

***DISROMPENDO A AUTOMAÇÃO: CONVERSANDO COM JEAN-LUC NANCY<sup>1</sup>***

*Disrupting Automation: In Conversation with Jean-Luc Nancy*

*Rompiendo la automatización: en conversación con Jean-Luc Nancy*

**Marcia Cavalcante Sá Schuback<sup>2</sup>**  
**Tradução: Soraya Guimarães Hoepfner<sup>3</sup>**

DOI: [doi.org/10.31501/esf.v2i30.15189](https://doi.org/10.31501/esf.v2i30.15189)

Como não enlouquecer vivendo dentro da disrupção? Essa pergunta vai além do título de um livro de Bernard Stiegler<sup>4</sup>. É acima de tudo um grito, um tipo especial de grito. Mas, não é o mesmo grito de alguém que vive antes da ruptura – o grito antes da ameaça – e não é o mesmo grito de quem vive depois da ruptura – o grito do *trauma*. É outro grito, que embora conecte esses dois – o grito de ameaça e o grito de trauma – tem um tom particular, o tom gritante de quem vive a ruptura *enquanto* disrompe. É um grito em meio a um furacão, durante bombardeios, dentro de colapsos de todos os tipos: um grito no “olho do furacão”. O grito de feridas horripilantes. Sejam testemunhas e não nos calemos: Gaza está acontecendo. Pensar, escrever, ver, ouvir “no olho do furacão” é algo descomunal: dessa forma, exige ficar sem chão, em movimento, sem nenhum distanciamento, já que se está totalmente absorvido e dominado pelo que se vê, se escreve, se pensa. A pessoa está dentro do dentro, é interna do interno. Exige relacionar-se com o acontecimento enquanto ele acontece, o que

<sup>1</sup> Este ensaio foi apresentado pela autora durante a conferência *Disruption, Technique, World*, dedicada aos estudos da obra de Jean-Luc Nancy realizada pelo Institute of Cultural Inquiry (ICI) em Berlim durante os dias 29 de fevereiro e 1º de março de 2024.

<sup>2</sup> Doutora, Professora de Filosofia da Universidade de Södertörn, Estocolmo, Suécia. [marcia.schuback@sh.se](mailto:marcia.schuback@sh.se) | <https://orcid.org/0000-0002-4153-1428>

<sup>3</sup> Doutora em filosofia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, Brasil. [soraya.hoepfner@gmail.com](mailto:soraya.hoepfner@gmail.com) | <https://orcid.org/0000-0001-9958-818X>

<sup>4</sup> Stiegler, Bernard. *Dans la disruption, comment ne pas devenir fou?* Paris: LLL, 2016.

está além de qualquer fato ou factuality. A expressão “no olho do furacão” assinala a perturbação da visão que a disrupção realiza enquanto perturba – o furo do furacão. Isso quer dizer que o furacão – ruptura – não apenas “tem” um olho, mas “é” um olho e, portanto, como todo olho, é uma luz, que em vez de iluminar, mescla tudo ao seu redor. Aqui é impossível separar o ver do visto. O que mais assusta é, no entanto, que “o olho do furacão” seja em si um grito tão volumoso que já não é mais audível. Beckett escreveu uma vez sobre o “silêncio no olho do grito”.<sup>5</sup> Podemos pensar aqui na obra *Tornado* (2000-2010), do artista belga Francis Alÿs, ou em *Lições das Trevas* (1992), de Werner Herzog – e também lembrar a antiga, tão antiga *Morte de Empédocles*.

Com esta breve introdução, quero sublinhar o aspecto temporal da questão em torno da qual nos reunimos aqui hoje. Se quisermos manter o grito de Stiegler nos olhos de nossos ouvidos e nos ouvidos de nossos olhos, então não devemos mais tomar a disrupção como sinônimo de “crise do sentido” do mundo e de todo o sentido, ou como “perda” ou “falta” de mundo no mundo, ou mesmo como a “falta de mundo” do mundo. A “nova forma de barbárie”, que Stiegler reconhece junto com Adorno e Horkheimer como “desarticulação mortífera do “eu” e do “nós” (*désarticulation meurtrière des je et des nous*) e do assassinar o sentimento de existência são para ele sinais de “mutação”: “Como precisamos no nosso manifesto de 2010, não concebemos esse episódio telúrico do capitalismo mundial – a mundialização do capital como um fator majoritário do Antropoceno, como uma simples crise financeira, mas como uma mutação radical das sociedades industriais”, diz Stiegler.<sup>6</sup> É aqui que eu

---

<sup>5</sup> Beckett, S. O despovoador | Mal visto Mal dito. São Paulo. Martins Fontes, 2008.

<sup>6</sup> Stiegler, B. Dans la disruption, comment ne pas devenir fou? p. 230.

proponho ouvir o pensamento de Jean Luc Nancy sobre a *disrupção* – já que esse é o pensamento sobre *mutação*, ou melhor, pensamento *de* e *em* mutação.

