

BUCALIDADE*

SARA GUYER

University of Wisconsin

Para Sadie Chapin Straus

Por exemplo, no cenário da história, como se poderia relacionar a escrita como excremento separado da carne viva e do corpo sagrado do hieróglifo (Artaud) com o que é dito nos *Números* da mulher sedenta bebendo a poeira da tinta da lei; no Ezequiel desse filho do homem que enche suas entranhas com o pergaminho da lei, que em sua boca torna-se tão doce quanto o mel?

Jacques Derrida, “Freud e a cena da escritura”¹

Lei oral (Derrida)

Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Mas se vos mordeis e vos devorais uns aos outros, cuidai para não serdes consumidos uns pelos outros.
Gálatas 5:14-15

Em “‘É preciso comer bem’, ou o cálculo do sujeito”, entrevista conduzida por Jean-Luc Nancy, Jacques Derrida procura reconstituir os teatros trágicos do pensamento – e particularmente certos discursos na aparência radicais sobre ética e política nos quais persiste “um lugar aberto [...] para uma condenação não criminal à morte”.^{2,3} Essa abertura aponta para o humanismo duradouro de discursos abertamente anti-humanistas (ou antivirilistas), inclusive os de Martin Heidegger e Emmanuel Lévinas – discursos que, como Derrida chega a afirmar, “não obstante são humanismos profundos [...] na medida em que não sacrificam o sacrifício”.⁴ Enquanto Heidegger (ao postular o *Dasein*) e Lévinas (ao postular a estrutura do refém) figuram uma subjetividade que parece alheia à virilidade, Derrida está interessado em sublinhar a insistente carnivoracidade que acompanha esses discursos e reconhecê-los como humanismos profundos (ainda que antitéticos). Em vez de sugerir que a defesa dos direitos dos animais ou a adoção de uma dieta vegetariana poderia nos salvar dessa estrutura intrinsecamente sacrificial, a entrevista extrai sua força e importância da reconstituição da fronteira ética – isto é, da articulação de uma lei ética ordenada pela boca, e não pelo rosto, uma boca que não funciona simplesmente como um rosto. Derrida o faz quando propõe “*il faut bien manger*” (o título da entrevista significa mesmo tempo: é preciso comer bem/ é preciso comer o bom/ é bom comer) como um imperativo originário.

Em si mesma, a análise de Derrida fornece uma grande (embora à primeira vista extravagante) contribuição à nossa compreensão de uma responsabilidade que precederia ou obliteraria o sujeito. Além disso, como tentativa de radicalizar o controle ético através da demonstração de que, na medida em que a ética permanece ordenada pelo rosto [*face*] (isto é

*Originalmente publicado em Gabriele Schwab (ed.), Derrida, Deleuze, Psychoanalysis, Nova York, Columbia University Press, 2007, p. 77-104.

pela injunção “Não matarás”), a prioridade do sujeito que a crítica ética ao humanismo parece desmantelar é na verdade reafirmada, a entrevista de Derrida também pode ser entendida como uma indicação preliminar para que a retórica das figuras – esse discurso cuja asserção radicalmente anti-humanista também se efetua através da consideração do rosto, a figura como rosto, e o rosto como figura, a figura como aquilo que dá e assume rostos – seja repensada.

O exame derridiano da responsabilidade em “É preciso comer bem” e sua reorientação da fronteira ética possibilitam uma reavaliação há muito negligenciada da retórica das figuras. No entanto, repensá-la não corresponde a retomar a crítica do assim chamado “anti-humanismo” de analistas retóricos como Paul de Man, J. Hillis Miller ou Cathy Caruth (e mesmo o próprio Derrida), mas a perguntar o que aconteceria se a prosopopeia fosse removida do posto de figura da figura – a figura que ordena a leitura retórica. O que aconteceria se começássemos a pensar a linguagem e a literatura não mais nos termos do intercâmbio de rostos (ou figuras), voz e visibilidade? E se começássemos a ler de acordo com a boca – abrir, comer, beijar, morder... a boca e suas profundezas? Como essa reorientação da leitura retórica, uma virada da leitura figural para uma leitura bucal, permitiria repensar a relação crucial e polêmica entre literatura e ética?

Para dar início a essa reorientação, começo com a leitura de Lévinas por Derrida e a abertura que ela efetua. Já em *Da existência ao existente* (1947), Lévinas formula uma responsabilidade que precederia a subjetividade, descrevendo a passividade inerente a essa obrigação incontestável. Para Lévinas, é o rosto que “significa” a responsabilidade: “o rosto é o que nos proíbe de matar”.⁶ O rosto é exposição e fragilidade absolutas (ele – especialmente o olho – permanece desnudo mesmo quando se está vestido), e é essa fragilidade em si mesma – índice evidente do meu poder de matar – que também me proíbe de matar, deixando-me ainda mais passivo que a fragilidade diante de mim.⁷ Essa responsabilidade passiva antecede qualquer identificação ou partilha (de uma linguagem, por exemplo) entre mim e o outro. No entanto, como Derrida assinala, a atenção de Lévinas ao rosto (*vis-à-vis*) como locus de um compromisso ético ao mesmo tempo excessivo e originário (e, portanto, pré-originário) efetivamente limita a responsabilidade demandada.

Ao mesmo tempo que a abordagem da responsabilidade por Lévinas parece resistir ao heroísmo ou virilidade que Derrida associa ao sujeito, ela também recupera a subjetividade que parecia refrear. Porque “Não matarás” é o que Lévinas denomina “primeira palavra”⁸ do rosto, e porque o mandamento jamais foi compreendido como uma proibição de “matar em geral”, essa injunção – como demonstra Derrida – quer dizer apenas “Não matarás o teu próximo”.⁹ Trata-se de um imperativo que “é dirigido ao outro e o pressupõe. Destina-se à própria coisa que institui, o outro como homem”.¹⁰ Em outras palavras, embora a abordagem de Lévinas reconheça uma estrutura de subjetividade não original, assim como a passividade (ou o trauma) que acompanha a responsabilidade, ela no entanto assume que o sujeito, a quem se supõe que essa obrigação preceda, seja um destinatário previamente existente.

A argumentação de Lévinas, assim, tem dois lados: ela sustenta uma divisão rígida e clara entre pessoas e animais (ou animais humanos e não humanos), a mesma divisão que a atenção a uma ética anterior à subjetividade parecia contestar. E também assume a existência de um sujeito ou homem anterior ao rosto do outro para articular a responsabilidade que a precederia.¹¹

A responsabilidade – dissociada de uma estrutura sacrificial – coincidiria com uma reformulação da “fronteira ética”, uma refiguração ou desfiguração, um “desrosteamento” [*defacing*] da ética determinada pelos rostos. Derrida desenvolve esse “desrosteamento” da ética com a seguinte proposição (ao modo de hipótese, no condicional):

Se o limite entre o vivo e o não vivo agora parece tão incerto, ao menos como limite entre oposições, tal como aquele entre “homem” e “animal”; e se, na experiência (simbólica ou real) do “comer-falar-interiorizar”, a fronteira ética não mais passa rigorosamente entre o “Não matarás” (o homem, teu próximo) e o “Não darás morte aos vivos em geral”, mas entre vários e infinitamente diferentes modos de concepção-apropriação-assimilação do outro – então, no que concerne ao “Bem” de toda moralidade, a questão retorna à determinação daquela que seja a melhor, a mais respeitável, a mais recompensadora e também a mais generosa maneira de me relacionar com o outro e de relacioná-lo comigo. Para tudo que acontece à borda de orifícios (o da oralidade, mas também os do ouvido, do olho e de todos os “sentidos” em geral), a metonímia do “comer bem” [*bien manger*] seria sempre a regra.¹²

Aqui, dois pressupostos condicionam a desconstrução da ética. Em primeiro lugar, Derrida formula a hipótese de uma analogia – um cálculo de instabilidade entre dois limites: o limite entre o vivo e o não vivo e o limite entre “homem” e “animal”. Em seguida, propõe que a experiência de “comer-falar-interiorizar”, uma constelação de ações indissociáveis, “não mais” sustenta a divisão entre a proibição de matar gente (o vizinho de alguém) e a proibição de matar em geral que serve de fundamento à ética. Porque é possível comer enquanto se fala, falar de boca cheia ou comer de boca vazia, ou comer-falar-interiorizar ao mesmo tempo e sem distinção, a diferença entre esses dois imperativos já não pode ser mantida; e a oposição “falar ou matar” não mais se sustenta. Os limites entre animal e humano, vivo e não vivo, se multiplicam e se tornam fluidos, assim como o limite que separaria assassinar de matar. Isso significa que o ético não é e “não mais pode ser” determinado pela diferença entre “não comer” ou “não matar”, “não comer homem ou animal”, ou entre os outros humanos e não humanos; em vez disso, a ética é questionada sempre que algo (palavra ou substância) passa pela fronteira da boca – ou do olho, ou do ouvido, como metonímias da boca (e não como partes de um rosto). A ética, portanto, é governada por uma única regra: *il faut bien manger*.

