdade (como se queira dizer). Esta segunda demanda é diferente, e talvez nem seja mesmo “demanda”, mas o que eu preferiria chamar “desejo”, entendendo por tal espera ou tensão voltada para a sua própria intensidade, não para um objeto de satisfação. É sobre esta distinção que em seguida eu quero insistir.

Digamos, de momento, que a nossa demanda à política – ou então a demanda de onde a política é engendrada – é de fato demanda que reclama resposta, espera legítima de resposta e de satisfação. Quaisquer que sejam a complexidade e a dificuldade inerentes à concepção do que eu chamei “forma e visibilidade da possibilidade do viver junto”, não resta menos que a política deve apresentar esta possibilidade: ela deve dar-lhe contorno e estrutura, ela deve sig-

<sup>10</sup> Grafia forjada para significar o “*cum*”/“*com*”/“*co*” do puro contato e do “*ser mais*” ou do “*ser-junto*” de Nancy. [N. do T.]

nificar-nos “assim, nestas condições, segundo esta constituição – tomo a palavra em sentido lato – vós podeis viver junto, a vossa coexistência está garantida”. No fim de contas, foi assim que a política nasceu: ali onde, um dia, não houve mais ser-junto dado numa ou noutra forma (clã, tribo, linhagem, território, totem, mito, em geral regras e autoridades divinas). É preciso entender por tal que o “divino” não representava nada mais do que o caráter dado ao viver-junto. A política nasce no retraimento-retirada [*retrait*] do divino, quer dizer, do dado do nosso ser-com, não somente, aliás, uns-com-os-outros, mas igualmente com-o resto-do-mundo ou do ente.

Nos termos que empreguei, demanda e desejo não se distinguem, uma vez que o “*com-junto*” é dado. A política – a arte da *polis*, a técnica, o saber-fazer, a ajudinha da cidade – acontece quando o “*com-junto*” – o nosso *com-junto* –, e, para o dizer de vez, *nós*, nós mesmos, devem em primeiro lugar ser tornados possíveis. A política é a possibilitação de um *nós* que poderia, pois, não ser possível, que está por si mesmo em falta de evidência e de doação.

Mas o “*nós*” tornado possível não está por isso realizado, abre-se, pelo contrário, à sua própria “impossibilidade”, quer dizer, a uma realidade de direito infinita – amor, arte, justiça, pensamento...

Poder-se-ia dizer que a nascença da política acarreta com ela (ou é acarretada por...) uma desnivelção ou uma deiscência entre o que se poderia distinguir, por comodidade, como o “viver junto” (coesão, consistência, regulação de um quase-organismo, de uma organização) e o “ser-junto” (partilha de sentido ou de verdade, “com” ontológico, existencial e não categorial).

Com a *polis* advém a possibilidade de o ser-junto não se deixar compreender na forma, na matriz, no molde ou no recinto do que faz “cidade” – do que faz cidade, aldeia, grupo, tribo, povoar. Que ele não se deixa aí compreender integralmente. Que o “comum” não se determine inteiramente pela – digamos – comuna. Que se afigure assim possível, e desejável, uma “comunidade da desligação social” (DERRIDA, 2003: 49).

Porque ao incomensurável (ao absoluto, ao infinito) não se pode estar ligado: está-se-lhe referido pela desligação que ele abre e propaga (que não é em nada desligação entre indivíduos, mas desligação do sentido). A *polis* grega continha sem dúvida uma fuga constitutiva do sentido (divino): de fato, à tragédia, continha-a ela nos dois sentidos da palavra (inscrevia-a nela, circunscrevia-a). A nossa política, pelo contrário, deve delimitar e manter um acesso àquilo que não contém: a essencial fuga infinita do sentido.

\* \* \*

O *zoon politikon* é assim porque pode falar, quer dizer, pensar – o bem e o mal, o justo e o injusto, etc., como Aristóteles o diz. Esta partilha da palavra não está em princípio exposta a uma fuga do sentido. Há, no entanto, no

próprio Aristóteles – com a excelência final da vida contemplativa –, alguma coisa que excede o envolvimento mútuo do *logos* e da *polis*. E consequentemente também a natureza da *philia*, que é o elemento deste envolvimento mútuo. A que, sem dúvida, Derrida tentava responder.