O conceito de mutação é mais apropriado não apenas pelo seu significado primordial de mutação genética, isto é, de modificação rara e acidental que inaugura um novo tipo de formação, impossível de ser reconduzido às formas anteriores, mas também porque o conceito de mutação colapsa os significados de transformação e metamorfose: “Mutaç o, isso significa uma mudan a profunda, mesmo completa.   mais do que ‘transforma o’ e at  mesmo mais que ‘metamorfose’”<sup>7</sup>. Pode-se dizer que a muta o transforma a transforma o, pois desmantela as cadeias de rela o entre as formas anteriores e posteriores; de fato, desmantela tanto a forma de um significado quanto o significado da pr pria forma. Na muta o, a forma perde a forma; o sentido abandona o sentido. Podemos lembrar aqui as linhas iniciais de *O Sentido do Mundo*, de Nancy: “At  bem pouco tempo, ainda era poss vel falar em ‘crise de sentido’... mas uma crise sempre pode ser analisada ou superada... Hoje, estamos al m disso: todo o sentido foi abandonado”<sup>8</sup>. A muta o tem a ver com esse “hoje, estamos al m disso”; tem a ver com o al m do hoje, j  que se trata de um acontecer acontecendo, que est  al m do poss vel e de al ns imposs veis. A l ngua latina medieval intuiu esse estranho al m, ao cunhar a curiosa express o *mutatis mutandis*, literalmente “mudando o mudado”,<sup>9</sup> que indica como

<sup>7</sup> Garrido, J. M.; Nancy, J. L. Phraser la mutation: entretien avec Jean-Luc Nancy, Juan Manuel Garrido. In: Jean Luc Nancy. Penser la mutation, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Presses Universitaires de Strasbourg, 42, 2017, p. 15.

<sup>8</sup> Nancy, J. L. *Le Sens du Monde*. Paris: Ed. Galil e, 2001, p. 2

<sup>9</sup> A frase *Mutatis mutandis*,  s vezes escrita *m t tis m t ndis* para denotar a dura o da vogal, n o aparece na literatura cl ssica sobrevivente. O latim medieval na origem e os *Feet of fines* mantidos no Arquivo Nacional do Reino Unido cont m seu primeiro uso na Inglaterra em 20 de janeiro de 1270, em *Pedes Finium*, 54 Hen. III, Salop. Ambas as palavras s o particip ios do verbo latino *mutare* ('mover; mudar; trocar'). *Mutatus*, -a, -um   o particip io passado na forma passiva ('alterado; ter sido mudado'). *Mutandus*, -a, -um   o ger ndio, que funciona tanto como particip io futuro na forma passiva ('a ser mudado; vai ser mudado') quanto como adjetivo verbal ou substantivo que expressa necessidade ('precisando ser mudado; coisas que precisam ser mudadas'). A

mutação significa de fato mutar, um acontecimento em curso. A mutação não é um passar de um já formado para um ainda não formado; sua temporalidade não é cronológica, sendo muito mais a estranha temporalidade de um *tempo*, que Nancy entende como um “porvir sem passado nem futuro” (*un avenir sans passé ni futur*). Pensar – escrever, ver, sentir o presente do mundo como mutação significa, portanto, pensá-lo de dentro do silêncio do olho do grito, da mudez desse por enquanto, de um tempo por vir – *avenir* – sem passado nem futuro. Nesse sentido, também podemos entender por que Nancy enfatiza “a importância de cultivar o presente, de receber seu presente (o presente) como alogênico em relação ao tempo”<sup>10</sup>. O presente não é um tempo de mutação; *mutação é a temporalidade do presente*. Nessa formulação, diz-se que nem o presente pode ser tomado em termos de presentismo, nem a mutação pode ser tomada como transformação ou metamorfose. Em questão está o acontecer acontecendo, o porvir sem passado nem presente. Tenho sugerido em trabalhos anteriores meu pensamento sobre isso como *modo*<sup>11</sup>*gerundivo*.

No capítulo intitulado “Um tempo por vir sem passado ou futuro”, parte da obra *La peau fragile du monde*, Nancy faz algumas referências a Paul Valéry e ao seu pensamento sobre a “crise do espírito”. Isso não é contraditório, na medida em que Nancy não tem interesse no conceito de crise, mas em como Valéry foi capaz de vislumbrar tão cedo o “fim” da Europa no “presente sombrio da ciência positiva” e no “triste exemplo de uma riqueza sem precedentes em nenhum outro lugar sobre

---

frase está em absoluto ablativo, usando o caso ablativo para mostrar que a sentença é gramaticalmente independente ('absoluto' significando literalmente 'dissolvido' ou 'separado') do resto da frase.