Quando Derrida propõe “comer bem” como a regra dos sentidos, o olho [*oeil*] e o ouvido [*oreille*] são convertidos em bocas. “Todos os ‘sentidos’ em geral”¹³ se tornam orifícios. Essa “orificização” do rosto, do olho e do ouvido transfigura a abordagem de Lévinas sobre o rosto como palavra ou dizer (o dizer de “Não matarás”) e ao mesmo tempo a radicaliza ao reconhecer que, uma vez que fala, o rosto toma parte na constelação “comer-falar-interiorizar” – uma constelação que impede a distinção entre a injunção contra matar o teu vizinho e a injunção contra matar em geral.

Além disso, se o dilema ético for compreendido através da fórmula “comer ou matar”, considerando a fala como “orificização” (“comer-falar-interiorizar”), a oposição “falar ou matar” se torna indeterminada. Com efeito, a leitura derridiana sugere que, tão logo a fronteira ética é determinada pelo rosto como palavra (“Não matarás”), o rosto já se torna uma boca, e a fronteira ética “o limiar dos orifícios (da oralidade)”. Ao reconhecer a limitação da ética lévinasiana em sua dependência do rosto como rosto falante, e ao abrir o rosto lévinasiano e encarar o rosto como uma abertura – um orifício –, Derrida indica uma fratura mais radical do humanismo.

Comer-falar-não senso (Deleuze)

Quando Derrida desmantela a sentença “falar ou matar” como fundação da eticalidade, ele a substitui pela obrigação de “comer bem”, imperativo que reconhece a violência inextinguível que sobrevive na nutrição e na hospitalidade. A ética assim entendida requisita tanto uma recusa em sancionar a violência como a admissão de que sua própria demanda é violenta. Assim, se a responsabilidade emerge da constelação “comer-falar-interiorizar”, resta a inevitável possibilidade de que comer e falar sejam ações irresponsáveis.

Gilles Deleuze explora tal possibilidade, a de comer mal ou não comer, em *Lógica do sentido*.¹⁴ Voltando-se para Lewis Carroll, e em seguida para Melanie Klein e Antonin Artaud, Deleuze identifica dois modos de não senso (ou literatura), distinguindo a “literatura do rosto” da “literatura da boca”. De um lado, ele descreve o não senso do rosto e da figura, o não senso da superfície, e o associa aos jogos e trocadilhos de Carroll; de outro, Deleuze delimita um não senso de profundezas e orifícios, ligado às mordeduras e ranger de dentes, engasgos e engolições de Artaud. Embora ambos os modos estejam ligados à questão da responsabilidade – e à questão de se é bom comer, e se se pode comer o bom –, em Deleuze a oposição entre rosto e boca (superfície e profundidade) permanece intocada.¹⁵ Contudo, o esforço deleuziano em descrever a literatura esquizoide, ou “da boca”, também constitui uma abordagem da ética e da retórica.

Para Deleuze, *Alice no país das maravilhas* e *Do outro lado do espelho* negociam uma oposição singular, ao mesmo tempo lógica, ética e não senso: “comer o que se vos apresenta ou ser apresentado ao que se come”.¹⁶ Vida e morte estão sempre em jogo na obra de Carroll, a vida e a morte da comida (animal ou vegetal) que se come ou se recusa. Essa oposição, no entanto, não é nada simples. É um problema de presenças e de apresentação, requerendo a aceitação de uma oferenda por um sujeito soberano – e envolvendo o risco de que esse sujeito se converta em sujeito do outro, isto é, sujeito da própria oferenda presenteada, tão logo se torna soberano (entre os outros). No episódio do jantar de coroação de Alice em *Do outro lado do espelho*, a cadeia de apresentações se inicia no exato momento em que a comida – um pernil de cordeiro ou uma tigela de pudim – é trazida à mesa. Comer – como as ilustrações tornam bastante evidente – é uma operação de rosto no rosto. Com efeito, é sempre o rosto, o jogo de rostos no qual Alice deve escolher entre “encarar” um pedaço de carne grande demais ou interromper a arenga que o pudim lhe dirige e que a faz conversar com a comida em vez de comê-la. Comer se torna, então, comer mal, com culpa, e, no caso de Alice, contrariando as ordens das outras rainhas, cujos poderes são questionados. Assim, falar, respeitar o outro na medida em que o outro tem um rosto, significa ficar com fome e impotente ao mesmo tempo. Mas a alternativa a essa oposição, longe de prover a nutrição, longe de dissociar o comer da culpa, longe de libertar o discurso da violência, na verdade transforma as palavras em coisas que ficam presas na garganta ou engastalhadas nos dentes.

É esse segundo modo que Deleuze associa à oralidade. Ele a localiza na linguagem. O não senso da posição esquizofrênico-paranoide está, por assim dizer, nas performances de Artaud e na abordagem de Melanie Klein sobre a infância. Deleuze inicia a seção dedicada à oralidade em *Lógica do sentido* com o “inesquecível quadro” do “teatro do terror”¹⁷ do recém-nascido. Em seguida, continua a descrever o sistema de “introjeção-projeção-reintrojeção” que

compõe esse teatro (seja ele da crueldade ou da infância) onde os corpos, e sobretudo o corpo da mãe, são quebrados em pedaços do tamanho de um bocado, e onde se levanta a questão de comer o bom. O drama descrito por Deleuze inclui não somente a violência contra a mãe, mas também a violência contra tudo que se ingere ou se pode ingerir dela. Em sua explicação:

A oralidade, a boca e o seio, são primeiramente profundidades sem fundo [*profondeurs sans fonds*]. O seio e todo o corpo da mãe não são somente divididos em um bom e um mau objeto, mas esvaziados agressivamente, retalhados, esmigalhados, feitos em pedaços alimentares. A introjeção destes objetos parciais no corpo do recém-nascido é acompanhada de uma projeção da agressividade sobre estes objetos internos e de uma re-projeção destes objetos no corpo materno: assim, os pedaços introjetados são também como substâncias venenosas e persecutórias, explosivas e tóxicas, que ameaçam de dentro o corpo da criança e não cessam de se reconstituir no corpo da mãe. De onde a necessidade de uma reintrojeção perpétua. Todo o sistema da introjeção e da projeção é uma comunicação dos corpos em profundidade, pela profundidade [*en profondeur, par profondeur*].¹⁸

Nesse sistema, a introjeção se faz possível por meio de um ataque agressivo ao corpo da mãe, que tritura seu corpo em “pedaços alimentares”. Porém, assim que esses pedaços são introjetados, a criança que os carrega se torna objeto de sua própria agressão destrutiva, objeto da mesma agressão que inicialmente havia sido desfechada contra a mãe.¹⁹ Uma vez que o corpo e o seio da mãe podem ser “esvaziados” (para usar os termos de Klein) ou separados, e que o que parece “bom” pode ser apenas uma superfície enganosa, a possibilidade do bom, mais especificamente a possibilidade de introjetar o bom objeto, permanece em aberto.

