



UNICAMP

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS**

ROAN COSTA CORDEIRO

**VOZES DA METAFÍSICA:
SOBRE A CRÍTICA DA LINGUAGEM E DA NEGATIVIDADE NA OBRA DE
GIORGIO AGAMBEN.**

CAMPINAS

2016


ROAN COSTA CORDEIRO

**VOZES DA METAFÍSICA: SOBRE A CRÍTICA DA LINGUAGEM E DA
NEGATIVIDADE NA OBRA DE GIORGIO AGAMBEN**

Dissertação apresentada ao Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas como parte dos
requisitos exigidos para a obtenção do título de
Mestre em Filosofia.

Supervisor/Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO
FINAL DA DISSERTAÇÃO DEFENDIDA
PELO ALUNO ROAN COSTA CORDEIRO, E
ORIENTADO PELO PROF. DR. OSWALDO
GIACÓIA JÚNIOR.



CAMPINAS

2016

Agência(s) de fomento e nº(s) de processo(s): CAPES

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

C811v Cordeiro, Roan Costa, 1991-
Vozes da metafísica : sobre a crítica da linguagem e da negatividade na obra de Giorgio Agamben / Roan Costa Cordeiro. – Campinas, SP : [s.n.], 2016.

Orientador: Oswaldo Giacoia Júnior.
Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Agamben, Giorgio, 1942- - Linguagem. 2. Negatividade (Filosofia) na literatura. 3. Metafísica. I. Giacoia Júnior, Oswaldo, 1954-. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: Voices of metaphysics : on Giorgio Agamben's critique of language and negativity

Palavras-chave em inglês:

Agamben, Giorgio, 1942- - Language

Negativity (Philosophy) in literature

Metaphysics

Área de concentração: Filosofia

Titulação: Mestra em Filosofia

Banca examinadora:

Oswaldo Giacoia Júnior [Orientador]

Yara Adario Frateschi

Glauco Barsalini

Data de defesa: 08-06-2016

Programa de Pós-Graduação: Filosofia



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, composta pelos Professores Doutores a seguir descritos, em sessão pública realizada em 08 de junho de 2016, considerou o candidato Roan Costa Cordeiro aprovado.

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Júnior

Profa. Dra. Yara Adario Frateschi

Prof. Dr. Glauco Barsalini

A Ata de Defesa, assinada pelos membros da Comissão Examinadora, consta no processo de vida acadêmica do aluno.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma daquelas atividades cujo excesso facilmente se traduz em complacência e cuja escassez se converte em esnobismo ou injustiça. Mas pelo que se rege a justiça de seus meios, se seus fins são dados por princípio como gratidão? Talvez o seu meio não possa ser extensivamente medido, mas apenas materialmente percebido pelos votos concretos. Aqui, apenas a sua natureza linguística, tradução do reconhecimento em palavras, permite que o agradecimento apareça na sua sutileza, numa espécie de concretização votiva e intencional.

Cada agradecimento é um pequeno mundo que se completa em si mesmo. Cada um se mede na sua justiça – ao menos na justiça ou injustiça que sejamos capazes de lhes fazer.

Agradeço, a todos em um, a Luiz Henrique Budant – aquele que pelos intrépidos ventos de Eros varreu e reconstruiu meu coração, como um vendaval que arremessa os carvalhos sobre as montanhas. Nem é preciso falar de sua infinda paciência para comigo quando de todo o processo de idealização e construção deste trabalho. Sem o seu suporte, o todo e as partes estariam desconstruídos, como um vaso composto de cacos de vasos (o que, talvez, fosse uma bela combinação, mas estaria longe do propósito que aqui se desenrola). Se, por acaso, apesar da intenção, for um vaso furado de cacos de vasos, impera apenas a minha responsabilidade.

A Oswaldo Giacoia Júnior, que generosa e gentilmente aceitou orientar este trabalho. Não era propriamente este trabalho, quando ingressei no Programa de Mestrado em Filosofia da Unicamp, em 2013, mas um conjunto relativamente coeso de intenções analíticas. A liberdade com a qual pude conduzir minha pesquisa se traduz numa responsabilidade também inteiramente minha. Espero que o resultado tenha correspondido ao grau de confiança em mim depositado. Será um vivo reconhecimento o que a isso sobrepujar.

A Yara Frateschi e a Glauco Barsalini, pela receptividade ao meu trabalho desde a banca de qualificação, o que foi um incentivo constante ao desenvolvimento cuidadoso, por meio do qual tentei, no máximo de minhas então atuais capacidades, orientar-me pela *generosidade*, princípio que me fez tanto retomar diversas passagens, reconsiderando-as, quanto animou as que lhes sobrevieram.

A Maria Betânia Amoroso, alento intelectual num período de decisão de mudança de rumos, a quem agradeço por ter me mostrado como se pode conjugar paixão

e pensamento sem que um passe a dever algo ao outro. Seus gestos acompanharão, seguramente, meus caminhos futuros, por onde e quando forem, como imagem mental e perceptiva do que passou a significar, sem que você tenha sabido, ou em qual nível de enraizamento, para mim, *l'esser un maestro*.

A João Paulo Arrosi, sem o qual, provavelmente, o descaminho Agamben não teria sido encontrado. Remonto a uma banca de avaliação de pesquisa na qual, por indicação sua, iniciei a leitura de *Homo sacer*, de cujo autor, até então, apenas ouvia algo pelas leituras de corredor de colegas de uma faculdade de direito. Agradeço-lhe efusivamente pelo carinho e pela amizade.

A Ricardo Marcelo Fonseca e a Angela Couto Machado Fonseca, que, em sentido contrário dos corredores, incentivaram efetivamente que este trabalho fosse levado adiante, alimentando, nos anos finais de minha graduação, a passagem do direito à filosofia como campo de pesquisa (apesar das discretas ponderações do primeiro a não abandonar, de todo, o campo do pensamento jurídico – tantos são os caminhos, talvez adiante...).

A Thais Pinhata de Souza, grande amiga da qual acabei por me afastar devido às distâncias físicas. Nossa íntima afinidade, porém, continua plenamente viva. O futuro, a inexistência que pesa sobre nossa existência, é incapaz de separar aquilo que o presente, sempre nos presenteando, conecta.

A Suelen Luczynski Florentino, *idem* sobre as distâncias. Desde nosso primeiro encontro chamoscou a chama da fé que se chama amizade.

A Luiz Henrique Krassuski Fortes, meu caro amigo a quem continuarei a importunar com meus textos e trabalhos acadêmicos. Agradeço-lhe por ter sempre tido paciência com este personagem (algumas vezes mais triste que outras, literal ou figurativamente, mas agora feliz – veja-se acima sobre Luiz Henrique Budant).

A Edmar Antonio Brostulim, radiante amigo que sempre desarma as intrincadas armadilhas de nossas pseudorracionalizações cotidianas. Compartilhando afinidades e brindando diferenças temos cultivado laços que, sem dúvida, estão sob o sinal de uma constante travessia.

A Judá Leão Lobo, a quem admiro não apenas como pesquisador e cujo convívio, apesar dos afastamentos forçados, sempre foi muito significativo para mim.

A Aukai Leisner, cujos auxílios têm sido essenciais desde que planejei, ainda num esboço qualquer, este trabalho. Agradeço-lhe pela ajuda, pela amizade, e espero que

o porvir, *realizado*, represente a materialização de um mundo menos massacrante, no qual as belezas todas possam resplandecer e se ocultar livremente.

A Ana Paula Mühlendorf, aquela que, dentre todos os até aqui mencionados, convive comigo há mais tempo – e me tolera, portanto, há muito mais tempo. Agradeço-lhe, sinceramente, por tudo. Foi em nossas conversas que um dia acabei comparando a amizade com uma chama (seria alguma ressonância agostiniana?), alimentada pelas achas de nossos gestos cotidianos compartilhados. Desde então, essa imagem define o sentido da amizade. Minha amiga, espero que estejamos à altura de nossa amizade e sejamos sempre capazes de mantê-la acesa.

A minha família, cujo suporte foi essencial. Agradeço por ainda mais apostarem na nova empreitada que se inicia e para a qual terminar este trabalho representava um momento crucial de mudanças.

Por fim, agradeço a todos aqueles que, de alguma forma, contribuíram para que este trabalho viesse a lume.

(...) a realidade é a sombra da palavra.

Bruno Schulz

RESUMO

O projeto de crítica das categorias éticas e políticas – estéticas e jurídicas – fundamentais do Ocidente tendo em vista a sua operatividade, o modo como estruturam a composição do tempo presente, segundo o tem perseguido Giorgio Agamben, desde antes, porém, de *Homo sacer* (1995-2015), seu mais vasto projeto filosófico, articula-se a partir do lugar de uma crítica à fundamentação da linguagem (e do ser) na negatividade. Tal é a proposta analítica que conduz as investigações deste trabalho. Se o diagnóstico acerca do destino niilista da cultura ocidental sustém-se, na ótica agambeniana, o vir à luz do vazio e do nada não mais seria do que a exposição do próprio fundamento negativo das experiências de pensamento que se conceberam como metafísica. No tocante à experiência que ela realiza, como filosofia, com a linguagem, evidencia-se, no plano do lugar do seu fundamento, a negatividade do silêncio, o qual seria operacionalizado a partir de um comutador articulatório denominado Voz, comissura da dúplici estrutura da experiência com a palavra entre mostrar e dizer. A partir, portanto, de uma topologia da negatividade, o plano da própria fundamentação metafísica pode ser investigado com relação ao seu indizível fundamento, ao inefável como o seu limite. Nesse sentido, entendemos que uma tentativa de elucidação do pensamento filosófico de Giorgio Agamben passa pelo questionamento da experiência que toma a linguagem a partir de bases negativas, compondo a metafísica como a entende Agamben, e pela compreensão do seu efetivo fundamento – o problema do *experimentum linguae* como tal, a existência e a maravilha da linguagem, ao qual se confronta o exílio representativo da postulada necessidade humana de falar (o *lógos* como condição do humano). O que significa, por conseguinte, que o homem, por ser aquele capaz de linguagem, seja também aquele capaz de política, de vida em comum? Se a linguagem aparece como insígnia da nossa antropogênese – portanto, do humano e da ética –, qual o fundamento da linguagem, com base no qual se a concebe como lugar dessa operação, bem como da experiência a partir da negatividade – da subtração, da falta, da finitude – que travamos com ela? Essas questões permitem-nos sintetizar o caminho do pensamento agambeniano diante da experiência metafísica com a palavra como aprisionamento à representação e ao *lógos*, além de vislumbrar possíveis resultados dessa crítica para o seu próprio pensamento sobre a linguagem e a ética, momento fundamental da construção de sua filosofia.

Palavras-chave: Giorgio Agamben; linguagem; negatividade; metafísica; topologia; fundamento; arqueologia.

ABSTRACT

The project of critique of western fundamental ethical and political – aesthetic and legal – categories aiming at their operativity, the way they structure the present time composition, as pursued by Giorgio Agamben, since before *Homo Sacer* (1995-2015), his widest philosophical project, articulates itself from the place of a critique of language (and Being) grounded on negativity. This is the analytical proposal that drives the investigations of this work. If the diagnosis on the nihilistic destiny of western culture is maintained, in an Agambenian view, the taking place of emptiness and nothing would be no more than the exposition of the negative fundament of the experiences of thought that conceived themselves as metaphysics. Considering the experience that metaphysics does, as philosophy, with language, it becomes clear, in its fundament's place, the negativity of silence, which would be operationalized from an articulatory shifter called Voice, double structure's commissure of the experience with the word between indicating and speaking. From, therefore, one topology of negativity, the place of the proper metaphysical foundation can be investigated as related with its unspeakable fundament, with the ineffable as its limit. In this sense, we understand such an attempt to elucidate Giorgio Agamben's philosophical thought involves questioning the experience that takes language from its negative basis, which constitutes metaphysics as understood by Agamben, and understanding its effective fundament – the problem of *experimentum linguae* as such, language's existence and wonderfulness, to which is confronted the representative exile from the postulated human need to speak (*logos* as condition of the human). What does it mean, then, that men, because they are capable of language, are also capable of politics, of common life? If language appears as insignia of our anthropogenesis – therefore, of the human and of ethics -, what would be the fundament of language, what is conceived as place of this operation, as well as experience from negativity – from subtraction, from lack, from finitude – that we make with it? These questions allow us to summarize the Agambenian way of thought facing the metaphysical experience with the word as imprisonment to the representation and to the *logos*, besides seeing possible results of this critique in his own thought on language and ethics, a fundamental moment of the construction of his philosophy.

Keywords: Giorgio Agamben; language; negativity; metaphysics; topology; fundament; archeology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
CAPÍTULO 1. A ESTÂNCIA NEGATIVA DA PALAVRA.....	19
1.1. Um percurso na negatividade: fronteiras críticas.....	19
1.2. O lugar e a topologia.....	25
1.3. A escrita da fantasia, produção de fantasmas (“o fantasma faz o prazer próprio ao desejo”).....	30
1.4. Os fantasmas da escrita: o testemunho do poeta, arauto da representação.....	43
1.5. A travessia do fantasma à voz (“uma barreira resistente à significação”).....	52
1.6. A irrupção do negativo: Saussure, um linguista nos limites da linguagem.....	60
1.7. <i>Entreatos</i>	70
1.7.1. A linguagem e o humano, o animal e a voz, ainda a desventura.....	70
1.7.2. <i>O experimentum linguae</i>	78
CAPÍTULO 2. A METAFÍSICA DA VOZ.....	86
2.1. Uma topologia da negatividade.....	86
2.2. O lugar do ser (<i>Dasein: être le-là</i>).....	93
2.3. O mistério dos demonstrativos (<i>das Diese</i>).....	98
2.4. O lugar da dêixis.....	105
2.5. Uma protoarqueologia dos pronomes (<i>shifter</i>).....	114
2.6. A metafísica da Voz.....	128
2.7. <i>Entreatos</i>	137
2.7.1. A Voz e a voz da morte.....	137
2.7.2. <i>Stimmung</i> e <i>Stimme</i> , ou A paixão, sem voz, pela palavra.....	144
CAPÍTULO 3. O MITOLOGEMA SACRIFICIAL DA LINGUAGEM.....	142
3.1. A ideia de linguagem.....	142
3.2. O mitologema da Voz.....	159
3.3. O silêncio do fundamento.....	171
3.4. O mitologema sacrificial.....	180
CONCLUSÃO.....	198
REFERÊNCIAS.....	218

INTRODUÇÃO

A linguagem ocupa um lugar fundamental no cerne da obra teórica de Giorgio Agamben e configura, para nós, o prisma segundo o qual a acessamos. A mais cotidiana das capacidades humanas, e também aquela que se traduz como a maravilha do mundo, da sua existência, perpassa-nos nos discursos que atravessam as práticas e instituições humanas – instituições cujo *Vocabulário* o brilhante linguista Émile Benveniste já tentara enredar no círculo mágico da efetividade da palavra, das palavras que formam mundos –, mas também atravessa nossos próprios corpos na carne da palavra, não apenas como matéria ou forma para o pensamento, mas como *lógos*, como organização do mundo, como tessitura que compõe, nas suas tramas, o próprio lugar das coisas humanas. A pergunta pela existência da linguagem, pela existência desse maravilhamento como *nosso* mundo – a ética e também a política –, marca-se como o fio condutor, tanto explícito quanto implícito, que conduz a obra *filosófica* de Giorgio Agamben. A própria natureza dessa pergunta leva a linguagem até os seus limites, sendo filosófica justamente por se basear na diferença entre aquilo que existe e aquilo que funda, que dá-lugar à existência. O pensamento que se suspende na visão da linguagem é o ponto de regresso e desenvolvimento do seu pensamento filosófico. A linguagem, e, com ela, a ética, o humano, constantemente regressam nas constelações dos seus arranjos conceituais, deixando o rastro de uma potência que aguça os questionamentos, que os eleva a outro patamar que não o da urgência de uma resposta.

As indagações ético-políticas de Giorgio Agamben, filtro da recepção brasileira que vem se realizando já ao longo de quase duas décadas sob a insígnia do projeto *Homo sacer*, são afirmadas como uma série de investigações voltadas à compreensão do presente político e a sua estrutura subjacente, cujas raízes não necessariamente estão situadas no imediato histórico percebido pelo observador atual. O modo arqueológico de consideração das nossas estruturas político-institucionais conecta-se, porém, diretamente as suas considerações sobre a linguagem, em cuja investigação acabou por burilar o problema da *arkhé*, do *princípio-fundamento* a partir do qual se experimenta a palavra e o mundo, a partir do qual se estrutura uma experiência com a linguagem. As ramificações de um périplo conceitual tão amplo – da estética à ética, da metafísica à teologia, da política ao direito – encontrariam, assim, no questionamento de nossa experiência com a linguagem, o seu lugar, o seu *tópos*.

Logo na *Advertência de Signatura rerum* (2008), obra em que se dedica a algumas questões de método, Giorgio Agamben expõe dois princípios que permanecem não desenvolvidos: conforme o primeiro, inspirado em Walter Benjamin, uma “doutrina pode ser exposta legitimamente apenas na forma da interpretação”¹. O método, portanto, tal como a lógica, é impassível de ser destacado, de uma vez por todas, do contexto em que se torna operativo, do contexto em que se funda e no qual faz funcionar as suas operações. O segundo, por sua vez, tomado de empréstimo (*interpretado*) de Ludwig Feuerbach, insinua que “o *elemento genuinamente filosófico em toda obra*, seja ela obra de arte, de ciência ou de pensamento, *é a sua capacidade de ser desenvolvida*, que Feuerbach definia *Entwicklungsfähigkeit*”². Tais princípios conduzem nossa investigação na tentativa de compreender a estruturação das maquinarias conceituais forjadas por Giorgio Agamben, o estruturar-se de sua teoria segundo uma característica interpretação marcada pelo gesto crítico-filológico no seu questionamento acerca da linguagem, e na tentativa de indicar a sua coloração eminentemente *filosófica*, a sua potência de desenvolvimento para o pensamento.

A capacidade de desenvolver interpretações de uma obra que mantém uma potência latente em si, conjugando esses dois princípios, marca o modo como Agamben situa-se não apenas em relação aos problemas filosóficos, mas em relação aos planos do pensamento numa relação vital com a tradição – lida, porém, criticamente segundo a compreensão de que ela é valiosa mediante as cadeias de sua *transmissão* (isto é, recepção e desenvolvimento, assim como não recepção e abandono, ou, em outros termos, seletividade) na história do pensamento. Ao lado deles, coloca-se, segundo vemos, ainda, um terceiro princípio não tematizado pelo qual, de certa forma, Agamben pode falar de si e atingir o latente em si mesmo: trata-se do gesto que recai sob a “*cautela arqueológica*” e consiste em “regressar no próprio percurso até o ponto em que algo permaneceu obscuro e não tematizado. Apenas um pensamento que não esconde o próprio não-dito, mas incessantemente o retoma e o desenvolve pode, eventualmente, aspirar à originalidade”³.

Nesse sentido, regressar às questões que conduzem o seu pensamento passa pelo regresso às suas primeiras obras, as quais não esgotaram a potência dos seus questionamentos e acabam, ainda, por até mesmo potencializar as suas investigações. Elaboradas nas décadas de setenta e oitenta, suas primeiras publicações marcam-se por

¹ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 7.

² AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 8. Grifo nosso.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum*, p. 8.

uma constelação de questões que tanto indagam a negatividade que atravessa o estatuto das obras na modernidade como, num passo atrás mais amplo, indagam a sua fundação metafísica como já negativa, isto é, as filosofias do ser como já estando acompanhadas de um espectral *horror vacui*, um terror do nada que marca a sua experiência com a palavra, com a linguagem. Se em *O homem sem conteúdo* (1970), as questões pertinentes à linguagem como tal (isto é, o seu sentido profundo na formação do humano e sua relação com o âmbito de sentido do ser) pouco despontam, em *Estâncias* (1977), porém, elas adquirem todo o seu peso.

No caminho que se abre em *Estâncias*, passa por *Infância e história* (1979) e culmina em *A linguagem e a morte* (1982), encontramos esse primeiro grande capítulo da obra filosófica agambeniana, o qual, a título hipotético, configura o mapa dos seus andaimes analíticos, ou a sua montagem primária, base da estrutura, em relação ao solo de problemas. Encontramos, nesse caminho inicial, os materiais e ideias cuja potência pode ser analisada e lida à luz não apenas de sua própria *força*, mas também de seu ulterior desenvolvimento no escopo da própria obra de Agamben.

Mas em que consistiu essa investigação sobre a negatividade e a linguagem? Qual a sua irradiação no pensamento agambeniano? Essas questões orientam nosso trabalho. A partir da ideia de *tópos*, lança-se a via de consideração para o problema da negatividade que assola a experiência com a linguagem no Ocidente, experiência, ainda, que se articula como o fundamento mais amplo da experiência ética e política e as marca como nossa tradição institucional. Tradição essa que, afirmando a necessidade da sua própria transmissão, assegurando-a como valor, experimentaria o mundo, as práticas, as ações, segundo uma institucionalização do discurso calcada na negatividade fundante do *lógos* e que configuraria, assim, o que se pode chamar de experiência metafísica com a linguagem: o homem é tomado, ao longo de nossa tradição, como o ser capaz de linguagem, como aquele que a possui e pode falar e estabelecer discursos, seja para a construção arquitetural da vida prática (a cidade), seja para o trânsito das coisas humanas que compõe as inter-relações econômicas (a habitação), seja, enfim, para transmitir algo a respeito da vida: do problema do lugar da palavra e da negatividade, somos deslocados ao problema da voz, o qual passa a acompanhar a própria definição de linguagem. É da voz que se passa ao *lógos*, e novamente a negatividade funda o próprio *lógos*. Mas possui o homem uma voz, ou antes, enquanto ser cindido da natureza numa cultura, ele não possui uma voz, mas habita a sua subtração, o seu silenciar?

Está em jogo, pois, uma crítica da negatividade, e, pela crítica, entende-se a negatividade pela ideia dos seus limites. Por isso tantas serão as idas e vindas pelas quais veremos que Agamben se depara com a negatividade, mas mesmo a noção de crítica, da qual se parte em *Estâncias*, por exemplo, não incorpora toda a necessidade de, também com a descrição pensante, parte essencial de seus trabalhos (e poderíamos dizer, base de caráter filológico de seu pensamento), preparar caminho para um “pensamento que vem” – e a partir do que, por exemplo, outras estratégias passam a ser construídas, como a topologia. Trata-se, precisamente, segundo a abertura de *A linguagem e a morte*, de *compreender* a negatividade estruturante da metafísica, da experiência metafísica com a linguagem, – etapa necessária pela qual se pode entender algo de sua reprodução em inúmeros estratos do pensamento ocidental –, tarefa que, aguçada com os extremos de nossas experiências contemporâneas, mostra-se também concernente ao próprio estatuto da prática e da produção do mundo. É com um tal movimento, pois, que o próprio presente pode lançar as pontes que representam as lacunas nas quais as máquinas emperram e os restos podem ser identificados.

Em termos analíticos, trata-se de perseguir o rastro de negatividade que se esboça em *Estâncias* e culmina em *A linguagem e a morte* e marca o viés crítico da escavação de sentidos da filosofia de Giorgio Agamben, portanto, o caminho que nos conduz do *fantasma*, uma imagem-sombra que acompanha a palavra e o desejo e se situa no lugar da articulação entre ambos, à sua incidência na visão da *voz* que afeta as nossas concepções sobre a linguagem, e daqui, enfim, à experiência metafísica com a linguagem, que se transmite e se trai, então, como a tradição de um fundamento negativo. Ou, em outros termos, o *fantasma* como indício (1) para penetrar um problema fundador da linguagem, a negatividade, na sua compreensão metafísica (2), e daqui, enfim, para a escavação dessa experiência medida com a ideia de linguagem, com a própria visão dela que afirmaria a filosofia, diante do seu abandono por um pressuposto de discurso que estrutura os espaços humanos, tolhendo, contudo, os seus usos e os seus gestos, e fundando a arquitetura da vida humana sobre um *mitologema da Voz e do sacrifício*.

