



**Artigos**

---

## Apropriações e distanciamentos de Heidegger e Kojève no pensamento de Maurice Blanchot

---

### *Appropriations and distancing of Heidegger and Kojève in M. Blanchot's thought*

---

DOI: 10.12957/ek.2025.83636

**Adriano Henrique de Souza Ferraz<sup>1</sup>**

Universidade Federal de São Carlos

*adrianohsferraz@gmail.com*

#### **RESUMO**

Este artigo investiga a forma pela qual Blanchot se apropria criticamente dos pensamentos de Heidegger e de Hegel – este último mediado pela leitura de Alexandre Kojève. A partir dos ensaios “De l’angoisse au langage” e “La Littérature et le droit à la mort”, examina-se o modo como Blanchot reconfigura os conceitos de angústia, acaso e ambiguidade para elaborar uma teoria da escrita centrada na experiência do fora e na desconstrução do sentido. O estudo mostra que sua crítica aos autores alemães se faz por um deslocamento interno que evidencia os limites da linguagem conceitual diante da linguagem literária. Com isso, Blanchot antecipa uma concepção radical da escrita, entendida como experiência impessoal e incessantemente ambígua, vinculada ao que denominamos aqui de filosofia da diferença.

#### **Palavras-chave**

Blanchot. Ambiguidade. Angústia. Escrita literária.

#### **ABSTRACT**

This article investigates how Blanchot critically appropriates the philosophies of Heidegger and Hegel—the latter mediated by Alexandre Kojève’s reading. Based on the essays “De l’angoisse au langage” and “La Littérature et le droit à la mort,” the study examines how Blanchot reconfigures the concepts of anguish, negativity, chance, and ambiguity to develop a theory of writing centered on the experience of the outside and the deconstruction of meaning. It argues that Blanchot’s critique of the German thinkers operates through an internal displacement that exposes the limits of conceptual language in the face of literary language. In doing so, Blanchot anticipates a radical conception of writing as an impersonal and endlessly ambiguous experience, aligned with what we here call a philosophy of difference.

#### **Keywords**

Blanchot. Ambiguity. Anguish. Literary writing.

---

<sup>1</sup> Professor de Filosofia, mestre e doutor pela Unifesp com pesquisas sobre Foucault, Deleuze e Blanchot. Realizou estágio na Université de Paris/Sorbonne-IV. Professor tutor do curso “Ensino de Filosofia no Ensino Médio” da UAB\UNIFESP. Realiza pós-doutorado pela Universidade Federal de São Carlos.

## 1 INTRODUÇÃO

Habitualmente, começamos a nos aproximar de um pensamento novo pelas relações que estabelecemos a partir de ideias e pensadores já conhecidos ou pelas noções gerais e abstratas que carregamos conosco. Neste movimento, tecemos uma rede de identificações e analogias que frequentemente são obstáculos à compreensão da autonomia e da singularidade do pensamento. Em filosofia, o esforço de leitura imanente das obras visa reduzir a equivocidade aberta pelas interpretações, sejam elas conscientes ou não. Contudo, existem relações entre pensamentos que são absolutamente indispensáveis. A obra de Blanchot nos conduz a este campo intertextual onde lemos traços marcantes da filosofia de Heidegger de Hegel interpretado por Alexandre Kojève. É o caso de dois textos fundamentais dos anos 40: “De l’angoisse au langage” (*FP*, 1943, p. 9-23) e “La littérature et le droit à la mort” (*PF*, 1949, p. 291-331)<sup>2</sup>. Estes textos de *Faux Pas*<sup>3</sup> e *La Part du Feu*<sup>4</sup> não fazem propriamente crítica literária como na maioria de seus escritos, mas tecem especulações ao redor do fenômeno literário em geral. Os livros formam um quadro analítico que abordam ao redor de 70 escritores, poetas, romancistas, críticos e filósofos das mais diversas escolas e períodos, sobretudo ligados ao romantismo alemão, ao simbolismo e à modernidade. Mas a relação teórica entre a sua reflexão sobre a arte literária e a filosofia alemã nos parece problemática, revelando dissensos profundos por trás dos assentimentos superficiais. Pretendemos evidenciar que os termos e conceitos filosóficos nestas reflexões sobre a literatura parecem ser utilizados sobretudo contra si próprios, num deslocamento do campo conceitual que lhes pertence e em direção ao ponto que tais noções começam a se alterar e mesmo a parar de funcionar. Embora Blanchot fosse um exímio germanista e tenha exercitado a tradução de muitos textos de Kafka e Heidegger, é importante ressaltar tais pontos de dissonância em virtude da recorrência

---

<sup>2</sup> O primeiro texto abre *Faux Pas* (1943) enquanto o segundo encerra o conjunto de reflexões literárias de *La Part du Feu* (1949).

<sup>3</sup> Primeira coletânea de ensaios de Blanchot em que não apenas se reúne análises críticas de poetas e romancistas, de Baudelaire a Camus, de William Blake a Mallarmé, mas também de filósofos como Bergson, Kierkegaard, Mestre Eckhart e Leonardo da Vinci.

<sup>4</sup> Estes títulos remetem a duas expressões idiomáticas que podem ser consideradas anedóticas: um “passo em falso” como um tropeço ou um equívoco, e “a parte do fogo” como aquilo que se consumiu, que se extinguiu, que foi deixado para ser queimado e desaparecer. Podemos pensar na relação que se estabelece com os pensadores alemães, na medida em que se investiga uma experiência fundamentalmente nula, inútil, que se transforma em cinzas ou que não leva a lugar nenhum. É paradoxal a escolha destes títulos em virtude da primazia da experiência literária em relação ao pensamento em toda sua dimensão, contudo ela se explica por tal ontologia evanescente da linguagem poética (ou uma meontologia), que se realiza ao deixar de ser.

das interpretações que buscam subsumir o pensamento de Blanchot ao pensamento alemão sem as devidas precauções. Quando os conceitos, de forma geral, vão até a literatura, parecem já não se reconhecer em si mesmos, como se tivessem sido marcados por um *pathos*<sup>5</sup>.

Em “De l’angoisse au langage”, Blanchot produz uma concatenação lógica dos critérios de análise que atravessam os seus primeiros ensaios críticos. Podemos dizer que este primeiro esforço de ordenação de ideias já introduz algumas características de *A Parte do Fogo* (1949), *O Espaço Literário* (1955), *O Livro Por Vir* (1959): apresenta um modo peculiar de se relacionar com a filosofia, um prisma pelo qual enxerga a tarefa do escritor e uma construção *sui generis* de uma teoria do sentido (Ferraz, 2018, p. 41-70). Embora existam pesquisas que abordem Blanchot de maneira mais ou menos dialética, fenomenológica, ontológico-existencial, é seguro apontar que Blanchot busca um afastamento do conhecimento filosófico racionalista moderno para construir um outro campo de referências. Há, portanto, a tentativa de criação de um pensamento original que não se deixa identificar a uma corrente de pensamento. “De l’angoisse au langage” é um texto que nos esclarece quanto a mecânica do paradoxo blanchotiano, ponto central da ambiguidade que se radicalizará em praticamente todas as suas análises literárias até o fim da década de 50.

## 2 ANGÚSTIA E O DASEIN EM FAUX PAS

Para Blanchot, a ambiguidade do escritor solitário se apresenta imediatamente. Pois, ao enunciar sua solidão, ao dizer “eu estou só”, realiza este ato pelo meio que o impede de realmente ser só, que é o uso da linguagem: “A palavra só é tão geral quanto a palavra pão. Logo que a pronunciamos, tornamos presente tudo o que ela exclui” (*FP*, 1943, p.9. Tradução nossa)<sup>6</sup>. O escritor, para que a sua desolação tenha sentido, precisa da presença de um outro sem o qual a sua escrita não teria razão de ser. Assim, a solidão do escritor só aparece pelos meios que esfacelam a condição solitária. E Blanchot se pergunta: poderia o escritor não escrever a sua solidão? Se assim fosse seria tão somente

---

<sup>5</sup> Esta expressão se aproxima de um pleonasma, pois o *pathos* é a própria forma da repetição, a patologia é a ciência do que se repete, mas o *pathos* indica o modo pelo qual acontece uma passagem problemática entre o indeterminado e a determinação, em que a linguagem se torna fala originária.