<sup>10</sup> Nancy, J. L. *La peau fragile du monde*. Paris: Ed. Galilée. 2002, p. 2

<sup>11</sup> Ver Schuback, M. S. C. *Time in Exile*, In *Conversation with Heidegger, Blanchot and Lispector*. Nova York, Suny Press, 2020 e *Atrás do pensamento. A filosofia de Clarice Lispector*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2022.

costumes, tradições e todas as coisas possíveis”<sup>12</sup>. Trata-se do presente *sombrio* da ciência positiva, que Valéry chama em outras passagens de “sabedoria-poder” em oposição à “sabedoria-ciência”, e a *tristeza* de certa riqueza que tendo total precedência de tudo nada mais é do que a produção de miséria espiritual total. Para Nancy, o ponto central de Valéry está no “espírito”, mas não na “perda ou falta de espírito” no mundo democrático tecnocientífico e liberal – fórmula que pode ser lida em toda mensagem e discurso ideológico fascista – mas o modo como o espírito, definido por Valéry como “*potência de transformação*” (*puissance de transformation*), se torna impotente para transformar, quanto mais potentes são suas transformações. Uma leitura atenta dos textos de Valéry sobre o “espírito”, incluindo seu visionário texto inceptivo de 1897 intitulado *Une conquête méthodique*, no qual ele descreve a Alemanha como o país onde a economia se torna necessariamente militarização e, portanto, “mobilização” de todos os níveis da existência, para usar o conceito posterior de Ernst Jünger, revela sua percepção consciente sobre a crescente impotência da potência da transformação, chamada espírito. O que Valéry antevê, e que se alinha bastante ao pensamento de Nancy sobre a mutação, é como o colapso do espírito, entendido como potência de transformação, se dá justamente por meio de sua potencialização e crescimento. Religião é espírito sem espírito, escreveu Marx. A mesma expressão define nosso mundo atual, o chamado mundo do capitalismo financeiro tecnocientífico planetário neoliberal, ou como diz Stiegler, o capitalismo digital, o mundo do “capitalismo como religião”<sup>13</sup>, como diz Walter Benjamin, o mundo da religião sem religião. Este é o mundo em que a potência de

---

<sup>12</sup> Valéry, P. *Une conquête méthodique*. In *Oeuvres*. Tome I, Paris: Pléiade, 1957.

<sup>13</sup> Benjamin, W. *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

transformação, o espírito, potencializa sua potência em tal grau de intensidade e expansão que se torna impotente para transformar a si mesmo. A autopotenciação torna-se autorrepetição e autorreprodução absoluta. É o looping infinito de potência e poder. Se ao longo dos séculos a ideia de potência, potencial e possibilidade permaneceu intimamente ligada aos misteriosos caminhos da criação – natural ou técnica – das mais divinas às mais profanas, em sua autopotencialização e autorrepetição, o que entra em colapso é a própria força da criação. Na nova ordem ou nova forma do capitalismo, que transforma continuamente tudo em qualquer coisa e qualquer coisa em qualquer outra coisa, tornando tudo redundante e descartável, equivalente e intercambiável com qualquer coisa, a transformação contínua transforma a transformação em *status quo*. A transformação permanente transforma-se em conformismo e amorfismo, em conformação com a permanência do transformismo. Essa economia do espírito<sup>14</sup> é a lógica da “expansão indefinida da técnica”. Divergindo de Heidegger ou Arendt que, apesar de suas diferenças, relacionam essa expansão indefinida à vontade de subjetividade, ou seja, à vontade de dominar e sujeitar toda a natureza, tanto interna quanto externa à vontade, Nancy observa que, nessa expansão, o que está em jogo é muito mais “a fruição indefinida do si mesmo”<sup>15</sup>. O que emerge nessa fruição indefinida do si mesmo não é apenas como a autotransformação é igual à autorrepetição e autorreprodução, a autossuficiência é igual à auto-exaustão, mas sobretudo como essa fruição indefinida de si mesmo se iguala à civilização ocidental. E mais do que isso: se iguala a civilização ocidental como civilização filosófica.

---

<sup>14</sup> Eu utilizo essa expressão em um sentido diferente daquele dado por Valéry em “Économie de Guerre de l’esprit”, de 1939.