Além, ainda, dos princípios que são considerados pelo próprio Agamben, e dos quais nos servimos na consideração de sua obra (tanto no sentido de explorá-los quanto no de, explorando-os, explorarmos mais largamente a sua obra), há uma ressalva que, a nosso ver, consolida ainda mais a cautela arqueológica. “Parece-me necessário (...)”, diz-nos Georges Didi-Huberman, “discutir as construções de Agamben no próprio

plano que elas querem se situar”⁴. Ora, esse apontamento revela ainda mais o seu alcance quando é afirmado por um dos críticos de Agamben que não apenas o debate no seu próprio plano, mas que discute o modo como ele, a partir de outros referenciais – Walter Benjamin, por exemplo –, formula o seu plano, diante do qual o crítico pode tentar medir o alcance de sua relação com o passado e a crítica da tradição com relação ao diagnóstico do presente viabilizado por essa sua visão que, em princípio, volta-se apenas para trás e fecha sobre nós um horizonte sombrio. O objetivo de nosso trabalho passa necessariamente por essa *situação*: o fato de termos de nos situar no lugar das questões e dos conceitos de Agamben. Situarmo-nos diante deles, porém, significa contemplá-los de frente, como se fossem algo acabado. Estamos aquém, portanto, pois o que se coloca diante de nós aparece como construção inacabada e nos move a mapear e tentar compreender a sua composição em relação aos conceitos recepcionados, elaborados e articulados, o colocar-se em campo deles.

Mas onde se situam as construções de Agamben? Essa, sem dúvida, é uma questão que deve permanecer aberta ao longo de nosso percurso, mas talvez alguns ensaios sejam, a partir dele, possíveis. Em última análise, deparamo-nos com o que Giorgio Agamben faz com o pensamento e o que faz da filosofia na investigação do problema da linguagem, medindo aquela, por exemplo, na sua relação fronteiriça com a poesia, com a literatura, com aqueles atos de palavra cujos mundos escapam do juízo apodítico, mas nem por isso são menos efetivos. Afinal, o *lógos* diz-se de vários modos, assim como os povos, sob a face da terra, falam em inúmeras línguas. Tal perspectiva coloca-nos diante de uma análise – menos sistemática do que problemática – do pensamento agambeniano. Eis por que, portanto, nosso ponto de partida é o seu próprio pensamento também como filosofia, também como dizendo respeito ao modo como se pensa a ideia da linguagem – e isso, parece-nos, envolve também *disputa*: disputa das fronteiras –, e não outro pensamento a partir do qual se poderia medir. Como isso se conduza também *criticamente*, é o que permite medir, por sua vez, este trabalho. É atravessando, portanto, a alta voltagem filosófica da obra agambeniana, explicitada ao longo deste trabalho a partir de sua investigação sobre a linguagem, sobre a experiência metafísica com a linguagem, que se pode entender o *como* o seu pensamento tenta se reconstituir à partilha, ao comum, ao político, e, assim, contribuir para a potência do pensamento.

⁴ DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*, p. 108.

Uma vez que devamos nos colocar em seu território, diante das suas questões, e segundo a sua investigação, é preciso ter em vista que nela desponta, a partir da crítica, uma topologia e um gesto arqueológico que, antes da explícita formulação da sua arqueologia filosófica, apresentar-se-á, aqui, como “protoarqueologia”, isto é, como análise do condicionamento da palavra à rede de representações discursivas. Enquanto uma topologia da negatividade investiga a nossa relação com a palavra, tida como cindida, como assinalada por um hiato que se deve articular, apontando-nos uma ideia subjacente de lugar que abre a experiência – a negatividade que se abre pela indagação do fundamento do lugar, ou melhor, dos limites do fundamento do lugar do ser e da linguagem –, o gesto arqueológico mapeável numa “protoarqueologia” permite vislumbrar o erguer-se do edifício da fundamentação filosófica cuja visão da linguagem, cuja experiência com a linguagem, porém, retorna até o lugar da abertura para consignar ao homem a um fundamento. Se a palavra não for um mero veículo do pensamento que exista em algum lugar que não na linguagem e por meio dela, talvez não possamos explicá-la sem nos depararmos, a cada vez, com o seguinte princípio: “não há nada fora da linguagem”. Sobre o que se funda, no entanto, a linguagem? Com essa pergunta, colocamos a indagação sobre a metafísica ocidental da linguagem conforme moldada por Agamben, afinal, é na indagação sobre o fundamento do ser (ser que, na sua filosofia, é fundamentado pela e como linguagem) que pode riscar os limites da metafísica e, ao traçá-los, tentar estar fora desse círculo. Se assim o for, pode ser que a soberania da linguagem não seja mais do que um efeito da pressuposição de um fundamento último e totalizante para a linguagem, mas isso só se expõe por um incessante movimento que, indo até os limites da experiência, da experiência metafísica com a linguagem, busca compreendê-la e pensá-la. “O pensamento é o movimento que, fazendo até o fundo a experiência da inalcançabilidade do lugar de linguagem”, ter-lugar que funde e confunde o fundo (o fundamento) e o limite, “busca *pensar*, isto é, manter em suspenso, *comparar* as dimensões”⁵.

Atentar ao modo de composição, e também à linguagem de sua exposição, significa investigar como se estrutura o seu *campo conceitual* diante dos *problemas* que o interpelam – como se desenvolve a complexa composição de conceitos e categorias que visam a compreender a experiência metafísica com a linguagem, a sua base negativa, e como se pode, se é que se pode, a partir disso, compreender as vias de outra experiência

⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 100.

possível, na medida em que aquela *não* seria a única *visão da linguagem*, mas um acercar-se dela que bloqueia a visão mesma da ideia e nos conjura o discurso. Coloca-se, com isso, o desafio de delimitar criticamente uma composição entre a reconstrução e a compreensão dos fundamentos de sua indagação sobre a linguagem – a qual acaba por se revelar uma indagação sobre os fundamentos da linguagem, sobre os limites da experiência metafísica com a linguagem, o que, em consonância com o seu pensamento, significa também o questionamento de limites éticos. Ao lado de um operador metafísico fundamental, a Voz, ele mapeia um operador da ação, o sacrifício, e é a comunicação entre ambos como fundamento e fundação, como ser e como ação. Uma composição, ainda, que distende em termos filosóficos as bases que servem de substrato ao desenvolvimento teórico de Giorgio Agamben – isto é, não apenas como ele situa a filosofia, seus referenciais e planos, mas, em função dessa mesma operação, como ele acaba por nela se situar – quanto a sua *visão da linguagem*. Não se trata, de forma alguma, de forjar coerência, mas, pelo contrário, de verificar as condições internas (e as ressonâncias externas) de sua possibilidade, a composição mesma da sua orientação no pensamento.

Orientação que conduz um *experimentum linguae* que nos apresente, remetendo as fronteiras aos limiões, as oposições às dualidades, outra experiência que não a da prisão da linguagem, que não a experiência que nos condena ao discurso e à negatividade – nosso trabalho desdobra-se na investigação, também, dessa possível mirada. Também permanece válida para Agamben a cautela de que “não queremos assaltar a linguagem para obrigá-la a cair nas presas das representações já prontas e acabadas”⁶, tentando-se – e com isso os descaminhos do próprio humano – conduzir a linguagem para o seu próprio ter-lugar, isto é, conduzir a linguagem para a sua ideia, para a ideia da linguagem.

Em que medida se fala, aqui, a linguagem como *ética*, tal é outro cruzamento que, possibilitando o humano na encruzilhada dessas veredas, desponta-nos como seres capazes de falar, de compartilhar, de estabelecer a morada habitual da condução das vidas e seus usos como política. Se o tempo das técnicas é o tempo consagrador das representações aprisionantes, da máquina da linguagem, do mesmo modo em que indistintamente impinge a que se fale em ética, é um passo fundamental escutar o questionamento do fundamento negativo da experiência, da experiência ética e política.

⁶ HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*, p. 8.

O projeto de crítica das categorias éticas e políticas fundamentais do Ocidente, como propugna Agamben em seu mais vasto e audacioso projeto (*Homo sacer*), não apenas passa pelo questionamento da metafísica, da *experiência com a linguagem que moldou a estruturação de nosso mundo partilhado*, mas pressupõe a compreensão desse seu fundamento. É a exposição do começo dessa jornada, portanto, a tarefa à qual nos lançamos.

CAPÍTULO 1. A ESTÂNCIA NEGATIVA DA PALAVRA

1.1. Um percurso na negatividade: fronteiras críticas

Na história do que se costuma chamar de pensamento ocidental, mais por comodidade do que por rigor dos termos, há um célebre acontecimento, não sem suas ambiguidades, que move e provoca esse mesmo pensamento: a separação entre filosofia e poesia. Giorgio Agamben, como filósofo, não apenas levanta esse evento e o envolve em espectros aurorais, mas acaba por se deixar situar em relação a ele. Percorrendo o rastro que assinala a sua filosofia, começa a nossa investigação, colocando diante do olhar a possibilidade de perceber nesses indícios algo mais do que um simples motivo do pensar, mas um questionamento filosófico do estatuto metafísico da linguagem no Ocidente que, permitindo-se questionar a cisão com a poesia, acaba por percebê-la como produtora de deslocamentos de fronteiras e de articulações.

O caráter desse evento, porém, não se deixa captar simplesmente pela ordem de uma causa fixa e determinável. Pelo contrário, Agamben dissolve essa diáspora na história de tal modo que até mesmo Platão, o insigne nome evocado a favor do banimento da palavra poética (com a exceção, autorizada na *República*, dos edificantes hinos aos deuses e dos discursos pios), pode aparecer apenas como o sagrador da *diferença* entre filosofia e poesia, tomada, então, como algo corrente. Longe de restringir a discussão apenas à natureza genérica da arte, Agamben retoma-a numa zona de convergência e de encontros possíveis entre metafísica e estética, ética e política, tornando-a *sintoma* de uma mais profunda interrogação que organiza a sua ordem de problemas. Ao considerar, sempre seriamente, a insígnia desse “divórcio que domina o destino da cultura ocidental de modo bem mais decisivo do quanto o nosso hábito nos permite perceber”⁷, o que essa separação revela é o que se abre ao horizonte, caso não termine, ao fim, por retirá-lo de sob nossos pés. Ela se torna, mais do que um momento cronologicamente passível ou não de delimitação, uma marca da cultura ocidental, fundamental por aquilo que configura como acontecimento, como algo que *existe* e *é*, enquanto efetivo num sentido ontológico, produtor de experiências vitais na cultura e no pensamento.

Em *O homem sem conteúdo*, seu primeiro livro, publicado em 1970, Agamben pontua esse movimento e o encadeia, sob o sinal do negativo – a saber, a

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 79.

negação da arte pela crítica como momento avançado do niilismo –, à dilaceração da subjetividade do artista moderno e à relação que a crítica, mediante a figura do juízo, estabelece com a obra de arte. A delimitação de fronteiras, mais ou menos permeáveis, entre a filosofia e a poesia, surge, assim, como um especial lugar de gestação de problemas, no qual Agamben estabelece não apenas um núcleo substancial de produção teórico, mas uma situação desviante para o seu pensamento.

O questionamento da poética, portanto, não poderia deixar de constituir um momento elementar do pensamento de Agamben. Sua filosofia, pode-se dizer, constrói-se em profunda reflexão sobre as zonas fronteiriças das palavras e dos discursos. E, em seu projeto, movendo-se com a acuidade conceitual esperada de um filósofo, não deixa de, com um outro gesto, chamar atenção para o caráter artificioso das separações, que encobrem, às vezes, profundas compatibilidades e complementações do plano de fundo que nada mais é, por sua vez, do que a especial concepção de linguagem sobre a qual se constroem capítulos essenciais da filosofia ocidental, por vezes deixada de lado em detrimento de algum suposto saber ou verdade. A volta e a insistência sobre a visão de linguagem que a metafísica assenta e sobre a qual institui as suas próprias condições conceituais de possibilidade, então, constituem o eixo fundamental das indagações de Agamben que podem ser lidas, num sentido filosófico estrito, como crítica da metafísica: isto é, como veremos, uma profunda indagação sobre os limites do alcance metafísico – outros diriam ontológico – de uma concepção da experiência de linguagem que estrutura e organiza não apenas o filosofar e o poetar, mas, num sentido ainda mais amplo, o pensar e o falar humanos.

A negatividade, não obstante seja lida, em *O homem sem conteúdo*, pelo viés da constituição de um esvaziamento substancial da relação com a obra de arte, fundante de uma faculdade julgadora, o gosto, cindida de uma faculdade produtiva, o gênio, verdadeira fonte de idealização da subjetividade soberana e inspirada do artista, deixa aparecer, entretanto, o pertencimento do problema da linguagem às mais interiores questões da metafísica, de modo que nos deparamos com passagens que deslocam as disputas entre o gosto e o gênio para uma disputa pelas condições e lugares de acesso à palavra:

O complexo significante-significado faz, de fato, tão indissolivelmente parte do patrimônio da nossa linguagem, pensada *metafisicamente* como *φωνή σημαντική*, som significante, que toda tentativa de superá-lo sem mover-se, ao

mesmo tempo, fora dos confins da metafísica, está condenada a recair aquém de seu objetivo.⁸

Apropriando-se concretamente do problema da linguagem, em *Estâncias* (1977), sua segunda obra, publicada depois de seus anos de pesquisa no *Warburg Institut*⁹, Agamben passa desenvolvê-lo por meio da conceitualidade pertinente ao fantasma (a imagem) e à fantasia (a imaginação), de tal modo que o destaque recai, propriamente, sobre os *eventos de palavra*. A imagem, nessa obra, assim como a palavra e o evento de linguagem, nas posteriores, aparece pelo deslocamento de sentido provocado pela suspensão das dicotomias categoriais fundantes do pensamento ocidental – como voz e *lógos*, símbolo e signo, significante e significado –, as quais, uma vez assim estabilizadas, dão ensejo à investigação das articulações conceituais e efetivas que as fundaram, uma vez que resguardam os aspectos produtivos da representação da realidade.

Se o projeto *Homo sacer*, pesquisa bastante posterior cuja publicação se deu em 1995, coloca-se na perspectiva de uma “reconsideração [*ripensamento*] de todas as categorias da nossa tradição política à luz da relação entre poder soberano e vida nua”¹⁰, como esclarece Agamben na *Advertência de Meios sem fim* (1996), é porque já estava em curso, desde as suas primeiras publicações, o gesto fundamental. A crítica e seu véu negativo, pela incisividade com a qual traça os limites de um evento fundador, mas também de uma possibilidade, de uma prática, assim, coloca-se diante de nós desde o princípio de seu trajeto teórico e se desdobra no *continuum* de seu plano de obra.

Entretanto, ao contrário do que se poderia esperar, a negatividade não é o ponto de chegada para Agamben. Antes, constitui-se como o que se deve, copiosamente, investigar. E se pôde partir, em *O homem sem conteúdo*, do diagnóstico de Martin

8 AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 21-22. Grifo nosso. Observe-se que, ao mesmo tempo em que se apresenta um tópico essencial do pensamento agambeniano, ele se mostra, ainda, em etapa de formação, como a tradução de *phōnē sēmantikē* por “som significante”, em lugar da qual, como se verá, encontraremos “voz significante”. A importância de demarcar essas pequenas “faltas” não tem outro sentido senão o de expor, propriamente, o caminho que conduz ao pensar em suas tensões e hesitações. Sem essa dimensão *viva*, algo se perde, ainda mais quando se lembra que Giorgio Agamben frequentava o círculo de Pier Paolo Pasolini (talvez sem ter tirado disso muitas conclusões, o que ainda se está por fazer), de Calvino (sempre lembrado como próximo), de Elsa Morante (quem de fato rememora em ensaios seus, como *A festa do tesouro escondido* e *Paródia*).

9 *Estâncias* consiste na organização e desenvolvimento de dois trabalhos então já publicados parcialmente ou modificados (*Os fantasmas de Eros*, aparecido na revista *Paragone* em 1974, e *O mundo de Odradek*, na revista *Ulisse* em 1972) e dois inéditos (*A palavra e o fantasma* e *A imagem perversa*). O núcleo de nossa investigação situa-se em relação aos últimos, por desenvolver plenamente a concepção crítica anunciada no *Prefácio* e retomada, anos depois, na *Apostila* que, em 1993, somou-se ao livro. A importância da lembrança dessa sua estada no *Warburg Institut* é capital para assinalar não apenas a relevância teórica e “formativa” do historiador da arte alemão Aby Warburg para Agamben, mas para realçar o estatuto privilegiado que as imagens assumem na sua filosofia.

10 AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 10.

Heidegger sobre a estreita relação do niilismo com a história do pensamento do ser no Ocidente, é por antever, na crítica das categorias da negatividade, uma possibilidade de superação dessa mesma história e suas categorias enquanto história da metafísica. Sem apontar esperanças concretas, a potência de seu pensar deflagra uma incessante pesquisa – *arqueologicamente* impulsionada, num significativo passo para trás baseado numa *sui generis* história das categorias, conceitos e problemas – dos momentos de inflexão daquilo que chamamos tradição e das suas condições de transmissibilidade, seja ela nossa tradição política, ética, ou, naquela que se apresenta, mais originariamente, como nossa própria linguagem.

O rastro originário da negatividade, que irrompe no plano de obra agambeniano como crítica da subjetividade fragmentada do artista e do espectador-crítico, encontra no fantasma o momento conceitual em que a linguagem se coloca diretamente como objeto na sua formulação, e é por ela que o problema da negatividade é enfrentado enquanto sendo a aventura linguística do humano. O possível nexos entre o destino da imagem e da palavra e “o movimento fundamental da história do Ocidente”¹¹ consolida-se como plano de fundo da obra filosófica de Agamben, ao mesmo tempo em que carrega consigo um espectro do pensamento heideggeriano (pelo qual se estabelecem as principais vias de acesso às filosofias de Aristóteles e Hegel).

Além disso, a herança metafísica deixada à poesia ocidental que foi gerada no entardecer do medievo se deixa assinalar pelo lugar a partir do qual se desdobra a presença do fantasma. Antes de indagar pelo lugar mesmo da linguagem, o evento poético de palavra é conduzido conceitualmente a um plano mais original, e a poesia, mais do que poema, versos, estruturas de som e de sentido, é *poiesis*, isto é, *produção*¹². As crises que

11 Trata-se, nessa passagem, do Heidegger de *Nietzsches Wort “Gott ist tot”* (A palavra de Nietzsche “Deus está morto”), o qual, além de assinalar uma das marcas fundamentais do caminho de Agamben, aqui assoma a partir da determinação do niilismo e seu destino na cultura Ocidental e sua caracterização, por Agamben, a partir do destino da obra de arte em seu despontar moderno e em seu impasse contemporâneo (AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 43-44).

12 A *poiesis*, substantivo derivado do verbo grego *poieîn*, “fazer”, “criar”, “produzir”, é desdobrada como “pro-dução na presença” (AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 104), o que quer dizer, em torção heideggeriana, que estamos diante da dimensão mesma na qual algo do não ser vem ao ser, retomando a tradição grega que desloca a esfera produtiva da esfera prática, a *poiesis* da *prâksis*, a produção da ação. Se o fim e o limite, então, da *poiesis* é externo, diferindo as coisas produzidas do *a que* se visa, a *prâxis*, pelo contrário, enceta um movimento de autorrealização, no qual o visado se encontra na própria ação – remonta-se, aqui, à *Metafísica* de Aristóteles (AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 110-111). Que a experiência do homem moderno acabe por conjugar a produção de um mundo com a ação mesma no mundo, e a produção, distingida de sua metafísica, torne-se um fazer, uma ação – não à toa, pois, o trabalho e a sua ética tornam-se base categorial da explicação da modernidade ocidental –, torna-se indício de que a produção e a ação consolidam a doutrina da efetividade herdada da teologia cristã. Quatro décadas depois, em *Opus dei* (2011), Agamben retoma esse fio explicativo e o leva as últimas consequências – se, antes, compunha-o a partir da *obra* de arte, agora, de outro modo, considera-o no plano

atravessam a história da poesia e também o confronto de limites com a filosofia – bem como a crise de narração que afeta a experiência e a possibilidade de sua construção e transmissão pela palavra – surgem como sintomas de uma crise do estatuto produtivo do homem, ou melhor, revelam-lhe as nuances de sua própria presença. Na zona de palavra em que tanto a poesia quanto a filosofia podem surgir, ser ditas, configuradas como linguagem, enfim, há a marca de um acontecimento originário, *antropogenético*, e é esse estatuto que se tratará de investigar. A poesia, ao revelar ao homem o seu lugar de palavra, permitindo-lhe fazer experiência do seu ser humano enquanto falante, revela o caráter tênue da fronteira, com a qual a história da filosofia precisa se medir para alcançar a inteligibilidade não apenas de seu próprio espaço, mas do lugar mesmo que possibilita o salto no mundo do discurso articulado.

E *Estâncias*, dando-nos temas e conteúdos de pensamento, permite que nos debrucemos sobre o próprio processo de um pensar que, em sua via de problemas, chocando-se constantemente com a linguagem de sua própria exposição, move-se constantemente em consonância com sua forma, cujo “aspecto de montagem”¹³ retorna não menos a Walter Benjamin que a Aby Warburg, cuja biblioteca era experimentada por Agamben quando das pesquisas que ensejaram partes desse livro, como ressalta um dos críticos contemporâneos de Agamben, Georges Didi-Huberman. Não é por acaso, portanto, a existência, logo no prefácio, de uma consideração sobre o papel da crítica que conecta o seu despontar moderno e teórico com os seus desdobramentos setoriais, movendo-se com uma espécie de autoconsciência da tarefa do pensamento. A ideia de crítica é incorporada não apenas com a carga propriamente filosófica inerente a sua cunhagem, como “indagação sobre os limites do conhecimento, sobre aquilo que, precisamente, não é possível nem pôr nem apreender”¹⁴, mas em acordo com a remissão ao específico contexto de formulação, não menos filosófico, da crítica da obra de arte, pictórica ou literária. Fixando o olhar aguçadamente sobre a presença do negativo, a própria atividade da crítica indica a relação entre o lugar e o negativo, introduzido pela fixação dos limites da própria empreitada teórica.

Nesse sentido é que Agamben mapeou, com os desdobramentos decorrentes do criticismo kantiano, um momento fundamental da história da filosofia moderna:

mais abstrato de uma metafísica da efetividade e da vontade (a própria *ideia* de obra vista como ato de criação baseado na vontade como raiz da efetividade do mundo), o que, em outros termos, a nosso ver, apenas revela o contínuo aprofundamento do campo de problemas ao qual Agamben se dedica.

13 DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*, p. 69.

14 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xi.

quando o romantismo de Jena, tomando a crítica num sentido radical, aprofundou o conhecimento da negatividade a ela inerente de tal forma que a conduziu a consequências que culminaram, com Schlegel e seu desejo de uma “poesia universal progressiva”, na proposta de supressão das fronteiras entre poesia, crítica e filologia. Ora, Hegel, que não escapou de extensas considerações sobre o negativo e a negatividade, e consciente, para o seu sistema do Saber Absoluto, do lugar nele reservado à filosofia, não pôde endossar as vias últimas da negatividade que estavam em jogo nos projetos de seus contemporâneos românticos, caminho pelo qual, portanto, de forma a assegurar o papel da positividade no seu sistema, assinalou uma diversa posição para a sua filosofia¹⁵.

Ora, depois de um momento de radiosa lucidez com o projeto romântico e das admoestações de Hegel, a crítica como atividade como que perdeu a consciência do caráter negativo do seu objeto e, esquecendo da necessária relação com o limite de suas possibilidades, passou a se considerar criativa. Criando uma identificação positiva com a obra que a motiva, moveu a sua própria condenação, pois,

se a crítica se identifica, hoje, verdadeiramente, com a obra de arte, isso não ocorre por ser também ela ‘criativa’, mas, eventualmente, por ser também ela negatividade. Ela não é mais do que o processo de sua irônica autonegação: um ‘nada autonadificante’ [*‘autoannientantesi nulla’*], sem dúvida, ou ‘um deus que se autodestrói’, segundo a profética, ainda que maléfica, definição de Hegel¹⁶.

A figura da crítica, formulando-se de modo a estar vinculada à negatividade, fornece-nos uma chave possível para a consideração dos primeiros mecanismos metodológicos forjados por Agamben – a exemplo, de sua crítica da relação entre obra de arte e crítica da obra, em *O homem sem conteúdo*. Em *Estâncias*, em que se pode ver a coragem do passo seguinte, busca-se compreender o fenômeno da cisão da palavra, com o que se abre o caminho das questões ontológico-metafísicas que culminam em *A linguagem e a morte*. As vias, porém, podem ser consideradas ao menos segundo dois enquadramentos, como vias para, como direcionamento cujo fim é determinado, ou como próprio movimento do pensamento que importa já em si. Para não perdermos o segundo, e sua potencialidade, devemos subordinar aquela outra visão a esta, e encontrar uma via de acesso por meio dos problemas e questões a cada vez em jogo – embora sem perder de vista o seu *fundamento*.