<sup>6</sup> A tradução completa do ensaio “De l’angoisse au langage” consta em anexo à nossa tese (Ferraz, A.H.S. *Para uma estética do desaparecimento em Maurice Blanchot*. Tese. Guarulhos: Unifesp, 2018. pp.179-194). A paginação original da edição da Gallimard de 1943 está indicada entre colchetes.

uma ‘besta muda’ trancada num quarto, privado do pensamento que lhe faria refletir sobre sua própria desgraça, privado do olhar e da voz que lhe permitiria fazer face à sua angústia e se queixar de sua condição solitária: “Louco, insensato, lhe faltam órgãos para viver com os outros e com ele mesmo” (*Ibidem*, p. 10. Tradução nossa). Contudo, a solidão só pode aparecer ligada ao *testemunho inteligente* deste animal trancafiado: “Falta a este monstro de desolação a presença de um outro para que sua desolação tenha um sentido, um outro que, graças à sua razão intacta e aos seus sentidos conservados, torna momentaneamente possível a aflição até então sem poder” (*Ibidem*). Não é possível ser só sem exprimir esta solidão, pois é a palavra que presentifica a ausência, o desespero, a privação. E Blanchot avança no exame do paradoxo para verificar a ligação do escritor com sua linguagem:

O que faz com que a linguagem seja destruída nele, faz também com que ele deva se servir da linguagem. [...] Do mesmo modo que a aflição de não importa qual homem supõe por um momento que ele seja louco por ser razoável (ele queria perder a razão, mas encontra justamente a própria razão nesta perda onde se arruína), do mesmo modo que este que escreve está dedicado a escrever pelo silêncio e pela privação da linguagem que o atinge. (*FP*, 1943, p. 10-11. Tradução própria).

Encontrar a lucidez no coração da desrazão, fórmula presente desde *Thomas, L’Obscur* (1941), reaparecerá em “La littérature et le droit à la mort” da seguinte maneira: no fundo do mutismo e do terror o escritor só poderá evidenciar a loucura por meio de uma linguagem clara e lúcida, assim como aquele que escreve só pode fazê-lo por meio de um silêncio e um murmúrio que persistem na escrita. Ainda em 1943 ele afirma que os paradoxos da solidão põem o escritor numa situação cômica: quando ele não tem mais nada para escrever, sua necessidade de escrever se torna extrema: “O mundo, as coisas, o saber não são senão pontos de uma gradação através do vazio. E ele mesmo já está reduzido a nada. O nada é sua matéria.” (*Ibidem*, p.11. Tradução nossa).

O uso recorrente da expressão mostra a natureza ambígua do sentimento angustiante do escritor. O seu “nada” a dizer veio da percepção de que o seu ‘objeto de ligação’ “não é senão um signo intercambiável, uma ocasião vazia”. A condição de possibilidade da angústia não é a ausência de ligação a um determinado objeto, mas a indiferença a este objeto que, mesmo restituído, não livra o sujeito da angústia.

Blanchot parece articular, na passagem da angústia à linguagem, um giro radical na concepção heideggeriana<sup>7</sup>. Trata-se de implantar na angústia, tão central à abertura a si mesmo existencial em Heidegger, o *Dasein*, uma instabilidade ainda mais radical que aponta seriamente para os efeitos das aporias e paradoxos da linguagem.

Segundo Zarader (2001, p. 154), não é tão simples encontrar o momento de ruptura entre os dois pensadores, pois o movimento blanchotiano pode ser acompanhado de perto em *Ser e Tempo*, se quisermos colocá-lo nesta chave. A angústia heideggeriana também esfacela a conexão dos entes no interior do mundo, arruinando o sentido que mantém as coisas unidas, a mundaneidade<sup>8</sup>. “Ela (a conexão) se torna não significativa, isto é, insignificante” (Zarader, 2001, p.156). E porque o mundo não pode oferecer mais nenhum sentido, a familiaridade que ele assegurava em bloco se dissipa, “[...] expondo o *Dasein* a um lugar estranho e inquietante [*unheimlich*]” (Heidegger, M. 1985, §39, §40). Logo, a angústia que arruína o sentido do mundo, arruína também o Eu em sua relação com os outros, reduzindo-o à condição solitária.

Analisando o modo de doação originária dos entes, se mostra que eles só podem surgir em relação com minha pré-ocupação, postos então num sistema complexo de reenvios aos quais eu também pertencço e cuja totalidade não é outra senão o “mundo”. [...] Blanchot, como vimos, expõe uma experiência que se apresenta como ruptura de um tal mundo. Uma ruptura, não desejada pelo pensador que realizaria o gesto de redução (fenomenológica), mas que sofreu ao ser arrancado (do mundo) da maneira mais radical. (Zarader, 2001, p.154. Tradução nossa)

Angustiada, logo só, a existência não pode sequer encontrar refúgio em si própria, pois sua interioridade também se torna estrangeira a si mesma [*unheimlichkeit*]<sup>9</sup>. Surge aqui a figura do impessoal [*einem*], pois a angústia afeta “[...] alguém que já não é mais ninguém, na medida em que ele se vê, por meio dela, despossuído de si mesmo” (*FP*.

<sup>7</sup> É preciso destacar que nossa pesquisa não buscou fazer uma interpretação do pensamento de Heidegger, mas sim do modo como Blanchot se apropriou criticamente de algumas de suas ideias. Utilizaremos a seguinte edição: Heidegger, Martin. *Être et Temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Edição digital, 1985. À título de exemplo, uma das ideias centrais de Heidegger para compreensão da angústia em Blanchot, *Vorfallenheit*, traduzida para o português como decadência, apresenta nas traduções francesas duas variações em disputa: *Échouer* (esgotamento, chegar ao fim, necessidade fatal) ou *Dévaler* (queda, fracasso, desabamento, naufrágio). Este último sentido é recusado por Martineau tendo em vista que não é possível dizer que o *Dasein* sofre uma queda pois não é possível atribuir a ele uma condição integral (Cf. p. 349, ver *Verfallen*). Blanchot, contudo, parece estar mais ligado a esta última acepção, bem próxima da ideia de decadência escolhida pela tradução brasileira, embora seja justamente a escolha que o tradutor da edição francesa rejeita. Esta equivocidade pode ser relevante na compreensão do modo pelo qual Blanchot se apropria das ideias filosóficas para transformá-las.

<sup>8</sup> Cf. Heidegger, 1985, §37, §38.

<sup>9</sup> Cf. Heidegger, M. 1985, §41.

1943, p. 11. Tradução nossa). Por fim, além de fender o mundo e desestabilizar o sujeito, a angústia também atinge a linguagem e a possibilidade de enunciação. Expulso da familiaridade das coisas e de si mesmo, o *Dasein* reencontra o mundo em seu estado bruto ao modo de um “face a face”. Mas, se a angústia heideggeriana conduz o *Dasein* a uma abertura do mundo e a uma despossessão radical de si mesmo, não o faz senão para reencontrar o mundo e o real de si em seu esplendor ontológico. A redução operada caminha para o reencontro do ser como pura existência:

Heidegger convoca o mundo, o *Dasein* e o ser-no-mundo; Blanchot convoca o fora, o Ele [le Il], e a ausência de relação. Como compreender esta diferença? Mundo e *Dasein* supõem uma ruptura: com o mundo familiar e com os seres (com o ser que eu sou). Eles procedem então de um vazio – mas este vazio, na medida de onde eles procedem, são totalmente reveladores. Fora e Impessoal, em Blanchot, supõem esta mesma ruptura e supõe este mesmo vazio. Mas o vazio não é portador de nada. Ele não é a bela reserva de uma plenitude, ele não abre nenhuma “maravilha”, e porque o fora blanchotiano não apenas nos joga para fora do *Umwelt*, ele nos expulsa para fora de todo o mundo, ele não assume a figura de um mundo. (Zarader, 2001, p.162. Tradução nossa)

Em Blanchot, há de se ressaltar, o rompimento da estrutura do mundo é dado de antemão pela possibilidade da palavra literária. Não se trata de um mundo, ainda que em colapso, mas de um fora do mundo para o qual o escritor é arremessado. O fenômeno literário fere a redução fenomenológica e é notável que o mundo, para Blanchot, se arruína em proveito deste nada em lugar nenhum que é a literatura. A angústia se apresenta em Blanchot não mais como abertura ou desvelamento do ser-no-mundo. O *Dasein* heideggeriano, como existência pura, ainda subsiste ao desabamento angustiante do mundo. Ele pode não ser o produto transcendental de uma subjetividade, mas não deixa de fornecer uma espécie de refúgio essencial último na existência. Em outras palavras, o *Dasein* é uma certeza existencial, ainda que em condição precária, que se preserva de toda redução, qualquer que seja seu grau, e de toda sua desagregação. Em Blanchot, a angústia não é um modo de apresentação do *Dasein*, nem mesmo como ruptura na estrutura do ser-no-mundo. Porque na angústia blanchotiana vigora a uma outra lógica (uma analítica inexistencial, talvez), desta feita paradoxal, e não a lógica existencial do *Dasein*.