Assim, duas formas de trabalho bucal [*mouthwork*] aparecem na psicanálise kleiniana: a oralidade da posição esquizoide-paranoide e seus atos de introjeção, nos quais todas as coisas são separadas, esvaçadas e enviadas para o abismo profundo; e a vocalidade da posição depressiva, que substitui a identificação pelo sistema de introjeção-projeção, reagindo à inacessibilidade e à incomedibilidade do bom objeto e padecendo delas.²⁰ Deleuze pretende rastrear a emergência da posição depressiva na posição paranoide-esquizofrênica e ao mesmo tempo diferenciar a oralidade paranoide-esquizofrênica da vocalidade melancólica. Seu objetivo é compreender o esquizofrênico não somente como alguém que perdeu a voz, mas também como alguém que resiste à voz ao destruí-la; alguém para quem “tudo é comunicação dos corpos em profundidade”.²¹ Entretanto, na abordagem deleuziana dessas posições – e na relação entre orifício e voz, ruído e linguagem –, a questão principal é se o bom pode ser comido.

De fato, a questão orientadora de Deleuze em seu exame da relação entre as posições do esquizoide-paranoide e do depressivo é se “o ‘bom objeto’ (o bom seio) [pode] ser considerado introjetado tal como o mau”.²² Como sugeri acima, a divisão inicial do corpo/seio entre bom e mau se expande numa paranoia na qual o bom pode não ser bom. Desse modo, a criança e o esquizofrênico “separam” o bom objeto por temer que ele seja uma ilusão e que, embaixo de sua aparente bondade (sob a superfície), o mal e a destruição estejam à espreita. Na análise de Klein, isso significa que toda introjeção é uma introjeção do objeto mau: o bom não pode ser introjetado. Isso porque, como explica Deleuze, Klein mostra ela própria que a cisão do objeto em bom e mau na introjeção duplica-se por um despedaçamento ao qual o bom objeto não resiste, uma vez que não estamos nunca seguros de que não esconda um mau pedaço. Bem mais, é mau por princípio, isto é, a perseguir e perseguidor, tudo o que é pedaço; só o íntegro, o completo é bom; mas, precisamente, a introjeção não deixa substituir o íntegro.

Eis por que, de um lado, o equilíbrio próprio à posição esquizoide, de outro lado sua relação com a posição depressiva ulterior não parecem poder resultar da introjeção de um bom objeto como tal e devem ser revisados.²³

Ao demonstrar que o bom nunca é introjetado, Deleuze esboça uma revolucionária história das profundezas. Enquanto Klein afirma que “desde o começo o ego introjeta ‘bons’ e ‘maus’ objetos”,²⁴ Deleuze está preocupado com o reconhecimento de que a posição esquizoide não se opõe à introjeção de objetos bons e maus, pois não há introjeção de bons objetos, uma vez que a introjeção necessariamente envolve um objeto que é sempre um mau objeto-parte (até mesmo quando parece ser bom). Essa introjeção impossível do bom conduz à posição do esquizoide, que opõe a introjeção de “maus objetos parciais – introjetados e protegidos, tóxicos e excrementais, orais e anais” – à não introjeção, tornando-se “um organismo sem partes, um corpo sem órgãos, sem boca e sem ânus, tendo renunciado a toda introjeção ou projeção e completo graças a isso”.²⁵ No lugar da perigosa introjeção de objetos, permanecem o inteiro e o completo, o corpo sem órgãos ou orifícios que não permite a entrada e resiste a toda divisão.²⁶ O corpo sem órgãos – uma vedação do corpo para proteger o bom – coloca em destaque o risco e a radicalidade envolvidos na noção derridiana da responsabilidade como comer bem, isto é, uma introjeção que desloca a subjeção.

A responsabilidade não corresponde ao abandono da introjeção. Ela não faz concessões à bela alma, e tampouco ao corpo sem órgãos, antes assume que “o Bom também pode ser comido. E deve ser bem comido”.²⁷ A responsabilidade exige comer o incomedível como incomedível, isto é, comer o bom. Resta a questão de como essa responsabilidade se diferencia (como oralidade) dos modos esquizofrênicos de não comer ou comer mal descritos por Deleuze.

Em *Lógica do sentido*, a quase-oposição – entre a introjeção e o corpo sem órgãos (e não a introjeção de objetos maus e bons) – leva a duas distintas figurações da profundidade, dois estilos de linguagem esquizofrênica, “dois não sentidos do ruído puro ruído” entre os quais, assinala Deleuze, “tudo se passa”:

O não sentido do corpo e da palavra explodidos, o não sentido do bloco de corpos ou de palavras inarticuladas [...]. A mesma dualidade de polos complementares se reencontra na esquizofrenia entre as reiterações e as perserverações, por exemplo, entre os trincamentos de maxilares e as catatonias, umas testemunhando dos objetos internos e do corpo que despedaçam e que os despedaçam ao mesmo tempo, os outros manifestando pelo corpo sem órgãos.²⁸

A oralidade nomeia essas linguagens oposicionais da esquizofrenia: uma linguagem que quebra os objetos e é quebrada pelos corpos (em vez de expressá-los ou denotá-los) e “manifesta o corpo sem órgãos” (como um modo de performatividade).²⁹ Nesse sentido, a oralidade – e as profundezas na qual ela se abre – não descreve o bom, nem uma abordagem ao bom (pois o bom não pode ser comido), nem a posição depressiva (como em Klein e Freud).³⁰ Em vez disso, o bom objeto – o “objeto completo” e, nesse sentido, uma síntese dos dois polos esquizofrênicos (introjeção/projeção e corpo sem órgão, Id e ego) – pertence a um lugar sem lugar: não às profundezas, mas à altura; é o superego, o *surmoi*.

Assim como a posição esquizoide-paranoide produz um rompimento (figurado como a aceitação ou recusa da introjeção/projeção), a posição maníaco-depressiva também se rompe.

Nela ocorre uma identificação com os objetos devorados e devorantes (o bom como perdido, introjetado, não introjetável, uma versão do que o “engasgo” de Alice em resposta à fala do pudim pode representar) e com o objeto completo e inacessível, ao mesmo tempo incólume e ferido, presente e ausente – e, segundo o princípio de não divisão, ao mesmo tempo indestrutível e sempre já perdido.³¹ O bom objeto (ausente-presente) se torna o objeto de uma voz (*Fort-da*).

É aqui que as bocas vorazes (esquizoides-paranoides) e as bocas vociferantes (depressivas) se cruzam. Os sons da oralidade voraz (assim como os da analidade) – “os estalos, os estalidos, os rangidos, crepitações, explosões, os ruídos explodidos dos objetos internos, mas também os gritos-sopros [*cris-souffles*] inarticulados do corpo sem órgãos que lhes correspondem”³² – se tornam material e modelo de uma linguagem (denotação, significação, manifestação) que, tal como o bom objeto, está sempre disponível, mas que no entanto permanece inacessível ou intangível. Nesse sentido, a voz é equívoca e, na medida em que se equivoca, é também inequívoca:

Como ela designa o objeto perdido, não se sabe o que ela designa; não se sabe o que ela significa, uma vez que significa a ordem das preexistências; não se sabe o que ela manifesta, uma vez que manifesta o retirar-se em seu princípio ou o silêncio. Ela é ao mesmo tempo o objeto, a lei da perda e a perda [...]. Ela deixou de ser um ruído, mas não é ainda uma linguagem”^{33,34}

O bom objeto como objeto perdido não é o que se come, mas o que nunca pode ser comido e que é destruído pela introjeção. O bom objeto – ao mesmo tempo presente e ausente (como a morte) – permanece incomedível (mesmo quando é comido ou oferecido a alguém para ser comido). Trata-se da voz.

Boca sem rosto (Nancy)

Há – certa vez houve – uma boca que se abre e diz: eu escrevo, eu me mascaro, eu fabulo, eu sou meu corpo, eu sou um homem – e sempre este enunciado inextricável: eu me recorto ou eu me diferencio. O Ego não diz (ou disse) nem a presença, nem a ausência, nem a estrutura, nem o fingimento do sujeito, mas a experiência tão singular da boca que se abre e se fecha ao mesmo tempo. Uma língua nela se remexe. [Jean-Luc Nancy, *Ego sum*³⁵]

Deleuze, citando Artaud, nos relembra que “o Ser, que é não senso, tem dentes”³⁶ – o que permite dizer que em “Comer bem” Derrida demonstra que a ética tem dentes. A entrevista a Nancy questiona se a ética, tal como o Ser, é não senso – um mergulho nas profundezas orificiais. A oralidade ou orificialidade primária (na qual a boca se abre e desarticula o rosto) – que Derrida propõe como fratura ética e ontológica – retoma a análise da natureza radicalmente aberta e linguística da subjetividade por Jean-Luc Nancy. De fato, em *Ego sum* Nancy demonstra que a boca é a causa de uma fratura constitutiva da subjetividade, isto é, a emergência do assim chamado sujeito nessa e como essa fratura.