15 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xii.

16 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xii.

1.2. O lugar e a topologia

A análise da relação entre a palavra e o *fantasma* – a *imagem* (*phántasma*) produzida pela imaginação (*phantasia*)¹⁷ – na cultura ocidental, compõe o eixo de investigação que orienta *Estâncias*. Mas não se trata de qualquer palavra, uma vez que o pensamento de Agamben está marcado, enquanto intento crítico que perscruta as fronteiras, pela sua escolha dos lugares de palavra: a palavra privilegiada é a do poeta, ao lado daquela do filósofo, sendo o *fantasma* que a acompanha o indício de uma forma de negatividade que ronda a experiência da palavra. Nesse sentido, é significativo qual palavra, qual forma de relação com a linguagem esteja sob análise. Ou ainda, qual poesia, pois não se trata, nessa obra, de uma investigação sobre o poeta moderno, soberano da sua subjetividade, mas da lírica trovadoresca (e do *dolce stil nuovo*), a qual nos apresenta um modelo de relação com a palavra que conduz a um complexo enredamento com a negatividade, na forma do desejo e do amor, tal como se encontra no testemunho poético deixado por versos que permaneceram em latência na base da vida imaginária da moderna poesia ocidental.

Há, em *Estâncias*, portanto, uma indagação elementar aos termos da própria investigação: estamos diante, desde o título, de um questionamento sobre o *lugar*. Esse tema surge sob a marca de uma palavra do vocabulário dos trovadores, e daqueles que lhes reconheceram a influência, como Dante Alighieri: *stanze* – “estâncias”, vocábulo cuja acepção básica aponta para a estrofe como unidade de versos de um poema, mas que remete para além, para a estância enquanto “morada capaz e também receptáculo” da poesia, segundo a formulação de Dante em *De vulgarij eloquentia*, de modo a sinalizar o lugar no qual a palavra se realiza como acontecimento poético. Na estância, o poeta poderia experimentar a alegria da captura fantasmática do seu objeto de amor, o que representou, para Agamben, com um sentido que na sequência exporemos, o rompimento com a “posição primordial do significado e do significante, como duas ordens distintas

17 A respeito do estreito laço etimológico entre as palavras *φάντασμα* (*phántasma*) e *φαντασία* (*phantasia*), ao que se nos parece, ambas as palavras são derivadas do verbo *φαντάζειν* (*phantázein*) em sua acepção de “fazer visível”, “mostrar” e de sua forma médio-passiva *φαντάζομαι* (*phantázomai*). No caso das duas palavras ora postas em análise, o sufixo *-μα* (*-ma*), presente *φάντασμα*, marca o processo de derivação da forma ativa do verbo, apontando o resultado da ação (cf. MURACHO, Henrique. *Língua grega: teoria*, p. 85), dessa forma, em uma tradução perifrástica, teríamos: “aquilo que foi feito visível”, “aquilo que foi mostrado”; o sufixo *-ία* (*-ía*), gerador de substantivos abstratos, aplicado à forma médio-passiva *φαντάζομαι*, gera “o poder pelo qual um objeto é apresentado à mente”, em outras palavras, *fantasia*. Por fim, cabe apontar, numa construção etimológica da qual se vale o próprio Aristóteles, que o próprio verbo *φαντάζειν* contém dentro de si a raiz “φάος” (*fáos*) (ou, na forma usada no grego ático, “φῶς”) significando “luz”.

e separadas por uma barreira resistente à significação’ que impera em toda concepção ocidental do signo, fiel à original posição metafísica da voz como ‘som significante’”¹⁸. Algo mais essencial, portanto, do que o simples espaço.

Mas o pensamento em jogo não quer apenas “verificar” qual seja uma ou outra coisa, ou o seu lugar; não se trata simplesmente de uma descrição. Isso seria a tarefa de uma topografia. A radicalidade em jogo, e que marcará o início do empreendimento intelectual de Giorgio Agamben como, podemos assim dizer, uma “topologia filosófica” – talvez como raiz do movimento, quando as teorias de Foucault passarem a interferir no campo conceitual, que levará a sua “arqueologia filosófica” –, é pensar o lugar menos como palco e mais como acontecimento efetivo, e que veremos ser fundado sobre um não lugar (o que significará *infundado*), isto é, sobre a negatividade¹⁹. E daqui, portanto, a inalcançabilidade, na poesia dos trovadores, do objeto de amor que, não fosse o mecanismo do desejo, e *precisamente* a estância da palavra, estaria para sempre excluído do horizonte do poeta-trovador.

Mas em que essas figuras do tropo poético dos séculos XII e XIII poderiam contribuir para uma investigação das questões metafísicas que acompanharam e dirigiram o pensamento sobre a linguagem no Ocidente? Se investigá-las é um desvio, precisamos compreender a ordem de motivos que conduziu a ele, e por isso *Estâncias* afirma-se como lugar para se compreender a efetiva colocação do problema da linguagem por Agamben, pois já aqui, sob a rubrica, interessante de ser captada, de formulações ainda tateantes, poderemos encontrar algumas das linhas fundamentais que posteriormente se consolidarão.

Partindo das ideias aí presentes, se o *entrelaçamento* (que, no vocabulário da trova, surgia como resultado do *entrebescar*, isto é, do “entrelaçar”) no qual está envolvida a palavra pode ser indicado como algo tão significativo, apontando outra experiência dela possível, é por responder, antes, a uma ruptura, uma quebra. Assim, está em operação uma cisão que acompanha a reflexão sobre a palavra e se coloca, até mesmo, por debaixo ou detrás dela, seja como filosofia *versus* poesia, seja no interior da própria palavra (“palavra pensante” *versus* “palavra poética”²⁰). O que surpreende, ao sermos remetidos da matéria poética à estruturação das relações entre filosofia e poesia, é o

18 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 151.

19 Esse ponto, agora apenas sugerido, será devidamente analisado quando tratarmos de *A linguagem e a morte*.

20 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xiii.

problemático *esquecimento da produção da cisão* entre ambas, operação que se agrava e radicaliza na cultura moderna.

Assim, é precisamente a busca por pensar a cisão da palavra e do seu produtivo esquecimento na história do ocidente, o que enseja para Agamben a investigação da poética, pois, quando uma tal separação é tomada como óbvia e permanece subquestionada por uma cultura como a nossa, que se movimenta por cisões e oposições e as agrava na medida de seu “progresso”, constrói-se uma tradição de pensamento que, separando a “palavra poética” da “palavra pensante”, cinde, ainda, o próprio conhecimento e os modos de possuí-lo. Afinal, “o problema do conhecimento é um problema de posse, e todo problema de posse é um problema de gozo, isto é, de linguagem”²¹.

No contexto moderno, o despedaçamento da palavra ratifica a diversa relação que a poesia e a filosofia mantêm, cada uma, com a linguagem e o conhecimento. A nossa relação com a linguagem é diversa conforme nossa *situação* nela (isto é, como discurso), e isso a mais trivial observação traz os seus elementos – dos registros de fala aos modos diversos de conceber e praticar textualidade, por exemplo. Mas também a relação que mantemos com o objeto do conhecimento será diversa segundo a relação estabelecida, isto é, conforme a nossa representação dele – o que nos remete, novamente, à linguagem e ao efeito fundante das separações:

a poesia possui o seu objeto sem conhecê-lo e a filosofia o conhece sem possuí-lo. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e como que caída do céu, que goza o objeto do conhecimento representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a seriedade e toda a consciência, mas que não goza do seu objeto porque não sabe representá-lo.²²

Ora, o problema da posse do conhecimento traduz aquele da relação com a palavra humana, com a posse da palavra, seja ela fundante de mundos ou fundada sobre o mundo (sendo tradutora das coisas), de modo que, introduzindo a separação entre linguagem e conhecimento, poética e filosofia foram concebidas como atinentes ao conhecimento ou à posse como “polos”. Se ao poeta coube a possessão, o ser possuído pela palavra, expressando-a por meio de uma representação, ao pensador coube a fuga constante do seu postulado e inalcançável objeto, postergado pelo método. Se o poeta representa, e goza, não conhece. Se o filósofo conhece, não goza jamais, embora até possa, consciente das falhas do seu construto, se for lúcido, apresentar frangalhos de

21 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xiii.

22 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xiii.

representação que não condizem, porém, com a medida mesma do seu conhecimento e da sua consciência. Vejamos, porém, pela negativa: se o poeta tenta conhecer o seu objeto, acaba encerrado na representação tacanha, afoita à “realidade” do seu objeto, ou se vê encerrado, sem rumo, pela metalinguagem, pela tentativa de conhecer a sua representação (embora possa apenas gozá-la, no que se conservaria como poeta); se o filósofo pretende gozar o seu objeto pela representação que dele faz, acaba no limiar com a poesia, e sem dúvida atrairá a censura de seus pares, ao menos dos mais ortodoxos e afeitos àquela cisão. Não apenas se enrijecem os limites de fronteira entre aqueles que “moram próximos nas duas montanhas mais separadas”²³, como o contato entre ambas se torna ainda mais difícil. Aos aventureiros, caberia a experiência do abismo.

Ambos são reféns das representações, mas em posições distintas. Ambos têm seu lugar na linguagem, como todo o ser dito humano, mas os seus ofícios conduzem-nos de modos próprios, e, ao menos conforme a imagem que deles nos acostumamos a fazer, enquanto o poeta se alimenta da sua representação, da sua língua e da sua linguagem – o seu mundo é um mundo de linguagem, afinal –, o filósofo depara-se com a representação apenas quando percebe que ela não é simples instrumento de percepção, mas a estrutura por meio da qual se constitui o seu próprio objeto – para o filósofo, diante de todas as suas preocupações, a linguagem se lhe apresenta em seu estatuto fundamental a partir do choque, da ruptura das suas representações, sensação essa que ao poeta importa praticamente como matéria, se não como forma, do seu fazer.

Apesar de podermos questionar a relação e a igualdade entre linguagem e representação, é preciso insistir e reter como o elemento fundamental pelo qual nos relacionamos com o mundo, a linguagem, apresenta-se por meio da “palavra despedaçada”, da qual o conhecimento não escapa. Mas, ao pensar a separação e a articulação, trata-se, ainda, como já apontamos, da “tentativa de reencontrar (...) um modelo do significar que escapasse da posição primordial do significante e do significado que domina toda a reflexão ocidental sobre o signo”²⁴, o que, em nosso esforço analítico, sintetiza o plano sobre o qual se desloca o intento crítico do filósofo italiano: pensar a cisão e suas operações separatórias coloca-se como o gesto propriamente filosófico de

23 Essa figura, mencionada por Agamben em *O homem sem conteúdo* (AGAMBEN, Giorgio. *L'uomo senza contenuto*, p. 80), quando remonta a Heidegger, pode ser encontrada explicitamente ao menos em dois dos textos mais conhecidos do filósofo alemão, *Que é isto – a filosofia?* (1955) e *Posfácio* (1943) de *O que é metafísica?*. A passagem é extraída dos versos do hino *Patmos* de Hölderlin, do qual retirou, na sua análise da essência da técnica, outros versos tão significativos e conhecidos. A esse respeito, veja-se WERLE, Marco Aurélio. *Heidegger e a arte de questionar*, p. 29-30.

24 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xiii.

Agamben nessa empreitada, mas não se extingue aí. A sua tentativa de pensar a dualidade do signo, embora centrada na sua articulação “interna”, a saber, a quebra entre significante e significado, conforme se aprofunda, tem por objetivo situar a metafísica ocidental ao problema do plano de significação, isto é, o *lógos* como mecanismo articulatório que fez esquecer a separação. A articulação, a partir disso, poderia aparecer como reconstituição de uma unidade perdida, ilustrando a influência propriamente teológica, e num contexto judaico-cristão que institui a ideia da queda (que está por ser redimida), ou como a *harmonia* que, “na linguagem auroral do pensamento grego”²⁵, responde à “fratura da presença”.

Sendo assim, trata-se de compreender, primeiramente, o que “a posição primordial do significante e do significado que domina toda a reflexão ocidental sobre o signo” representa, e como, enquanto cisão e articulação, constitui-se a fratura do ser e *situação* (no sentido do *situar-se*) do homem. A partir daí, teremos meios não apenas de situar as dualidades, já num contexto próximo do estágio arqueológico, mas de estabelecer uma via de interpretação que nos desloque das análises “literárias” de Agamben, situando-o, caso não de todo na filosofia, ao menos no obscuro limiar entre poesia e filosofia – o que explicaria a dificuldade com a qual, em cada um dos mirantes sobre os mais separados cumes, encontram os respectivos artífices com a obra e o escopo teórico da filosofia aqui abordada. E isso só poderemos configurar depois de um tortuoso caminho, conforme o vem traçando Agamben na tentativa de pensar a experiência da linguagem.

Devemos estabelecer, portanto, claramente a relevância da negatividade como conceito – via sem a qual não vêm à superfície os problemas fundamentais que conectam Agamben não apenas à filosofia, mas especialmente ao desdobramento *moderno* da filosofia. Precisamos interrogar as primeiras manifestações da relação da negatividade com a linguagem, como fantasma e como voz, de modo a perceber como Agamben estabelece a relação entre semiologia e metafísica, isto é, entre a articulação, da voz como “som significante” ou do signo, e o problema da fundação negativa do ser, aqui ainda colocado, primariamente, em termos de uma pouco definida “fratura da presença”.

25 AGAMBEN, Giorgio. Stanze, p. 188.

1.3. A escrita da fantasia, produção de fantasmas (“o fantasma faz o prazer próprio ao desejo”)

A estreita relação tecida por Agamben entre representação, conhecimento e gozo, ao invés de conduzir a uma teoria do conhecimento, desloca-nos, de outro modo, para um questionamento da representação enquanto encontro – imaginário – entre palavra e negatividade. A cisão entre filosofia e poesia, assim, faz aparecer as dimensões cindidas como diferentes montagens do sentido, como lugares de eventos que, de modo mais primário, na sua diferença, precisamente por ela apontam para um núcleo originário da significação: precisamente, fazendo uma torção sobre si, a própria cisão.

Mas o que há, aí, de tão fundamental, que justifique todo esse movimento? Há o rastro da negatividade – cuja manifestação nas raízes da representação aparece conceitualmente como fantasma, como imagem. É por haver negatividade entre o que diz e o que se deseja, ou se vê, que se abre para nós algo como um fantasma, uma espécie de imagem produzida nas regiões limítrofes da imaginação – limítrofes porque a imaginação ou fantasia, ao levarmos em conta a herança deixada pelo *De anima* ao pensamento ocidental, coloca-se entre a percepção sensível e a percepção intelectual posicionando-se como, por assim dizer, antessala do intelecto, que necessita das imagens –, pela qual se apresenta, para nós, o objeto *na* negatividade. O fantasma, pela operação da fantasia, plasma a negatividade, tornando, assim, o objeto de desejo não apenas verbalizável, mas “poetizável”. Nesse caso, o poeta apreende a imagem do objeto de amor dela fazendo palavra.

A representação, retornando à imagem, ou melhor, retornando como fantasma, permite vislumbrar o lugar de palavra (e imagem) no seu *lugar*, na sua *estância*. Torna-se, mesmo, estruturação de sentido na negatividade, e por isso o elevado peso metafísico das indagações agambenianas. Afinal, a metafísica, como a interrogação sobre o ente que se move *além* do ente, “*diz* o que é o ente enquanto ente. Ela contém um *lógos* (enunciação) sobre o *ón*, o ente”²⁶. Assim, encaminhando as suas representações para o núcleo do ente em sua totalidade – tanto representando-o como um universal ou um comum quanto como o supremo, o completo, isto é, tanto, e numa mesma formação, como ontologia quanto como teologia, isto é, “*ontoteologia*” –, marca-se como um pensamento da representação, um pensamento que enuncia o representado e que se enuncia como

26 HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Introdução (1949), p. 61.

representação. Ora, ao questionar o estatuto da representação, confrontando-a com o conhecimento e a capacidade de linguagem humanas, Agamben propõe-se como alguém que, afundando o seu pensar na negatividade (um dos nomes agambenianos para o *nada* de Heidegger), sem a garantia da plena representação (no que seria um metafísico) e sem a esperança do gozo dela possível (no que seria um poeta), pode se colocar como um filósofo, pois a representação ainda assoma, mesmo que questionada, que se propõe pensar o próprio fundamento do pensamento filosófico, que coloca em jogo o pensamento metafísico. Não apenas, então, a ideia de *estância* aparece como solução formal para a necessidade de dar lugar preciso à posse da imagem (objeto de amor) pela palavra, mas constitui um momento no qual, segundo Agamben, a cisão pareceu até mesmo se retrair e a palavra atingir a distância zero de seu lugar originário, a estância da própria linguagem.

O fantasma, portanto, longe de ser uma irrupção categorial abrupta, aparece no trabalho teórico de Agamben por meio do que denomina “fantasmologia medieval”, uma “convergência da teoria da imaginação de origem aristotélica com a doutrina do pneuma como veículo da alma”²⁷, o que, em outros termos, é o seu modo de encarar aquela relação entre representação e conhecimento. Mas que a presença do fantasma seja elemento de uma tão potente coarticulação – afinal, o fim de conjunção fantasmático-amorosa, o *fin’amors* dos poetas provençais, acontece apenas com a união de fantasma, palavra e desejo –, isso se deve a ele vir marcado, por uma antiga tradição, pela noção de juntura das partes da alma.

A grande imagem que nos foi legada sobre a fantasia é, precisamente, aquela que a transforma, pela dupla lavra de Platão, na atuação dos artistas interiores. Apresentação dupla, pois, para Agamben, são duas as imagens que concorrem para a formação da emblemática construção de Aristóteles em *De anima*, a qual consolida a visão metafórica da estrutura da imaginação²⁸. Nesse sentido, para que não apenas cheguemos à última, mas também possamos situar o seu lugar estratégico como uma das retomadas teóricas características de Agamben – inclusive por suas extensas considerações sobre o caráter glosador da cultura e do pensamento medievais que incorporam o legado aristotélico –, é preciso considerar, pela voz de Sócrates, uma breve passagem do *Filebo* e outra do *Teeteto*.

27 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 29.

28 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 84-86.

No *Filebo*, partindo de uma sugestiva aproximação que propõe considerar a nossa alma (*psikhé*) como um livro (38e), Sócrates, ao tratar do papel da memória, verifica que ela se conjuga às sensações (*aisthēsesi*) e, fazendo-se acompanhar das paixões (*pathēmata*), daí resulta a imagem do processo como a de um *escriba* (*grammateús*): *escreve-se*, pela paixão, o recebido pelas sensações em nossas almas²⁹. Ainda, e ao lado desse escriba, há “um pintor que, depois do escriba, *desenha* no espírito [*nell'animo*] as *imagens* das coisas ditas [ou melhor, escritas, pelo primeiro artesão]”, e mesmo “(...) quando um homem, depois de ter recebido da visão ou de qualquer outro sentido os objetos das opiniões e dos discursos, vê de alguma maneira dentro de si as imagens desses objetos”³⁰.

Há um processo em jogo, pois, que precisa da atuação de dois artesãos (dois *artistas*, na tradução de Agamben), o escriba e o pintor. O escriba é aquele capaz de *escrever*, com a paixão ou afecção, o recebido dos sentidos em nossa alma e disso pode surgir algo como a memória. Seu registro é o do verdadeiro e do falso. O pintor, por sua vez, é aquele que *desenha* na alma a imagem daquilo que já foi apreendido e escrito pelo artesão da letra. Enquanto o escriba assinala na alma segundo a linguagem da percepção, o pintor apresenta-nos imagens já oriundas dos discursos e opiniões. Ele atua apenas depois da recepção do objeto pelos sentidos e da sua conversão, por assim dizer, em composição gráfica, pelo processamento perceptivo que nos apresenta “*quase que*” palavras na alma. E são essas, depois, que o nosso pintor mental transforma em imagens, dando-nos, então, contornos daquele objeto, que, de traçado pela letra, torna-se, então, traçado como imagem (*eikónas*).

29 “SÓCRATES A memória, unida às sensações, e as paixões (*παθήματα*) conectadas com essas parecem-me que quase escrevem palavras nas nossas almas; e quando essa paixão escreve verdadeiramente, então se produzem em nós opiniões e discursos verdadeiros; mas quando o escriba dentro de nós escreve o falso, o resultado é contrário ao verdadeiro” (p. 84). Assim Giorgio Agamben começa a tradução de *Filebo*, 39a. Sempre que preciso, apresentaremos, traduzida para português, e com eventuais notações de especificidades terminológicas, a sua tradução (ao menos, na falta de *qualquer* indicação de que sejam de outrem, presume-se que sejam suas). Reproduzo, ainda, para que se tornem visíveis as operações teórico-conceituais que encaminham as estratégias tradutórias, as passagens do texto em grego, quando possível e oportuno. “ΖΩ. Ἡ μνήμη ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτὸν κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα φαίνονται μοι σχεδὸν οἷον γράφειν ἡμῶν ἐν ταῖς ψυχαῖς τότε λόγους: καὶ ὅταν μὲν ἀληθῆ γράφῃ [τοῦτο τὸ πάθημα], δόξα τε ἀληθῆς καὶ λόγοι ἀπ' αὐτοῦ συμβαίνουσιν ἀληθεῖς ἐν ἡμῖν γιγνόμενοι: ψευδῆ δ' ὅταν ὁ τοιοῦτος παρ' ἡμῖν γραμματεὺς γράψῃ, τάναντία τοῖς ἀληθέσιν ἀπέβη”. Os textos em grego de Platão que reproduzimos são os encontrados na edição de John Burnet, *Opera platonis* (1900-1907), constando no volume II o *Filebo* e no I o *Teeteto* (PLATO. *Opera platonis*, II).

30 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 84. Grifo nosso. “ζωγράφον, ὃς μετὰ τὸν γραμματιστὴν τῶν λεγομένων εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ τούτων γράφει (...) ὅταν ἀπ' ὄψεως ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως τὰ τότε δοξαζόμενα καὶ λεγόμενα ἀπαγαγὼν τις τὰς τῶν δοξασθέντων” (PLATO. *Opera platonis*, II). Ressalte-se que se tenha traduzido *en tēi psychēi* por “*nell'animo*” (“no espírito”), ao invés de “*nell'anima*” (“na alma”), como pareceria mais coerente com as outras ocorrências do vocábulo na passagem apresentada.

Mas uma consideração faz-se, aqui, necessária: “O artista que desenha na alma as imagens (*eikónas*) das coisas, na passagem de Platão, é a fantasia, e esses ‘ícones’ são, de fato, um pouco abaixo, definidos [como] ‘fantasmas’ (*φαντάσματα*) (40a)”³¹. Ora, deslocando o foco para a produção de imagens, o que se reconhece como operação da *fantasia*, a imagem, agora, pode de fato aparecer, e não apenas um “ícone”, assim conduz Agamben, ao menos, de modo a encontrar, já no texto platônico, hesitante entre o ícone e a imagem, o gérmen da doutrina aristotélica da imaginação.

De fato, na sequência do diálogo, Sócrates coloca o problema da relação temporal entre a produção de dor e prazer e a atuação dos artesãos da alma (o que escreve e o que desenha). Aparece a *elpís*, que, de uma indistinta “esperança”, pode ser entendida, no contexto da discussão entre Sócrates e Protarco, como “expectativa pelo objeto da dor ou do prazer”. Os homens, então, não apenas estão repletos de “muitas expectativas” (geradas pelo passado e pelo presente das sensações e dos conhecimentos), mas elas, por sua vez, são da ordem daquelas palavras escritas em nossa alma pelo escriba, bem como, ao seu lado, surgem as imagens (*phantásmata*) pintadas pelo segundo artista interior – e isso de tal forma que, dessa dupla conjugação, pode-se dizer que há imagens dos prazeres pintadas na alma (40b), tanto verdadeiras, se forem orientadas pelo bem, quanto falsas, se não o forem.

Se, como insiste Agamben, “o tema central do *Filebo* não é, todavia, o conhecimento, mas o prazer”³², então o núcleo da produção de imagens não se orienta, na sua leitura, para a composição de uma explicação do conhecimento, mas, sim, para o próprio papel desempenhado pelas imagens (“pintadas na alma”) na produção do prazer e na consecução do desejo, o que, não se faz sem a intervenção da memória. Orientado pelo contexto no qual faz ressaltar o jogo do prazer e do desejo, Agamben conecta a discussão do fantasma – assim como a da representação, como insistimos – ao complexo mecanismo do desejo (revelando uma incursão da psicanálise pelas figuras do gozo e do desejo):

Desde o início da nossa pesquisa [em *Estâncias*], graças a uma intuição que antecipa singularmente a tese lacaniana segundo a qual ‘*le phantasme fait le plaisir propre au désir*’ [“o fantasma faz o prazer próprio ao desejo”], o fantasma põe-se, então, sob o signo do desejo e é isso um pormenor que será bom não esquecer.³³

31 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 86.