<sup>15</sup> Nancy, J. L. La peau fragile, p. 37

Sigamos estes pensamentos mais atentamente. A civilização ocidental é aquela voltada e voltando-se para si mesma. Um si mesmo voltado e voltando-se para si mesmo por si só define um automatismo. Automatismo significa o que se move por si mesmo, a partir de si mesmo, para si mesmo. O mundo da “fruição indefinida de si mesmo” – da expansão infinita do poder e da técnica – é o mundo do automatismo, o mundo de uma ordem que se move por si mesma a partir de si mesma para si mesma. Automatismo não significa apenas o maquinal, mas a *mecânica* da civilização ocidental como a civilização voltada e voltando-se para si mesma, a civilização do automatismo do si mesmo, do *auto*. O si mesmo é uma máquina civilizatória. O automatismo do si mesmo é uma tautologia, pois *auto*, o si mesmo, significa exatamente automatismo; um voltar-se para si mesmo, em si mesmo, por si mesmo, um formar-se, para si, *auto kath'auto*, para lembrar uma expressão de Platão, o si mesmo segundo si mesmo. O automatismo do si mesmo descreve o sonho maior da racionalidade ocidental, o sonho que produz monstros, para evocar a imagem nítida de Goya, o sonho da autonomia absoluta. O automatismo do si mesmo – o si mesmo como o automatismo do mover-se por si só, a partir de si mesmo para si mesmo, é a lógica da autonomia absoluta, uma lógica que Nancy prefere chamar de dinâmica ou até de energética, que convoca todas as pulsões e recursos materiais para modelar “tudo o que existe na plenitude da autorrealização”.<sup>16</sup> A questão não é exatamente modelar tudo o que existe de acordo com a vontade e a subjetividade humanas, individuais ou coletivas, mas de conformar tudo e, sobretudo a existência humana, à vontade de autocompletude e autorrealização. A civilização ocidental é civilização filosófica, não por ser uma civilização com certo tipo de racionalidade, mas por

---

<sup>16</sup> Ibidem, p 51.

ser uma civilização centrada no automatismo do si mesmo. De fato, a linguagem filosófica, herdada dos gregos, é a linguagem do 'si mesmo': *auto*. Autofundação, autodeterminação, autorrealização, autolegislação, autoconhecimento, autorreflexão, autoconfiança, autoafeto, autogestão etc. Trata-se da vontade de autonomia humana absoluta. O ser humano está filosoficamente determinado à autodeterminação, e se ele busca a autorrealização é porque já se realizou enquanto autonomia, como outro mundo, inteiramente fundado em si mesmo, o mundo do automatismo de si. Se há uma linha divisória entre a civilização ocidental e outras civilizações, então essa pode ser precisamente o "si mesmo" que se afasta de um "*dehors*" (fora), uma exterioridade e alteridade. Portanto, pertence à sua lógica separar-se tanto da natureza quanto do divino, pois somente a essas duas instâncias poderia se atribuir um "si mesmo autônomo absoluto". A história da civilização filosófica ocidental seria, então, a história da autonomização humana absoluta contra a autonomia da natureza e de Deus. A civilização ocidental é a civilização de uma "arqui-autonomia", termo proposto por Nancy, que considera como "o pressuposto absoluto da política (ocidental), da sua ética, do seu modo de ter e até mesmo, num certo sentido, da sua estética",<sup>17</sup> uma estética que talvez tenda sempre à "autoficção".<sup>18</sup>

A civilização ocidental é civilização filosófica no sentido de ser a civilização da autonomização da existência humana ao determinar-se como determinada para a autodeterminação. Citando Nancy mais uma vez: "a autodeterminação humana representa, muito precisamente, o programa filosófico fundamental ou de fato hipótese, desde Platão até as formas contemporâneas de autodeterminação

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>18</sup> Ibidem.

(liberdade individual, autogestão, democracia direta etc.).<sup>19</sup> E ele prossegue: "A automação absoluta satisfaz o desejo filosófico mais próprio".<sup>20</sup>

A tese de Nancy desafia inúmeras outras visões atuais. Ele entende a automação como o núcleo de uma civilização determinada à autodeterminação, uma civilização centrada em si mesma, isto é, no *si mesmo*. Ele assinala para uma leitura da história ocidental como história da "transferência", também no sentido psicanalítico, da autonomia para a automação. O que aprendemos com sua visão é que a automação total não mostra hoje a batalha entre automação e autonomia, tecnociência ou tecnologia contra a filosofia, mas, precisamente a automação da autonomia e a autonomia da automação, somente possíveis numa civilização centrada no si mesmo; egocêntrica. O pânico antes da explosão da inteligência artificial hoje é o pânico diante da implosão de uma ideia de humanidade firmemente fundada na convicção de que "somente o homem" é capaz de ser autônomo em relação a tudo o que lhe é exterior, a qualquer transcendência, divina ou natural, até mesmo à sua própria técnica, sendo ele a "única" forma de existência capaz de se mover por si mesmo, a partir de si mesmo, para si mesmo. É um pânico no qual a imbricação do automatismo e da autonomia, um absorver o outro recíproco, surge como a equivalência inequívoca de dois movimentos: a automação, o movimento de desantropomorfização da existência humana, e o antropoceno, o movimento de hiperantropomorfização de tudo. O sobrepujar do humano igualando-se à impotência do humano, superpotência como impotência. O pânico diante da autonomia da automação e da automação da

---

<sup>19</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>20</sup> Ibidem.