Ainda que a força de *Ego sum* consista em articular o status performativo do cogito, na seção final do livro, intitulada “*Unum quid*”, Nancy reformula a subjetividade cartesiana como um abismo [*chasm*] convulsivo, que é também um quiasma [*chiasm*]: a abertura da boca e o dizer do ego (*ego*, *ego sum*, *ego existo*) são mutuamente constitutivos.

Em sua explicação da “Meditação segunda” e da “Meditação sexta” de Descartes, Nancy sugere que o corpo e a mente sejam inextricável e inexplicavelmente articulados na abertura de uma boca que não pertence a ninguém.³⁷ Assim, se para Lévinas a filosofia primeira é uma ética ordenada pelo rosto do outro que sempre tem precedência sobre o Eu – e transforma o “eu” num “mim” que lhe responde –, para Descartes (segundo Nancy) a filosofia primeira precede o “eu” e também o “mim”. Na medida em que existe uma filosofia primeira, ela se dá através da boca: “*Unum quid*, uma coisa nem-mente-nem-corpo abre a boca [*ouvre la bouche*] e pronuncia ou concebe: *ego sum*. Mas afirmá-lo desse modo é excessivo. *Unum quid* não tem uma boca que possa manipular e abrir, assim como não tem uma inteligência que possa operar para refletir sobre si mesma. Mas algo – *unum quid* – se abre (e tem, portanto, a forma ou aparência de uma boca) e essa abertura se articula a si mesma (e tem, assim, o aspecto de discurso, e portanto de pensamento). Essa abertura articulada, em extrema contração, forma: eu”.³⁸ Em sua tentativa de representar essa emergência não original, Nancy se volta para a distinção entre uma consideração da boca que preexistiria a essa articulação – uma boca que, portanto, pertenceria (e serviria de metonímia) a um rosto – e uma boca como abertura inicial, indicando a abertura ou incompletude do “eu”. É essa segunda boca, a boca sem rosto, que Nancy associa à emergência (e à suspensão constitutiva) do sujeito cartesiano. Evocando Paul Valéry, ele chama essa boca – que não é “nem substância nem figura” – de “bucal”:

Bucca não é os, mas um termo mais tardio e trivial. *Os, oris*, boca de oralidade [*bouche d'oralité*] é o rosto [*visage*] em si tomado como metonímia da boca que ele circunda, carrega e torna visível, lugar de passagem de todos os tipos de substâncias, principalmente a substância etérea do discurso. Por outro lado, *bucca* são as bochechas repletas; é o movimento, a contração e/ou distensão da respiração, da deglutição, da salivagem ou da fala. A bucalidade é mais primitiva que a oralidade. Nada aconteceu ainda; e sobretudo nada foi dito. Mas uma abertura – instável e movente – se forma no instante da fala. Por um instante, nada se discerne: o ego não significa nada, o ego apenas abre essa cavidade. Toda boca é uma boca de sombra, e a boca da verdade também se abre para essa escuridão, como essa escuridão, de maneira formar seu foro interno [*for*].^{39,40}

Ao diferenciar a bucalidade da oralidade, *bucca* de os, Nancy separa a figura da não figura e, assim, relaciona a figura ao rosto [*visage*]. Para Nancy, a diferença entre bucalidade e oralidade não se deve à acidentada história da língua latina (*bucca* entrou em uso depois de *os*), mas à diferença entre uma boca que é figura – para a qual todas as atividades (incluindo comer, chorar, cuspir etc.) são metonímias da fala – e uma boca que é abertura; à diferença entre o rosto como metonímia da boca (uma boca que pertence a alguém, a um sujeito que fala) e a boca que não pertence a ninguém, que se torna boca na abertura de alguém que – aberto, desfigurado – não tem rosto.

Bucca é o termo mais primitivo em dois sentidos. Significa uma cavidade subdesenvolvida ou sem rosto na qual comer-falar-respirar-cuspir, incorporação e introjeção, contração e distensão não se diferenciam. Também é o mais originário por indicar uma boca anterior ao ego, uma boca que não comunica, mas é formada pela palavra ego, uma boca que antecede o sujeito articulado (que sempre já é o sujeito falante) e através da qual a articulação acontece. Uma boca anterior à significação, anterior ao rosto, anterior ao olho, exceto na medida em que o olho seja uma boca.⁴¹ A boca bucal eclipsa o rosto com sua movimentação (respiração, deglutição, bocejamento e fala). Devorando (e, de fato, engolfando) a superfície, a

bucalidade é a abertura que determina o *il faut bien manger* derridiano, uma vez que ela indica uma predicação linguística irreduzível à figura.

Ao mesmo tempo que exige uma revisão das narrativas da origem, a abordagem da bucalidade por Nancy também retoma a substituição kleiniana do esquema psicanalítico ordenado em fases por uma leitura das posições figuradas em relação ao seio materno (paranoide-esquizoide e depressiva), além do trabalho de Deleuze sobre a gênese dinâmica. A leitura de Descartes por Nancy assinala um movimento (que é implicitamente erótico) que precede a fase oral. Enquanto leitores de Freud interpretam esse movimento – a passagem do choro do recém-nascido ao aconchego do seio nutridor, à abertura da boca que se dissocia do seio, ao sorriso e às bochechas repletas de satisfação – como uma fase oral, Nancy retoma Descartes para lembrar algo de que esses leitores se esquecem: não existe fase oral. Como Nancy escreve,

a criança (não direi “o sujeito”) freudiana não se inicia [*s’initie*] numa fase oral. Ela se abre [*s’ouvre*] em primeiro lugar numa boca, a boca aberta do choro, mas é também a boca fechada em torno do seio, ao qual ela atribuiu uma identificação mais antiga que qualquer identificação com uma figura; a boca entreaberta ao se separar sorrindo do seio, um primeiro gesto cujo futuro é o pensamento.⁴²

Aqui Nancy não somente demonstra que a bucalidade precede a oralidade tal como concebida por Freud, mas também remete à abordagem freudiana do autoerotismo em *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905) para mostrar, assim como Laplanche e Pontalis, que Freud “não fala de uma fase ou organização oral nem de um equivalente anal”.^{43,44} Ao retomar e reinterpretar o ensaio de Freud, Nancy reavalia a história da subjetividade. É uma reavaliação que envolve as origens da figuração e da refiguração, bem como a possibilidade e a impossibilidade de uma autobiografia da boca. Nancy também assinala que a relação com o outro precede a linguagem, a nomeação e o rosto, e até mesmo a responsabilidade passiva.

A fábula de Nancy sobre a abertura da boca indica a existência de uma retórica da boca que antecede ou transcende a figura. Além disso, como boca anterior à linguagem, boca que se abre e se fecha em torno de um seio – “conectados por uma identificação anterior a toda figura” –, também indica a existência de uma ética anterior a todo rosto. A responsabilidade ordenada pela injunção *il faut bien manger* emerge como bucalidade – mas o que podemos dizer de uma retórica não mais dependente do rosto ou da figura, mas da boca?

Em *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Derrida mostra a extensão na qual o *Ego sum* pode ser considerado uma teoria retórica. Ele entende a análise de Descartes por Nancy como uma resposta à questão: “como duas incomensurabilidades – a do pensamento psíquico e a do corpo se unificam [*s’unissent-elles*] numa extensão que é incomensurável em si mesma?”⁴⁵ Em outras palavras, ele pergunta como coisas que não têm aparência ou medida podem se unificar numa dispersão duradoura. A resposta está “contida numa palavra simples (em si, admito, obscura e lacunar): boca, embocadura da boca, espaçamento original de uma boca que se abre [*s’ouvre*] entre os lábios e no seio, no interior do outro [*aux seins de l’autre*]”.⁴⁶ Assim, Derrida interpreta a análise de Nancy como uma abordagem fundamentalmente ética do sujeito, que coincide com uma retórica não figural.