32 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 86.

33 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 86. Que a tradução brasileira dessa passagem, parte do importante *Kant com Sade*, contida nos *Escritos*, opte por traduzir *phantasme* por “fantasia” - “(...) a fantasia torna o prazer apropriado ao desejo” (LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 785) –, pode-se entender como estratégia

Ora, esse é apenas o “pormenor” que dá o tom para a inserção do fantasma na negatividade. Não fosse a espiral complexa que joga o sujeito para trás e aquém do desejo, não se poderia, nesse sentido, entender como a imagem plasma uma negatividade, ou ainda, como permite que a palavra alcance uma falta precisamente ao dela fazer imagem e, assim, consiga, de alguma forma, gozá-la.

O fantasma coloca-se sob o signo do desejo, e *o desejo, na perspectiva agambeniana, guarda uma vital relação com a linguagem* - “o problema do conhecimento”, almejado na mesma medida em que escapa por entre as mãos, vale a pena repetir, “é um problema de posse, e todo problema de posse é um problema de gozo, isto é, de linguagem”³⁴. Percorrendo esse fio condutor, podemos perceber o movimento que conecta o fantasma à palavra, pois posse e gozo³⁵, representação, linguagem e conhecimento são os termos que se nos apresentam já no prefácio de *Estâncias*, ao modo de uma composição por exclusão (se se conhece, não se consegue representar, nem possuir e gozar; se se consegue representar, possuindo e gozando o representado, não se o conhece).

O problema da posse do conhecimento como um problema de gozo e capacidade de representação, quer-se dizer, é um problema de linguagem. Eis a estratégia de Agamben que explica, ainda, o caráter sintomático do retorno à querela platônica a respeito o lugar dos poetas na *pólis*, pela qual se apresenta, desde o início, uma cisão do *lógos*. Desloca-nos, então, *no curto-circuito entre representação e imagem*, cuja sorte na cultura ocidental é deslocada da teoria do conhecimento para uma maior aproximação

reconstrutiva em relação aos textos de Freud, nos quais, já em *A interpretação dos sonhos*, desponta o termo *Phantasie* como núcleo do estrato profundo da realidade psíquica, a qual, contudo, cabe destacar, não se resume apenas a uma operação que formaria imagens. Agamben, no seu comentário da passagem, traduz o *phantasme* por fantasma. Assim, bem como pelo uso central desse termo em *Estâncias*, desde o subtítulo até o título da seção principal, justifica-se que o mantenhemos como fantasma. Encontra-se essa posição tradutória também em *A paixão do negativo* (SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo*, p. 199). Além disso, o fantasma, já como produto de uma operação, coloca-se como a captura da negatividade *em uma imagem*, a qual será acessada pela palavra, enquanto a fantasia, por sua vez, como a própria operação, como imaginação, coloca-se em aberto. Neste momento, como se pode fazer um paralelo, está em evidência menos a enunciação do que o enunciado, posição que será alterada nas obras seguintes de Agamben, da palavra ao lugar de palavra e, desse, ao lugar da própria linguagem).

34 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. xiii.

35 A rigor, não parece haver, na retomada de Agamben, uma manutenção rigorosa das diferenciações conceituais de Jacques Lacan, como, por exemplo, entre o prazer, evocado na interpretação do *Filebo*, e o gozo. De todo modo, é a entrada do *desejo* na relação entre palavra e fantasma o que se coloca, aqui, em evidência, possibilitando que se forme, de fato, uma constelação entre os três termos. Tendo em vista a letra agambeniana, deve-se levar em conta que a relativa sinonimização histórica do gozo com o prazer, contudo, é evento semântico que se superpõe à relação originária com a posse – a qual se deixa transparecer –, definindo-se o gozo, por conseguinte, também num contexto jurídico (de *gozo* ou *posse* de direitos ou objetos, por exemplo).

com as zonas com as quais a filosofia estabelece suas fronteiras. Nesse sentido, caso não seja possível desvencilhar-se de todo da imagem, e dos diversos problemas conceituais que sua estrita consideração traria pelo retorno à história da filosofia (*phántasma, eikón*), contudo, por a ela chegar já pelos caminhos da representação, pode tomá-la na sua relação com a palavra, no plano linguístico, e na sua relação com o desejo, contornando, com uma ponte ou atalho, o que seria a parte que cabe de psique à imagem (e dispensando, assim, o psicologismo que poderia afetar uma doutrina da representação).

Nessas passagens entre imagem e representação, destaca-se, pois, que não podemos encobrir, pela tradução e leitura do fantasma como imagem, o estarmos diante da *negatividade* como problema – não mais e apenas imagem, portanto, mas, de fato, *fantasma*. A escolha terminológica, como se nota na teorização de Giorgio Agamben e como ele próprio insiste em destacar, é o momento no qual o pensamento não apenas se condensa, mas possibilita uma diluição estratégica. O fantasma torna-se o modo pelo qual a palavra se mantém na negatividade, circunscrevendo em si o negativo do objeto que de outro modo não se acessaria: ao mesmo tempo que condensa o problema da imagem, traduzindo aquele da representação e da linguagem, na mesma medida se dilui, uma vez que carrega consigo o rastro das aparições fantasmáticas e das imaginações fantásticas, e, interpondo-se entre o sujeito e a palavra, permite que ele habite precisamente o hiato e tenha acesso ao prazer que, pela posse da palavra, consigna-se ao desejo.

Como vimos, a representação que se interpõe entre o poeta e o filósofo é aquela que não permite articular, numa mesma juntura, conhecimento e gozo. Tal é o diagnóstico que Agamben separa para o nosso tempo, no qual a fratura da palavra tenderia a alcançar sua máxima saturação. Por um lado, está implicado um contínuo, o *agravamento* de uma situação; por outro, o agravamento revela algo dessa mesma *situação*, de modo a podermos, no contexto topológico em que nos encontramos, considerá-la próxima da estruturação de um lugar. Que encontremos um diagnóstico semelhante num poeta tão distante de Agamben quanto possamos supor, é algo cuja inquietação, ao menos, não deixa de nos provocar a necessidade de pensar os termos nos quais essa discussão é entabulada. Czesław Miłosz, poeta polonês nosso contemporâneo (e, cabe anunciá-lo, sem hesitação, *contemporâneo* no sentido filosófico trabalhado pelo próprio Agamben), galardoado pela Academia Sueca, é quem nos lança estas palavras:

Desde tempos imemoriais, a humanidade tem-se dividido *naqueles que sabem, mas não falam* e *naqueles que falam, mas não sabem*. Cabe discernir nesta máxima uma alusão à dialética do senhor e do escravo, pois ela lembra os séculos de ignorância e miséria entre servos, camponeses e proletários, os únicos a conhecer a crueldade da vida em toda a sua nudez, mas que precisaram

guardá-lo para si mesmos, porque a arte da leitura e da escrita era privilégio dos poucos que possuíam um saber mitigado pelo poder e pela riqueza. *Aqueles que falam não sabem*. E mesmo que saibam, encontram um óbice na forma da própria linguagem, que tende a coagular-se neste ou naquele classicismo, quer dizer, empregam com a maior boa vontade expressões convencionais, não obstante estas não sejam capazes de aderir a uma realidade sempre inesperada. O problema tornou-se manifesto durante a última guerra, naqueles territórios em que a população europeia conheceu os horrores da ocupação alemã, os quais superavam quaisquer noções herdadas acerca do mal.³⁶

A dialética do senhor e do escravo, cuja importância recebe muito de sua sustentação a partir da leitura a que Alexandre Kojève submeteu a obra hegeliana, particularmente a *Fenomenologia do espírito*, trata-se de uma profunda dialética de desejo e morte, reconhecimento e negatividade - sendo o escravo aquele que conhece a situação da luta de vida e de morte, enquanto o senhor, ávido e temerário, é quem pode gozá-la. O que intentamos destacar, com essa intromissão antecipada, é que a relação entre conhecimento e fala, similar àquela entre conhecimento e gozo estabelecida por Agamben, permite-nos considerar, pelo lado *daqueles que falam e sabem*, que a enunciação poética está sempre às voltas com a possibilidade de gozar a sua representação, de construir, pelo instrumento mesmo da sua interposição ao desejo, uma parede entre si e o objeto - essa, ao menos, é a inquietação de Miłosz e inúmeros outros poetas preocupados com seus caminhos e acessos de palavras -, lançando-se a um mutismo autenticado, paradoxalmente, pela própria palavra que decai de sua enunciação. Assim, entre o gozo que se possa encontrar na linguagem e a sua constante frustração, tende-se a tecer a poesia como gozo inconsciente da linguagem - e o conhecimento, não sem boa dose de estoicismo, pode se tornar o sofrimento impassível diante da dela, pois, não podendo extrair um mínimo de gozo da representação, ele não logra levá-la a cabo. E, como destino trágico, não se deve esquecer a configuração histórica e concreta dos que tem de falar e conhecem, mas perderam diante de si as palavras - eis o terrível lugar do testemunho, o falar (o *ter de* falar) de uma impossibilidade de dizer.

Ora, vê-se que Agamben projeta, para trás, a modulação da imagem utilizada para explicar o processo da fantasia, pelo qual põe a nu a fratura da palavra como nossa herança metafísica e a expõe, como forma de denunciar o caráter produzido e produtor das separações, contudo, num momento de conjuntura. É a noção de fantasma que o permite mapear o entrelaçamento que revela mais profundamente a cisão, pois o nexo é possibilitado de modo fantasmático. A dinâmica em jogo aponta não para um dos polos,

36 MIŁOSZ, Czesław. *O testemunho da poesia*, p. 99.

para a palavra poética *ou* para a pensante, para a inconsciente *ou* a consciente, mas para a própria tensão existente.

Resta-nos, porém, a outra ponta que fecha o jogo para trás que Agamben estabelece para conseguir passar pela teoria aristotélica da imaginação levando em conta o mote lacaniano, de modo a atingir, ainda, na poética provençal, a relação entre palavra e fantasma. Essa ponta encontra-se no *Teeteto*, em que a imagem aparece no contexto do processo da memória, agora como *eídōlon*. De fato, estamos diante de algo que é um dom, ou dádiva, de Mnemósine, mãe das musas (191d). Esse algo, porém, não é a própria imagem, mas uma “uma cera impressionável” (191c)³⁷ (*kérinon ekmageíon*)³⁸, presente em nossas almas, que se apresenta aos sentidos e às concepções e pela qual se conserva gravado em nós o que nela é impresso, assim como acontece com um sinete de um anel e a cera. A imagem, propriamente, surge no intervalo seguinte à gravação na cera, isto é, é produto de uma *impressão*: “daquilo que se imprime, nós conservamos memória e conhecimento [*scienza*], enquanto dure a imagem (*τὸ εἶδωλον*)” (191d)³⁹. Enquanto persiste a imagem, há memória e conhecimento, possibilidade de ciência. Enquanto há imagem (*eídōlon*), pode-se produzir a lembrança da impressão (ou do que, mesmo, foi pensado). Mas aquilo que não foi capaz de impressionar a “cera impressionável” que possibilita a memória, ou o foi de modo insuficiente, isso se esquece e se ignora.

Não sem motivo, pois, “a história da psicologia clássica é, em grande medida, a história dessas duas metáforas”, tendo em vista que, tomando-as de Platão, Aristóteles continua a usá-las – porém, num contexto outro e, por que não, original. No *De anima*, o “processo da sensação”⁴⁰ articula-se sobre o plano de fundo da metáfora icônica, de uma cera que se deixa impressionar por um anel ou sinete e recebe apenas a gravação de uma marca (*sēmeíon*)⁴¹, não retendo em si nada do material que compõe o objeto que impressiona a cera dos sentidos (424a16-21).

A marca ou sinal que se recebe pelo sentido, conecta o processo à significação de uma imagem. A percepção ou sensação produz, na alma, uma afecção, e essa é como um desenho, pois a percepção produzida pelo objeto perceptível que passa pelo crivo do

37 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 86.

38 A tradução de Agamben, levando em conta o original grego “(...) ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον” (PLATO. *Opera platonis*, I), apresenta-nos de fato a cera (*kérinon*) “na qual se faz uma impressão” (*ekmageíon*).

39 “καὶ ὁ μὲν ἂν ἐκμαγῆ, μνημονεύειν τε καὶ ἐπίστασθαι ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ” (PLATO. *Opera platonis*, I).

40 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 87.

41 *Sēmeíon*, “sinal”, “marca”, “impressão”, que Agamben, aqui, traduz por *impronta*, “marca”, “figura”, “imagem”, “impressão”.

sentido é como aquela impressão deixada na cera. De uma *marca* deixada na alma a partir de formas sensíveis recebidas sem a matéria, passa-se, então, à faculdade produtora de *imagens*, propriamente: “O movimento ou paixão produzido pela sensação é depois transmitido à fantasia, que pode produzir o fantasma também na ausência da coisa percebida”⁴².

No encaminhamento das potências da alma - a capacidade de nutrir-se, de perceber, desejar, locomover-se e pensar (414a29-33)⁴³, quando se abre ao investigar o lugar da imaginação⁴⁴, ela se caracteriza, por um lado, pela afirmação da possibilidade de engano, do qual não escapa a fantasia, e, por outro, pela constituição ou abertura de um espaço entre o perceber e o pensar, no qual, então, constitui o seu lugar: “a imaginação é algo diverso tanto da percepção sensível como do raciocínio; mas a imaginação não ocorre sem percepção sensível e tampouco sem a imaginação ocorrem suposições”⁴⁵. Ao lançar mão de um interessante expediente para tratar da imaginação, apresentando-a em confronto com as faculdades entre as quais se encontra (o intelecto e a percepção sensível), Aristóteles acaba por caracterizar a imaginação fazendo dela a produção de imagem (*phántasma*). Com isso, tem-se o quê de original que Aristóteles lega à história, pois se pode passar a teorizar, de modo relativamente autônomo, o segmento da alma que produz o fantasma.

Mas de que produção de imagens se trata? São apenas aparições que se apresentam aos nossos olhos, no que se esbarraria na zona de acomodação do sentido da visão e a percepção sensível visual compartilharia, por assim dizer, seu objeto? E quanto ao pensamento? Primeiramente, trata-se de diferenciar a relação da imaginação com as capacidades do intelecto, pois, segundo ele, elas estão marcadas por algo que ultrapassa a nossa “vontade”. A fantasia, por sua vez, “é afecção [que] depende de nós e do nosso querer (pois é possível que produzamos algo diante de nossos olhos, tal como aqueles que, apoiando-se na memória, produzem imagem)” (427b17-19)⁴⁶. Assim, enquanto a opinião, por exemplo, leva ao compartilhamento de uma emoção, a imaginação deixa-nos *como que* em estado contemplativo, e, por ela, “permanecemos como que contemplando em uma pintura coisas terríveis e encorajadoras” (427b22-23)⁴⁷.

42 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 87.

43 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 77.

44 A partir de *De anima* III, 3 (427a17 e ss).

45 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 110.

46 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 110.

47 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 110.

Fixa-se, dessa maneira, o caráter imagético da fantasia, por ela ser “aquilo segundo o que dizemos que nos ocorre uma imagem – e não no sentido em que o dizemos por metáfora” (428a)⁴⁸. Se assim o é, qual a sua natureza? Aristóteles passa, dando continuidade a sua investigação, a distingui-la da percepção. Enquanto a percepção sensível é potência ou atividade, capacidade de visão ou atividade de ver, por exemplo, sempre presente nos seres que a possuem e sempre sendo verdadeira⁴⁹, a fantasia, pode gerar imagens quando dormimos ou de olhos fechados, num estado de não atuação da visão ou de não presença do objeto da visão, o que pode até mesmo gerar imaginações falsas e é indício de que ela não sempre está presente, e isso ocorre com aqueles que têm um mínimo perceptivo – além de haver animais sem imaginação, pelo que, também, não poderia haver identidade entre fantasia e percepção.

Se pode ser falsa, a imaginação também não é idêntica à ciência nem ao intelecto, sempre verdadeiros. Também diferenciada entre o verdadeiro e o falso, eis que poderia se assimilar à opinião, mas isso não se dá, pois enquanto a opinião necessita de convencimento – o que requer persuasão e razão –, a imaginação ocorre nos animais.

Ora, resta, assim, um balanço não muito extenso, ou, se extenso for, não confiável o suficiente, pois a cada passo Aristóteles frisa que as imaginações podem ser falsas e as imagens geradas ilusórias, quiméricas, oníricas. Porém, enquanto está na alma, deve-se explicá-la, uma vez que o sentido do tratado é a progressão analítica das potências anímicas de modo a conhecer a *psykhé* como princípio.

Mas, não sendo percepção, isso não quer dizer que ela não necessite do movimento da percepção. De fato, sem percepção não haveria imaginação, pois ela

48 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 110.

49 Essa passagem sobre o caráter verdadeiro das percepções, talvez, seja a passagem mais complexa desse seguimento, pois embora assim as apresente, logo abaixo (428a17-19) nos diz que “quando estamos em atividade acurada no que concerne a um objeto perceptível, não dizemos que ele aparenta ser um homem, mas antes que não o percebemos claramente. É neste caso que a percepção seria verdadeira ou falsa” (ARISTÓTELES. *De anima*, p. 111). Para explicar e diferenciar o que geraria uma incompatibilidade e para justificar que ainda assim a imaginação é movimento da percepção, Aristóteles elabora um escalonamento, por assim dizer, da percepção: “primeiro, há a percepção dos objetos sensíveis próprios, que é verdadeira ou contém minimamente o falso; em segundo lugar, há a percepção do incidir também essas coisas que não são incidentais aos objetos perceptíveis, e neste caso já se admite cometer erro; pois que é branco, não admite erro, mas pode-se errar quanto ao branco ser isso ou alguma outra coisa. Em terceiro lugar, há a percepção dos sensíveis comuns, isto é, por exemplo, o movimento e a magnitude, a respeito dos quais já é possível estar enganado segundo a percepção sensível” (428b17-24) (ARISTÓTELES. *De anima*, p. 112-113). Barbara Cassin, em *Aristóteles e o logos*, destaca sobremaneira a relevância do alcance dessa passagem, a partir da qual ressalta o hiato existente entre o que seria uma lógica estética e uma lógica ordinária, e como a fenomenologia que aí se constrói se alimenta desse salto entre as duas dimensões nas quais o *lógos* afunda o seu sentido, performando o mundo sensível e o fenômeno ao modo de uma “coerência” projetada da lógica sobre a percepção (Cf. CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o logos*, p. 201 e ss).

também é um movimento realizado na alma. Com isso, no que toca à percepção sensível, à sensação, “A imaginação é o movimento que ocorre pela atividade da percepção sensível. Já que a visão é, por excelência, percepção sensível, também o nome ‘imaginação’ [*phantasia*] deriva da palavra ‘luz’ [*pháous*], porque sem luz [*phōtòs*] não o ato de ver” (428b31-429a1-4)⁵⁰.

Se, por um lado, a fantasia pressupõe o movimento da percepção, por outro, para que a alma seja capaz de pensar, de fato, ela necessita das imagens, e elas lhe são transmitidas precisamente pela fantasia: “Para a alma capaz de pensar, as imagens [*phantásmata*] subsistem como sensações percebidas (...) a alma jamais pensa sem imagem” (431a13-16)⁵¹. Por ser o lugar das formas, a alma intelectiva (potencialmente) necessita de um trabalho prévio que lhe apresente alguma forma com a qual possa operar, e aí encontra os fantasmas, “quando se contempla, há necessidade de se contemplar ao mesmo tempo alguma imagem, pois as imagens são como que sensações percebidas, embora desprovidas de matéria” (432a 8-11)⁵², ao lado da qual conjuga o que é propriamente seu, os pensamentos, que, não se confundindo com as imagens (e menos ainda com as percepções), delas *não* prescindem.

A fantasia, portanto, atua como uma espécie de ponte, seja-nos concedido dizer, entre as potências perceptiva e intelectiva⁵³. Ela processa as percepções em imagem – como, porém, Aristóteles não nos deixa visualizar –, e acaba por fazê-lo pelo próprio movimento daquelas recebido. Ao modo, porém, de uma aparição imagética, a qual, precisamente, é o que já se apresenta ao intelecto para o seu funcionamento. Se a natureza própria do intelecto é o seu ser separado da percepção e de seus aparatos e a sua impassibilidade, além de sua heterogeneidade cósmica (o seu ser “sem mistura”), coloca-se precisamente em jogo a atividade do intelecto individual – o que nos antecipa, assim, o problema medieval sobre a natureza do intelecto e sua relação com os seres pensantes (e as manchas cosmológicas que atravessam o *De anima*, então, transformam-se propriamente em teologia). A alma intelectiva como lugar das formas em potência, quando não recebe matéria de algo pensado recebe a *forma* do pensado. Porém, quando pensa uma forma realizada na matéria, necessita da atuação da percepção, pois necessita,

50 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 113. ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*, p. 162.

51 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 119.

52 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 121.

53 Na organização das faculdades, Aristóteles acaba por cindir internamente a fantasia conforme as potências entre as quais ela se enquadra, diante do que surge a “imaginação perceptiva” e a “imaginação deliberativa”, a primeira encontrável em todos os animais dotados de imaginação e a segunda, apenas, naqueles capazes de cálculo, de raciocínio.

então, de perceber algo, e não apenas uma pura forma – e o intelecto, na célebre imagem do seu ser pura potência, é *como* a tabuleta que pode receber inscrições, mas na qual não há nada escrito (429b 30-33).

A fantasia cumpre o seu papel ao possibilitar as imagens que se nos apresentam ao intelecto e o fantasma, enviado ao intelecto, permite que exista uma continuidade anímica sem, entretanto, deixar que o separado e o diverso se misturem ou se identifiquem. “O capaz de pensar pensa as formas, portanto, em imagens” (423b2), ele pode, “com as imagens e pensamentos *na* alma” (423b8)⁵⁴, raciocinar, quando não está diante de algum estímulo dos sentidos, a visão de algo, por exemplo.

Nesse sentido, Agamben afirma que

a função do fantasma no processo cognoscitivo é tão fundamental que se pode dizer que ele seja também, em certo sentido, a condição necessária da inteligência: Aristóteles chega até mesmo a dizer que o intelecto é uma espécie de fantasia (*φαντασία τις*) e repete várias vezes o princípio que dominará a teoria medieval do conhecimento e que a escolástica fixará na fórmula: *nihil potest homo intelligere sine phantasmata*.⁵⁵

Mas o papel da fantasia e do fantasma não se encerra aí, apesar do lugar de destaque que ocupa na dinâmica da organização das faculdades anímicas, ainda mais daquela superior, a intelectiva. E de forma não menos surpreendente, que retoma o nosso fio condutor, surge-nos novamente o problema da relação com o desejo – movente da alma, ao lado do intelecto (como inteligência prática, mas também como imaginação).

Se retomarmos uma passagem do começo do *Livro II* do *De anima*, encontramos um enunciado que já antecipa essa proximidade entre imaginação e desejo: “onde existe sensação, existe dor [*λύπη*] e prazer [*ἡδονή*]; e, onde eles existem, necessariamente também existe desejo [*ἐπιθυμία*]” (413b 21-23)⁵⁶. Ora, o desejo que se encontra nas partes da alma, portanto, é motriz anterior do movimento dos corpos em relação ao intelecto, afinal, mesmo para os animais destituídos de intelecto (todos exceto o homem), há a possibilidade de se locomoverem.

Numa complementariedade que talvez, ao início, não se mostrasse tão notável, desejo e fantasma articulam-se de modo profundo. Por um lado, “a imaginação, quando move, não move sem desejo. Há algo único, de fato, que faz mover: o desejável”; por outro, “o animal não é capaz de desejar sem imaginação” (433b 28-29)⁵⁷. Tanto o movimento provocado pela imaginação é um movimento desejanter quanto o desejo

54 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 120.

55 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 88.

56 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 75. ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*, p. 76.

57 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 126.

necessita de arregimentar fantasmas. Sem o desejo, a imagem é inerte. Sem a fantasia, o animal não sai do eterno círculo orgânico-sensorial de dor e prazer.