autonomia, porém, não apenas ameaça a autonomia do si mesmo e da ipseidade da autonomia, mas também expõe a luz ontológica do si mesmo à sua obscuridade metafísica. Portanto, nada é mais obscuro do que a ideia de um si mesmo, do que essa estranha palavra grega, *auto*, aliás tão obscura, que embora fundamental para definir todos os conceitos filosóficos centrais listados por Aristóteles no primeiro léxico da filosofia ocidental, o Livro Delta da sua *Metafísica*, não recebeu um verbete próprio. Talvez a estranha ideia do si mesmo seja o próprio ponto de Arquimedes, que só poderia ser encontrado sob a condição de ser usado contra si, como Kafka e Arendt pensaram como a condição de nosso tempo, e do qual parece não haver retorno possível. Mas talvez, como também observou Kafka em outro aforismo: “a partir de certo ponto não há mais volta. A esse ponto se deve chegar”.<sup>21</sup> Alcançar a obscuridade desse ponto, que é a ideia do si mesmo – essa entendida como a práxis do sentido que definiu o sentido do sentido e o sentido da práxis – parece ser a condição para enfrentar o abismo dessa *hybris ceptiva*, desse acidente chamado Ocidente, fincado na ideia do homem como “único”, como “solidão cósmica”, como autonomia absoluta.

O si mesmo é mais do que ser; é estar em relação consigo mesmo, a partir de si mesmo, por si mesmo, para si mesmo. Si mesmo: uma caverna, um subterrâneo, uma toca, sem saída, uma topologia do descaminho. Por toda parte, hoje, todos os níveis da existência são afrontados pela sensação de um fim, ou mais precisamente de um “fim de jogo”, buscando diferentes tentativas de responder, de encontrar saídas para o “*encerramento*”, para a falha civilizatória. Mas as tentativas terminam por criar

---

<sup>21</sup> Kafka, F. Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg: Aphorismen. Author, Franz Kafka. Publisher, BookRix GmbH & Company KG, 2013.

um “isto ou aquilo”, como um “nada” ou “o outro absoluto”, ou a resposta: não há saída nem volta, ou temos que reinventar, imaginar, o *outro* absoluto do absoluto si-mesmo. Essas respostas alternativas ou alternantes visam ao que se poderia chamar de *aporia*, a ética das e em aporias, que, no entanto, não conseguem ver como são capturadas e são cativas da tecnologia do si-mesmo. Assim, a “caverna”, o “subterrâneo”, a “toca” do si-mesmo, incorporam a topologia do si-mesmo como autorrelação, uma autorrelação que modela cada relação de acordo com sua própria autorrelação ou auto-afetação. Nancy toca nessa difícil “falha” do si-mesmo como autorrelação, a “falha” da autonomia absoluta, da automação da autonomia, indicando que, como autorrelação ou auto-afetação, o si-mesmo é uma diferença para si mesmo, é outro do si-mesmo. “O nome prático ou prático da diferença de si mesmo”, diz Nancy, é “técnica”.<sup>22</sup> Técnica é o nome prático do si-mesmo como autorrelacionado ao outro do que a si mesmo em si mesmo, o si-mesmo como imerso numa “*alonomia* constitutiva”.<sup>23</sup> Dizer que a autorrelação modela todo pensamento e práxis da relação com o outro, para o outro, é dizer que, de dentro da lógica ocidental do si-mesmo e da ipseidade, a relação foi compreendida como civilizatória, o que também significa dizer filosoficamente, principalmente como *técnica*. A técnica aparece como modelo para compreender o que relação quer dizer. A civilização do si-mesmo é uma civilização técnica, contanto que a autodiferença constitutiva da autorrelação seja apreendida, experimentada, pensada, praticada como técnica. Dito de outro modo: a *técnica* tem sido o arquimodelo para pensar e praticar a “alteridade” como outro si-mesmo.

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 35

<sup>23</sup> Ibidem.

Se seguirmos o imperativo kafkiano, que diz: no ponto de não retorno do si-mesmo, o ponto em que a autonomia e a automação não apenas se encontram, mas mostram como uma já é a outra, tanto quanto o si-mesmo é outro que si mesmo e o outro é um si-mesmo em si mesmo, tanto quanto a natureza é técnica e a técnica é natureza; neste ponto, a questão não é mais sobre buscar um problema, mas sobre como alcançá-lo. Trata-se de estar prestes a chegar ao ponto da lógica do auto, que Nancy também chama de “autologia”.<sup>24</sup> Como afirma Nancy, “os temas do 'outro' e do 'comum' emergiram e re-emergiram incessantemente – se impuseram de fato – de diversas formas, sem que nenhuma mutação ocorresse na práxis geral comparável àquela que fez emergir o indivíduo (a pessoa, o sujeito)”,<sup>25</sup> poderíamos acrescentar como o “si-mesmo” nos primórdios da civilização filosófica ocidental. Uma infinidade de discursos sobre “o outro” e “o comum” podem ser eloquentes, mas soam como ditos por fantoches falando com a voz encenada de um ventríloquo. Se “não podemos apelar para uma ordem divina, para uma noção de multiculturalismo, para qualquer coisa que já não proceda de uma auto-alteração da auto-expansão ela mesma”<sup>26</sup> da autonomia alonômica automática do si-mesmo, se “não se trata de maneira nenhuma de uma escolha ou decisão 'filosófica' (teórica, especulativa)”, o que fazer? Estranhamente, a resposta de Nancy é: fazer.