### 3 AMBIGUIDADE E NÃO-SENTIDO

Para Blanchot, o que contrapõe a explicação da escrita literária pela angústia é a dupla existência do escritor. Ao lado do ser que é porta-voz da razão, a insanidade

impetuosa. A condição paradoxal do escritor constitui um movimento pelo qual se cria a tensão fundamental da escrita. Um homem não ter nada a dizer, porque calou sua vida interior, porque não consegue organizar as palavras ou porque elas nem sequer existem é muito diferente de um *escritor* não ter nada a dizer. Para ele, o silêncio e a escrita estão intimamente ligados: “Não ter nada a dizer é para ele o fato de que tem sempre alguma coisa a dizer. E ele encontra no centro da tagarelice a zona de laconismo onde precisa habitar” (*FP*, 1943, p.13. Tradução nossa). Seria a escrita angustiada o indício da saúde eloquente desta espécie de doença silenciosa – *páthos* – que aplaca as palavras? Tudo o que se pode dizer está à disposição deste nada que absorve e consome as potências literárias, de modo que os pensamentos e o fluxo abundante de imagens são um “caminho para alcançar o vazio, que será na sua arte a resposta à angústia que ocupa sua vida” (*Ibidem*). Seu silêncio não rompeu com as palavras, mas sim as encontrou maiores, mais brilhantes, como jamais as teve. Sua vitalidade está ligada a permanência nesta região vazia, neste silêncio exterior, porém íntimo: o murmúrio e o não-ser que lhe ameaçam.

Veire (2008) aponta que o desenvolvimento da ideia de rumor e de murmúrio em Blanchot encontra um correlativo na leitura da tagarelice heideggeriana<sup>10</sup>. Entretanto, mais uma vez as posições são divergentes. Se, em *Ser e Tempo*, o tagarela não cessa de falar porque foge da responsabilidade de compreender a si mesmo, o murmúrio blanchotiano é uma espreita anônima e impessoal que assombra a palavra e a escrita, muito mais próxima da ideia mallarmeana: “A “originalidade” da linguagem literária consistiria em que ela nos dá a experiência desta não-originalidade radical de todo discurso sobre a experiência da linguagem na qual nos dispersamos desde que falamos, numa estranha exterioridade” (Veire, 2008, p. 89).

Assim, a principal diferença entre Heidegger e Blanchot está na impossibilidade de afirmar um discurso autêntico, próprio e verdadeiro. Se a angústia, para Heidegger, é um meio de conhecimento de si como si mesmo e do mundo enquanto tal, para Blanchot, o desmoronamento do ser se oferece como experiência de um outro si que não si mesmo. “[...] falando com e como o outro, eu recebo minha angústia de outro – que sou eu mesmo. A angústia é sempre qualquer coisa de que falamos, de que Nós falamos, é sempre o *rumor* sobre a angústia – a angústia é, portanto, já ausência de angústia” (*Ibidem*, p. 94).

---

<sup>10</sup> Veire, 2008, p. 88. Sobre a questão da tagarelice em Heidegger, *Ser e tempo*, §35.

Cardoso (2009) admite, em sua pesquisa sobre as continuidades entre os dois pensadores, que não é sem ambiguidade que se relacionam suas ideias, no duplo movimento de aproximação e distanciamento<sup>11</sup>, no “[...] excesso da obra que ao mesmo tempo aproxima e distancia Heidegger e Blanchot [...]” (Cardoso, 2009, p. 52)<sup>12</sup>. O que nos mobiliza, contudo, é notar como a teoria blanchotiana se produz em sua singularidade, apontando para um horizonte mais amplo. Em Blanchot, a investigação sobre a produção de sentido na escrita e seu desmoronamento parte da sua condição paradoxal que prolifera o **não-sentido** e a **ambiguidade**. A linguagem que fora criticada por Bergson por ser instrumento pragmático da inteligência e sua função vital de conservação, sua empresa industrial e por sua finitude, é, para Blanchot, o centro da produção infinita da diferença. Neste sentido, Blanchot pode afirmar que a ambiguidade não é uma declinação da angústia, tampouco uma solução para o escritor angustiado. Isto é, quando o escritor busca instrumentalizar a ambiguidade como recurso ou “expressão de um cálculo” (FP, 1943, p. 17. Tradução nossa), malogra-se na irreducibilidade a qualquer polo da contradição dado que o caráter fundamental de sua constituição é “a multiplicidade que é sua natureza” (Ibidem). De modo que a ambiguidade não se constitui num jogo de antinomias a ser resolvido numa dialética ou numa analítica de superação.

A escrita exige um movimento de extrema liberdade – ou de extremo abandono às potências intempestivas, exteriores ao eu. O escritor angustiado não pode usar a ambiguidade que reside no fundo de sua experiência para descrever ou explicar a própria escrita. “A ambiguidade é a linguagem tênue por um mensageiro que quer me ensinar o que eu não posso aprender e que, completando seu ensinamento, me adverte que eu não aprendi nada do que ele me ensinou” (Ibidem, p. 19). Se o escritor quiser lançar ao acaso o que escreve, como num lance de dados, numa escrita automática, não pode se livrar do fato de que esta operação exige a mesma busca de linguagem, o mesmo esforço de um ato de escrita. Para um escritor, lançar a sorte é o próprio ato de escrever em si mesmo, “fazendo do seu espírito e do exercício de seus dons o equivalente de um puro acaso”

---

<sup>11</sup> Cf. Cardoso, 2009, p. 49.

<sup>12</sup> Cardoso aprofunda drasticamente o estudo sobre a relação entre os dois pensadores com a enorme virtude de fazer a leitura e interpretação do texto de Heidegger (no original em alemão) segundo as lacunas do movimento lógico blanchotiano. O único ponto que parece merecer uma revisão é o trecho final sobre *Da angústia à linguagem*, onde o autor sustenta e extrapola sutilmente a identidade da filosofia de Heidegger com o pensamento de Blanchot. Parece fundamental estabelecer também a diferença insuperável entre os dois pensadores.

(*Ibidem*, p. 21). Pois, escrever um texto com palavras tomadas do acaso ainda não é o modo pelo qual o acaso vem compor um texto:

Na maior parte do tempo, se dar à linguagem é se abandonar. Nos deixamos usar por um mecanismo que traz sobre ele toda a responsabilidade de escrever. *A verdadeira escrita automática é a forma atual de escrita*, a que constitui automatismos a partir dos esforços deliberados e das rasuras do espírito. No oposto da escrita automática existe a vontade angustiada para transformar em iniciativas refletidas os dons do acaso e mais claramente o problema de dar à consciência que adere às regras ou as inventa um poder parecido com o acaso. (*Ibidem*, p. 43).