De uma maneira ou de outra, precisamos encontrar, inevitável, uma dissociação entre poder e sentido. O poder contém, retém a desligação infinita que o sentido abre – e que é também uma ameaça: a ameaça não é somente a do *bellum omnium contra omnes*, é também a da desligação e, digamo-lo, do delírio que habita o coração ou o próprio nó deste laço a que se chama sentido. E esta segunda ameaça é sem dúvida o motor da primeira.

Daí o poder – o poder soberano – não poder senão reter para si o segredo desta ameaça, que previne – e, ao mesmo tempo, solta este segredo, que não é para ele, no qual ele não tem de entrar. Solta-o: desvela-o e deixa-o cair; desvela-o como que escapando-lhe.

Derrida escreve: “A soberania é absoluta quando se absolve de toda a relação e se mantém na noite do segredo” (DERRIDA, 1967: 391).

Este texto é antigo relativamente aos textos “políticos”:<sup>11</sup> mas diz bem a contradição íntima à qual a soberania está exposta – pelo menos, desde que ela não se subtraia ao poder (contrariamente ao que Bataille acreditou dever pensar).

Dissociação que pode datar-se do Ocidente, como o fizemos acima, mas que deve também compreender-se como latente em toda a forma de sociedade: há por todo o lado deiscência entre poder e sentido (é talvez o sentido do “por todo o lado há Estado”, em Deleuze). O poder – e a submissão – respondem ao fora do sentido. É por isso que o poder é, ao mesmo tempo, lugar de controle, de domínio, de despojamento do segredo, e lugar sem para além, quer dizer, sem acesso ao sentido (porque o sentido está para além, estando, como eu disse, na sua própria desligação). Nisto, a política não leva a nada. Pode “satisfazer” – tem suficiente estrutura, suficiente manutenção – mas não pode fazer fruir, a não ser do poder (que é o seu verdadeiro e único modo de para além). Não dar alegria. Não há alegria política, somente sucessos, venturas, êxitos e gratificações do poder.

Paradoxo: as esferas do segredo (do sentido) não somente guardado mas indesvelável, porque segredo inteiramente revelado como segredo, quer

---

<sup>11</sup> Veja-se, nomeadamente: DERRIDA, Jacques. *Le Souverain Bien/ O Soberano Bem*. Ed. bilingue. Trad. Fernanda Bernardo. Viséu: Palimage, 2004. Este texto integra também DERRIDA, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain*. v. 1 (2001-2002). Org. Michel Lisse; Marie-Louise Mallet; Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008: 19-57. E, precedido de uma longa introdução, este mesmo texto foi também editado na revista *Cités*, n. 30, 2007: 103-140, com o título: “Le souverain bien – ou l’Europe en mal de souveraineté. La Conférence de Strasbourg, le 8 Juin 2004”. E para a desconstrução do princípio da soberania como princípio de poder, veja-se também DERRIDA, Jacques. *Inconditionnalité ou Souveraineté*. L’Université aux frontières de l’Europe. Ed. bilingue. Trad. Vanghélis Bitsoris. Atenas: Ed. Patakis, 2002.

dizer, assim definitivamente oculto e selado, excluído, colocado fora –, são as esferas onde, à vez, há acesso e consumação – obra – como a arte, o amor, o pensamento, o saber, o gesto, etc. –, e onde não há jamais satis-fação. Mas fruir para além da satisfação, para além ou aquém. Fruir em *différance*<sup>12</sup> (DERRIDA, 2011: 80). A alegria é a sua própria *différance*: é o seu segredo, absolutamente oculto e absolutamente exposto, mas exposto algures que não no espaço público da política. Noutros espaços, menos públicos do que comuns: comuns e singulares. Singularmente comuns.

\* \* \*

Na entrevista publicada em francês sob o título de *Politique et Amitié*, Derrida diz: “O próprio ‘político’ é um filosofema – e finalmente muito obscuro” (DERRIDA, 2011: 80).

Eu diria que esta obscuridade não se dissipa certamente facilmente, e talvez nada mesmo, porque é a síntese das três obscuridades temíveis do “comum”, do “poder” e do “sentido”. Mas podemos pelo menos introduzir uma distinção entre a política compreendida como assunção d’“o ser do homem na sua relação ao ente” e a política compreendida como a esfera particular encarregada de manter aberto o acesso a uma tal relação.