O que fazer? Fazer. Ele diz que não é questão de decisão teórica, portanto, “isso só pode acontecer no nível prático. Como poluição ou extinção em massa”. Difícil de escutar. Não se trata de fatalismo ou deixar ser e acontecer, uma versão suavizada do *jusqu’au-boutisme*, de levar a destruição

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 61.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 59

<sup>26</sup> Ibidem, p. 61

e a disrupção ao extremo para que uma mudança radical, transformação, metamorfose ou aniquilação total possa acontecer. Trata-se de certo sentido de práxis, de fazer, que Nancy também conecta ao espírito. Mas o que quer dizer a palavra espírito? Valéry definiu o espírito de forma concisa como “potência/força de transformação”. No entanto, Nancy ouve na palavra “espírito” seu soar e murmúrio, e diz que o espírito “é infalivelmente aquilo que sempre surge inesperadamente e sem identidade. É infalivelmente aquilo que é sem passado e sem futuro”.<sup>27</sup> Surgindo inesperadamente e sem identidade, sem passado ou futuro, o espírito está, portanto, intimamente relacionado ao acaso. É o acaso do mundo tanto quanto o mundo do acaso. Aliás, o acaso do pensar, para lembrar o título do livro de Juan Manuel Guarrido sobre o pensamento de Nancy.

Espírito – um acaso para o mundo. Mas qual é o acaso para o espírito no nosso mundo de disrupções, o mundo da automação da autonomia, um mundo em que o próprio acaso parece ter perdido sua casualidade? Vale lembrar que uma das palavras gregas para o acaso é *tyché*, mas há outra, que é justamente *automaton*. O acervo filosófico de pensamentos sobre o acaso é bastante extenso. Na maioria desses pensamentos, quando bem investigados, fica claro que o acaso não é nada, uma designação pura sem força ou poder real. Leibniz considerava que o acaso, embora desse a impressão de contradizer as leis naturais, mostrava muito mais o ignorar das causas. O acaso seria, portanto, um nome para “o ainda não conhecer das causas”. Nas visões deterministas de mundo, o acaso borra o significado de necessidade, pois transforma a necessidade em arbitrariedade e imprevisibilidade. O acaso tem sido tratado como contingência e acidente, o que pode ser isso ou

---

<sup>27</sup> Ibidem, p.29.

aquilo, de um jeito ou de outro. O paradigma para as discussões filosóficas sobre o acaso são os pensamentos de Aristóteles sobre o *automaton*<sup>28</sup> no segundo livro da Física. Para ele, o acaso e a sorte têm a ver com causas incidentais e acidentais, que permanecem para a razão humana indeterminadas e irracionais, aoristos e parálogos<sup>29</sup> tanto quanto incrustáveis, *ádhlos*. Eles desafiam o horizonte da liberdade humana e da responsabilidade pelas ações, portanto, parece impossível controlar o acaso e a força enigmática da contingência. Inventando o infinito e seu cálculo, descobrindo infinitos mundos possíveis e suas compossibilidades, a filosofia moderna começou por compreender a escolha como conjugação de inúmeras causas. Um dos desafios para a inteligência funcional do mundo tem sido precisamente encontrar formas de controlar o acaso, aparentemente incontrolável. Com o desenvolvimento do método estatístico, do cálculo de probabilidades, das teorias do caos e da complexidade, da física quântica, das teorias da dinâmica não-linear, o acaso pode hoje ser calculado. Para lembrar algumas reflexões de Vilém Flusser, o “aparato” é justamente o que incluiu o acaso no campo da calculabilidade da expansão infinita do infinito.<sup>30</sup> Com a neurociência, o acaso foi reduzido aos traumas do acidente.<sup>31</sup> Após múltiplas discussões filosóficas e científicas sobre a natureza do acaso e do acaso na natureza, permanece misterioso como o acaso incide, acidenta, coincide. O que permanece de fato não discutido e não percebido é como a incidência incide, como a queda, *adcadere*, cai. O acaso incide como um sopro. O sopro que soa como “es”, es do espírito. O acaso incide. Não é

---

<sup>28</sup> Ver Platão, Leis 888 e 889; Aristóteles. Física II, 4 196 a 10.

<sup>29</sup> Aristóteles. Física 197 a8-35.

<sup>30</sup> Flusser, V. Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: É Realizações, 2019.