Sendo a ambiguidade o caráter linguístico que condiciona as séries paradoxais da angústia ao “labirinto dos múltiplos sentidos” numa relação de exterioridade em relação ao sujeito e à consciência angustiada, podemos então pensar no acaso como um meio pelo qual o escritor pode se destituir de si mesmo, de seu eu angustiado, e se colocar numa relação de exterioridade consigo próprio. Lá onde o escritor já não encontra mais a si próprio é onde ele triunfa. O paradoxo do escritor se dá no encontro com a multiplicidade radicalmente livre do acaso com a exterioridade que a natureza ambígua da linguagem revelou, isto é, acaso, ambiguidade e multiplicidade criam o lugar próprio da escrita. A escrita literária é possibilitada pelo paradoxo pelo seu traço de esgotamento, de dissolução, de desaparecimento da imagem à qual o sentido se vincula. Mas não é possível instrumentalizar a ambiguidade pela angústia. O escritor depende do acaso para então romper o vínculo da subjetividade formatada (a ilusão tautológica ou o sono antropológico<sup>13</sup>), levando-a ao paroxismo do sacrifício de si mesmo. “É então que podemos dizer que tudo o que está escrito tem para aquele que escreve o maior sentido possível, mas também um sentido que é o sentido ligado ao acaso, que é o *não-sentido*” (*Ibidem*, p. 23. Grifo nosso). A teoria heideggeriana da angústia não comporta o mesmo grau de indeterminação sem uma reserva ontológica, um mínimo irreduzível de ser que é a certeza existencial do *Dasein*. Diríamos que Blanchot descartaria o “*sein*”, o *ser*, para ficar apenas com o *Da*, o “*ai*”.

Assim, uma questão se põe ao final de “De l’angoisse au langage”: o que é um escritor? Se não há qualquer certeza que possa se sustentar na escrita, nem mesmo a de se próprio, o escritor caminha para uma dissolução, para a realização de sua inexistência.

---

<sup>13</sup> Foucault. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. Márcio Fonseca. São Paulo: Loyola, 2011. p. 108-109.

“O que é exigido do escritor é bem mais pesado. É necessário que ele seja destruído em um ato que o coloque realmente em jogo” (*Ibidem*, p. 13).

Em outro ensaio de *Faux Pas*, onde se exemplifica esta ambiguidade, Blanchot faz notar que não existe nenhuma transgressão sintática ou semântica nas palavras de Lautréamont<sup>14</sup>, embora se avance por uma doença maligna, um mal-estar dilacerante cujo efeito insuportável está “no coração da náusea” (*Ibidem*, p. 201). Logo, a aparente descontinuidade nos *Cantos de Maldoror* vem, paradoxalmente do encadeamento do discurso. Aqui o sentido se apresenta como um “atraso irônico”, pois é afetado pela “produção de metamorfoses” e pela “destruição das imagens”: “A ambiguidade é tal que não podemos a tomar em seu termo nem como razão, nem como desrazão. Talvez a página absurda, pela força de ser sensata, é verdadeiramente sensata; talvez ela não tenha o menor sentido” (*Ibidem*, p.17).

Para ser um escritor é preciso abandonar todas as condições de certeza, sobretudo aquela que garante a própria unidade sintética da apercepção, o “eu sou”. Portanto, a angústia, como um modo de “revelação da ambiguidade fundamental”, que nos põe na presença de uma ausência vertiginosa, só pode mostrar um sentido fora do eu. A angústia, portanto, só encontra sentido naquilo que está fora do eu angustiado. Da maneira em que é experimentada pelo escritor, ela não pode instrumentalizar a ambiguidade sem destituir-se de sua tarefa e de sua função: “A angústia não permite ao solitário ser só. Ela o priva dos meios de estar em relação com outro, o devolvendo mais estranho à sua realidade de homem do que se ele fosse repentinamente transformado em um verme” (*Ibidem*, p. 18). Não há fundo misterioso na angústia. Ela está tão fora quanto dentro, e não pode mostrar o fundo da natureza do homem, diferentemente de Heidegger, porque não há fundo a ser mostrado. Não há nada a dizer da angústia, e a angústia me faz não ter nada a dizer de nada, pois a angústia é também o desconhecimento de sua condição. Mas ligado a este sentimento de inutilidade do que faço está o sentimento ambíguo de que nada é mais importante do que isso:

O escritor não escreve para exprimir o problema que é sua lei. [...] Ele não busca exprimir seu eu angustiado mais do que seu eu perdido; não há o que

---

<sup>14</sup> “De canto em canto, enquanto o rio das frases tira a atenção em um movimento onde ela se sente inútil, enquanto as formas sucessivas das imagens se dissipam, vemos aparecer frequentemente uma luz formidável, de acontecimentos bizarramente agenciados e de uma verossimilhança imperiosa, que são como a brusca irrupção de uma história saída do sonho do autor e chamada a desaparecer sem deixar traços”. (*FP*, 1943, p. 198).

fazer com esta ansiedade que quer se manifestar, como se ao se manifestar ela sonhasse que se libertara; ele não é o seu porta-voz ou o porta-voz de uma verdade inacessível que estaria nela; ele obedece a uma demanda, e a resposta que ele torna público não tem nada a ver com esta demanda (*Ibidem*, p. 20).

#### 4 O SENTIDO E A MORTE EM ALEXANDRE KOJÈVE

Igualmente árdua é a tarefa de compreensão do movimento de aproximação e distanciamento que Blanchot estabelece com o pensamento de Hegel. Podemos partir do texto de 1947, publicado também como ensaio final da coletânea de artigos que constituem *La Part du Feu*, que é “La littérature et le droit à la mort”<sup>15</sup>. Blanchot estabelece um diálogo com o texto “A ideia da morte na filosofia de Hegel”, publicado como apêndice da *Introdução à Leitura de Hegel* de Alexandre Kojève<sup>16</sup>. Se dividirmos a meditação blanchotiana, encontraremos três grandes movimentos (análise literária em comparação com tópicos hegelianos, teoria do sentido e teoria da ambiguidade). A primeira vista, Blanchot aparenta prestar uma homenagem ao pensamento de Hegel. Mas já é antiga a revisão da interpretação kojéviana de Hegel<sup>17</sup>. Nos limitamos a compreender o que se buscou fazer a partir da leitura de Kojève.

O filósofo francês de origem russa (2002, p. 498) descreve o movimento hegeliano pelo qual o Ser deve ser pensado não apenas como substância, mas também como sujeito, e que isso se passa de maneira dialética, através de uma ação temporal de negação. Portanto o sujeito não é apenas identidade, mas também ação negadora. O Ser é aquilo que o sujeito pode revelar pelo discurso se nele puder enunciar, racionalmente, o verdadeiro movimento de autocriação progressiva pacientemente mediado pelos conceitos do entendimento numa apreensão totalizante. O sujeito é ele também o próprio Ser revelado pelo discurso que lhe possibilita tal conhecimento total, o Espírito. E, segundo Kojève, diferentemente da noção cristã de espírito eterno e infinito (conjugando a imortalidade da alma à infinitude transcendente de Deus<sup>18</sup>), o “Espírito hegeliano é a

---

<sup>15</sup> PF, 2011a, p. 309-350.

<sup>16</sup> Kojève, A. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, Eduerj, 2002. O livro foi editado por Raymond Queaneau e publicado pela Gallimard em 1947, mesmo ano da publicação do artigo de Blanchot em questão. O apêndice de Kojève é o texto integral das duas últimas conferências do curso de 1933-1934.

<sup>17</sup> Arantes, P. “Um Hegel errado, mas vivo”. Revista Ide, São Paulo, 1991. nº 21, p. 72-79.

<sup>18</sup> “Logo, não há espírito fora do homem que vive no mundo. E Deus só é objetivamente real no interior desse mundo natural, onde ele existe apenas sob a forma do discurso teológico do homem” (Kojève, 2002, p. 503)

totalidade espaciotemporal do mundo natural que implica o discurso humano revelador desse mundo e de si mesmo [...] o homem mortal que vive num mundo sem Deus e que fala de tudo o que existe e de tudo o que ele cria, inclusive ele próprio” (Kojève, 2002, p. 503).

Assim se pode afirmar que a única realidade objetiva do espírito é a ciência como revelação discursiva do ser. E se o ser se constitui como discurso imanente ao mundo natural, sua revelação será essencialmente sob o aspecto do finito e do mortal. Limitado pelas condições espaço-temporais da experiência, o espírito hegeliano não é um espírito divino nem transcendente, logo, se determina pela capacidade de “falar coerentemente de si mesmo e do mundo em que vive e que ele cria” (*Ibidem*, p. 504).