Isto faz uma enorme diferença e, no entanto, nós empregamos a palavra com os dois valores alternados, ou então confundidos. Se uma diferença vem à luz, não é senão entre uma “política” restrita, governamental, “poli-

---

<sup>12</sup> Sujeitamo-nos à intraduzibilidade do sintagorema de Jacques Derrida, acolhendo-o na sua estranheira inassimilável: embora louváveis, entendemos hoje que todas as tentativas para o traduzirem para a nossa língua falham não apenas a lograr traduzir toda a amplitude da sua ressonância em francês, mas também a singularidade do próprio idioma do pensamento filosófico que ele nomeia. Nós mesmas, depois de nos anos 80 termos tentado a tradução deste termo, nomeadamente por *difer-ença* ou por *dif-ferença*, no qual era suposto o hífen – que se lia mas não se ouvia, exatamente como o *a* da *différance* em francês –, traduzir o segredo ou o silêncio da diferença originária, arquioriginária, mas onde, entre outras coisas, se perdia a referência explícita à primeira letra do alfabeto e, portanto, ao ingráfavel silêncio da “origem” que, nesta cena filosófica, vem *já sempre* como repetição e/ou como diferença, suplemento, reenvio, desvio, rastro, luto... , renunciamos nos anos 90 à sua tradução. Aliás, a nossa tradução não deixava de poder gizar também uma certa proximidade com a *Differenz*, *Dif-ferenz* – *Unter-Schied*, de Heidegger, assim grafada por ele próprio na linha da *Diaphora diapherein* grega, quando, no fundo, o que está aqui em questão é, justamente, salientar a matinalidade ou a arquioriginariedade da *différance* desconstrutiva (na linha do *Differre* latino) relativamente à diferença óptico-ontológica de Heidegger – diferença que, como o próprio Derrida observou, não deixa igualmente de atentar na diferença e na dis-junção, mas acaba sempre por tender para a reunião, para o consenso, para a *Versammlung*, assim assinando um idioma filosófico: o de Heidegger. Jean-Luc Nancy, por sua vez, insiste, marca e enfatiza esta dis-junção como tal, isto é, sem “com-junção” possível. Para a diferença da relação destes dois idiomas filosóficos maiores da contemporaneidade filosófica com Heidegger, veja-se, por exemplo, JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France. II. Entretien*. Paris: Albin Michel, 2001.

Lembramos também ainda que, assim grafado, o termo *différance* aparece pela primeira vez já nos anos 60, em “Edmond Jabès et la Question du Livre” (1964) e em “La Parole Soufflée” (1965), em *L'Écriture et la différence* (Paris: Seuil, 1967); em *La Voix et le phénomène* (Paris: PUF, 1967) e em *De la grammatologie* (Paris: Minuit, 1967).

tiqueira” mesmo e a grande “Política”.<sup>13</sup> O que se encetou com a democracia e poder-se-iam dar muitos exemplos disso no século XIX. Eis o de Hugo:

Acreditei durante muito tempo que a República não era senão uma forma política. A República é uma ideia, a República é um princípio, a República é um direito. A República é a própria encarnação do progresso (HUGO, 1888).

Não acabamos com o duplo valor da “política” ou do “político”; dou disso dois exemplos muito característicos.

O primeiro é tomado em Bataille. Em 1958, Dionys Mascolo pede-lhe para se juntar a uma ação de contestação política. Bataille recusa nestes termos:

Trata-se para mim de uma impossibilidade de estar de acordo com o princípio sobre o qual repousa a ação real numa sociedade organizada. [...] O domínio político que nos resta é o domínio do possível. A este domínio, eu não pude senão prestar pouco interesse. [...] A recusa incondicional é a afirmação da minha soberania. Não quero deixar uma tão violenta afirmação na lama dos compromissos (BATAILLE, 1997: 481-482).

Vemos aqui a palavra “soberania”, capital para a teoria política moderna de Bodin a Rousseau, deslizar em direção a um uso que, para melhor a afirmar, a retira da arena política.