<sup>31</sup> Malabou, C. Ontologia do Acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva. Trad. Fernando Scheibe. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie, 2014.

isso ou aquilo, não é causa sem causalidade. É incidência incidindo. É a incidência: “O acaso gira nas mãos o caleidoscópio. Brilham nele milhares de vidrinhos coloridos. E de repente o vidrinho de João tinguellingue, no vidrinho de Maria”, como a poeta polonesa Wislawa Szymborska descreveu o acaso num de seus poemas.<sup>32</sup>

Que a mesma palavra autômato queira dizer automação e acaso, isso nos dá algo a pensar. Talvez o que escape – é mais sobre escapar do que interromper – a máquina do si-mesmo, a saber, a automação do automovimento, o movimento de si mesmo, por si mesmo a partir de si mesmo para si mesmo, não seja uma catástrofe divina ou natural, ou seja, um poder de dentro ou de fora capaz de interromper a falha desse movimento. Talvez o que escape à automação do si-mesmo seja precisamente o movimento *enquanto* movendo-se do movimento, o passando das passagens, o incidindo da incidência, seu sopro, o som desse sopro que enigmaticamente sopra como silêncio nas palavras, através das palavras como palavra. Talvez essa escuta do incidir enquanto incidindo, que não presta tanta atenção ao que está incidindo, de onde e para onde a incidência incide, foi o que permitiu que a língua grega antiga de Homero usasse a palavra *autmé*<sup>33</sup> para dizer sopro e vento. De fato, antes de *autos*<sup>34</sup>, que significa o si-mesmo, mas também a terceira pessoa no *singular*, provavelmente uma composição de *au-*+*to*, *au*, significando novamente, e *to*, isso que, portanto, “novamente isso”, antes

---

<sup>32</sup> Wislawa, S. Sessão. In: Qorpus Repositório. Poemas de Wislawa Szymborska. Tradução de [Piotr Kilanowski](https://qorpus.paginas.ufsc.br/teatro-na-praia/edicao-n-013/2819-2/). <https://qorpus.paginas.ufsc.br/teatro-na-praia/edicao-n-013/2819-2/> (acessado em junho de 2024).

<sup>33</sup> Homero. *Íliada* 9, 609, *Odisseia* 11, 400.

<sup>34</sup> Segundo Beekes, de um [Proto-indo-europeu \\*h<sub>2</sub>ew](#) (“novamente”) + [\\*to-](#) (“aquele”). Risch o deriva dos reflexos gregos antigos dessas palavras, [αὐ](#) (aû, “voltar, de novo, outro”) + [τόν](#) (tón, “o”). Relacionado ao [φρίγιος αὐτός](#) (autos), representando assim provavelmente uma inovação comum.

do *autos*, o grego antigo de Homero e Hesíodo usava a palavra *spheí*, para dizer a terceira pessoa. *Spheí*, um sopro, um vento, o movimento enquanto movendo-se, o incidir enquanto incidindo, o passando das passagens.

É realmente estranho que na busca sofrida pela passagem para outra ordem mundial, para outros mundos, tão raramente a atenção se volte para o modo como as passagens passam, como a incidência incide. Não de onde e para onde passa, se move ou incide. Não a razão pela qual uma passagem se dá ou não e nem mesmo por como as passagens são construídas, mas simplesmente por como incide, como ventos ventam, como o sopro sopra. Trata-se de uma atenção ao que Nancy insistia em chamar de vinda (*venance*) e partida (*partance*), a vinda, não de algo nem de nada, mas da vinda enquanto vindo. Uma atenção à sua natureza sonora – portanto, o incidindo, o caindo sobre, o passando, a vinda vindo do nada e em direção a nada – é um sopro, um “sopro de vida”<sup>35</sup>, para lembrar o título do último livro de Clarice Lispector, um sopro, o espírito. Assim, o espírito, *es-pírito* tem um corpo, o corpo de um sopro, que é ao mesmo tempo o mais material e o mais imaterial, o mais tangível e o mais intangível. Não é de se estranhar que em muitas línguas o espírito se identifique com o sopro e o vento, o ar e a respiração: *Uk*, em árabe, *ruach* em hebraico, *duch* em russo, *xapiri* em Yanomami, *iwa* em iorubá africano, *pneuma* em grego. Na fonética, espírito é o acento que marca as vogais inalatórias, o “há”, uma respiração mais forte, que marca a vinda à palavra, em vez de palavras já formadas.

---

<sup>35</sup> Lispector, C. Um sopro de vida. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.

Trata-se do modo como o espírito age e faz – de um determinado fazer, que é o modo como ele incide e passa, quase como se nada fosse. Trata-se do incidindo do acaso, da maneira como incide, na verdade trata-se de fazer, o que se pode chamar, para usar uma palavra grega antiga ligeiramente modificada por Paul Valéry, sua *poiética*. Há algo a aprender com o acaso – não com algo que surgiria ao acaso – ou seja, um regime de causalidade inescrutável à razão humana – o mal do genocídio e do extermínio em massa, o nascimento de uma flor numa parede de cimento. Há algo a aprender na maneira como o acaso incide, recai, como a vinda vem, a chegada chega como um meteoro, que chega do nada e vai a lugar nenhum, que pode chegar a qualquer instante ou não. Isso pertence à ordem do que Marcel Duchamp um dia chamou de *inframince*<sup>36</sup>, o quase nada do possível, à maneira dos pincéis de tinta, de rabiscos e garranchos, à maneira de manchas<sup>37</sup>. É algo na ordem da sensibilidade, poiética da sensibilidade, que é a sensibilidade para a ação *in actu*, para o fazendo enquanto faz, para o entretanto do acontecimento, para o “presente” no sentido de *inframince* que Nancy nomeia. Trata-se de um pensando-sentindo a arte e a poesia, e não sobre a arte e a poesia. De fato, do fazendo do fazer. Assim, o que a arte, o fazer de sentidos faz, talvez seja tão somente o fazer de si mesmo. Não se trata de obras ou produtos, mas do fazendo do fazer. O que a arte faz é o fazer ele mesmo.