Ora, descrever o homem como indivíduo livre histórico é descrevê-lo como finito em e por si mesmo, no plano ontológico; como mundano ou espacial e temporal, no plano metafísico; e como mortal no plano fenomenológico. Neste último plano, o homem aparece como um ser que está sempre consciente da morte, costuma aceitá-la livremente e com conhecimento de causa, e às vezes procura-a voluntariamente. Assim, a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma filosofia da morte (ou, o que dá no mesmo, do ateísmo). (*Ibidem*).

Assim, é possível *falar* do verdadeiro, da totalidade do real ou do espírito absoluto pela “aceitação consciente” do aniquilamento do próprio espírito. Para justificar sua posição, cita o parágrafo 32 do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, que restituímos abaixo<sup>19</sup>.

32 - A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade (irrealidade [*unwirklichkeit*]) – é a coisa mais terrível (o-que-há-de-mais-terrível [*Furchtbarstes*]); e sustentar o que está morto (sustentar a morte) requer a força máxima. A beleza sem-força (impotente) detesta o entendimento porque lhe cobra o que não tem condições de cumprir. Porém não é a vida que se atemoriza ante a morte e se conserva intacta da devastação, mas é a vida que suporta a morte e nela se conserva, que é a vida do espírito. *O espírito só alcança sua verdade à medida que se encontra a si mesmo no dilaceramento absoluto.* Ele não é essa potência como o positivo que se afasta do negativo – como ao dizer de alguma coisa que é nula ou falsa, liquidamos com ela e passamos a outro assunto. *Ao contrário, o espírito só é essa potência enquanto encara diretamente o negativo e se demora junto dele. Esse demorar-se é o poder mágico que converte o negativo em ser. Trata-se do mesmo poder que acima se denominou sujeito*, e que ao dar, em seu elemento, ser-aí (existência-empírica [*Dasein*]) à determinidade (determinação-específica), suprassume a imediatez abstraída (suprime-dialeticamente a imediatidade abstrata [*aufhebt Unmittelbarkeit*]), quer

---

<sup>19</sup> Colocaremos entre parênteses as diferenças de tradução apresentadas no texto de Kojève que dão a ver sua interpretação heideggeriana sobretudo na compreensão do *Sein* como “existência” e do *Dasein* como “existência-empírica”

dizer, a imediatez que é apenas *essente* em geral (existente-como-um ser-dado em geral [*nur überhaupt seiend*]). Portanto, o sujeito é a substância verdadeira, o ser ou a imediatez que não tem fora de si a mediação, mas é a mediação mesma. (Hegel, 1992, p. 38, grifos nossos)

A imediatez pode então ser rompida pela atividade mediadora do entendimento ou ‘poder absoluto da divisão’. Como o espírito não se traduz num simples avanço positivo e linear, mas em momentos constitutivos absolutamente carregados de negatividade, em suma, suportando o negativo (ou a força terrível da morte) e transpondo esta força em um ser dado. Este movimento negativo em Hegel não pode ser uma experiência imediata, pois o sujeito suprime a imediatez no jogo dialético e ele próprio – como substância verdadeira, “*essente*”, “existência empírica” – compõe a mediação ela mesma. Para Kojève, a atividade do entendimento ou do pensamento humano não se dá senão pelo *discurso*, onde se dispõem os elementos constitutivos da totalidade. Se há uma potência absoluta da separação, é pela capacidade humana de descrever objetos isolados, separar e reunir coisas pelo pensamento de maneira a isolá-las de todo o universo.

O conceito de uma coisa é essa própria coisa, destacada de seu *hic et nunc* dado. Assim, o conceito ‘este cão’ não difere em nada do cão real e concreto ao qual ele se refere, exceto num ponto: esse cão está aqui e agora, ao passo que seu conceito está em toda e em nenhuma parte, sempre e jamais. (Kojève, 2002, p. 507).

Ao retirar de um ser dado seu *aqui e agora*, separando-a de seu suporte material determinado pelo espaço-tempo, a entidade pode ser manipulada e simplificada sob a forma de um conceito. E, segundo Kojève, a natureza não pode opor nenhuma resistência a esta força de separação. Contudo, indo ao ponto central desta digressão na análise de Kojève, mesmo um conceito, uma entidade abstraída do universo numa forma ideal, não se situa fora do espaço e do tempo. Se a força do entendimento é capaz de separar absolutamente uma essência ideal da entidade real, ou seja, de seu suporte material e sua existência empírica, não pode de forma alguma transportar este conceito ou esta ideia para um mundo “hiperceleste”, fora do espaço e fora do tempo: “[...] o sentido não paira no vazio; é necessariamente o sentido de uma palavra ou de um discurso: pronunciados, escritos ou apenas pensados, mas existentes sempre num mundo espacial ou temporal” (*Ibidem*). Se o conceito do entendimento separa uma essência de uma existência, só o faz transportando esta ideia-essência a outro suporte existente agora como ideia-sentido no interior de um suporte material discursivo.

É sobre este ponto que Blanchot vai se debruçar para constatar que nem toda palavra obedece às abstrações conceituais e ao poder absoluto de discernimento do entendimento. Hegel, no parágrafo acima, alertava que a beleza odeia o entendimento, pois não pode responder às suas exigências. Do mesmo modo, a experiência que Blanchot quer nos apresentar é a de um ser que se fundamenta na impostura e que se constrói na irrealdade. Fundada nesta irrealdade, na equivocidade que lhe é própria, a literatura, segundo Blanchot, oferece uma experiência ambígua onde a própria impostura constitui força:

Observamos que a literatura, como negação dela própria, nunca significou a simples denúncia da arte ou do artista como mistificação e engodo. Que a literatura seja ilegítima, que exista nela um fundo de impostura, sim, certamente. Mas alguns descobriram mais: a literatura não é apenas ilegítima, mas também nula, e esta nulidade constitui talvez uma força extraordinária, maravilhosa, a condição de ser isolada em estado puro. (PF, 2011, p. 312).

Logo, parece-nos que se Blanchot pretende acompanhar o movimento dialético da experiência literária, não é senão para destacar-lhe dos propósitos fixados pelo entendimento, mostrando assim uma outra face do pensamento compreendida como impostura por uma filosofia racionalista: a imediatez e a efemeridade da arte, a ausência de conceitos do entendimento e mesmo de discurso organizado por tais conceitos. Na literatura se realiza uma outra experiência de linguagem que se distingue do discurso, que é a *escrita* (*écriture*). Nela, o tipo de negação produzida pela literatura não realiza nenhum trabalho que não seja o de uma obra paradoxal, improdutiva e limítrofe<sup>20</sup>.

Para abordarmos, portanto, a força negadora da experiência literária em estado puro, não o podemos fazer pela reflexão e pela mediação dos conceitos do entendimento. A literatura é volátil, vã, vaga e impura se dela exigirmos uma compreensão refletida racionalmente. Há no limite um ultrapassamento das condições da experiência no espaço e no tempo, segundo uma lógica paradoxal da possibilidade de produção ficcional. No limite, o que Blanchot está a nos alertar é que reside sob a linguagem sempre a possibilidade de um outro sentido, de uma proliferação caótica e indeterminada que pode

---

<sup>20</sup> A noção de *double bind*, por exemplo, é amplamente empregada por Cardoso (2009, 2014) para compreender o pensamento blanchotiano. O *double bind* se caracteriza pelo duplo comando concomitante e contraditório que pode desencadear, nas primeiras fases do desenvolvimento psíquico, uma formação psicótica. A escrita literária se afirma incessantemente por este dispositivo que, em última instância, é de uma determinada experiência da loucura, ou melhor, da força primária produtiva que se instaura no campo da linguagem como abertura de que Blanchot trata, uma experiência do fora.

desestabilizar as palavras a qualquer momento, como se o sentido se apresentasse sempre já em vias de desaparecer.