Derrida está particularmente interessado no gesto por meio do qual Nancy reconhece que essa boca não é liminarmente minha própria boca, e que ela abre (como) a boca do outro no primeiro choro do recém-nascido. A boca se abre – ao rodear o seio [*seins*] do outro – no

interior [*aux seins*] do outro. Ao “desventrar” o seio no redobramento *sein* (“seio”) e *aux seins* (“no interior”, como ventre ou entranhas), lembrando que *sein* significa ao mesmo tempo “seio” e “ventre”, Derrida promove um retorno da mãe – que permanece não nomeada na abordagem de Nancy sobre as origens da bucalidade primária – à discussão, mesmo que ao desvelar a relação metonímica entre o objeto-parte (seio) e o todo (mãe) – tendo em vista que a mãe é uma abertura e insistindo em que a boca sem um rosto (como seu sexo) pronunciaria um único nome (o nome da mãe) –, Derrida procura re-lembrar o outro que se come, re-lembrar que se come a mãe e que nessa “fase” se participa de uma relação marcada “pelos sentidos de comer e ser comido”.^{47,48} Esses atos de re-cordação se dão em nome da responsabilidade, e o resgate derridiano da mãe não nomeada no ensaio de Nancy é uma resposta ao imperativo *il faut bien manger* (“deve-se começar a identificação com o outro a ser assimilado, interiorizado, e idealmente compreendido”⁴⁹).

Assim ele desenvolve:

A boca [...] se encontra [*se tient*] entre uma boca não falante (*bucca*, sem a oralidade de *os*) e uma boca que, entreaberta antes mesmo da “fase oral”, começa a se desacoplar do seio [*se détacher du sein*] e se entreabre. Entre essas bocas, a abertura da boca responde aos lábios em movimento – os lábios do outro, os lábios da mãe no parto e, portanto, os meus, se assim posso dizer – sempre na iminência de vir à luz a partir de uma mãe, nome que Nancy nunca pronuncia [...]. A despeito de sua referência óbvia e explícita à mãe (nos momentos do parto e da amamentação), a despeito da referência às bordas do orifício, aos lábios que abrem passagem ao recém-nascido – os lábios entre as pernas da mãe, assim como os lábios da criança no primeiro choro –, a despeito de sua referência aos seios que abrem a boca do actente, a palavra mãe não aparece.⁵⁰

Embora a única menção de Nancy à boca acoplada e desacoplada do seio coincida com um completo deslocamento da “fase oral” – um lembrete de que não existe fase oral em Freud, e também de que a sexualidade infantil qualificada como fase na verdade indica uma abertura (e o que ele denomina “espaçamento”) –, Derrida incorpora Nancy para reivindicar uma fase sexual mais primordial, na qual a criança força a abertura da mãe a partir de dentro, na qual a criança é essa própria abertura, assim como a boca aberta pelo choro. Por duas vezes Derrida assinala que a “palavra” ou o “nome” (serão a mesma coisa?) mãe [*mere*] não aparece em *Ego sum*, ainda que seu corpo – e as metonímias desse corpo – permaneçam uma referência importante (Nancy: “ele se abre antes de tudo numa boca, a boca aberta do choro, mas também a boca fechada em torno do seio”⁵¹). Derrida define a bucalidade como o encontro de mais de uma boca, e a boca como mais de uma boca. A bucalidade é a relação com o outro antes do eu ordenado pela boca, e não pelo rosto.

A questão que Derrida dirige a *Ego sum* se refere aos verbos reflexivos recorrentes – *s’ouvre, se distend, s’espace*. Se não há *self* ou referente anterior à abertura ou espaçamento da boca, a reflexividade da abertura descreve um evento liminarmente relacionado ao outro. Como Derrida explica, “o não lugar desse lugar também é aberto pelo outro. Ao mesmo tempo autoafetado e heteroafetado, unindo as duas afecções como os lábios, ele se deixa abrir [*il se laisse ouvrir*]”.⁵² A boca precede a divisão entre autoafecção e heteroafecção, entre mim e o outro, mas ainda assim é a figura dessa relação singular-plural. Sua unidade é semelhante à unidade dos dois lábios que compõe a boca. Desse modo, se a boca (dois lábios) é a figura da boca (a unidade da auto- e da heteroformação, a unidade de *ce sexe qui n’en est pas un*⁵³), é essa boca que “desenha a figura da boca antes de toda figura como rosto (oralidade) e antes de

toda identificação com uma figura (materna)”.⁵⁴ A boca é uma figura e uma figura da figura anterior à figura. Mas o que isso significa? O que representaria uma abordagem da figura conforme a boca – não para abandonarmos ou nos livrarmos das falhas e calamidades expostas pela leitura figural, mas para encetarmos uma resposta exorbitante que desprenda essa retórica anti-humanista e desconstrutiva de sua ligação duradoura com os atos de dar e assumir rostos?

A bucalidade – ou retórica da boca bucal – simultaneamente traduz o imperativo ético *il faut bien manger* e desloca a estável figura do “humano, demasiado humano”, até mesmo no trabalho mais radicalmente não humanista sobre retórica: a retórica da figuração ou “rosteamento” [*facing*] e da desfiguração ou “desrosteamento” [*defacing*] formulada por Paul de Man. Antes de concluir com um exemplo de como a leitura figural pode ser reconfigurada segundo a abertura da boca, gostaria de mostrar rapidamente como Nancy torna essa viragem possível, ainda que pareça demonstrar sua impossibilidade.

No momento em que Nancy empreende a figuração de uma boca sem rosto, ele parece retornar ao rosto – como figura – que a fábula da boca parecia ter deslocado.

Imagina uma boca sem rosto (mais uma vez a estrutura da máscara: a abertura de buracos e a boca que se abre no meio do olho: o lugar da visão, da teoria, atravessado, aberto e fechado ao mesmo tempo, pelo diafragma de um proferimento) –, uma boca sem rosto que, portanto, produz o anel de sua contratura em torno do som: eu. “Tu” vives essa experiência o tempo todo, todas as vezes em que pronuncias ego ou o concebes em teu espírito, todas as vezes – acontece contigo o tempo todo – em que formas o o da primeira (primeira, antes dela não há nada) pessoa: *ego cogito existo*. Um O forma a fivela imediata da tua experiência.⁵⁵

A passagem se inicia com uma apóstrofe, uma fala dirigida ao leitor (“Imagina uma boca sem rosto”). Se Nancy pretende dar figura ao que não tem propriamente figura – e se ele conclama o leitor a imaginar essa abertura, a imaginar a máscara no lugar [*en lieu*] de um rosto –, o que temos aqui é a recuperação de uma cadeia de significações que nos traz de volta ao drama dos rostos e do “desrosteamento”, o drama da prosopopeia da figura da figura. Essa passagem reintroduz a retórica das figuras (e do rosto) no momento em que tal retórica parecia ter sido reformulada.

No entanto, iniciada por uma apóstrofe, a passagem termina num bizarro desmantelamento da mesma figura na qual aparentemente se fundamenta. O “o” não é apenas um ato de “rosteamento” ou “desrosteamento”, mas a contração de uma boca sem rosto. O “o da primeira pessoa” é o “o” de ego, cogito, existo, o “o” da boca em sua abertura e declaração, o “o” do zero (em vez do dois, o tu) que antecede a primeira pessoa. Também é a marcação de uma apóstrofe, e portanto a marcação de um desvio, o desvio do discurso para se dirigir a outra pessoa – isto é, o “tu” (“acontece contigo o tempo todo”) que é o “eu” ou o “o”, o “tu” que diz “o”: a boca sem rosto.⁵⁶

Leitura bucal (de Man)

Espaço bucal. Uma das mais curiosas invenções da coisa viva. Casa da língua. Reino de reflexos e de diferentes durações. Regiões gustativas descontínuas. Máquinas compósitas. Há chafarizes e mobília.