Se “todo desejo é em vista de algo”⁵⁸, portanto, e o desejo é denunciado pela existência de dor e prazer sobre o aparato perceptivo, pode-se entrever então que o desejar apreende o aprazível e o torne desejável, e, para isso, há necessidade de que haja fantasia, isto é, atividade que produz fantasmas. E para que se mova, então, a imaginação o faz com o desejo. O movimento é daquele que “está em vista de”, e o que está em vista de enseja buscar (ou evitar) aquilo que visa, pode *buscar* o prazer, integrando-o como seu desejo, ou no seu desejo⁵⁹.

O fantasma faz, de fato, o prazer próprio ao desejo – e num sentido que mostra uma conexão subterrânea, intuída e trabalhada por Giorgio Agamben, que aproxima a ilação lacaniana a estratos longínquos da filosofia ocidental, ao modo de uma síntese formular de vasta e até mesmo desconhecida tradição da analítica do desejo, a qual se mostra, então, num contexto propriamente *ético* (e, assim, por que não, já com Agamben, político)⁶⁰.

Tendo pertencido, em algum momento, aos domínios de Mnemósine, se retomarmos as palavras de Platão sobre a “cera impressionável” que prefigura, ao seu modo, a operação da fantasia, a imagem passa a cumprir ainda um relevante papel mnemônico, uma vez que a memória, consolidada como capacidade anímica, necessita das imagens produzidas pela fantasia, compondo-se, conforme o tratado *Sobre a memória e a reminiscência (De memoria et reminiscencia)*, como “a posse de um fantasma como ícone daquilo de que é fantasma”⁶¹. Os fantasmas seriam, nas galerias da memória, as

58 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 124.

59 A possibilidade de buscar o desprazer e a dor como forma de perseguição do desejo (ou do gozo), embora possamos facilmente cogitá-la, não caberia ser formulada no contexto aristotélico, pois, nos termos do *ethos* contextual à letra do tratado, não responderia às exigências do *bem-estar* para o qual os sentidos (que não o tato, voltado ao *ser*) se dirigem, por exemplo (434b 19-21), e pelo desprazer, ainda, indicar um *excesso* de estímulo (barulho para audição, excesso de luminosidade para a visão, etc.), “excesso do objeto perceptível” (435b 12-13) (ARISTÓTELES. *De anima*, p. 131), destruidor dos aparatos orgânicos (os ouvidos, os olhos, etc.).

60 Não apenas *Kant com Sade* representa um momento de inflexão ao apresentar o estatuto de uma ética do desejo, mas também há de se ter em vista, ainda, que há uma aproximação, talvez forjada por Agamben, com o substrato aristotélico do *De anima*. O que em Lacan e na ética da psicanálise deve ser absorvido e tratado como exemplar do sujeito, pode fazer Aristóteles surgir como acontecimento teórico sintomático. O curto-circuito, encontrado na ética aristotélica, entre a imperiosa busca da felicidade e do bem pelo estrato superior da alma, o intelecto, e o movimento que se tenciona nas antecâmaras pelo desejo-fantasma (que remetem, então, à percepção), pois, leva a uma mudança do movimento dentro-fora, e o excêntrico, então, pode integrar, agora, a ética. Porém, para não sairmos pela tangente que toca nossas questões, mantenhamos encerrado, pela fórmula lacaniana utilizada como fio de alinhavar por Agamben, o estofo de problemas outros, *que não os nossos imediatos*, aí sintetizados.

61 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 88.

imagens que ela conservaria e fixaria além da percepção imediata. E até mesmo o sonho, como já na diferença com a percepção sensível se pode entrever, é produzido com as imagens da fantasia, numa espécie de livre mobilização do repertório acumulado de imagens, gravadas na alma como fantasmas pela fantasia.

O fantasma encontra-se ao “centro de uma constelação psíquica”⁶². Dos sentidos, irradia-se, *como imagem*, não apenas para o intelecto, mas para o sonho – e, em semelhança ao que acontece no mundo onírico, para as práticas divinatórias –, para a memória e, como veremos pela doutrina da voz, para a qual essa investigação conduz, para a linguagem.

O mecanismo tético que permitirá a Agamben passar da filosofia à poética moderna em seus raias⁶³, por conseguinte, bem como fazer o caminho de volta, é a identificação de uma “fantasmologia medieval”, pela qual não apenas se mostra o legado da doutrina helênica da fantasia ao medievo, mas a formulação de uma perspectiva original que, ao experimentar a civilização medieval em termos de seu apreço pela imagem, tornou-se de tal modo elementar que, sem ela, os trovadores estariam privados de seu elo essencial com a palavra: a imagem de amor, o fantasma pelo qual a palavra pode atingir o desejo.

1.4. Os fantasmas da escrita: o testemunho do poeta, arauto da representação

Se podemos passar do legado aristotélico à fantasmologia medieval, de modo a não rompermos as sutis e esvaecentes conduções históricas, como cadeia de transmissão e conformação do plano da tradição (ao que ficamos tentados a dizer *tradições*, por se tratarem de visões em constante conflito, indicando a disputa que dispõe vencedores e vencidos), é porque há, então, um *medium* que permite a passagem e revela, por trás da retomada dos antigos, uma construção própria.

Ao fazer da glosa um expediente de criação, a civilização medieval acabava por encobrir as suas originalíssimas apropriações criadoras. A glosa revela-se como

62 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 89.

63 Segundo a letra de Agamben dá a entender, trata-se do conjunto heteróclito composto pela poesia provençal, o *Roman de la rose*, Dante Alighieri e a lírica estilonovista. Nossa atenção recai sobre o primeiro conjunto por ser aquele cuja posição se mantém ao longo da obra agambeniana como de especial relevância, além de testemunhar, a respeito dos poetas, uma produção menos abalizada pelos desígnios da intelectualização do que a de Dante, por exemplo, afinado discípulo do “*maestro di color che sanno*” – e que, além do mais, tomou os poetas trovadores, no *De vulgarii eloquentia*, como aqueles de quem sua própria lírica é herdeira e continuadora, até mesmo no especial papel de passagem do latim para a língua vernácula.

estratégia para o próprio desenvolvimento, como espaço no qual podem ser desdobradas, sobre o manto protetor de uma *auctoritas*, as próprias inclinações. Assim,

as idades dotadas de forte fantasia têm amiúde necessidade de ocultar os próprios impulsos mais originais e as próprias obsessões criadoras por detrás de formas e figuras tomadas de empréstimo de outras épocas, enquanto as idades carentes de fantasias são geralmente também aquelas menos dispostas a se render à reivindicação da própria novidade.⁶⁴

Partindo do princípio de que “a obra do *auctor* compreender também a sua citação”⁶⁵, Agamben, de maneira sugestiva, considera os comentários medievais como um capítulo do *corpus aristotelicum*. Não há um engessamento entre obra e comentário; pelo contrário, a obra é composta, também, pelos seus comentários, e as glosas, com isso, tornam-se, paradoxalmente, parte integrante do *opus* autoral. As obras de um autor, para o medieval, são compostas no tempo e com ele, o que nos mostra a complexa espessura temporal com a qual essa época se relacionava com o clássico, não fazendo de si um corte, mas dissimulando a própria temporalidade na plena atualização de um autor inatual. E o que se configura, a rigor, de inédito, para Agamben, mostra sua ocorrência precisamente no lugar dos comentários sobre a fantasia, e sobre o modo, num contexto teológico, de relação entre o intelecto superior (Deus, o criador) e as individualidades (os homens, as criaturas). É conforme esse modo de relação com os clássicos que se passa a ter, então, na Baixa Idade Média, especial atenção com Aristóteles, que se torna, para Agamben, como que consubstancial ao período e que permite explicar, então, o ingresso de Avicena e Averróis na circulação intelectual da época.

Com um modelo que relaciona o anatômico e o fisiológico ao psicológico, a medicina encontrou-se com a filosofia quando as partes do cérebro foram relacionadas às capacidades da alma. Avicena, ao separar o “sentido externo” do “sentido interno”⁶⁶, recepcionou, como “virtudes”, as capacidades que encontrávamos no *De anima*, e relacionou-as às cavidades cerebrais, num sentido que progride das anteriores às posteriores⁶⁷, cujo sentido contribui para “um progressivo desnudamento do fantasma de

64 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 84.

65 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 86.

66 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 91.

67 São elas: a *fantasia ou senso comum*, força que recebe e transmite as formas impressas nos sentidos; a *imaginação*, força que detém o que o senso comum recebe dos sentidos e que faz permanecer o que resta quando se removem os objetos sensíveis; a *força imaginativa/cogitativa*, que compõe segundo a sua vontade as formas que estão na imaginação, e se remete, respectivamente, à alma em geral e à alma humana; a *força estimativa*, que apreende as intenções não sensíveis que se encontram nos singulares objetos sensíveis; e a *força memorial e reminiscível*, que detém aquilo a estimativa apreende (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 91-92).

seus acidentes materiais”⁶⁸. Esse desdobramento, ainda, converge para a formação da racionalidade anímica, após o completar-se do caminho do sentido interno: no processo que vai das sensações, passando pela imaginação, à intelecção, há um desnudamento e abstração da matéria. A imagem, ao final, pode-se converter em forma, pois não apenas a alma intelectiva não pensa sem imagens, mas também ela é o lugar das formas. E esse processo, descrito por Averróis, diante do qual o olho pode até mesmo figurar como um espelho que reflete os fantasmas (agora, como as imagens formalizadas da matéria denudada), permitirá, numa ampliação de escala, ao processo cognoscitivo aparecer como uma especulação.

Diante dos processos desiderativos e da relação amorosa, a psicologia desenvolvida no pensamento medieval terminou por traduzir “o amor como um processo essencialmente fantasmático, que implica imaginação e memória em um contínuo ímpeto ao redor de uma imagem pintada ou refletida no íntimo do homem”⁶⁹. O enamoramento e a até mesmo a idolatria pela imagem do objeto de amor, no seu desenrolar entre o sagrado e o profano de uma “dona” ou “amiga” das canções e poesias dos trovadores e de outros desenvolvimentos poéticos da época, não surgem da imaginação fantasiosa dos poetas, que os teriam concebido *ex nihilo* com seu gênio, mas, sim, “referem-se diretamente às doutrinas fisiológicas de seu tempo, (...) [e] com frequência essa referência é complicada por uma intenção alegórica que se exercita de modo privilegiado sobre a anatomia e a fisiologia do corpo humano”⁷⁰, como o olho, por exemplo, e a visão.

Ora, não apenas se desmistifica, por conseguinte, a moderna projeção romântica sobre o gênio dos artistas, como, mais importante, confere-se espessura *histórica* aos processos produtivos da palavra humana. E esse é um dos ensinamentos que Agamben encontra, também no período de estudos do qual *Estâncias* se constitui com um fruto, pela figura de Aby Warburg. Tem-se, assim, uma forma de perceber como o fantasma é legado à poesia medieval, como uma *forma* pela qual se permite dar substância à matéria poética – o que, na perspectiva psicológica em jogo, ao contrário, significa uma

68 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 92.

69 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 96. Essa herança encontra-se de tal forma arraigada em nossa cultura que não é preciso investigar as mais “elevadas” obras para encontrar seus influxos. Pelo contrário, é observando no mais cotidiano e próximo a nós e de nosso tempo que encontramos a cadeia dessa transmissão: quantas não são, pois, as canções de amor que evocam o reflexo deixado pelo objeto de amor em nossos olhos ou a imagem em nossas mentes? A proximidade entre amor e visão, que já era vislumbrada no mundo antigo, adquire, com a especulação medieval e, depois, com a poesia dos trovadores, o trato específico de uma imagem mental, a qual pode, na fixação pelo objeto, até mesmo (ou principalmente) perturbar o intelecto e turvar os sentidos.

70 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 91.

passagem do objeto de amor, visto, num primeiro momento, como algo real e corpóreo, ao seu estado próprio, isto é, seu estado de forma, de matéria denudada:

A descoberta medieval do amor, sobre a qual, não sempre propositadamente, tanto se discutiu, é a descoberta do seu caráter fantasmático. E é nessa descoberta, que impulsiona até as extremas consequências aquela conexão de desejo e fantasma que a antiguidade havia apenas pressentido no *Filebo* platônico, que consiste a novidade da concepção medieval do *eros*, e não certamente em uma pretensa ausência de espiritualidade erótica do mundo clássico.⁷¹

O fantasma do objeto de amor, do qual se nos faz, uma imagem fantasmática (expressão que resguarda, agora, uma sombra de tautologia, ao mesmo tempo em que nos remete à saga do desejo, o qual tende a nos distanciar do psicologismo ao qual se poderia ingressar por uma teoria do conhecimento), figura, pelas mãos dessa elaboração do medievo na qual circulam feitos dos filósofos e dos poetas, como o próprio objeto de amor, sendo desígnio da negatividade que funda o poetar, anunciado como gozo da representação, pois é pela palavra que se pode aferrar a imagem do objeto de amor, é com a negatividade – em última instância, a *falta* do objeto - que a palavra se põe a serviço da representação e do desejo (e do gozo).

Se “o lugar do amor para a sensibilidade medieval é uma fonte ou um espelho”⁷², *Eros ao espelho*⁷³, portanto, é a imagem de Narciso: ele deixa de ser aquele que dá nome ao retraimento e fechamento sobre si, o narcisismo em sentido corrente, para, voltando a ser aquele que se apaixona pela própria imagem refletida, fazer-se alegoria do amor, bem como um Pigmalião reencontrado da mitologia clássica. Alegoria marcada de um caráter fantasmático indelével ao qual o poeta, de aí em diante, estará devotado a plasmar, fazendo palavra do processo imaginativo que filtra os fantasmas das suas vinculações perceptivas.

Se nos recolhermos, agora, à poesia de Guilherme IX de Aquitânia, trovador dos mais célebres, e cujos escassos poemas que restaram e foram transmitidos (onze, apenas) surpreendem pela ímpar e coerente versatilidade: da apercepção brutal da negatividade fundante da linguagem, cantada em *Farei versos de puro nada*, à eroticidade efusiva da partida de dados de *Quero que saibam com rigor*, com a *amiga*⁷⁴ jogado no

71 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 96.

72 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 97.

73 Esse é o título do terceiro capítulo, da Terceira Parte de *Estâncias*, intitulada *A palavra e o fantasma*, e aqui tem estado sob nossa análise.

74 A figura da *amiga* que aparece nos poemas de Guilherme IX de Aquitânia soa tão intrigante quanto a da *dona*, mais típica da captação do amor cortês pelo discurso, erótico ou não, que nos foi legado sobre os trovadores. Da diferença entre essas duas figuras, pode-se estabelecer uma diferença entre o jogo do prazer, do efêmero cotidiano que configura a existência, em seu aspecto de *alegria*, e o *jogo* do desejo, conformado

seu tablado, ou ainda, daquele que, ao lado dos versos sobre o nada, ao qual voltaremos alhures, é uma das mais artificiosas das suas composições, *Farei um poema, tenho sono*. Se os dois últimos, em termos de seu plano de conteúdo, dão ideia da prática amorosa e seus conluios táticos ou estratégicos, é *Cheio de gozo estou a amar* o lugar no qual se pode encontrar o enredamento entre a palavra e o fantasma em sua forma pensante – uma *estância*, propriamente, arriscamos dizer:

Cheio de gozo estou a amar
o gozo e não quero sair.
E já que ao gozo torno a ir,
podendo, o melhor vou buscar;
e é o melhor, sem hesitar,
que se pode olhar ou ouvir.

Sabei: não me quero gabar,
nem grandes louvores nutrir.
Mas se o gozo pode florir,
fruta melhor este vai dar,
e entre outros há-de brilhar
como o dia sombrio a abrir.

Corpo igual não se pode idear
nem no querer, nem no sentir,
nem no pensar, nem no urdir.
Nem gozo tal se pode achar.
E quem o queira celebrar
nem num ano vai conseguir.

O gozo tem de inclinar
e o poder há-de servir
a minha dona, o seu sorrir,
o seu belo e ardente olhar.
Mais de cem anos vai durar
quem do seu gozo usufruir.

Seu gozo pode o mal curar,
sua ira o são submergir,
o homem sábio confundir,
o homem belo afear,
o mais cortês vilão tornar,
e o vilão fazer luzir.

Pois mais gentil não há para amar,
Olhos verem, boca aplaudir.
Para mim, só, a quero atrair,
ao meu coração dar novo ar,
a minha carne renovar
e nunca, nunca empedernir.

Se seu amor me quer doar
eu pronto estou a servir,
para a louvar e encobrir,

segundo um poder legiferante que provém do outro e que nele deixa, perfazer a possibilidade de prazer, ou não, e por isso faz sofrer. Por isso, então, podemos apresentar *joi* como “alegria-gozo”, pois como que se indeterminam, aí, a alegria e o gozo, remetidos que são ao eros, ao amor – afinal, há *joi d’amor* subjacente.

seu prazer dizer e alçar,
o seu alto preço prezar,
e o seu louvor difundir.

Nada por outrem vou mandar,
tal pavor tenho de a ferir,
nem, para ela me não punir,
ouso o meu amor declarar.
Ela o melhor irá achar
para o meu gozo garantir.⁷⁵

Pareceria, à primeira vista, que “Cheio de gozo estou a amar” é a abertura do poema, pela qual o poeta, ditando sobre o seu amor, exulta-lhe o gozo. Mas essa leitura detém-se na porta, pois a fórmula que enceta a trova está incompleta, não se encerrando em amar, mas, primeiramente, em *gozo*, e, como segunda saída, ou melhor, fechamento, em *sair*. “Cheio de gozo estou a amar *o gozo*” – ora, que inversão se tem agora! O gozo decorre não do amor, mas do amar o gozo. O processo de condução fantasmático, então, ilustra-se aqui com um círculo. “*Amar un joi*”, fonte da própria *alegria-gozo*. Mas fonte perigosa – e a fonte espelhada de Narciso revigora o seu encanto –, pois não mais se quer sair desse círculo mágico, que, já no terceiro verso, converte-se em espiral, pois a ele, ao gozo, vai-se, e, adiante, ele próprio evolui, florindo, frutificando e nutrindo aquele que nele se move⁷⁶:

75 GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*, p. 81; 83; 85. Levando em conta um ensinamento que não pode ser desprezado, a saber, de que a poesia se constitui no choque entre o som e o sentido (o que, para mencionar apenas um nome, encontra ecos de Roman Jakobson), reproduzimos o original provençal antigo conforme a edição de Arnaldo Saraiva, destacando a coluna sonora da qual também se compõe a poesia – “*Mout jauzens ne prenc em amar / um joi don plus mi vuell aizir: / e pus em joi vuell revertir, / bem dei, si puec, al mielhs anar, / quar mielhs onra `n, estiers cujar, / qu`om puecsc vezer ni auzir. / Ieu, so sabetz, no `m dei gabar / ni de grans laus no `m sai formir, / mas si anc nulhs jois poc florir, / aquest deu sobre totz granar / e part los autres esmerar, / si cum sol brus jorns esclarzir. / Anc mais no poc hom faissonar / cors, em volver ni em dezir / ni em pensar ni em cossir; / aitals jois no pot par trobar / e qui be`l volria lauzar / d`um na noit i poiri` avenir. / Totz joi li deu humiliar, / e tota ricors obezir / midons, per son bel aculhir / e per son bel plazent esguar; / e deu hom mais cent tans durar, / qui`l joi de s`amor pot sazir. / Per son joi pot malautz sanar /, e per sa ira sas morir / e savis hom enfolezir / e belhs hom as beutat mudar, / e`l plus cortes vilanejar / e`l totz vilas encortezir. / Pus hom gensor no `n pot trobar / ni huelhs vezer ni boca dir, / a mos ops la vuell retenir, / per lo cor dedins refrescar / e per la carn renovar, / que no puecsc envellezir. / Si`m vol midons s`amor donar, / pres sui del penr` e del grazir / e del celar e del blandir / e de sos plazers dir e far / e de son pretz tener en car / e de son laus enavantir. / Ren per autrui non l`aus mandar, / tal paor ai qu`ades s`azir, / ni ieu mezeis, tan tem falhir, / no l`aus m`amor fort assemblar; / mas elha`m deu mo mielhs triar, / pus sap qu`ab lieis ai a guerir” (GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*, p. 80; 82; 84).*

76 Nos *Comentários* que Segismundo Spina presta ao poema, após apresentar a sua tradução (recolhida em *A lírica trovadoresca* e a primeira, em português, registrada por Arnaldo Saraiva), que muito acaba por escamotear da significação e versificação originais, “Muito contente me sinto em amar, e procuro mergulhar mais profundamente nesta alegria” (SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca* p. 105), após começar com uma descrição corriqueira dos versos – “Oito estrofes que alongam monotonicamente o mesmo tema: o elogio impossível da mulher, a descrição dos seus feitiços, dos poderes que se ocultam nos profundos de sua alma, das virtudes sortilégas na transformação dos seres e na terapêutica das almas” (SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca* p. 107) –, deixa escapar, contudo, uma observação que acaba por tocar nos pontos que então levantamos: “é esse *jogo da fantasia*, que tem raízes mais profundas no intelecto que na sensibilidade,

Na prática poética, entendida como significação do inspirar de amor, Narciso consegue de fato apropriar-se da própria imagem e saciar o seu *fol amour* em um círculo em que o fantasma gera o desejo, o desejo traduz-se em palavra e a palavra delimita um espaço em que se torna possível a apropriação daquilo que não poderia de outro modo ser nem apropriado, nem gozado”.⁷⁷

Recurso característico da filosofia de Giorgio Agamben, a etimologia, aqui, orientando-nos sobre possíveis derivações de sentido da palavra *joi*, substantivo fio condutor do poema, mostra a conexão que ela estabelece como um jogo entre o poetado e a palavra poética: “A palavra provençal *joi*, que reassume em si a plenitude da experiência erótico-poética dos trovadores, está também etimologicamente conectada a uma prática linguística, enquanto deriva, presumivelmente, de *Jocus*, oposto, como ‘jogo de palavras’, a *Ludus*, ‘jogo corpóreo’”⁷⁸, efetivo “*juec d’amor*”, como nos diz o trovador na *canzo* sobre o “lance de dados”⁷⁹.

Há o gozo do jogo, no qual se experimenta o círculo fantástico da estância, mas também, como sua condição, há o jogo do gozo, cujo corpo se confunde com o corpo da dona e da amiga dos outros poemas. A figuração trovadoresca da imagem, aparece, de início, velada, mas o seu encobrimento aparente é o vir à tona capital daquilo que a figura mesma permite acessar: o desejo e o gozo, que, vindo como tais pela palavra, conseguem, por alguns segundos, aceder como puro fantasma que revela a fantasia em operação, mas por pouco tempo, pois logo surge a imagem da dona, e, quando ela, sorrindo, espreita com seu resplandecente olhar, o próprio gozo tem de se humilhar e obedecer.

Corpo *ideal* ou imagem fantástica, podemos dizer na chave agambeniana, o que permite nos distanciarmos de possíveis derivações platônicas, as quais aqui não estão em caso, uma vez que nos encontramos diante de uma linhagem da poesia trovadoresca com pendores realistas, dentre cujos representantes está o próprio Guilherme IX de Aquitânia. Nesse sentido, no jogo aqui revelado, o amor cortês é denodado pelo gozo da dona *imaginária*, e nenhuma força da alma pode nos deixar apresentá-lo, nem o querer, nem o sentir, nem o pensar, a não ser a fantasia. É por ela que se pode produzir imagens, que se pode aferrar aquilo que tem de se despír da matéria para se poder trovar, ou gozar - o que, aqui, tem de dar no mesmo.

o centro criador das imagens e metáforas que pululam na poesia provençal” (SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca* p. 107. Grifo nosso).

77 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 153.

78 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 152.

79 CAMPOS, Augusto de. *Verso, reverso, controverso*, p. 21. Assim é como o poeta-tradutor intitula, com vasta compreensão do alcance do poeta de Guilherme IX, e com intervenção de Mallarmé, o poema *Quero que saibam com rigor* (“*Ben vuelh que sapchon li pluzor*”).