Assim, Blanchot parece endereçar uma crítica a Hegel sem se furtar a seguir alguns de seus movimentos na descrição desta criação no vazio do escritor:

[...] a literatura que é poema e romance, parece ser elemento do vazio, presente em todas essas coisas graves, e sobre que a reflexão, com sua própria gravidade, não se pode voltar sem perder sua seriedade. Se a reflexão imponente se aproxima da literatura, esta se torna uma força cáustica, capaz de destruir o que nela e na reflexão se poderia impor. Se a reflexão se afasta, então a literatura volta a ser, com efeito, algo importante, essencial, mais importante do que a filosofia, a religião e a vida do mundo que ela abarca. (PF, 2011a, p.213)

O primeiro sentido de uma experiência do fora é um fora da experiência, de modo que o que a literatura cria não se condiciona às determinações do espaço-tempo. Ser capaz de captar tal experiência “em estado puro”, significa retirarmo-nos das condições que fundamentam a própria experiência empírica. Em outras palavras, a literatura cria, ainda que dentro do mundo, um outro mundo, “hiperceleste” – o impossível para Kojève – “fora do espaço e do tempo”, “dentro deste vazio que realiza sua própria irrealdade” (*Ibidem*, p. 325-326). Logo, quando tratamos da experiência literária não referimos a negação a uma tarefa ou a um trabalho do sujeito (negatividade), pois não se refere o negativo ao Ser ou um revolvimento do nada no engendrar do Ser, mas, no sentido oposto, se um nada trabalha na literatura é somente em direção ao próprio não-ser<sup>21</sup>.

Neste ponto de inflexão, segundo Mathieu Bietlot (2008), “Blanchot não retoma o discurso hegeliano senão para reapropriá-lo, isto é, radicalizá-lo, subvertê-lo a ponto de voltá-lo contra si próprio” (Bietlot, 2008, p. 11-12). Kojève via em Hegel uma lógica que identifica ser e tempo, logo, o regime do discurso, marcado pelo conceito do entendimento, é ele próprio também tempo<sup>22</sup>. Por toda uma cadeia de identificações (ideia, essência, ser, tempo, sentido, discurso, conceito) Kojève estrutura um quadro em que a possibilidade do discurso, ou antes, a possibilidade de uma palavra adquirir sentido, se dá única e exclusivamente pelo “milagre” que é a negação no âmago da atividade do sujeito humano: “Essa atividade, capaz de destacar o sentido do Ser, de separar a essência

---

<sup>21</sup> Podemos lembrar do próprio título do livro, *A Parte do Fogo*, que se reduz a cinzas, que se aniquila, que já está perdido.

<sup>22</sup> Cf. Kojève, 2002, p. 508.

e a existência e de encarnar o sentido-essência no discurso é o milagre que cabe à filosofia (ou mais exatamente à ciência ou a sabedoria) explicar” (Kojève, 2002, p. 510).

Blanchot reconhece em Hegel a primazia da percepção de que existe uma separação entre a palavra e o que ela representa por meio da mecânica da atribuição de sentido. Destacar uma essência de uma existência, suspender a existência de um ser ao nomeá-lo, significa que algo deixa de ser unicamente empírico para se tornar também uma ideia<sup>23</sup>. Logo, “[...] o sentido da palavra exige, portanto, como preâmbulo a qualquer palavra, uma espécie de hecatombe, um prévio dilúvio” (PF, 2011a, p. 331). O fiador do sentido que se estabelece entre palavra e coisa é então o sujeito, o “Eu-abstrato puro” capaz de destacar o sentido do Ser por meio de seu poder de negação. Há, portanto, nesta definição de sentido, um conteúdo objetivo, atribuição de significado a uma palavra e um sujeito que sustenta a sua possibilidade. E o sujeito desta equação é marcado pela linguagem que realiza o trabalho da negação pela morte que ele carrega: “Quando falo, a morte fala em mim. Minha palavra é a advertência de que a morte está, neste exato momento, solta no mundo, que entre mim, que falo, e a pessoa que interpelo aquela surgiu subitamente.” (Ibidem, p. 332).

Não devemos nos esquecer que a produção do sentido para Kojève é unívoca. Ainda que seja destacada de seu “suporte natural”, de sua “existência empírica”, a essência se torna sentido necessariamente por meio de um discurso coerente. Ou seja, o sentido é o que necessariamente se destaca de uma existência, de um suporte natural. Aqui sentido, essência e conceito estabelecem uma relação contínua com o Ser.

Essa existência empírica própria da essência que se tornou sentido é também sua liberdade separada ou isolada. Pois o sentido encarnado na palavra e no discurso já não está sujeito à necessidade que rege as essências ligadas a seus suportes naturais respectivos, determinados de maneira objetiva por seu *hic et nunc*. Assim, por exemplo, o sentido da palavra cão pode continuar a subsistir até quando todos os cães tenham desaparecido da Terra” (Kojève, 2002, p. 513).

Ora, há uma diferença significativa na concepção de sentido que Blanchot emprega, pois Kojève não postula uma abertura do sentido, uma hipótese de duplo sentido, nem sequer a relação do sentido com o não-ser ou o não-sentido, que serão determinantes para a compreensão do problema da literatura em Blanchot.

---

<sup>23</sup> Cf. *Ibidem*, p. 509

Anelise Schulte-Nordholt (1995, p. 54) também reconhece esta diferença nas concepções de sentido de Blanchot e Kojève, apontando para uma inversão dos termos que a literatura promove. Para Blanchot, a literatura é algo que escapa completamente à realidade do sujeito, pois não é mais uma essência da qual a existência foi subtraída, mas uma existência e uma presença das coisas antes que o mundo seja mundo e a perseverança destas coisas depois que o mundo desapareceu<sup>24</sup>. Isso significa que o sentido, na literatura, tem um lugar completamente distinto que no discurso e na consciência. E esta divergência se estabelece não tanto pela discordância com os termos hegelianos quanto pela formulação de outra dimensão da experiência anômala em relação ao mundo atual e à linguagem corrente, aberta pela duplicidade do sentido:

Nomear o gato é, se o quisermos, fazer dele um não gato, um gato que cessou de existir, de ser o gato vivo, mas não por isso fazer dele um cão, nem mesmo um não cão. Essa é a primeira diferença entre linguagem comum e linguagem literária. A primeira admite que a não existência do gato, uma vez passada para a palavra, leva a que o próprio gato ressuscite pela e certamente como sua ideia (seu ser) e como seu sentido: a palavra lhe restitui, no plano do ser (da ideia), toda a certeza que ele tinha no plano da existência. E mesmo essa certeza é muito mais: a rigor, as coisas podem se transformar, às vezes cessam de ser o que são, permanecem hostis, inutilizáveis, inacessíveis; mas o ser dessas coisas, sua ideia, não muda: a ideia é definitiva, segura, dizem mesmo eterna. Seguremos, portanto, as palavras sem retornar às coisas, não as soltemos, não as tomemos como doentes. Então ficaremos tranquilos. (PF, 2011a, p. 334).

Inegavelmente Blanchot aprofunda o crivo kojéviano segundo o qual a morte, no âmago do sujeito, é a possibilidade do sentido nas palavras. Mas desdobra as consequências desta concepção de morte abstrata no interior mesmo do sujeito<sup>25</sup>. A morte no âmago do ser não representa, para Hegel, a dissolução imediata do sujeito, mas sim a sua condição de possibilidade como força negadora pela certeza futura de seu aniquilamento. Blanchot estabelece uma inflexão segundo a qual o poder de negar do sujeito, a morte em vida que condiciona sua condição humana e histórica, que nega a existência daquilo que foi dito (e transforma a ideia-essência em ideia-sentido por meio de um discurso), nega também, por consequência, a existência do sujeito neste exato momento. Assim Blanchot estabelece o ponto que parece ser central na sua divergência: “Eu me nomeio, é como se pronunciasse o meu canto fúnebre: eu me separo de mim mesmo, não sou mais a minha presença nem minha realidade, mas uma presença

---

<sup>24</sup> Cf. PF, 2011a, p. 336.

<sup>25</sup> Cf. PF, 2011a, p. 333.

impessoal [...] que me ultrapassa e cuja imobilidade petrificada faz para mim o efeito de uma lápide, pesando sobre o vazio [...]” (PF, 2002, p. 332).