Paul Valéry, “Bouche”⁵⁷

Se é possível afirmar que em “Comer bem” Derrida “desrosteia” a ética, pode parecer que sua leitura na entrevista tem como modelo ou contraparte certas abordagens retóricas da linguagem e da literatura que entendem a prosopopeia como o tropo mestre – tanto na lírica (De Man) e na autobiografia (De Man) como na narrativa (Miller) ou no relato testemunhal. Em cada uma dessas teorias, o “rosteamento” ou figuração está inextricavelmente ligado ao “desrosteamento” ou desfiguração. A literatura e a linguagem são compreendidas como a doação de rosto ou sentido ao que é inanimado, morto ou sem rosto, a doação de figura àquilo que não tem figura (sentido ou forma) –, desse modo indicando não a prioridade do humano e a fantasia da apropriação e da autodescoberta infinitas (em todos os lugares!), mas o humilde reconhecimento de que nossa inteligência ou percepção é condicionada por atos de “rosteamento”, o que equivale a dizer que somos destituídos de sentido, miséria que as figuras por vezes nos ajudam a esquecer. No entanto, me pergunto se essa descrição da linguagem em termos de “rosteamento” e “desrosteamento” (isto é, em termos de figuras) em si não mascara outras abordagens da negatividade literária. Em outras palavras, a retórica das figuras – a disciplina que talvez mais longe tenha ido ao separar a literatura e a linguagem dos poderes de restauração ou humanização, e que (ao lado da psicanálise) tem demonstrado a insustentabilidade das distinções entre o humano e o não humano, o vivo e o não vivo – encobre (por “rosteamento”) um “desrosteamento” que não passa pelo rosto? Uma ausência de rosto que a articulação entre rosto e figura parece mascarar no trabalho de Paul de Man?

Em “Wordsworth and the Victorians”,⁵⁸ um dos ensaios em que essa doação de rostos é mais claramente explicada, De Man enxerga no episódio da “Criança Abençoada” [*Blessed Babe*] em *The Prelude* uma alegoria da autoformação, especificamente para explicar de que maneira um bebê mamando nos braços da mãe pode se tornar um poeta apaixonado. Em certo sentido, a resposta a essa questão é a própria “poesia”, ou figura.¹³ Do mesmo modo que Nancy descreve a abertura do sujeito como a abertura de uma boca que não pertence a ninguém, e assim como Derrida procura demonstrar a natureza tardia e secundária da abertura – essa abertura que se abre numa abertura –, De Man considera a possibilidade de uma relação com a mãe, uma relação que somente é “possível” através da poesia e da linguagem.

A criança é capaz de emergir como sujeito amado, como alguém presente nos olhos da mãe, e não como a coisa faminta presa a seu seio, por meio do que Rei Terada chama de “transferência fictiva de propriedades”.⁵⁹ No poema, dois modelos de relação – a relação entre a criança mamando e o seio da mãe, e o cara-a-cara ou olho-no-olho do reconhecimento – se cruzam no memorável deslocamento do seio pelo olho.

Bless'd the infant Babe
 (For with my best conjectures I would trace
 The progress of our being) blest the Babe,
 Nurs'd in his Mother's arms, the Babe who sleeps
 Upon his Mother's breast, who, when his soul
 Claims manifest kindred with an earthly soul,
 Doth gather passion from his Mother's eye⁶⁰

De Man analisa esse deslocamento – a inscrição de um olho no lugar do seio, a interrupção de uma fonte de sustento/dependência e sua substituição por outra – para introduzir (e representar) uma sistematização totalizante da figura. No entanto, impressiona-me como esses versos – que nunca mencionam um rosto – podem, por outro lado, configurar outra cena, menos simétrica e talvez menos restaurativa, na qual a criança suga e bebe não somente do seio da mãe, mas também de seu olho. Essa relação – a bucalização do olho, relação que tem lugar (para retomar a entrevista de Derrida) nos orifícios – não designa simplesmente um rosto, mas indica a confusão entre falar e sugar, clamar e chorar, ações que indicam a abertura do sistema. Em outras palavras, gostaria de sugerir que as figuras que De Man julga indicarem tanto uma compreensão totalizante como uma total incompreensão podem na verdade ensejar outra lógica e outra retórica. Em vez de ler essa passagem como a instituição – por meio do deslocamento ou figura – de uma cena de reconhecimento, pode-se considerá-la um testemunho de uma relação fundamentalmente distorcida e distorcedora, determinada não pelo olho, mas pela boca. Não pela visão, mas (neste caso) comendo ou bebendo.

A possibilidade dessa leitura se torna ainda mais explícita na versão de 1850 do poema, à primeira vista menos interessante (e portanto muito menos lida), na qual o “ato verbal ativo” (“*Claims manifest kindred*”) da criança é deslocado por (ou recordado como) uma ingestão.

Blest the infant Babe
 (For with my best conjecture I would trace
 Our Being's earthly progress), blest the Babe,
 Nursed in his Mother's arms, who sinks to sleep
 Rocked on his Mother's breast; who with his soul
 Drinks in the feelings of his Mother's eye!⁶¹

Aqui, *drinks* [bebe] toma o lugar de *claims* [clama] – o verbo que permite a De Man assinalar o aspecto performativo e a condição linguística (que é também um deslocamento) da autoconsciência. Se essa substituição torna mais explícito o cruzamento de almas e corpos através do qual a criança incorpora as “sensações” [*feelings*] da mãe e começa a sentir, e, sentindo (mais que os outros homens), se torna um poeta, essa narrativa consolidada depende da boca – ou do olho como boca, o olho que come – para alcançar as origens da poesia. A versão revista do poema pode nos permitir considerar a “conjectura” [*conjecture*] por meio da qual a poesia produz efeitos de autobiografia em sua relação com outras “-jeções” [*-jections*], a constelação “introjeção-projeção-reintrojeção” com que Melanie Klein, por exemplo, descreve a relação da criança com a mãe. Aqui, a criança é embalada – movida para a frente, para trás e para os lados – para que possa cair (na verdade afundar, afogar-se) no sono. No entanto, além dos movimentos horizontais e verticais com os quais uma criança pode entrar em autoconsciência – num ritmo de consciência e inconsciência –, esses versos descrevem uma nutrição ativa: a apropriação ativa pela criança, através da boca, das sensações de sua mãe, como estas fossem um fluido que pudesse ser bebido. Esse beber pressupõe a materialização da paixão (numa acepção mais século XVII que século XIX), e consolida as ações de “clamar” [*claiming*] e “colher” [*gathering*], deslocadas na cena estranha e surreal de um beber do olho

(como se as lágrimas fossem um alimento) e um olho bebente (que “capta” [*drinks in*] uma cena). Se essa passagem pode ser lida como uma descrição da liquidação da mãe por meio de uma figura, ela também aponta para sua liquidação, e assim se torna outra maneira de caracterizar seu status. Como vários críticos (sobretudo Andrzej Warminski e Cathy Caruth⁶²) demonstram, a mãe de Wordsworth é uma espécie de superfície na qual a criança projeta um rosto e por meio da qual a criança obtém um rosto. No entanto, lida como relato da aquisição da boca [*mouthing*], e não do rosto, a passagem deixa de funcionar como um caso exemplar no qual a substituição do olho e do seio supõe um rosto, bem como o sistema totalizante da figura (como sugere De Man). Por outro lado, passa a indicar uma boca que devém – uma abertura ou contração –, na qual beijar, beber e chorar se confundem mas não emergem como metonímias da fala ou do rosto. Esse “desrosteamento” constitutivo, essa abertura [*béance*] do rosto, assim como a questão de comer bem que ela parece evocar, associa as origens da linguagem e da linguagem poética não a uma figuração ou “rosteamento”, mas à aquisição da boca. Se Wordsworth evidencia que a poesia (e a autobiografia) se inicia com a boca bucal (e não com o rosto), Samuel Beckett demonstra o que isso significa – o que significa produzir uma obra sem figura e sem rosto, um trabalho bucal.