É assim que o sentido histórico-social do trovadorismo pode ser indicado pela figura do *fin'amor*, pois a complexidade dessa figura, e a sua amplitude histórico-geográfica, no mais, estabelecem uma *relação* cujo campo de forças não se resume na santificação da dona. Com o recurso ao *senhal*, figura pela qual se pode cifrar a identidade de quem é traçada a imagem, revela que o

objeto desta relação é uma mulher casada, que provoca no amante um sentimento que ele traduz fazendo-lhe a corte e expondo-lhe um pedido através de uma mensagem expressa pelos poemas ou canções dos trovadores. Esta relação decalca-se do modelo feudo-vassálico: a mulher amada é a dama (*mi dona* significa 'mosenhor' em occitano), e o apaixonado, bem como o seu mensageiro trovador, o seu vassalo. *O objetivo do fin'amor é a satisfação afetiva e carnal que os trovadores chamam de joi*. Já se definiu o fin'amor como 'um erotismo do controle do desejo'.⁸⁰

Os sentidos e o poetar conjugam-se na captação da visão da dona, ou melhor, a percepção, capitaneada pelo prazer, pela dor e pelo gozo, é entronizada pelo poetar a imagem, pela boca que, literalmente, *diz a* amada, e não, apenas, *diz da* amada. A dona é a captação fantasmática – imagética, diríamos hoje – como objeto de amor, e é à imagem que o ideal, nesses versos, diz respeito.

A vassalagem amorosa, conformadora de um dos tropos da trova, enquanto integrada numa forma de sociedade feudal, encerra mais questões do que a “cortesia” do amor cortês deixa perceber – na verdade, antes uma “poesia cortês do amor descortês”⁸¹. Ingresso na espiral de *joi*, o sujeito poemado passa a integrar uma dialética com a dona, e, se aqui, ele é servil, noutra poema, revidando, da sua parte, o quinhão que lhe cabe de gozo, dirige à dona ideal invectivas até mesmo jocosas (“Que vos vale, dona ideal, / se vosso amor me não vale? / Quereis ser monja, afinal?”⁸²), mas que não passam, ao fim, do desespero que enlouquece, aos poucos, o amante que teme o punhal da dor proveniente da desmesura do amor medido como do tamanho do mundo – “*Totz lo jois del mon es nostre*”⁸³: “*Todo o gozo do mundo é nosso*”.

A figura da “insatisfação erótica”, largamente propagada e que encontra ecos eruditos – “desde que os trovadores provençais do século XII deram voz à melodia do desejo não correspondido, as violas entoaram cada vez mais alto as cantigas de amor, até que apenas Dante conseguisse tocar o instrumento da forma mais perfeita”⁸⁴ –, não deve

80 LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*, p. 281-282. Grifo nosso.

81 CAMPOS, Augusto de. *Verso, reverso, controverso*, p. 13.

82 GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*, p. 77. “*Qual pro i auret, dompna conja, / si vostr'amors mi deslonja? / Par que us vulhatz metre monja!*” (GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*, p. 76).

83 GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*, p. 78.

84 HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*, p. 177

nos deixar perder de vista a dimensão visada, contudo, se não na própria composição medieval, ao menos através dela: não é a satisfação real, isto é, configurada no plano objetual, que está no cerne, por mais que não deixe, contudo, de estar presente. Trata-se, na verdade, de uma satisfação que se dá ou não no *plano da própria palavra*, e é assim que o conceito de *estância* mostra a sua extensão, ou melhor, a palavra poética configura a própria estância como lugar capaz de permite uma sutura – sobre e pela negatividade – entre os termos que se apresentavam disjuntivos. Nesse sentido, “a inclusão do fantasma e do desejo na linguagem é a condição essencial para que a poesia possa ser concebida como *joi d'amor*”⁸⁵. A insatisfação do amor e a frustração do gozo, mais do que um tropo regular, mostra-se um construto poético profundo, balizado em construtos intelectuais do medievo estabelecidos em glosa a categorias da filosofia helênica clássica: aponta-se para um momento em que a palavra poética e a palavra pensante encontram-se numa possibilidade de uso articulado da palavra ao pensamento, cuja potência, contudo, é moldada ao modo do imaginário – a tentativa de, mais que imaginar o gozo, *alcançá-lo* pela imaginação.

A fantasia e os seus fantasmas, portanto, configuram um imaginário concreto, por um poetar realizado linguisticamente, e também como um modo de articulação do imaginário. A presença do fantasma presentifica uma ausência, uma falta, uma negatividade – permite-se acessar, pela imagem-objeto de amor, o gozo, que, em princípio inacessível, como o desejo, fazia o sujeito submergir na dor e descontentamento, emerge da negatividade inicial da falta, abraçado à flutuação de um reflexo no espelho d'água. Fazendo-se o negativo de uma presença, à sombra das luzes reveladoras que a constituem, apropria-se, assim, uma negatividade. Com essa produção do fantasma, tem-se um modo de conceber a fratura, como algo fundante, e do qual podem abundar articulações. Essa é a importância capital do estudo do fantasma e das relações que a filosofia mantém com a fantasia – entendida precisamente na sua medida técnico-conceitual e poética –, expondo, sob a forma de articulações, mais ou menos felizes, um profundo rasgo que se constitui, não sem historicidade, como matriz metafísica do ocidente – e o que se busca pensar, na esteira das trilhas de Agamben, é o caráter amplamente produtivo dessas cisões.

É nesse sentido, pois, que as palavras de um poeta de nossos tempos novamente nos ressoam, encadeando a dança de paços marcados entre conhecimento e representação como o estágio de nossa relação (poética) com a palavra:

85 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 152.

O poeta visa a representação do mundo, mas resta-lhe um amargo sentimento de inadequação da linguagem. (...) se alguém deseja ardentemente possuir um objeto, não se pode dar a isso outro nome senão o de amor. O poeta aqui figura, portanto, como um homem apaixonado pelo mundo, porém condenando a uma eterna insaciedade, porque com a ajuda das palavras ele gostaria de penetrar o cerne mesmo do real, ele tem de novo a esperança de fazê-lo, e isto lhe é sempre recusado. Filosoficamente, a questão tem seu análogo mais próximo no discurso sobre o amor no Banquete de Platão.⁸⁶

Ora, ao falar do poeta dissimulando seu próprio lugar, nota-se o que, nas diferenças de constituição, aproxima Miłosz do evento do qual Guilherme IX de Aquitânia representa um dos momentos mais instigantes. Sim, pois no poeta polonês, de fato há uma abertura à espiral do gozo, que puxa o sujeito para trás justamente quando ele se coloca diante do objeto – ou melhor, quando ele coloca o objeto diante de si –, e, no outro, mesmo que se fale que “o gozo tem de se inclinar” diante do objeto de amor, no fundo, o que prevalece é o agigantamento dilacerante do mundo dos amantes encadeado por *joi*. O duelo entre gozo e desejo produz, na fidelidade ao desejo, o demover do mero gozo objetivo (fisiológico, pode-se dizer), ao passo que, pelo contrário, a queda no gozo corresponde à dilaceração da configuração do objeto de amor como objeto de desejo. Mais ainda, pois se cede o próprio gozo *ao gozo da sua dona*. O próprio gozo está lançado à condição de usufruir do gozo da amiga, da dona intangível que apenas uma palavra pode abalar, tanto a palavra torta encadeada por algum emissário, impudente ou sem ardil, quanto a própria declaração – os versos, aqui, aparecem de fato como performances de palavra. *Soberano*, o desejo, é que se nos projeta – e ele, desejo do outro, é que “o melhor irá achar / para o meu gozo garantir”.

A categoria do fantasma apresenta, pela apropriação de uma negatividade, a imagem à palavra. A imagem da qual a palavra se apropria, ou, ainda, a imagem que a palavra faz para si e sobre si, diz respeito à relação da palavra com uma falta, a falta do objeto, à cisão que, ao menos desde o Crátilo, coloca em suspeita a relação da palavra com a realidade, o ente e o ser. Seja como representação, seja como imagem, trata-se, no fundo, de uma relação da linguagem consigo mesma, de uma relação da linguagem com a sua falta suprema: a coextensividade da palavra e do mundo como coisa-objeto a todas as camadas que, desde a percepção, recobrem o mundo de sentido.

1.5. A travessia do fantasma à voz (“*uma barreira resistente à significação*”)

86 MIŁOSZ, Czesław. *O testemunho da poesia*, p.108-109.

Com o retorno significativo e substancial a Aristóteles, dá-se o rastrear teórico por meio do qual Agamben situa as formulações da poesia de amor dos poetas-trovadores na história do pensamento, vinculando-as a uma longa tentativa de mapear as percepções humanas nas agruras da “alma”, afinal, “já Aristóteles referia o caráter semântico da linguagem humana à fantasia, cujas imagens, segundo uma metáfora já presente em Platão, são concebidas como ‘um escrever na alma’”⁸⁷. Ora, agora passamos ao momento de delimitar de que maneira incide a recepção do fantasma na teorização da linguagem, na medida em que ele é colocado não apenas como faculdade integrativa da compreensão da *psikhē* na teoria aristotélica, mas também como espécie de “sombra” que sempre acompanha a significação, auxiliando a compor, se bem que com estatuto intermediário e complexo, a voz (humana) como “som significante”. Em outros termos, importa como a integração do fantasma, *na voz* como som significante, repercute no posterior entendimento agambeniano a respeito “fratura da presença”, quando, num terreno pertence à obra *A linguagem e a morte*, o problema da articulação da linguagem *por meio da voz* atinge a sua maturação propriamente metafísica.

Nesse sentido, no primeiro estágio do desenvolvimento filosófico agambeniano, a voz como que pressupõe o fantasma, como se compreende pela leitura da passagem do *De anima* que configura o ingresso do fantasma, de fato, no que seria uma teoria da linguagem, entre a *phōnē* e o *lógos*, cujo estatuto, contudo, é estrategicamente como que indeterminado. Se, depois, o problema da voz passa ao centro, é por essa categoria consolidar-se como manifestação da negatividade. Aqui, contudo, o fantasma ainda é o operador conceitual que nos permite captar a negatividade e ingressar no problema da voz.

Numa passagem muito significativa, Agamben estabelece textualmente o que intentamos delimitar como uma sua primeira aproximação do problema da linguagem.

Ei-la:

A definição da linguagem como signo não é, como se sabe, uma descoberta da semiologia moderna: antes de ser formulada pelos pensadores da Stoa, ela estava já implícita na definição aristotélica de voz humana como *σημαντικός ψόφος* – ‘som significante’. ‘Nem todo som’, lê-se no *De anima*, ‘emitido pelo animal é voz (pode-se produzir um som com a língua ou ainda tossindo), mas é necessário que aquele que faz vibrar o ar esteja animado e tenha fantasmas; a voz é, de fato, um som significante e não apenas ar inspirado...’. O caráter ‘semântico’ da linguagem humana é assim explicado por Aristóteles, no âmbito da teoria psicológica que conhecemos, com a presença de uma imagem mental ou fantasma, de modo que, se quiséssemos transcrever em termos aristotélicos o algoritmo em que se costuma hoje representar a noção de signo

87 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 187.

(S/s, onde *s* é o significante e *S* o significado), ele se configuraria deste modo:
F/s (*s* = som e *F* = fantasma).⁸⁸

O que Agamben evidencia, fornecendo uma passagem temática do fantasma à voz, é que *o signo* está eminentemente associado ao fantasma, e esse ingresso se dá pela voz. A voz tem fantasmas, e é por seu intermédio que chegamos ao fantasma na definição do signo, e, com isso, à delimitação do próprio espaço que se deve entender como semiologia. Suplantando o cientificismo das correntes da linguística, Agamben reconstitui o conceito, ao seu cerne na linguagem – a sua pertença ao *lógos*, o qual se deixa acessar, saindo da natureza pelo conceito de voz.

Em *De anima*, o contexto para a voz é dado no tratamento da audição, trabalhada no *Livro II*, no qual, dentre a tentativa de delimitar um enunciado geral para alma e diferenciação de suas partes, os sentidos aparecem como receptores dos objetos externos e como base para a percepção. Esquemáticamente, o som aparece, aí, como objeto para a audição, isto é, como o audível. Assim como não é qualquer coisa que produz som, nem em quaisquer condições, também a voz não é sem condições. Sendo o som em atividade produzido pelo choque de um golpe *contra* algo capaz de gerar som (o bronze, por exemplo, e não a lâ), o que indica movimento, e *em* um meio adequado (419b9-10), como o ar, que pode ser indicado, basicamente, como o meio de propagação, no qual o golpe pode permanecer de modo a não se dissipar até chegar ao ouvido. Constitui-se, então, a complementariedade entre fonação e audição.

A voz, além do seu plano físico-sonoro de determinação, uma vez que se define pelo som, também é condicionada pela presença de outro elemento, a presença da alma: “A voz é um certo som de algo animado [*empsychou*]” (420b5-6)⁸⁹. É preciso que se trate de um ser dotado de alma, e, nessa medida, será um animal, embora Aristóteles admita que haja aqueles que não possuam voz, como os peixes. De todo modo, os animais capazes de produzir voz mobilizam, para tanto, e sobre a base do funcionamento do som, aquilo que hoje chamamos de aparelho fonador, isto é, um conjunto orgânico no qual se

88 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 187. “οὐ γὰρ πᾶς ζῷου ψόφος φωνή, καθάπερ εἴπομεν (ἔστι γὰρ καὶ τῆ γλώττῃ ψοφεῖν καὶ ὡς οἱ βήττοντες) ἀλλὰ δεῖ ἔμψυχόν τε εἶναι τὸ τύπτον καὶ μετὰ φαντασίας τινός· σημαντικὸς γὰρ δὴ τις ψόφος ἐστὶν ἢ φωνή, καὶ οὐ τοῦ ἀναπνεομένου ἀέρος ὥσπερ ἢ βήξ” (420b 29-34) (ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*, p. 118). Na tradução brasileira de Maria Cecília Gomes dos Reis, lê-se: “Pois não é todo som de animal que é voz, como dissemos (pois existe também o som emitido com a língua e como no tossir). Mas é preciso que aquele que provoca o golpe seja dotado de alma e, mesmo, que tenha alguma imaginação (pois a voz é um certo som significativo, e não som do ar respirado, como a tosse)” (ARISTÓTELES. *De anima*, p. 93).

89 ARISTÓTELES. *De anima*, p. 92. ARISTOTLE. *On the soul, Parva naturalia, On breath*, p. 114.

trabalha o ar expirado – o que evidencia a corrente subterrânea que sustenta as investigações sobre a linguagem, da especulação medieval, por exemplo, à linguística.

Se há de lembrar, nesse sentido, que a “voz *significante*” é o *lógos* (17a 26). Essa passagem, agora do *De interpretatione*, sugere-nos, em alguma medida, uma conglobação categorial: no anel exterior, a voz é som *significante*; no interior, o *lógos* é voz *significante*. Ora, o impacto do tratado sobre a interpretação é geralmente medido pela célebre, e complexa, simbolização que a voz realiza das “afecções na alma” (16a 3-4), o mesmo valendo para aquilo que se escreve, mas em relação à voz. Com o valor de comentário da semiologia medieval em relação a essa passagem, coloca-se em jogo o papel da fantasia na voz, pois se há remissão, de fato, ao *De anima*, caberia indagar se tal movimento orienta-se no sentido da fantasia e das percepções ou no do intelecto, pois “a expressão ‘paixões que estão na alma’ pareceria referir-se, segundo a definição do *De anima*, às imagens da fantasia”⁹⁰, o que nos permite projetar os termos do tratado sobre a alma de modo a acessar o tratado sobre a interpretação. Cabe trazer dessa cadeia complexa, na qual os termos trocam de lugar (signo, símbolo e sinal, significar e mostrar), a possibilidade articulatória, na qual o *lógos* se sutura como voz dotada alguma capacidade *significante* mais ou menos determinada.

Pode-se perceber que o traço de *significação* se mantém, contudo – e dele pode-se entender que não são todos os sons, nem todas as vozes, que possuem a capacidade de fazer mover sinais ou signos (o estalar da língua em relação à voz, no exemplo do *De anima*, uma glossolalia, podemos sugerir, em relação ao *lógos*). O que resta, nesse caminho, são os próprios termos entre os quais se salta – som, voz, *lógos*. Além disso, eles sugerem uma diferenciação implícita, pois nem todo som é voz, nem toda voz é *lógos*, e aquilo que não possui esse operador fica para trás na classificação: no extremo de lá, ficará o mundo meramente físico e inanimado; no extremo de cá, o homem. E, no meio, possibilitando a coerência *física* do movimento, a voz. Operação antropologizante? É o que se destaca, de todo modo, na preparação do salto da voz para o *lógos* (presente, de modo diverso, ao menos em dois tratados aristotélicos tão diversos quanto o *De interpretatione* e a *Política*), passagem elementar para Giorgio Agamben e que tanto o fará cogitar se o homem, afinal, possui ou não voz, dando-nos sinalização não apenas de um problema de antropologia filosófica, mas de metafísica, pois está em questão nada menos que o estatuto do próprio *lógos* assumido como linguagem. E isso

90 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 148.

por ser o elemento sonoro crucial, uma vez que ele, definindo a voz, acaba, em última análise, por definir, também, desde que seja significante, a linguagem.

É o peso que se confere à voz na teoria da linguagem que nos é legada o que conduz Agamben no seu retorno até Aristóteles, em cuja obra se consolidam essas operações de transferência: o *lógos* que se faz físico como voz que significa; a significação como traço cujo sentido é o *lógos*; e a voz como a física do som produzida por aqueles que têm alma, exclusivamente. Ora, com base na teoria do fantasma esboçada por Agamben e na relação estabelecida pelo texto aristotélico – que conjuga o ser dotado de alma e a capacidade de produzir fantasmas –, pode-se precisar, agora, num primeiro momento conceitual e com outros termos, a relação entre a negatividade e a linguagem.

O índice para tal compreensão está estabelecido, já na leitura de Agamben, em fórmula: F/s (F = fantasma e s = som). É da interpretação dessa fórmula da função da fantasia na significação que se pode entender o papel da produção de fantasmas na voz, e como essa, então, mantém-se a meio do caminho no sentido do *lógos*, com uma ambiguidade cuja determinação significa nada menos do que a definição do humano. O fantasma é a *imagem* que se *sobrepõe* ao *som*, construindo, assim, o signo, numa fórmula de três termos, pois a barra faz parte da formulação e desempenha o papel de destaque, encoberto pelos próprios termos que ela articula.

Mas qual caminho de indagação é esse? Por que, ainda, num período de auge da linguística estruturalista, remontou-se a Aristóteles, e ainda ao impacto de sua retomada no seio do medievo, para questionar o enfoque dos elementos *positivos* do signo, de que o significante e o significado seriam os componentes presenciais? Uma resposta parece cabível e nos direciona para o desenvolvimento agambeniano da linguagem: quer-se, com isso, resgatar a *diferença específica*, como se poderia formular em termos aristotélicos, ou ainda, em termos mais radicais, apontar, com efeito, para o específico lugar da *diferença ontológica* – a qual seria condizente à linguagem, no caso do vivente homem. Se uma teoria do fantasma responderia a isso, por que, então, a indagação permanece em pé, e ainda com mais força, após o que seria uma tentativa resposta?

É o caso em que a hipótese, enquanto encaminhamento entre pergunta e resposta, estaria simplesmente equivocada? Não parece ser o caso, mas um enfoque excessivo do olhar aos elementos que compõe a indagação. O fantasma não é o elemento, mas antes um representante, um paralelo, na história do pensamento, no qual a abertura da *lacuna* que separa significante de significado pode ainda aparecer, deslocando,

portanto, a positividade do signo. O que está em jogo é o que Agamben chama de *barreira*, apoiando-se numa leitura bastante livre e interlinear de *A instância da letra no inconsciente* (1957) de Jacques Lacan, numa retomada cujo protótipo, também em *Estâncias*, consideramos ao analisar a sintetização da analítica do desejo. Pode-se cogitar, agora, que o modelo da fórmula *F/s* bem pode ter feito Agamben ingressar na obra de Saussure a partir da retomada do grafo do signo, instituída no *Curso de linguística geral*, feita por Lacan nesse texto. E, pelo fio condutor que temos puxado, aqui chegamos pelo fantasma, e, daqui, poderemos passar não apenas à voz, mas à fratura metafísica em relação a que ela se relaciona.

O momento da análise lacaniana que submerge no texto agambeniano, aparece, de fato, da confrontação de Lacan com a linguística, o qual dela retira, reconhecendo o caráter inevitável da formulação axial, a possibilidade de um uso apropriável dos termos lançados, podendo distanciar-se após o empréstimo:

Para marcar o surgimento da disciplina linguística, diremos que ela sustenta, como acontece com toda ciência no sentido moderno, no momento constitutivo de um algoritmo que a funda. Esse algoritmo é o seguinte:

$$\frac{S}{s}$$

que se lê: significante sobre significado, correspondendo o ‘sobre’ à barra que separa as duas etapas (...).

A temática dessa ciência, por conseguinte, está efetivamente presa à *posição primordial do significante no significado, como ordens distintas e inicialmente separadas por uma barreira resistente à significação*.⁹¹

Com o mesmo gesto em que rende homenagem, Lacan abala, de início discretamente, todo o desenvolvimento calcado sobre essa fórmula – é o olhar rigoroso, tomado de empréstimo sem maiores disposições explicativas, o que apoia a passagem, já para o plano conceitual dos problemas que movimentam a filosofia de Giorgio Agamben, do fantasma à voz, ou melhor, o ingresso do fantasma na voz. Tem-se, por conseguinte, dupla via de condução do pensamento: tanto pela fórmula relida está disponível o acesso ao problema da moderna fórmula do signo, que se pode conectar às formulações de séculos da filosofia da linguagem pela presença do operador *voz*, quanto pela disposição à negatividade, ou melhor, disposição na negatividade: antes, absorvida pelo *fantasma*, agora, sintetizada na *barreira* que separa o significante do significado, e ambas enquanto *voz articulada*.

Ora, “a posição primordial do significante” e a “barreira resistente à significação” encaminham, no escrito lacaniano, a função da letra, até mesmo como

91 LACAN, Jacques. *Escritos*, p. 500 [497]. Grifo nosso.

possibilidade de demover o significante, mas de tal modo que é ele, enfim, que acaba se destacando, e isso até o ponto em que a letra, de fato, “parece ser apenas outro nome do significante, o nome deste quando se separa da significação, besta como tudo”⁹². Agamben, por sua vez, pegando um atalho por Lacan, conduz-se para outro lugar, pois o seu arsenal se orienta, precisamente, *para a “barreira resistente à significação”* – o que, nos seus termos, significa a transposição da simples barra, mecanismo articulatório aparente, para a barreira, que mantém a cisão na medida mesma em que conecta. Tanto é assim que, ao contrário de Lacan, que cria a fórmula segundo a sua intenção de desmascaramento da pujança do significante, reintegra a posição do significado *sobre* o significante, que permanece na fórmula da voz feita ao paralelo daquela do signo.

O fundamental, aí, em termos filosóficos, é a pergunta pelo lugar do negativo existente no signo, pela negatividade que acompanha a linguagem. É assim que Agamben se permite “integrar” o pensamento linguístico ao pensamento filosófico. E o lugar que encontra para perscrutar é, à primeira vista, surpreendente: a própria posição e composição intelectual de Ferdinand de Saussure, que, colocado nas fímbrias e nos limites do pensamento da linguagem, permite delinear a discussão como propriamente filosófica⁹³, além de assegurar a coerência do campo de escavações conceitual agambeniano.

Se a semiologia moderna parte do signo como o resultado por excelência da articulação linguística, é antes por ter havido quem pensasse a dificuldade da agregação de elementos sob a figura do signo – além da ressalva, é claro, de que “referir os fatos de linguagem ao signo é um lugar-comum da tradição filosófica”, como relembra o próprio Agamben, “minimamente desde os estoicos”⁹⁴. Estamos diante de uma tensão, e é a partir dela que Agamben se orienta, entre o enfoque no *resultado*, o que fundamentaria a linguística ou a própria semiologia como ciência positiva, ou no *processo*, isto é, no *estabelecimento* histórico do signo, no decorrer de uma profunda indagação cujas respostas remontam às origens da filosofia ocidental. Mas o que representa essa tomada

92 MILLER, Jacques-Alain. *O escrito na fala*. p. 10.

93 Daqui tem-se uma interessante via de acesso às grandes questões de fundamentação da linguística como ciência, cuja pavimentação sem dúvida não seria a mesma sem o desbravamento e pioneirismo do “pai da linguística”. Porém, enquanto se insiste na fundamentação científica da linguística, na recepção de Saussure como positivista, ao nosso ver, reduz-se significativamente a abrangência e desbravamento teórico da teoria de Saussure. Se ele é, basicamente, uma personagem, pois sabemos, hoje, de toda a dificuldade filológica que a sua obra carrega, a sua teoria é menos um corpo estabelecido do que um canteiro de escavações. Quando nos despimos do preconceito positivista em relação a Saussure, podemos compreender não apenas sua complexidade, mas também a relevância de uma proposta filosófica arqueológica como tem sido aquela de Giorgio Agamben.