Jean-Luc Nancy não é um pensador da disrupção e nem de interrupção. É um pensador da presença do presente. Ele é um pensador da existência existindo, do *il y a l'il y a*; um pensador da

---

<sup>36</sup> Duchamp, Marcel. Notes. Paris: Flammarion, 1999.

<sup>37</sup> Dermisache, M. Selected Writings. Siglio/Ugly Duckling Presse.

existência transitiva, ou seja, das múltiplas maneiras como a existência existe tudo o que existe. Não obstante, a respeito da questão de como ele pensa a disrupção, eu diria brevemente que é precisamente pensar além de qualquer dialética ou linguagem da disrupção, além mesmo daquelas da disrupção sem disrupção. Para Nancy é a existência de múltiplas maneiras de existir (transitivamente) tudo o que existe (e que não existe), é o existindo da existência, sua transitividade, e eu acrescentaria, sua gerundividade que resiste à sua destruição. Talvez a linguagem do séc. 18 do poeta japonês Chiyo-ni esteja mais próxima desses pensamentos quando ele diz: “Apreciar o florescer| Dispersando o ar” ou “Escutar, Tudo bem não escutar, tudo bem... Rouxinol”, ou “Na areia branca Um travesseiro de luar Em todas as direções”<sup>38</sup>. Ou para lembrar alguns versos da poetisa palestina Fadwa Touqan:

*Eles morreram de pé*

*Astros cintilantes*

*Beijando a boca da vida ...*

*Olhando-os à distância*

*Abraçando a morte para sobreviver*<sup>39</sup>

---

<sup>38</sup> Chiyo-ni, F. Donegan, P., Ishibashi, Y. Chiyo-ni: Woman Haiku Master. Tuttle Publishing, 2008.

<sup>39</sup> Abu Hejleh, N. I. Fadwa Tuqan: a poetisa palestina. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Estudos Árabes. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: USP, 2008.

## Referências

- Abu Hejleh, N. I. (2008). *Fadwa Tuqan: a poetisa palestina*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Estudos Árabes. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. USP.
- Aristóteles. (2009). *Física I-II*. Editora da Unicamp.
- Beckett, S. (2008). *O despovoador | Mal visto Mal dito*. Martins Fontes.
- Benjamin, W. (2013). *O capitalismo como religião*. Tradução de Nélío Schneider. Boitempo Editorial.
- Chiyo-ni, F; Donegan, P; Ishibashi, Y. (2008). *Chiyo-ni: Woman Haiku Master*. Tuttle Publishing.
- Dermisache, M. (2018). *Selected Writings*. Siglio/Ugly Duckling Presse.
- Duchamp, M. (1999). *Notes*. Flammarion.
- Flusser, V. (2019). *Pós-história: vinte instantâneos e um modo de usar*. É Realizações.
- Garrido, J. M; Nancy, J. L. (2017). *Penser la mutation*. Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg. Presses Universitaires de Strasbourg, 42.
- Homero. (2020). *A Odisseia*. Principis.
- Kafka, F. (2013). *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg: Aphorismen*. BookRix GmbH & Company KG.
- Lispector, C. (1999). *Um sopro de vida*. Rocco.
- Malabou, C. (2014). *Ontologia do Acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Trad. Fernando Scheibe. Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie.
- Nancy, J. L. (2002). *La peu fragile du temps*. Ed. Galilée. 2002.
- Nancy, J. L. *Le Sens du Monde*. Ed. Galilée, 2001.
- Platão. (2017). *Leis I*. Edições 70.
- Schuback, M. S. C. (2020). *Time in Exile, In Conversation with Heidegger, Blanchot and Lispector*. Nova York, Suny Press.
- Schuback, M. S. C. (2022). *Atrás do pensamento. A filosofia de Clarice Lispector*. Bazar do Tempo.

Stiegler, B. (2016). *Dans la disruption, comment ne pas devenir fou?* LLL.

Valéry, P. (1957). Une conquête méthodique. In *Oeuvres*. Tome I. Pléiade.

Wisława, S. Sessão. In: *Qorpus Repositório. Poemas de Wisława Symborska*. Tradução de Piotr Kilanowski. <https://qorpus.paginas.ufsc.br/teatro-na-praia/edicao-n-013/2819-2/> (acessado em junho de 2024).