Não eu (1972), de Beckett, é um monólogo dramático com dois atores: um, a boca, e o outro, um corpo em silêncio e oculto pela escuridão. Entre a abertura da boca e a deformação do corpo, há uma obra sem rosto e sem figura, uma obra de testemunho e violência, uma autobiografia da bucalidade:

Boca: ...solta... neste mundo... este mundo... coisinha de nada... antes do tempo... em um bura- o quê?... menina?... sim... menininha... dentro deste... solta dentro deste... antes do tempo... buraco esquecido por Deus chamado... chamado... não importa... pais desconhecidos... não se ouviu falar... ele desaparecido... em pleno ar... mal abotoou suas calças... ela similarmente... oito meses depois... quase no ponto... então sem amor... poupada disso... sem amor tal como normalmente acontece... criança sem fala... na casa...⁶³

Agradecimento

Meu reconhecimento a Steven Miller por me encorajar a adotar esta linha de pensamento.

Notas de fim

* N. T.: Na maioria das ocasiões em que a autora cita traduções inglesas e norte-americanas de Derrida, Deleuze, Nancy e outros autores de língua francesa, preferiu-se adotar as traduções brasileiras já consagradas. A maior parte das citações de livros em francês ainda não publicados no Brasil foi traduzida do idioma original.

¹ In *A escritura e a diferença*, trad. Maria Beatriz M. N. da Silva, São Paulo, Perspectiva, 1995, p. 227.

² Jacques Derrida, “‘Il faut bien manger’ ou le calcul du sujet” in *Points de suspension, entretiens*, Paris, Galilée, 1992, p. 293. N. T.: todas as citações da entrevista de Derrida a Nancy foram traduzidas do original francês.

³ “É preciso comer bem” é a resposta de Derrida à pergunta “quem vem depois do sujeito?”, que Jean-Luc Nancy dirigiu a dezenove filósofos franceses. O tropo de gradação (por exemplo, “na medida em que...”) na passagem citada explicita que algo de cálculo também resiste aqui.

⁴ Derrida, op. cit., p. 294.

⁵ Em *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Derrida aproxima “virilidade” de “generosidade” (como um modo de “fraternidade”): “Em poucas palavras, o que me incomoda na palavra generosidade, assim como em fraternidade, é no fundo a mesma coisa. Nos dois casos, reconhece-se alguma genealogia, alguma filiação, um princípio de ‘nascimento’, seja ou não ‘natural’, como frequentemente se acredita. E, acima de tudo, se privilegia certa ‘virilidade’”. Jacques Derrida, *Le Toucher*, Jean-Luc Nancy, Paris, Galilée, 2000, pp. 35-36.

⁶ Emmanuel Lévinas, *Totality and Infinity*, trad. Richard A. Cohen, Pittsburgh, Duquesne University Press, 1985, p. 86.

⁷ Sobre o olho desnudo, ver Emmanuel Lévinas, *Difficult Freedom*, trad. Sean Hand, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1997, p. 8. Ver também a discussão do “Não matarás” por Derrida em *O animal que logo sou*: “Que me dá a ver esse olhar sem fundo [do animal]? Que me ‘diz’ ele que manifesta em suma a verdade nua de todo olhar, quando essa verdade me dá a ver nos olhos do outro, nos olhos vendo e não apenas vistos pelo outro?” (“The Animal That Therefore I Am (More to Follow)”, trad. David Wills, in *Critical Inquiry*, vol. 28, no. 2, 2001, pp. 369-418). N. T.: Citação extraída da edição brasileira, *O animal que logo sou*, trad. Fabio Landa, São Paulo, Editora Unesp, 2002, p. 30.

⁸ Lévinas, op. cit., p. 89.

⁹ Idem, ibidem.

¹⁰ Derrida, “Il faut bien manger...”, op. cit., p. 293.

¹¹ Em *O animal que logo sou*, Derrida explica o emprego de “animais” (como multiplicidade de espécies) no lugar do monolítico “o animal” para designar todo ser não humano. Para outra abordagem dessas estruturas sacrificiais, que tem mais em comum com a de Derrida do que geralmente se reconhece, ver a discussão de Giorgio Agamben sobre a “vida nua” em *Homo sacer*: N. T.: Edição brasileira: *Homo sacer: O poder soberano e a vida nua*, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte, Editora da UFMG, 2010.

¹² Derrida, “Il faut bien manger...”, op. cit., p. 296.

¹³ Idem, ibidem.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Lógica do sentido*, trad. Luiz Roberto Salinas Fortes, São Paulo: Perspectiva, 2003. N. T.: Todas as citações de *Logique du sens* foram extraídas da edição brasileira.

¹⁵ Não é exatamente assim em *Mil platôs*. Nesse livro, Deleuze e Guattari tratam a “facialidade” de maneira diversa: o rosto é feito de buracos ou aberturas. São os orifícios que compõem – constroem e, num certo sentido, destroem – o rosto por eles figurado (cf. Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, São Paulo, Editora 34, 2002). Neste ensaio, adoto exclusivamente o Deleuze de *Lógica do sentido*. Portanto, uma discussão mais detalhada sobre a facialidade terá de ser deixada para outra ocasião.

¹⁶ Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 25.

¹⁷ Idem, p. 192.

¹⁸ Idem, ibidem.

¹⁹ Sobre o duplo, ver Melanie Klein, “Mourning and Its Relation to Manic Depressive States” in *The Selected Melanie Klein*, ed. Juliet Mitchell, Londres, Penguin, 1986, pp. 146-74 (N. T.: Edição brasileira: “O luto e suas relações com os estados maniaco-depressivos” in *Obras completas*, vol. 1, Rio de Janeiro, Imago, 1996, pp. 385-412). Esse “duplo” é o que Deleuze chama de simulacro (*Lógica do sentido*, op. cit., p. 192).

²⁰ Em Klein, o despedaçamento e a internalização do genitor – em princípio a mãe, mas eventualmente a mãe e o pai – parecem traduzir o festim paternal descrito por Freud em *Totem e tabu*. Se o que está em jogo em todos esses textos é a história das profundezas, eles também se baseiam numa ficção originária: a imagem do teatro (em Klein) e a ficção antropológico-antropofágica de Totem e tabu.

²¹ Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 197.

²² Idem, p. 193.

²³ Idem, ibidem.

²⁴ Melanie Klein, “Mourning and Its Relation...”, op. cit., p. 166.

²⁵ Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 193.

²⁶ Não se trata de uma simples oposição entre dois processos, mas do corpo como máquina de introjeção-projeção e do corpo sem órgãos. Segundo uma perspectiva ligeiramente distinta, Deleuze e Guattari investigam em *Mil platôs* o fracasso da psicanálise em reconhecer o corpo sem órgãos (CsO): “O erro da psicanálise é o de ter compreendido os fenômenos de corpos sem órgãos como regressões, projeções, fantasmas, em função de uma imagem do corpo. Por isso, ela só percebia o avesso das coisas, substituía um mapa mundial de intensidades por fotos de família. Ela nada compreendia acerca do ovo, nem dos artigos indefinidos, nem sobre a contemporaneidade de um meio que não para de se fazer”. (Deleuze e Guattari, *Mil platôs*, vol. 3, op. cit., p. 28.)

²⁷ Derrida, “Il faut bien manger...”, op. cit., p. 297.

²⁸ Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 194.

²⁹ Aqui se deve mencionar o trabalho de Abraham e Torok sobre a cripta, embora uma investigação mais completa de sua análise da melancolia e do Homem dos lobos, assim como as muitas leituras de Derrida sobre esse trabalho, tenha de ficar para outra ocasião. Esboço algumas possíveis direções para tal pesquisa em meu ensaio “Albeit Eating: Towards an Ethics of Cannibalism”, *Angelaki*, vol. 2, no. 1, 1997, pp. 63-80.

³⁰ “É sempre uma boca que fala; mas o som cessou de ser o ruído de um corpo que come, pura oralidade, para tornar-se a manifestação de um sujeito que se exprime”. (Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 187.)

³¹ Isto poderia ser comparado ao que Blanchot chama de “desastre”, sobretudo no contexto de sua topografia.

³² Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 197.

³³ Idem, pp. 198-99.

³⁴ Compare-se, novamente, com Blanchot: “o silêncio efêmero do choro sem conta”. (*The Unavowable Community*, trad. Pierre Joris, Nova York, Station Hill, p. 47.)