94 MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 56.

da linguagem pelo signo? Qual lugar de discussões é esse que o signo vem ocupar? Se, com isso, Agamben não faz uma genealogia da semiótica, é por menos lhe interessar o lugar que ela ocupa na história do Ocidente do que o lugar que uma reflexão propriamente filosófica ocupa no interior da linguística. Situando a discussão no limiar, Agamben parte de Ferdinand de Saussure, que não só “representa, de fato, o caso extremamente precioso de um filólogo que, preso na rede da linguagem, sente, como Nietzsche, a insuficiência da filologia e deve tornar-se filósofo ou sucumbir”, mas que, tendo permanecido fiel aos estudos filológico-linguísticos, e talvez justamente por essa insistência, “viveu a fundo a experiência exemplar da impossibilidade de uma ciência da linguagem no interior da tradição metafísica ocidental”⁹⁵:

A noção de signo que está na base da semiologia moderna se funda sobre uma *redução metafísica do significar* de que ‘a ciência que estuda a vida dos signos no âmbito da vida social’ ainda está longe de ter tomado consciência. Essa redução, cujas raízes afundam na história da filosofia ocidental, tornou-se possível pelas condições particulares em que veio à luz o texto ao redor do qual se consolidou o projeto semiológico moderno.⁹⁶

Ao restituir a discussão sobre o signo às raízes do pensamento ocidental – num remontar que, se retrocede ao próprio Aristóteles, não deixa de nele encontrar uma bifurcação na qual parece ter se perdido algo do acontecimento originário –, Agamben questiona a fratura fundamental da linguagem, que se constitui, enquanto “morada do ser”, como o lugar do humano. A busca, portanto, relacionando o projeto agambeniano às categorias linguísticas, é pelo *lugar da diferença* enquanto tal, pelo lugar em que a negatividade se apresenta, vista pelo tênue despontar do signo como algo que existe, na sua tensão com a positividade, ou ainda, em termos de longo alcance, pela *arkhê* da própria linguagem. Veremos, assim, com um peso às vezes sufocante, o quanto a Martin Heidegger (a quem se dirige a dedicatória de *Estâncias*) deve a teoria de Agamben, e do qual o seu pensamento, pôde, talvez, alcançar o distanciamento e o abandono, tendo-se servido, também, do pensamento de outros teóricos como “antídoto”⁹⁷ – cabendo ressaltar nomes como Walter Benjamin e Michel Foucault, Émile Benveniste e Aristóteles.

O caráter semântico da linguagem está indissolavelmente associado à presença de uma negatividade, que encontrou no fantasma da imagem de amor dos poetas

95 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 182. “Saussure não abandonara, como Nietzsche, os estudos linguísticos; mas, fechando-se por trinta anos num silêncio que parece para muitos inexplicável, interrompido apenas pela publicação nos *mélanges* de breves notas técnicas, aquele que tinha sido *l’enfant prodige* que aos vinte e um anos tinha renovado os estudos de linguística indo-europeia com o genial *Mémoire sur le système primitif des voyelles*” (AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 182).

96 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 181. Grifo nosso.

97 Cf. COSTA, Flávia. *Entrevista com Giorgio Agamben*, p. 132.

trovadores um momento exemplar de tentativa de superação - e podemos entender o profundo rastro metafísico daquela formulação quando até mesmo Saussure, nas lucubrações que deram um novo começo para a teoria da linguagem, com sua semiologia geral, coloca-nos precisamente o *significante* como “imagem acústica” ao lado do “conceito”, o *significado*, – o significante latino *arbor* para o conceito *árvore*”⁹⁸. O “som significante” que é a voz, transmitida ao ocidente moderno pela especulação medieval sobre a linguagem, encontra-se, assim, com o signo, esse elemento fundante da moderna semiologia. E, sem o enfrentamento da função do signo, assim como fizemos com o fantasma, não possuímos os elementos conceituais mínimos para ingressar, com rigor, no projeto aberto que é filosofia de Giorgio Agamben, bem como perderíamos, ao não fazê-lo, a especificidade conceitual que diferencia as estratégias que permitem, de fato, encará-lo a partir de um ângulo filosófico e das temáticas às quais ele pode contribuir em seu avanço prospectivo.

1.6. A irrupção do negativo: Saussure, um linguista nos limites da linguagem

O interesse contemporâneo pela obra de Ferdinand de Saussure não se encerra no papel de artífice da fundação epistemológica da linguística, da sua promoção como ciência. Seu nome traz, antes de tudo, dificuldades incontornáveis para o estudo: sua obra mais conhecida, o *Curso de linguística geral (CLG)*, sequer pode ser dita, a rigor, pelo modo como veio a público, *sua*: publicada postumamente em 1916⁹⁹ (Saussure falecera em 1913), e organizada por Charles Bally e Albert Sechehaye, com colaboração de Albert Riedlinger, baseou-se nas anotações de alunos que acompanharam cursos seus, em “ciclos” (1907; 1908-1909; 1910-1911), na Universidade de Genebra.

Se os problemas filológicos e autorais que daí surgem já são enormes, acompanha-os, porém, algo ainda mais inquietante, uma vez que “representam o momento culminante de uma crise intelectual, cuja experiência como impasse constitui, talvez, o aspecto mais essencial do pensamento de Saussure”¹⁰⁰. O que, ainda mais significativamente, coloca a própria publicação do *Curso* como exemplo da transformação de uma “experiência de uma aporia radical”, experimentada pelo debater-

98 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 80.

99 Agamben equivocou-se, então, ao apontar o ano de publicação como sendo 1915 (AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 182).

100 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 182.

se de Saussure com os fundamentos e os limites da investigação linguística, em “uma série de resultados positivos”, ilustrando, não sem ironia, o percurso de positivação do signo – o qual se postulava, para Saussure, conforme se verifica em suas anotações, em termos diferenciais e negativos¹⁰¹.

Assim, é mediante uma afirmação que pode parecer paradoxal, a partir da publicação da edição crítica de Rudolf Engler em 1967 e das *Notas inéditas de Ferdinand de Saussure* por Robert Godel em 1954, que Agamben situa as indagações de Saussure sob o sinal de certa negatividade, “nos próximos anos, na medida em que se reflita autenticamente o pensamento de Saussure, o *Curso* não poderá mais ser considerado como a fundação da semiologia, mas, eventualmente, como o seu questionamento radical: esse não contém, a saber, o seu exórdio, mas, em certo sentido, o seu desenlace”¹⁰². Se, ao lado disso, recordarmos, com Émile Benveniste, que “Saussure é em primeiro lugar e sempre foi homem dos fundamentos”¹⁰³, com isso significando que se trata de entender que os elementos de uma teoria são estabelecidos em função da definição que lhes damos¹⁰⁴, podemos situar a sua posição singular como a de um linguista que, quanto mais aprofundava o seu estudo dos “fatos de língua”, buscando um terreno sólido para as investigações, mais perdia a possível segurança de um fundamento, pois já não via mais a língua, mas a linguagem¹⁰⁵. Apenas se inicia, com isso, uma problemática via marcada pela indagação dos fundamentos, em franco confronto com a própria estruturação da linguística como ciência: a língua, o objeto da linguística segundo o CLG, ao contrário da linguagem, “não é apanhada na bifurcação de uma inexistência que vira existência, não possibilita relatos [*récits*] de origem”¹⁰⁶, e, se o problema do fundamento é um problema de origem, como pensador dos fundamentos e pensador da língua, Saussure só poderia, mesmo, estar diante de um entroncamento de veredas cujo encaminhamento na direção de uma significaria o abandono da outra.

O impasse *vivido* por Saussure configura-se, assim, como inerente à tentativa de delimitação da ciência da linguagem. Se esse modo de compreender, ao integrar o linguista ao seu tempo, conjugando a sua insatisfação e despreço pela situação das investigações de sua época a sua sensibilidade, não retira a sua grandeza, é por situar esse

101 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 184.

102 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 182-183.

103 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, I*, p. 35 (Saussure após meio século).

104 BENVENISTE, Émile. *Idem*, p. 37. (Saussure após meio século)

105 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, I*, p. 37 (Saussure após meio século).

106 MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 36.

mal-estar como um momento em que a negatividade, encoberta pela articulação linguística, aflora súbita e profundamente na história do pensamento. O grande impasse, portanto, ilustrado pelos dilemas de Saussure,

era sobretudo um drama do pensamento. Saussure afastava-se da sua época na mesma medida em que se tornava pouco a pouco senhor da sua própria verdade, pois essa verdade o fazia rejeitar tudo o que então se ensinava a respeito da linguagem. Mas ao mesmo tempo em que se hesitava diante dessa revisão radical que sentia necessária, não podia resolver-se a publicar a menor nota antes de haver assegurado, em primeiro lugar, os fundamentos da teoria.¹⁰⁷

Depois do *Curso de linguística geral*, porém, outra parece que foi a figura de Saussure que vigorou – e bastante diversa do perfil esboçado por Benveniste. De um Saussure concretamente torturado pelos seus problemas, que vieram a se mostrar problemas de linguagem, passamos, com a interpretação baseada no *Curso*, a uma autoridade paterna e mítica que teria, livre dos problemas e com soberano desenvolvimento da razão, estabelecido as bases da linguística moderna. Apenas esse movimento de constituição do Saussure autor e autoridade, valendo a pena sublinhar a redundância desses termos quando lado a lado, já ensejaria discussões. Se, porém, mencionamo-lo, sem, contudo, aprofundá-lo, é por essas sumárias linhas servirem como sintetização do que, na leitura agambeniana e seu desenvolvimento posterior, é crucial: a tensão, *dual*, que alimenta a interrogação e que é sufocada pela univocidade do signo elevado à unidade *positiva* e totalizante dos sistemas linguísticos.

O lugar onde se expressa essa tensão entre positividade e negatividade, aparecendo ao leitor como prestes a explodir, capaz de explodir e levar consigo qualquer tentativa de estabelecer um território seguro, e que ao mesmo tempo oferece para o linguista tarefas precisas¹⁰⁸, pode ser encontrado, antes de qualquer outra fonte, no próprio *Curso*. É no capítulo *O valor linguístico* que se coloca o problema da articulação que acompanha a história da teoria da linguagem em relação à língua. Justamente daí surgirá a questão do signo como totalidade positiva de elementos diferenciais, residindo aqui a querela sobre o caráter positivo ou negativo da composição do todo. A questão que pode

107 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, I*, p. 40 (Saussure após meio século)

108 Numa passagem inaugural, lê-se que “A tarefa da Linguística será: a) fazer a descrição e a história de todas as línguas que se puder abranger, o que quer dizer: fazer a história das famílias de línguas e reconstituir, na medida do possível, as línguas-mães de cada família”, o que corresponde, pode-se dizer, à homenagem (última) que se rende à gramática comparada e a sua vertente histórico-comparativa; “b) procurar as forças que estão em jogo, de modo permanente e universal, em todas as línguas e deduzir as leis gerais às quais se possam referir todos os fenômenos peculiares da história”, pelo que, saindo-se das limitações comparatistas, visa-se a um *ideal* de ciência; “c) delimitar-se e definir-se a si própria” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 13), com o que afirma, propriamente, o fazer-se ciência dos fatos de língua como linguística.

sintetizar esse desenvolvimento pode ser assim colocada: se a língua é um “fato de linguagem” entre outros, como se justifica, então, a sua primazia analítica? O que nos faz ir *da língua para* a linguagem – um permanecer na linguagem que consiste na afirmação semiológica de Saussure.

Logo na *Introdução* do *CLG*, diante da busca pela definição da língua como o objeto da linguística, encontra-se a afirmação do caráter social da faculdade de linguagem, o que se faz como forma de resposta à objeção ao primado do estudo da língua dentre os outros “fatos de linguagem”. Se Saussure o faz, é menos pelo caráter pleno da língua do que pela necessidade de “colocar-se primeiramente no terreno da língua e tomá-la como norma de todas as outras manifestações da linguagem”¹⁰⁹. Assim operando, intentou-se, “entre tantas dualidades”¹¹⁰, encontrar um elemento capaz de definição autônoma e de ser considerado um “ponto de apoio satisfatório para o espírito”. Não obstante a premência da língua como objeto da linguística que norteia o *Curso*, tal consideração, por fundamental que seja, não pode obscurecer a afirmação de um fenômeno que permite compreender relações e formas, e jamais uma substância ou dados existentes por si mesmos, cuja natureza seria captada apenas pela observação. E Saussure é muito preciso ao estabelecer o seu ponto de partida:

eis a nossa profissão de fé em matéria linguística: em outros campos, pode-se falar de coisas segundo este ou aquele ponto de vista, estando certos de reencontrar um terreno seguro no próprio objeto. Em linguística, nós negamos por princípio que haja objetos dados, que haja coisas que continuem a existir quando se passe de uma ordem de ideias a outra e que possamos, por consequência, permitirmo-nos considerar as ‘coisas’ em ordens diversas, como se essas fossem dadas por si mesmas...¹¹¹

A agudeza da formulação de Saussure, além do que possa encerrar de comovente, tem de ser percebida como a indicação radical da limitação do horizonte não apenas das investigações linguísticas precedentes (no que consiste a primeira parte do

109 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 16.

110 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 17.

111 SAUSSURE, Ferdinand de. *Notes inédites de Ferdinand de Saussure*, p. 63. APUD Agamben, Giorgio. *Stanze*, p. 184. No *Curso*, encontra-se passagem muito semelhante, que reproduzimos aqui com intento comparativo – e, também, para ressaltar que uma leitura atenta, não sem certo pendor filosófico, ou ao menos especulativo, mesmo com os possíveis “vícios” da apresentação do *CLG*, teria evitado incompreensões e desvios em relação ao projeto de Saussure: “Outras ciências trabalham com objetos dados previamente e que se podem considerar, em seguida, de vários pontos de vista; em nosso campo, nada de semelhante ocorre. Alguém pronuncia a palavra nu: um observador superficial será tentado a ver nela um objeto linguístico concreto; um exame mais atento, porém, nos levará a encontrar no caso, uma após outra, três ou quatro coisas perfeitamente diferentes, conforme a maneira pela qual consideramos a palavra: como som, como expressão duma ideia, como correspondente ao latim *nudum* etc. *Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto*; aliás, nada nos diz de antemão que uma dessas maneiras de considerar o fato em questão seja anterior ou superior às outras” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 15. Grifo nosso).

Curso), mas das possibilidades de investigação de sua época¹¹². É um gesto cuja força reside na apreensão da irredutibilidade do objeto a uma substância e no embate com a ordem de representações da linguística, inscritas na ordem da ciência¹¹³, a qual, conforme a delimitação dominante, atuava como sistema de saberes que se moveria nos confins da tradicional relação entre sujeito e objeto – o que, da parte de Saussure, fiel à linguagem, segundo Agamben, mais do que à língua, conforme se depreende das considerações de Jean-Claude Milner¹¹⁴, significou um rechaçar tanto do organicismo quanto da posição coisificante.

Se em termos da história da filosofia, porém, tal abordagem possa parecer trivial, sem dúvida não o é no que diz respeito à ciência da linguagem, a qual, mesmo diante das mais notáveis conquistas da metafísica ou da epistemologia modernas, movia-se nos resíduos por elas deixados. Nesse complexo contexto é que foi desdobrado aquele que ainda seria visto como um dos mais vibrantes princípios da teoria saussuriana, a saber, o da natureza articulatória da linguagem, mais tarde formulada teoricamente como *dupla articulação da linguagem* por André Martinet¹¹⁵. É apenas com a consciência de que “o fenômeno linguístico apresenta perpetuamente duas faces que se correspondem e das quais uma não vale senão pela outra”¹¹⁶, que se pôde instaurar, no âmbito do *Curso*, a língua como elemento no qual as faculdades articulatórias melhor se exprimem.

Ao fixar a natureza da relação estabelecida pela língua entre o “plano indefinido das ideias confusas” – o pensamento “como uma nebulosa onde nada está em si delimitado” – e o “plano não menos indefinido dos sons” – “substância fônica” ou “matéria plástica”¹¹⁷ –, que nos recorda a relação, interna ao signo, entre significado e significante, levando-a a reflexões mais profundas, chegou-se ao seguinte:

não há, pois, nem materialização de pensamento, nem espiritualização de sons; trata-se, antes, do fato, de certo modo misterioso, de o "pensamento-som" implicar divisões e de a língua elaborar suas unidades constituindo-se entre duas massas amorfas. (...) Poder-se-ia chamar a língua o domínio das articulações, tomando esta palavra no sentido definido na p. 18 [“Em latim, *articulus* significa ‘membro, parte, subdivisão numa série de coisas’; em matéria de linguagem, a articulação pode designar não só a divisão da cadeia falada em sílabas, como a subdivisão da cadeia de significações em unidades

112 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 40 (Saussure após meio século).

113 MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 42.

114 Cf. MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 49 e ss.

115 Roland Barthes já chamara a atenção para esse movimento nos seus *Elementos de semiologia*: “A partir de Saussure, a teoria do signo linguístico enriqueceu-se com o princípio da dupla articulação, cuja importância foi mostrada por Martinet, a ponto de torná-la o critério definicional da linguagem (...)” (BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*, p.42).

116 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 15.

117 Todas essas citações são encontradas no §1 de *O valor linguístico*. Saussure, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 130.

significativas; é neste sentido que se diz em alemão *gegliederte Sprache*. Apegando-se a esta segunda definição, poder-se-ia dizer que não é a linguagem que é natural ao homem, mas a faculdade de constituir uma língua, vale dizer: um sistema de signos distintos correspondentes a ideias distintas”]: cada termo linguístico é um pequeno membro, um *articulus*, em que uma ideia se fixa num som e em que um som se torna o signo de uma ideia.¹¹⁸

A partir desse seguimento do *Curso*, no qual mais explicitamente poderíamos compreender como as concepções aí desenvolvidas mantêm relação com as concepções filosóficas da época, bem como em que medida lhes responde aquém, à altura ou além, podemos nos deter naqueles elementos já apresentados e relacioná-los entre si. Se há faces correspondentes que compõem uma fratura sobre a qual a língua se articula – o que responderia a uma estrutura da própria linguagem humana (embora aqui, nos passos de Saussure, pareça que a dedução tenha sido feita ao contrário, isto é, da língua como mecanismo articulatório chega-se à linguagem como dupla articulação – essa é uma dúvida que deixamos viva em nossos questionamentos) –, isso não significa que os elementos da língua estejam em relação de adequação¹¹⁹, ao menos como poderíamos entender, em princípio, assimilando o termo corresponder ou correspondência à adequação. Ressalta-se que uma não prescinde da outra, sendo o valor aquilo que representa o caráter relativo e diferencial entre os componentes do signo linguístico, de modo que

a lei na verdade última da linguagem, ao menos enquanto ousemos dizê-lo, é que não há nada que possa residir num só termo, e isso por causa do fato de que os símbolos linguísticos não têm relação com aquilo que devem designar, portanto *a* é incapaz de designar alguma coisa sem a ajuda de *b*, e igualmente

118 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 131.

119 A ideia da adequação entre significante e significado parece ser claramente afastada. Mas, ao menos na linha tensionada por Émile Benveniste, abre-se uma importante questão, condizente à relação de necessidade entre os componentes do signo: onde atua a arbitrariedade, *no signo*, entre significante e significado, ou *entre signo e realidade*? Em seu ensaio “Natureza do signo linguístico”, de 1939 (BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 53-59), cuja exiguidade de páginas é extrapolada pela profundidade com a qual interpreta Saussure, Benveniste trata especificamente de afirmar “o caráter absoluto do signo linguístico”, por meio do qual define que a relação entre significante e significado não pode ser arbitrária, mas sim necessária. Dizer, como se encontra no *Curso*, que “o laço que une o significante ao significado é arbitrário” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 81) é algo diferente de dizer que o “o signo linguístico é arbitrário” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Idem*, *ibidem*). Saussure iguala, na visão de Benveniste, aquilo que é diferente, de modo que a extensão da arbitrariedade do signo à relação entre significante e significado corresponde à intromissão de um terceiro elemento, a referência, a realidade – o que diz respeito ao signo, e não aos seus componentes. Com isso, Benveniste considera o outro eixo da composição do curso, *o valor*, vendo nele uma comprovação de sua hipótese. Se o valor é elemento do signo, e este, por sua vez, nada encerra de arbitrário, a relatividade do valor não pode depender da arbitrariedade do signo. Extraí-se daí, por sua vez, o caráter relativo dos valores como indicando que são, na verdade e nada além disso, “relativos uns aos outros” ((BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 59), o que, exprimindo necessidade, seria indicado pela oposição dos valores, definidos, assim, pela própria diferença. Ao discordar da posição de Benveniste, Milner destaca que “o arbitrário visa, justamente, a livrar a linguística das verossimilhanças sensíveis” (MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 59), apontando, então, nas relações dos signos com as coisas, um “dualismo absoluto” que se expressaria apenas como *encontro*.

b sem a ajuda de *a*; ou ambos valem apenas pela sua diferença recíproca ou nenhum dos dois vale, mesmo que por parte qualquer de dele mesmo (por exemplo, ‘a raiz’, etc.), por esse mesmo plexo de diferenças eternamente negativas...

Maravilhamo-nos. Mas onde estaria em verdade a possibilidade do contrário? Onde estaria um só instante o ponto de irradiação positivo em toda a linguagem, desde o momento em que não há imagem vocal que responda melhor do que outra àquilo que devo dizer?¹²⁰

Baseando-se nessa indagação, Agamben insiste em mantê-la operante, no que se contrapõe ao caráter pretensamente peremptório do *Curso* na resposta que estabelece. Em *O signo considerado na sua totalidade* (§4 de *O valor linguístico*), vemos a tentativa de se precisar a localização do signo em relação às “diferenças eternamente negativas”, o que, nos termos da indagação das *Notas*, deveria ser transposto como pesquisa sobre “o ponto de irradiação positivo”. Temos aí um salto que, se não for considerado enquanto tal, deixa escapar a importância desse movimento para o pensamento e também as suas consequências para a teoria da linguagem.

Por um lado, Saussure afirma que “na língua só existem diferenças. E mais ainda: uma diferença supõe em geral termos positivos entre os quais ela se estabelece; mas na língua há apenas diferenças sem termos positivos”¹²¹. O desenvolvimento do raciocínio, porém, revela que “dizer que na língua tudo é negativo só é verdade em relação ao significante e ao significado tomados separadamente¹²²: desde que consideremos o signo em sua totalidade, achamo-nos perante uma coisa positiva em sua ordem”¹²³. Ora, com que autoridade surge o signo como positivo em sua ordem! Afirma-se, de fato, seu domínio absoluto, sua *soberania*:

Um sistema linguístico é uma série de diferenças de sons combinadas com uma série de diferenças de ideias; mas essa confrontação de um certo número de signos acústicos com outras tantas divisões feitas na massa do pensamento engendra um sistema de valores; e é tal sistema que constitui o vínculo efetivo entre os elementos fônicos e psíquicos no interior de cada signo. *Conquanto o significado e o significante sejam considerados, cada qual à parte, puramente diferenciais e negativos, sua combinação é um fato positivo; é mesmo a única espécie de fatos que a língua comporta, pois o próprio da instituição linguística é justamente manter o paralelismo entre essas duas ordens de diferenças.*¹²⁴

120 SAUSSURE, Ferdinand de. *Notes inédites de Ferdinand de Saussure*, p. 63. APUD Agamben, Giorgio. *Stanze*, p. 183-184.

121 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 140.

122 Pouco antes Saussure já revelara que a diferença apareceria entre os componentes do signo: “Quer se considere o significado, quer o significante, a língua não comporta nem ideia nem sons preexistentes ao sistema linguístico, mas somente diferenças conceituais e diferenças fônicas resultantes deste sistema” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 139).

123 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 139.

124 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 139-140. Talvez seja significativo que a exemplificação seguinte se baseie na diacronia, e não mais no eixo sincrônico: “Certos fatos diacrônicos são bastante característicos nesse aspecto: são inúmeros os casos em que a alteração do significante provoca a alteração da ideia e nos quais se vê que, em princípio, a soma das ideias distinguidas corresponde à soma

O signo nasce na teoria semiológica dotado, portanto, de um estatuto surpreendentemente complexo: a sua composição é marcada pela *diferença negativa* entre os seus elementos – é relacional, portanto, e negativa. Ao lado disso, ainda, no que seria uma das mais efetivas tentativas de expulsar o realismo da adequação das análises da teoria da linguagem, lança-se a constatação de que “a língua é uma forma e não uma substância”¹²⁵.