Se a linguagem corrente permitiu reter a essência de algo de maneira definitiva, segura ou mesmo eterna sob um sentido ou uma ideia, um ‘cão qualquer’ ou ‘cão em geral’, a palavra literária, por sua vez, restitui a existência desprovida de essência: o “outro” do cão, o cão diferido, desidentificado de si mesmo. Se a linguagem corrente tributou a produção de seu sentido ao “recoo diante da existência”, se formando como conceito de uma essência, a palavra literária é a que se revela como a postulação da existência da irrealidade pura: “[...] a palavra gato não é apenas a não-existência do gato, mas a não existência que se tornou palavra, isto é, uma realidade perfeitamente determinada e objetiva” (PF, 2011a, p. 334). A palavra de ficção não recebe seu sentido na reduplicação virtual do engendramento da realidade, mas de um ato ambíguo de criação que transpõe materialmente “a irrealidade da coisa para a realidade da linguagem” (*Ibidem*). E se seguem dessa condição instável da palavra literária algumas consequências fundamentais absolutamente frontais, embora colaterais, aos termos da teoria do sentido unívoco que elaborara Kojève:

A palavra não basta para a verdade que ela contém. Fazemos um esforço para ouvir uma palavra: nela o nada luta e trabalha, sem descanso cava, se esforça, procurando uma saída, tornando nulo o que o aprisiona, infinita inquietude, vigilância sem forma nem nome. O lacre que retinha esse nada nos limites da palavra e sob as espécies do seu sentido se partiu; [...]. Assim nasce uma imagem que não designa diretamente a coisa, mas o que a coisa não é, que fala do cão em vez do gato. Assim começa essa perseguição pela qual toda a linguagem, em movimento, é chamada para responder à exigência inquieta de uma única coisa privada de ser, a qual, após ter oscilado entre cada palavra, procura retomá-las todas, para negá-las todas ao mesmo tempo, a fim de que designent, nele submergindo, esse vazio que elas não podem preencher nem representar. (PF, 2011a, p. 334-335)

As palavras, os nomes, “toda a linguagem”, circulam, neste registro, como existências concretas móveis caçando indefinidamente seu sentido ausente. Escrever no e pelo irreal, a partir de imagens que não designam uma essência, mas, contrariamente, a materialidade inessencial – o inútil, ocioso, irreal – não designa nenhum signo que não esteja aberto, de maneira que não há palavra, em literatura, que se assume como representação de uma coisa determinada. E mais ainda, quando se diz “gato” pela *escrita*, o sentido desta palavra está ligado ao não-ser do animal que representa, ao não-ser da própria palavra que se realiza como irrealidade. De modo que quando este gato se expressa por uma palavra que presentifica a sua inexistência, o vazio deixado pelo sentido

da palavra gato pode ser preenchido até mesmo pelo cão, que, por sua vez, quando expresso, encontrará seu sentido em outro lugar, no vazio em última instância que é o não-sentido e o absurdo que a palavra desprovida de seu uso comum e reificador liberou. Com a deterioração latente que fundamenta a possibilidade de enunciação<sup>26</sup>, por sua causa, sobretudo, o elemento da negação subsiste num outro nível. Percebendo este movimento, Nordholt explica a distinção entre *discurso* e *escrita* a partir da diferenciação da negação em Blanchot entre finita e infinita:

Se o discurso repousa sobre a negação dialética, a escrita, se baseia numa outra versão de negação. Portanto, ainda que não haja duas linguagens, mas uma única linguagem, que na literatura se faz ambiguidade, do mesmo modo não se trata de dois movimentos de negação, mas de uma dupla versão da negação. No fundo da negatividade – negação finita que, negando algo, a transforma e a reafirma num outro plano – Blanchot revela um movimento de negação infinita, que não transforma nem reafirma nada. (Schulte-Nordholt, 1995, p. 45. Tradução nossa)

A escrita literária, diferente do conceito e do discurso do entendimento, se estabelece num movimento de negação mais radical que o fundamento do sujeito, do ser e do discurso. A escrita não é sólida nem estável, mas profundamente indecisa em seu deslizamento infinito “que não chega a lugar nenhum” (PF, 2011a, p. 334). A negação que se apresenta em Blanchot não é o resultado de uma operação que cauteriza palavra e coisa por meio do sentido. O existente sem essência, é o “ser em seu estado mais medíocre, o mais indigente, o que resta do ser de uma coisa quando tudo desapareceu” (Schulte-Nordholt, 1995, p. 54. Tradução nossa). Este resquício de Ser na existência indigente da *escrita*, pois existência do irreal, do engano e da impostura como modo próprio de ser, cria um quadro ontológico (melhor seria dizer patológico) praticamente oposto ao quadro do discurso. “Na escrita, ao contrário, o movimento de negação é sem fim; ele tende não para o nada, mas para o que aqui Blanchot chamou de existência, para o fato bruto e inextinguível do ser, que reaparece ao ‘termo’ de todos os movimentos de negação” (Schulte-Nordholt, 1995, p. 55. Tradução nossa.).

## 5 LÁZARO E A IMPOSSIBILIDADE DA MORTE

A parábola de Lázaro apresenta para Blanchot duas faces: o milagre da palavra que restitui a vida, como se ele metaforizasse “a vida que carrega a morte e se mantém nela”. Como retorno do sentido após deixar a existência e se tornar essência pela vida que

---

<sup>26</sup> Cf. PF, 2011a, p. 339. Ver também Schulte- Nordholt, 1995, p. 5.

supera a morte. Contudo, algo nele desapareceu que não pode ser restituído, pois a negação só pode se realizar a partir da realidade do que ela nega. E a linguagem não nota que a ressurreição de Lázaro fez sair do túmulo “a realidade cadavérica do seu fundo original” (PF, 2011a, p. 335). A parábola apresenta a mesma ambiguidade da linguagem que, como discurso, crê restituído o verdadeiro, mas que, como escrita, perdeu o direito à sua morte. A literatura busca “o Lázaro do túmulo, e não o Lázaro devolvido ao dia”, “aquele que já tem mal cheiro, que é Mal, o Lázaro perdido, e não o Lázaro salvo e ressuscitado” (Ibidem). No fundo de todo discurso, no mecanismo representativo da morte que possibilita a substituição do ser dado pelo seu sentido numa palavra, reside o abismo da escrita: uma *impossibilidade de morrer* por meio deste ‘resto de ser’ que é a existência sem essência, a existência do irreal. E “[...] mesmo que ela se tornasse muda como a pedra, tão passiva quanto o cadáver encerrado atrás dessa pedra, a decisão de perder a palavra continuaria sendo lida sobre a pedra e bastaria para despertar esse falso morto” (PF, 2011a, p. 337). Eis porque se trata de um esforço trágico o paradoxo da linguagem literária, que é também o paradoxo do morto-vivo: ela é impotente para revelar o ser residual da existência precária e o seu próprio esforço de revelação já destrói o ser revelado. A literatura revela seu ser na mesma medida do seu desaparecimento, mas o desaparecimento ele mesmo é seu ser revelado. “Quando nomeia, o que ela designa é suprimido; mas o que é suprimido é mantido, e a coisa encontrou (no ser que é a palavra) mais um refúgio do que uma ameaça” (Ibidem).

A escrita nos devolve para algo bastante distinto do discurso. O sujeito se faz ausente, se dessubjetiva, por assim dizer; a irrealidade adquire estatuto de existência; a palavra se desidentifica de si mesma por meio do vazio no fundo do sentido. E ainda a característica mais terrível da escrita não é o vazio que lhe sustenta, mas sim o horror da presença monstruosa que subsiste por sobre sua ausência. Não mais um efeito miraculoso da presença da morte como possibilidade discursiva, mas a monstruosa impossibilidade de morrer de um Lázaro cadavérico, morto já há três dias. Morrer se torna algo distinto da morte, uma espécie de acontecimento puro – e seria difícil, neste ponto, fugir da referência a Deleuze (1969), ainda que extrapolando os contornos estabelecidos por Blanchot. A escrita literária se libertou do sentido unívoco e concordante das palavras, mas reencontrou nas palavras fora do sentido, que perderam o sentido, segundo Blanchot (antes de Deleuze), o sentido que se tornou coisa, “vagando como um poder vazio, com

o qual nada podemos fazer, um poder sem poder, simples impotência para cessar de ser, mas que, por causa disso, aparece como a determinação própria da existência indeterminada e privada de sentido” (PF, 2011a, p. 339).