³⁵ “Il est, il était une fois une bouche qui s’ouvre et qui dit: j’écris, je me masque, je fabule, je suis mon corps, je suis un homme, et toujours cet énoncé inextricable: je me retranche, ou: je me distingue. Ego ne dit, ou ne dis ni la présence, ni l’absence, ni la structure, ni la feinte du sujet – mais la très singulière épreuve de la bouche qui

s'ouvre et se ferme à la fois. Une langue y bouge". Jean-Luc Nancy, *Ego sum*, Paris, Flammarion, 1979. N. T.: Todas as citações de *Ego sum* foram realizadas diretamente do francês.

³⁶ Deleuze, *Lógica do sentido*, op. cit., p. 94.

³⁷ Na "Meditação segunda", Descartes escreve: "De sorte que, após ter pensado bastante nisto e de ter examinado cuidadosamente todas as coisas, cumpre enfim concluir e ter por constante que esta proposição, eu sou, eu existo, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou a concebo em meu espírito" (*Meditações*, trad. Trad. Jacó Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo, Abril Cultural, 1973, p. 100). Na "Meditação sexta", se referindo à relação entre mente e corpo, Descartes explica: "Não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas [...] lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado, que componho com ele um único todo [*unum quid*]" (op. cit., p. 144).

³⁸ Nancy, *Ego sum*, op. cit., p. 157.

³⁹ Idem, p. 162.

⁴⁰ *For* [*foro*] também pode ser traduzido como "no íntimo do ser", expressão que gostaria de considerar no contexto de tudo que Nancy tem escrito e experimentado, especialmente em *L'Intrus*. Por outro lado, "Fors" [*fora*] é o título da introdução de Derrida a *Cryptonymie: Le Verbier de L'Homme aux loups*, de Nicholas Abraham e Maria Torok, um estudo sobre a linguagem do melancólico como cifragem que, em outra ocasião, precisaria ser lida em paralelo com as análises deleuzianas da linguagem do esquizofrênico. Ver Jacques Derrida, "Fors" in Nicholas Abraham e Maria Torok, *Cryptonymie: Le Verbier de L'Homme aux loups*, Paris, Aubier Flammarion, 1976, pp. 7-62).

⁴¹ Ver por exemplo Derrida sobre os olhos que beijam nas páginas iniciais de *Le Toucher*.

⁴² Nancy, *Ego sum*, op. cit., p. 162.

⁴³ Jean Laplanche e J.-B. Pontalis, "Oral Stage (or Phase)" in *The Language of Psychoanalysis*, trad. Donald Nicholson-Smith, Nova York, Norton, 1973, pp. 146-74.

⁴⁴ Laplanche e Pontalis, no entanto, definem a fase/estágio oral como "o primeiro estágio do desenvolvimento libidinal: o prazer sexual nesse período está predominantemente ligado à excitação da cavidade oral e dos lábios implicada na alimentação. A atividade da nutrição é a fonte dos significados particulares através dos quais o objeto-relação é expresso e organizado; o relacionamento amoroso com a mãe, por exemplo, é marcado pelos sentidos de comer e ser comido" (op. cit., p. 287).

⁴⁵ Derrida, *Le Toucher...*, op. cit., p. 41.

⁴⁶ O questionamento de Derrida tem origem tanto em *Ego sum* ("A extensão [*étendue*] incomensurável do pensamento é a abertura da boca" [Nancy, *Ego sum*, op. cit., p. 161]) como em "Psyche", fragmento que Nancy dedicou à nota póstuma e acidentalmente (se não deliberadamente) anticartesiana de Freud: "*Psyche ist ausgedehnt, weiss nicht davon*" [A psique é estendida [*étendue*] para fora sem sabê-lo]. Ver "Psyche" in *The Birth to Presence*, trad. Brian Holmes et al., Stanford, Stanford University Press, 1993, pp. 393-394.

⁴⁷ Laplanche e Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, op. cit., p. 287.

⁴⁸ Isto sugere que Derrida esteja se referindo à fase oral – a despeito de que, como veremos, o que se conhece como fase oral (em Freud) deve ser reformulado como "bucal".

⁴⁹ Derrida, *Le Toucher...*, op. cit., p. 115.

⁵⁰ Idem, p. 41.

⁵¹ Nancy, *Ego sum*, op. cit., p. 162.

⁵² Derrida, *Le Toucher...*, op. cit., p. 41. Grifos da autora.

⁵³ N. T.: Alusão ao livro da filósofa, psicanalista e feminista belga Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, originalmente publicado em 1977.

⁵⁴ Derrida, *Le Toucher...*, op. cit., p. 43.

⁵⁵ Nancy, *Ego sum*, op. cit., p. 157. "Imagine une bouche sans visage (c'est-à-dire à nouveau la structure du masque: l'ouverture des trous, et la bouche qui s'ouvre au milieu de l'oeil: le lieu de la vision, de la théorie traversé ouvert et clos simultanément, diaphragmé d'une profération) – une bouche sans visage, donc, faisant l'anneau de sa contracture autour du bruit: je. 'Tu' fais cette expérience tous les jours, chaque fois que tu prononces ou que tu conçois dans ton esprit ego, chaque fois – cela t'arrive tous les jours – que tu formes l'o de la première (première, avant elle il n'y a rien) personne: ego cogito existo. Un O forme la boucle immédiate de ton expérience". Derrida elabora uma resposta a essa passagem em *Le Toucher*: "É possível imaginar uma extensão que não pode ser tocada? Imaginar não é pensar. Imaginar não é conhecer, é verdade, mas em absoluto não é um nada do pensamento ou do conhecimento. Assim, poder-se-ia figurar uma extensão intocável? Uma extensão inteligível e sem corpo" (op. cit., p. 27).

⁵⁶ Como resposta à preocupação derridiana com a ausência de mãe na abordagem de Nancy sobre a subjetividade e a sua associação dessa ausência com a ausência da figura, a apóstrofe evidencia que toda análise da boca sem rosto, toda investigação das origens termina na figura e no outro (o tu aqui intimado), mas o faz ao recordar o outro como uma boca sem rosto.

⁵⁷ In XXXXXX, vol xx, Paris, XXXX, 19XX, p. XX.

⁵⁸ N. T.: Capítulo 4 de *The Rhetoric of Romanticism*, Nova York, Columbia University Press, 1984.

⁵⁹ Ver Rei Terada, *Feeling in Theory: Emotion After the "Death of the Subject"*, Cambridge, Harvard University Press, 2003.

⁶⁰ William Wordsworth, *The Prelude* (1799, 1805, 1850), Nova York, Norton, 1979, Livro 2, vv. 237-243. Em tradução livre: "Bendita seja a criança / (Pois com minhas melhores conjecturas eu desenharia / O percurso do nosso Ser), bendita a criança / Nos braços de sua mãe mamando, que dorme / No seio da mãe; que, quando sua alma / Clama evidente parentesco com uma alma terrena, / Colhe paixão do olho da mãe". [N. T.]

⁶¹ Wordsworth, *The Prelude*, op. cit., Livro 2, vv. 233-238. Em tradução livre: "Bendita seja a criança / (Pois com

minhas melhores conjecturas eu desenharia / O percurso terreno do nosso Ser), bendita a criança / Nos braços de sua mãe mamando, que cai no sono / Embalada no seio da mãe; que, com sua alma / Capta as sensações do olho da mãe!” [N. T.]

⁶² Ver Cathy Caruth, *Empirical Truths and Critical Fictions: Locke, Wordsworth, Kant, Freud*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991; “Past Recognition: Narrative Origins in Wordsworth and Freud” in *Romanticism*, ed. Cynthia Chase, Londres, Longman, 1993, p. 98-112; e Andrzej Warminski, “Facing Language: Wordsworth’s First Poetic Spirits”, *Diacritics*, no. 17, 1987, p. 18-31.

⁶³ Tradução de Lauro Baldini, disponível em <http://qorpus.paginas.ufsc.br/teatro-na-praia/edicao-n-013/nao-eu-de-samu-el-beckett-traducao-de-lauro-baldidni/>, consulta em 3 jul. 2014. [N. T.]