O segundo exemplo será tomado em Granel, em 1980. Ele pede que se queira “ao mesmo tempo – renunciar ao discurso político moderno [e] – em contrapartida conceber como ‘política’ a decisão de des-cobrir, de formular e de realizar as possibilidades de ser do *Dasein* singular-plural” (GRANEL, 1980: 93).

Onde se vê este excelente leitor de Heidegger voltar, sem o saber, ao que Heidegger reservava à *politeia* e pensava como estranho à política moderna. Seria tentado a dizer: compreende-se, estamos todos prontos a compreendê-lo – e, no entanto, é exatamente este retorno que é preciso impedirmos de sonhar, se quisermos pensar até ao fim a exigência de hoje.

Esta exigência é a de discernir o desvio doravante irreversível entre o conjunto das “possibilidades de ser” e a esfera propriamente política que deve proporcionar o acesso até ele. Se, hoje, as esferas econômica, jurídica, religiosa, cultural – estas esferas e, com elas, as semânticas dos seus nomes – conhecem juntas ou à vez um embalo inflacionista, e mesmo exorbitante e ruinoso, é porque a “política” ou o “político” recepta uma discrepância ou uma distorção interna entre dois valores doravante estranhos um ao outro – digamos, um valor existencial e um valor societal, ou ainda um valor segundo a comunidade e um outro segundo a coletividade. Bem entendido, os dois valores estão ligados e são interdependentes. Mas esta diferença dos valores do mesmo *co-*

<sup>13</sup> Sintagma de Nietzsche que, em *Ecce Homo* (Trad. José Marinho. Lisboa: Guimarães Ed., 1973: 162), advogava que só depois dele haveria no mundo a “grande política”.

– do mesmo “com”, que é o com do ser, mais ainda do que um “ser-com” – e, por conseguinte, esta diferença [relativamente] a si do *co-*, é precisamente o que deve impedi-lo de se coagular numa massa e num destino.

*Tradução de Inês Almeida*  
*Revisão de tradução de Fernanda Bernardo*

## Referências bibliográficas

- BATAILLE, George. Lettre à Dionys Mascolo du 22 Juin 1958. In: SURYA, Michel (Ed.). *Choix de lettres, 1917-1962*. Paris: Gallimard, 1997.
- DERRIDA, Jacques. *A besta e o soberano*. Trad. Fernanda Bernardo. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, no prelo.
- \_\_\_\_\_. *Politique et amitié*. Entretiens avec Michael Sprinker sur Marx et Althusser. Paris: Galilée, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Séminaire La bête et le souverain*. v. 1 (2001-2002). Org. Michel Lisse; Marie-Louise Mallet; Ginette Michaud. Paris: Galilée, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Políticas da amizade*. Trad. Fernanda Bernardo. Porto: Campo das Letras, 2003.
- \_\_\_\_\_. *L'Écriture et la différence*. Paris: Seuil, 1967.
- GRANEL, Gérard. *De l'université*. Mauvezin: T.E.R., 1980.
- HEIDEGGER, Martin. *Introduction à la Métaphysique*. Trad. Gilbert Kahn. Paris: PUF, 1958.
- HUGO, Victor. *Choses vues*. Œuvres Inédites de Victor Hugo. Paris: G. Charpentier et Cie. Éditeurs, 1888.

**Jean-Luc Nancy** é filósofo e professor emérito da Universidade Marc Bloch de Estrasburgo. É autor de obras importantes como *L'absolu littéraire: Théorie de la littérature du romantisme allemand* (1978), em coautoria com Philippe Lacoue-Labarthe, *Le partage des voix* (1982), *La Communauté désœuvrée* (1983), *Corpus* (1992), *Le sens du monde* (1993), *Être singulier pluriel* (1996), *La création du monde ou la mondialisation* (2002), *La décloison* (2005), *Tombe de sommeil* (2007), entre outros. Mais recentemente, publicou *Maurice Blanchot, passion politique* (2011), *Dans quels mondes vivons-nous* (com Aurélien Barrau, 2011) e *L'Équivalence des catastrophes* (2012). E-mail: <jean-luc.nancy@orange.fr>

**Recebido em:** 15/10/2014.  
**Aprovado em:** 01/11/2014.