A configuração do paradoxo da impossibilidade de morrer fundamenta uma clausura também paradoxal que podemos encontrar aqui formulado como *o fora*. “[...] de saída que era se tornou impossibilidade de sair” (Ibidem). E como na impossibilidade de morrer que é a obscuridade da existência, a “luz explicadora” do dia que cria os sentidos se transforma em um tormento na medida em que a “obsessão sufocante de uma razão sem princípio, sem começo, da qual não podemos explicar as causas” (Ibidem) se torna aquilo que não podemos deixar de compreender: a luz do dia no âmago da noite, a *outra* noite, a mesma insônia segundo a qual, como vimos anteriormente no texto de 1943, a maior expressão do não-sentido e do acaso, a verdadeira escrita automática é a própria literatura, em sua vigília onírica.

O horror da existência privada de mundo, o processo pelo qual o que cessa de ser continua sendo, o que é esquecido deve dar satisfações à memória, o que morre só encontra a impossibilidade de morrer, o que quer alcançar o além está sempre aquém. Esse *processo* é o dia que se tornou fatalidade, a consciência cuja luz não é mais a lucidez da véspera, mas o estupor da ausência de sono, é a existência sem o ser, assim como a poesia quer repeti-lo por trás do sentido das palavras, que a rejeita (PF, 2011a, p. 341)

Deste modo, o encaminhamento proposto por Blanchot reenvia o estatuto da literatura aos mesmos pontos descritos no ensaio sobre a angústia e a linguagem, de modo a perfazerem um mesmo movimento geral a despeito do pensamento em questão. Blanchot formulou para si um núcleo teórico que consiste em afirmar a ambiguidade da escrita como experiência fundamental segundo a qual mesmo no seio do negativo que se apresenta na linguagem, uma avassaladora potência incontrolável, excessiva e irreversível se afirma como um verdadeiro imperativo<sup>27</sup>.

A literatura é essa experiência pela qual a consciência descobre o seu ser em sua impotência para perder a consciência, no movimento em que, desaparecendo, arrancando-se à pontualidade de um eu, ela se reconstitui, além da inconsciência, numa espontaneidade impessoal, a teimosia de um saber desvairado, que não sabe nada, que ninguém sabe e que a ignorância sempre encontra atrás de si, como sua sombra transformada em olhar. (PF, 2011a, p. 339)

O que vemos agora não é mais um estado de negação infinita como dava a ver Nordholt, mas uma afirmação poderosa neste não-lugar literário: “Ela não é o resultado

<sup>27</sup> Cf. Deleuze, 1968, p. 257. “*Problème et question, les impératifs du je*”.

de um verdadeiro trabalho, já que não é realidade, mas a realização de um ponto de vista que permanece irreal” (PF, 2011a, p. 346). Não sendo trabalho no mundo, não sendo história, não sendo cultura humana, nesse sentido, a literatura, “por sua falta de ser”, se realiza numa existência pré-humana, inumana<sup>28</sup>. Sobre cada um de seus momentos a literatura atribui um sinal positivo e um sinal negativo, de modo que as respostas que a literatura dá se fazem pelo signo da ambiguidade:

[...] sua irrealidade é princípio de ação e incapacidade de agir: assim como a ficção é em si verdade e também indiferença com relação à verdade, assim como se liga à moral, ela se corrompe e, se repele à moral, novamente se perverte; assim como não é nada, se não é seu próprio fim em si, pois é sem fim –, ela termina fora dela mesma, na história, etc. [...] Porém, todas essas contradições, tão diferentes na origem, na espécie e na significação, remetem a uma ambiguidade última, cujo estranho efeito é atrair a literatura para um ponto instável em que ela pode mudar, indiferentemente, de sentido e de sinal. (PF, 2011a, p. 349)

O estatuto da ambiguidade não suspende os valores que a obra pode assumir, mas os fazem oscilar, “como se girasse em torno de um eixo invisível”, fazendo com que as palavras se transformem radicalmente, para além de seu movimento objetivo, segundo um “poder de metamorfose substancial, capaz de mudar tudo sem nada mudar” (*Ibidem*, p. 350). Esse ponto instável e desagregador é o instante marcado pela força de uma possibilidade sempre outra, “um duplo sentido irreduzível, uma alternativa cujos termos se recobrem numa ambiguidade que os torna idênticos, tornando-os opostos” (*Ibidem*). Instabilidade e desagregação que permanecem na palavra como murmúrio e a partir dos quais a escrita literária se encontra em sua essência evanescente, em seu desaparecimento. Este ponto instável, desagregador e irreduzível da palavra é o duplo sentido paradoxal que reside sob todo o sentido possível.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARANTES, Paulo. Um Hegel errado, mas vivo. Em: *Revista Ide*, São Paulo, 1991. n° 21
- BIETLOT, Mathieu. Blanchot et Hegel: L'impossible d'en finir. Em: HOPPENOT, Eric. (Org.) *Maurice Blanchot, de Proche en Proche*. Paris: Editions Complicités, 2008. pp. 11-30
- BLANCHOT, Maurice. (TO) *Thomas, l'Obscur*. Paris: Gallimard, 1941.
- BLANCHOT, Maurice. (FP) *Faux Pas*. Paris: Gallimard, 1943.

---

<sup>28</sup> Cf. PF, 2011a, p. 347.

BLANCHOT, Maurice. (PF) *A Parte do Fogo*. Trad. Ana Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 2011a. (*La Part du Feu*. Paris: Gallimard, 1949).

BLANCHOT, Maurice. (EL) *O Espaço Literário*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 2011b. (*L'Espace Littéraire*. Paris: Gallimard, 1955).

BLANCHOT, Maurice. (LV) *O Livro Por Vir*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (*Le Livre à Venir*. Paris: Gallimard, 1959.)

CARDOSO, Daniel Barbosa. *A Questão do Sentido na Ficção de Maurice Blanchot*. Tese. Universidade de Brasília, 2014.

BLANCHOT, Maurice. *Entre Heidegger e Blanchot: fenomenologia e literatura*. Dissertação. Universidade de Brasília, 2009.

DELEUZE, Gilles. *Différence et Répétition*. Paris: PUF, 2011.

FERRAZ, Adriano Henrique de Souza. *Para uma Estética do Desaparecimento em Maurice Blanchot: a diferença interna da morte, a forma vazia do tempo e como Gilles Deleuze empregou estes conceitos*. Tese. Guarulhos: Unifesp, 2018.

FOUCAULT, Michel. *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*. Trad. Márcio Fonseca. São Paulo: Loyola, 2011.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. 2º Ed. Petrópolis-RJ, Editora Vozes: 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Être et Temps*. Trad. Emmanuel Martineau. Edição digital fora de comercialização. 1985.

HOPPENOT, Eric & MILON, Alain. (orgs). *Maurice Blanchot et la Philosophie*. Nanterre: Presses Universitaires de Paris Ouest, 2010.

KOJÉVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Trad. Estela Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, Eduerj, 2002.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. O Pathos de Nietzsche. In: *Revista Discurso*. 1970. pp. 63-64.

RABATÉ, Dominique. “La Littérature comme question”. In: HOPPENOT, Eric. & RABATÉ, Dominique. (orgs) *Cahier de l’Herne; Maurice Blanchot*. Paris: Editions de L’Herne, 2014.

SCHULTE-NORDHOLT, Annelise. *Blanchot: L’écriture comme pensée du dehors*. Genebra, Droz, 1995.

VEIRE, Frank Vande. La peur, le manque de peur: Quotidianité, angoisse et mort chez Heidegger et Blanchot. Em : HOPPENOT, Eric. (Org.) *Maurice Blanchot, de Proche en Proche*. Paris: Editions Complicités, 2008.

ZARADER, Marlène. *L’être et le neutre: à partir de Maurice Blanchot*. Lagrasse: Verdier: 2001.

---

Recebido em: 20/04/2024 | Aprovado em: 25/05/2025