Voltando, pois, à atenção que Agamben dedica a essas passagens, efetivamente, no escopo do *Curso*, entende-se que prevalece a positividade do signo – a qual, por sua vez, representaria a fundação da linguística, agora como ciência, no século XX¹²⁶. Por outro lado, refletindo seriamente sobre o algoritmo ou fórmula do signo (So/se), Agamben insiste não no todo, na positividade, no signo como totalidade, mas na *barreira*, entendida justamente como o que aponta para “a impossibilidade do signo de produzir-se na plenitude da presença”¹²⁷. Sendo assim, fixa-se a atenção não na totalidade, no signo, mas no próprio lugar da negatividade, de modo a efetivar nada menos do que a própria linguagem:

Se a linguagem é o espaço absolutamente insubstancial de tais ‘diferenças eternamente negativas’, o signo é certamente o último elemento que pode oferecer em si próprio aquele ‘ponto de irradiação positivo’ sobre o qual poderia se construir uma ciência da linguagem finalmente liberta da ‘*ineptie de la terminologie courante*’: antes, enquanto define o estatuto duplo da unidade linguística, ele é o lugar da diferença absoluta, em que a fratura metafísica da presença vem à luz no modo mais deslumbrante.¹²⁸

Seria do alternar da perspectiva entre o total e o parcial que proviria a delimitação dos sinais (positivo-negativo), o que introduziria, ainda, as noções de “exterior” e “interior”? Mas, se toda uma fundamentação é movida para justificar as

dos signos distintivos. Quando dois termos se confundem por alteração fonética (por exemplo *décrépit* = *decrepitus* e *décrépi* de *crispus*), as ideias tenderão a confundir-se também, por pouco que se prestem a isso. Diferencia-se um termo (por exemplo, em francês *chaise* e *chaire*)? Infalivelmente, a diferença resultante tenderá a se fazer significativa, sem nem sempre consegui-lo na primeira tentativa. Inversamente, toda diferença ideal percebida pelo espírito busca exprimir-se por significantes distintos, e duas ideias que o espírito não mais distingue, tendem a se confundir no mesmo significante” SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 140).

125 SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 141. Grifo nosso

126 “Quando se comparam os signos entre si – termos positivos – não se pode mais falar de diferença; a expressão seria imprópria, pois só se aplica bem à comparação de duas imagens acústicas, por exemplo pai e mãe, ou de duas ideias, por exemplo a ideia de ‘pai’ e a ideia de ‘mãe’; dois signos que comportam cada qual um significado e um significante não são diferentes, são somente distintos. Entre eles existe apenas oposição. Todo o mecanismo da linguagem, que será tratado mais adiante, se funda em oposições desse gênero e nas diferenças fônicas e conceptuais que implicam” (SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*, p. 140).

127 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 186.

128 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 185.

diferenças, onde está o fundamento de que o todo é positivo? Ao menos no caso do *Curso*, isso está longe de ficar claro – se é a linguagem ou da língua que temos como horizonte, conforme se tome uma ou outra, o “ponto de vista” é outro: por exemplo, o lúcido Saussure filósofo de Agamben *versus* o louco Saussure epistemólogo de Milner, marcados ambos pelo limiar de um *quase*; de todo modo, não nos é estranha a ideia de que a loucura seja motriz de uma profunda lucidez, uma vez que, mesmo que, a partir do turbamento da visão regrada das representações cotidianas, possa chegar às raias da cegueira, isto é, do não representável ou não visível à representação. Indício do papel das perspectivas é que Émile Benveniste, para dar conta do caráter complexo da linguagem, precise encerrar a perspectiva totalizante do signo numa dimensão na qual ele impere absoluto (o “semiótico”), para, assim, poder instituir uma outra camada de linguagem (o “semântico”, cujo “modo de significação” é o discurso) – e, entre ambas, há nada menos que um abismo.

É esse salto de “ponto de vista” entre negativo e positivo que temos de reter para, pensando a linguagem no interior da metafísica, compreendermos que essa passagem ao positivo (e que por hora apenas podemos acenar como *efetividade*) seja posterior àquela passagem “mais originária” – mas também mais mítica – ao ser da linguagem que funda o humano e fixa, para ele, algo como uma ética e uma política. Agamben parece mover-se, portanto, a partir de onde o pensamento do *Curso* – não necessariamente o de Saussure, que para Agamben estava reticente quanto a esse passo – estagnara e precisou saltar para a positividade, assinalando, nos termos do filósofo, uma recaída na metafísica. Por isso, então, o destaque e o retorno ao momento dos impasses, o qual, já na arquitetura conceitual de Agamben, apresenta-se como, por excelência, o momento mais produtivo:

quando Saussure, que tinha atingido no conhecimento da linguagem o ponto de não retorno em que se ‘é abandonado por todas as analogias do céu e da terra’, fala, com expressões aparentemente paradoxais, que recordam a definição aristotélica do enigma como ‘comissura de impossíveis’, de ‘um plexo de diferenças eternamente negativas’, de um ‘vínculo entre as coisas que preexiste às próprias coisas’, de uma dupla unidade ‘que tem anverso e verso’, aquilo que antes de tudo lhe premia era evitar de substancializar os termos daquele cisão que se lhe era revelada como coessencial à linguagem. Ele entendia, assim, sinalizar para aquela diferença e aquela ‘comissura de impossíveis’ que foi coberta e removida, na semiologia moderna, com a ‘barreira resistente à significação’. No algoritmo semiótico, a barreira que separa o significante do significado está ali para mostrar a impossibilidade do signo de produzir-se na plenitude da presença. Isolar a noção de signo, entendido como unidade positiva de *signans* e *signatum*, da original e problemática posição saussuriana do fato linguístico como ‘plexo de diferenças

eternamente negativas’, equivale a fazer recair a ciência dos signos na metafísica.¹²⁹

Saussure, então, mantendo-se fiel ao seu desejo, privando-se do gozo das representações, e ainda assim visando a conhecê-lo, coloca-se como a própria advertência que se inclina sobre o *Curso de linguística geral*, o qual não é, jamais, a representação daquele seu desejo sempre maior do que o seu objeto, *a língua*. Pelo contrário, coloca-se essa obra como testamento do seu sofrimento com o objeto, numa irônica reviravolta cujo êxito se fez (e se faz) sobre as ruínas da sua hesitação, reduzida pela visão positivadora do signo linguístico, de um linguista que levou o seu fazer até os limites da dissolução. Mas, ao mesmo tempo, evidencia-se por essa fenda, portanto, a carga metafísica inerente ao pensamento sobre a linguagem no Ocidente. Nesse ponto, em que Agamben parece até aí bastante próximo de Heidegger, move-se ainda naquele espaço de discussão relativo à “superação da metafísica”, e que apenas enfrentará como tal, de fato, em *A linguagem e a morte*. Sobre a relação entre a metafísica e a significação, entende que

a metafísica não é, com efeito, simplesmente a interpretação da fratura da presença como dualidade de aparência e de essência, de significante e de significado, de sensível e de inteligível; mas que a experiência original esteja já sempre presa numa dobra, já seja *simples* em sentido etimológico (*sim-plex* – ‘dobrado uma vez’), isto é, que a presença esteja já sempre presa num significar, esta é precisamente a origem da metafísica ocidental.¹³⁰

Mas se aqui já antecipamos alguns dos principais termos da investigação de Agamben, será apenas com *A linguagem e a morte*, em que se precisa o despontar da negatividade e do fundamento na metafísica da linguagem ocidental, que poderemos, retomando conceitos e suas relações, ter acesso ao “ter-lugar” que permite acessar a negatividade da linguagem e da subjetividade. O que nos remeterá, traduzindo em termos linguísticos, ao problema da enunciação, cuja importância será de relevância constatável. Situando-nos num terreno em que a subjetividade é conduzida pelas tensões da linguagem e no qual se visualiza a negatividade em manifestação, poderemos compreender o que há de fundamental nas propostas de leitura da ética e da política como Agamben veio a fazê-las, bem como o limite desse pensamento – limite cuja compreensão, ao invés de significar uma falha, indica a zona a partir da qual temos de aprender a nos movimentar, para que se nos abra, assim, a *potência do pensamento*.

No que constitui o nexos elementar de nosso problema da linguagem e da voz, da metafísica e da negatividade, chocamo-nos com o caráter ambíguo da relação da voz,

129 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 185-186.

130 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 187.

o som significante, com o fantasma. Ora, o nosso conceito de linguagem está cindido radicalmente, e isso constitui o grande problema que Agamben perscruta, e tal cisão, na sua leitura, não é nada menos do que a fratura metafísica original, isto é, “a fratura da presença”, pois é nessa cisão que habitamos como os viventes dotados de linguagem, os viventes dotados de língua que podem falar. Esse processo desvela como há uma *metafísica da voz* que, transmissão de uma imemorável experiência com a linguagem, afunda-nos na negatividade ao nos fazer romper a continuidade sonora e vocálica do mundo com uma língua, que, condenando-nos a ela, se nos apresenta, então, como o operador que nos permite passar, como sobre um abismo, entre o som e o sentido, o significante e o significado, a natureza e a cultura – e que constitui a própria *abertura*, sem uma necessária implicação de causa e efeito, como veremos (e, na verdade, como entrelaçamento complexo dos termos) para a ética e a política.

[Fim do primeiro capítulo]

1.6. *Entreatos*

1.6.1. A linguagem e o humano, o animal e a voz, ainda a desventura

[Aqui começa o entreatos]

Ao tomarmos a língua, ou, mais amplamente, a linguagem, como *meio*, nada fazemos senão dissimular a relevância filosófica dos termos assim mediatizados, o destaque recaindo, então, nas velhas dicotomias, as quais, como alerta Agamben com frequência, apenas encobrem o plano da cisão que fundamenta. O problema da linguagem, portanto, mais do que um meio para um fim (seja ele um bem ou mesmo a sobrevivência socialmente mediatizada), está vinculado ao despontar, sempre cambiante, do humano – como fenômeno e como conceito. Desde Aristóteles, ao menos, não é novidade que o homem seja concebido como o vivente que possui a linguagem. Nem surpreende, também, o regresso a essa relação, tida como fundante do humano, efetuado pelos debates sobre o estatuto político da linguagem, uma vez que, estando além da voz, a saída desta a caminho da linguagem é a abertura, também, para a política. Essas relações, cerne do pensamento ocidental, encontram-se enunciadas por Aristóteles numa passagem fundamental de sua *Política* (1253a 10-18), a qual possui certa relação estrutural com a passagem, no *De interpretatione*, sobre o *lógos como voz significante* (e, obliquamente,

com os termos do *De anima* sobre a voz) – por mais que os usos, nelas, não sejam os mesmos:

Apenas o homem, dos viventes, possui a linguagem. A voz, de fato, é sinal da dor e do prazer, e por isso, ela pertence também aos outros viventes (a sua natureza, com efeito, chegou, até, a ter sensação da dor e do prazer e a significá-los reciprocamente), mas a linguagem é para manifestar o conveniente e o inconveniente, assim como, também, o justo e o injusto: isso é próprio dos homens com respeito aos outros viventes, somente o ter sensação do bem e do mal, do justo e injusto e de outras coisas do mesmo gênero, e a comunidade dessas coisas faz a habitação e a cidade.¹³¹

No contexto de articulação da *pólis*, evento capital do mundo helênico, e logo após definir o homem como um “vivente político” (*politikòn zōon*), naquela que talvez seja a mais incrustrada proposição do filósofo grego no pensamento ocidental, Aristóteles ressalta que o determinante diferencial está relacionado a algo que é pertinente exclusivamente ao homem: o *lógos*. Se em outros contextos o *lógos* e a voz entram em conjugação, aqui, todavia, eles são afirmados na sua diferença. Enquanto a voz “é sinal” ou signo (*sēmeîon*) da dor e do prazer, e não é exclusiva do homem, pois os demais animais não apenas chegaram à sensação de dor e de prazer, mas *também* alcançaram a capacidade de sinalizá-la, de emitir um sinal para ela; o *lógos*, por sua vez, ultrapassando a voz, consiste no *mostrar* o justo e o injusto, o bem e o mal, sendo sobre a “comunhão” (*koinōnía*) possibilitada pela *indicação* do *lógos* que se funda a cidade e a habitação. Estão constituídas, assim, as dimensões em que o homem desenvolve sua existência e sua vida, com base no gesto que separa a voz do *lógos*.

Ora, manifestar uma *orientação* ética e política, organizar-se em função do *bem* (a ideia de que a língua, por exemplo, além de servir para a gustação, o que é comum entre os animais, pode servir para a articulação linguística, aparecendo por trás da *hermēneía* como explicação, em vista do *bem*¹³²), só o homem os pode, e os pode porque possui o *lógos*, a *linguagem*, o que amplia a politicidade do homem como sendo uma capacidade pública de articulação da vida em comunidade. Não se pode deixar de ressaltar, ainda, um dado elementar que constitui o tom com o qual Agamben nos

131 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 108-109. O texto em grego reproduzido em *Il linguaggio e la morte* e no qual se baseia a tradução de Agamben é o seguinte: “λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων: ἢ μὲν οὖν φωνὴ τοῦ λυπηροῦ καὶ ἡδέος ἐστὶ σημεῖον, διὸ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει ζῴσις μέχρι γὰρ τούτου ἢ φύσις αὐτῶν ἐλήλυθε, τοῦ ἔχειν αἴσθησιν λυπηροῦ καὶ ἡδέος καὶ ταῦτα σημαίνειν ἀλλήλοις, ὁ δὲ λόγος ἐπὶ τῷ δηλοῦν ἐστὶ τὸ συμφέρον καὶ τὸ βλαβερόν, ὥστε καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ ἀδίκον: τοῦτο γὰρ πρὸς τὰ ἄλλα ζῶα τοῖς ἀνθρώποις ἴδιον, τὸ μόνον ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ τῶν ἄλλων αἴσθησιν ἔχειν: ἢ δὲ τούτων κοινωνία ποιεῖ οἰκίαν καὶ πόλιν” (AGAMBEN, GIORGIO. *Idem*, p. 108).

132 *De anima*, 420b 17-20, p. 93.

apresenta a passagem: a tradução do vocábulo grego *lógos* por *linguagem*, elevando-o ao sentido mais abstrato – e mais humano – de capacidade de linguagem. Afinal, não escolhe traduzi-lo pelos termos mais usuais *discurso* e *capacidade de fala*, o que não é uma escolha naturalmente óbvia. Essas outras possibilidades, em conformidade com o próprio ulterior desenvolvimento teórico agambeniano, aparecem como *manifestações* específicas da linguagem, e não como o conceito de fundo, como o conceito fundamental. Assim, ao não hesitar em realizar tal tradução, por meio dela opera uma verdadeira conceituação.

Levando em conta os desvios cuja articulação conceitual percorremos até aqui e que nos apresentam uma diversa composição de caminhos, o que se coloca fundamentalmente em jogo nessa passagem, por conseguinte, é o caráter *diferencial* do *lógos*, que opera, em relação à voz, uma cisão, possibilitando a abertura do lugar próprio do vivente *homem*. Ora, é esse movimento que Agamben insiste em resgatar quando afirma, por exemplo, que “político não é um atributo do vivente como tal, mas é uma diferença específica que determina o gênero *zōon*”¹³³.

A voz sinaliza, mas só o *lógos* permite, verdadeiramente, o mostrar, que abre a possibilidade do dizer. Ora, o caráter sinalizante da voz já pudemos notar quanto ao papel “significante” que ela também possui. Há algo no *lógos*, então, que o impulsiona além do sinal. Não é fora de propósito, então, buscarmos uma distinção elaborada por Émile Benveniste, a saber, entre os códigos de sinais e a linguagem, entre o sinal e o símbolo: “o animal *exprime* as suas emoções mas não pode nomeá-las. Não é possível encontrar nos meios de expressão empregados pelos animais um começo ou uma aproximação da linguagem. Entre a função sensório-motora e a função representativa, há um limiar que só a humanidade transpôs”¹³⁴. Os animais podem ter sinais, mas símbolo, apenas o homem; a capacidade de expressão é genérica, a simbolização, específica. A delimitação do humano no seio físico da natureza, então, encontra no *lógos* o seu determinante. O homem é, de fato, aquele capaz de nomeação, e sem a constituição do mundo como nomeado-representado, não teria como ser um ser político, ético, como aquele ser capaz de fazer promessas: o surgimento do humano é o surgimento do mundo político, do mundo nomeado e nomeador, com ambos, humano e político, sobrepondo-se (afinal, é o terreno discursivo para a delimitação do político que Aristóteles está

133 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 5.

134 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 27 (Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística).

trabalhando quando enuncia, na *Política*, sobre o *lógos*) e circunscrevendo a indeterminação entre linguagem e política, humanidade e ética, portanto. No mesmo sentido, então, a comunidade humana está além de um mero agrupamento de abelhas ou outros animais que formam, no *sentido* de uma politicidade orientada de intensidade diversa - “o ‘mais’ político torna-se o *verdadeiramente* político”¹³⁵ –, pode-se, paralelamente, ver que aquelas (e os animais que não os humanos) possuem apenas um “código de sinais”¹³⁶, enquanto a cidade se constrói sobre a mobilização de uma “capacidade representativa de essência simbólica”¹³⁷.

A passagem ao *lógos* produz, pois, um fundamental “efeito de limiar”¹³⁸ que se interpõe na continuidade vocálica entre o homem e a natureza. Ora, diversas são as formas de representar esse salto, afinal, diversas são as tentativas de representar a representação. Aqui, pois, o *lógos*, um dos mais indeterminados conceitos metafísicos, e dos mais utilizáveis, todavia, *na e pela* sua indeterminação, aparece como urdindo a sutura que possibilita a percepção de propriedades cuja comunidade forma a casa (e daí a *oikonomia*) e a cidade (e daí a política). E não custa lembrar, ainda, a confusão que geralmente impera na composição dessa passagem sobre o “animal social”, ao lado da qual se sobrepõe a outra, não menos crucial, sobre a “posse da linguagem” – e, com essas advertências, tendo em vista a sua sutileza de pensamento que insiste em conectar o político às práticas de linguagem, mesmo que como *léksis* no sentido de “discurso”, como definindo o caráter político do homem (*bíos politikós*), Hanna Arendt considera que, indicando-nos uma orientação assaz diversa daquela cujos traços aqui tentamos esboçar, “Aristóteles não pretendia definir o homem em geral nem identificar a mais alta capacidade do homem (...). Em suas duas mais famosas definições Aristóteles apenas formulou a opinião corrente na *pólis* acerca do homem e do modo de vida político”¹³⁹.

Essa fonte inestimável da tradição sobre a linguagem (e a política, e a ética) não será, de forma alguma, aqui esgotada. Pelo contrário, colocando-a no centro do

135 CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*, p. 51.

136 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 67 (Comunicação animal e linguagem humana).

137 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 26 (Vista d’olhos sobre o desenvolvimento da linguística).

138 CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos*, p. 50.

139 ARENDT, Hannah. *A condição humana*, p. 36. Embora o caminho do pensamento seja bastante diverso, parece ter despertado em Giorgio Agamben certo pendor para a matriz do político no ocidente (a qual, contudo, ele acaba por vincular à metafísica) e para a identificação das diferenças entre os pensamentos dos “antigos” e dos “modernos” (com certa predisposição aos primeiros) – postura cujo caráter exemplar, naturalmente, não se desdobraria, ainda, *para o jovem Agamben*, de modo tão claro, a partir de Heidegger ou de Foucault.

trabalho com a negatividade, do lugar do salto entre a voz e a linguagem, trata-se de fazê-la jorrar, analisando a corrente que, a partir dela, desenvolve-se na obra de Agamben. O fantasma permitiu-nos delimitar os termos, alcançando, pela primeira vez, uma *delimitação* de lugar, a voz, agora, como aprofundamento da topicalização, permite-nos colocar em questão a operação antropogênica efetivada pelo *lógos* desde que ele começou a jorrar como fonte – o que recobre Aristóteles, sem dúvida, mas remonta, na verdade, ao verdadeiro plano de um fundamento cujos efeitos que não cessam de se inscrever e escrevem, da filosofia, a sua história, e no qual Aristóteles já se encontraria fundado e se fundamentando.

Assim, dentre os vários momentos nos quais nos deparamos com a citação dessa passagem na obra de Agamben, ao menos três são essenciais: na jornada final de *A linguagem e a morte*, sua direta investigação sobre a negatividade; o *Prefácio* acrescido à *Infância e história*, com o expressivo título de *Experimentum linguae*, no qual revela um projeto a respeito do problema metafísico da voz e sua relação com a ética; e, por fim, *O poder soberano e a vida nua*, primeiro e programático volume de *Homo sacer*. Uma aparente obsessão com essa citação a Aristóteles esconde, na verdade, um valor estratégico muito preciso, uma vez que Agamben não apenas se depara com a metafísica da voz e da linguagem num de seus momentos essenciais, a saber, a filosofia de Aristóteles, mas com ela se confronta. Ao mesmo tempo em que desce à fonte, apropriase da passagem como caminho, para, com esse movimento, não apenas situar o seu objeto em relação à tradição, mas, no que consiste o momento mais revelador, colocá-lo como engrenagem ativa de seu próprio projeto e de sua filosofia. Se isso pôde valer para a reconstrução de uma teoria do fantasma (ou, propriamente, uma construção), tanto mais se torna claro, aqui, diante dessa passagem, que aparece num texto para nele desaparecer e depois aparecer em outros: a sua flutuação, então, coloca-nos às voltas com o enfrentamento do objeto, ou melhor, com a necessidade de encarar o problema que o impulsiona a filosofar.

Se, no final de *A linguagem e a morte*, o filósofo articula, a partir dessa citação, a relação entre a linguagem, a voz e o suplemento metafísico Voz, entre o humano, o vivente e a negatividade, no início de *Homo sacer, I*, esse problema é colocado em seus termos explicitamente políticos: elabora-se com bases firmes na discussão da metafísica da linguagem e suas categorias, o problema do político – bem como da relação entre vida e vida nua, entre política e biopolítica. O que se percebe é um alargamento da análise, e isso pode permitir vislumbrar possíveis deslocamentos de perspectiva em

relação ao campo de problemas concernentes ao seu pensamento se situa, ou ainda, uma focalização diversa. De todo modo, movemo-nos constantemente, assim, entre investigações filosóficas de problemas claramente metafísicos e de seus contextos específicos, como a definição política do humano, que são remontados ao seu cerne filosófico e até mesmo teológico. Vejamos como isso se apresenta, e como essas idas e vindas nos fazem percorrer a sua obra em diversos sentidos e camadas:

A pergunta ‘de que modo o vivente possui a linguagem?’ corresponde exatamente àquela ‘em que modo a vida nua habita a *pólis*?’. O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis excetuando nela a própria vida nua. A política se apresenta, então, como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental, enquanto ocupa o limiar em que se leva a termo a articulação entre o vivente e o *lógos*. A ‘politização’ da vida nua é a tarefa metafísica por excelência, em que se decide sobre a humanidade do vivente homem, e, assumindo essa tarefa, a modernidade não faz mais do que declarar a própria fidelidade à estrutura essencial da tradição metafísica. O par categorial fundamental da política ocidental não é aquele amigo-inimigo, mas aquele vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. Há política porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém-se em relação com ela numa exclusão inclusiva.¹⁴⁰

A primeira cisão resgatada, portanto, composta como estruturação das demais, é aquela entre a linguagem e a voz (a qual sobrepuja a outra separação, de cunho naturalista, entre som e voz), entre a capacidade de linguagem e a voz inarticulada e meramente sinalizadora dos demais viventes. Se o que une os viventes é a voz, para o homem resta a linguagem, e no salto da natureza para a comunidade surge a política. E é nesse salto, como *abertura*, que devemos situar o lugar no qual Agamben coloca o problema da antropogênese: não apenas voz e linguagem, mas inumano e humano, animal e homem, *zōē* (“vida”, simplesmente) e *bíos* (“vida qualificada”), que constituem aquela que tem sido a dualidade mais polêmica da criação conceitual de Agamben e, precisamente por isso, permite visualizar a sua constante estratégia de construção por meio de uma referida reconstrução categorial, tanto pela necessidade de decidir sobre o momento de crise que se manifesta no plano dos conceitos quanto pela forma de apresentar nos autores saídas que não necessariamente se encontram neles evidentes, ou que, simplesmente, neles não se encontram¹⁴¹.

140 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 11.

141 Assim, ao menos, pode-se compreender a crítica de Jacques Derrida à interpretação agambeniana do “*vivente que possui a linguagem*”, que não seria, com a sua separação entre vida nua e vida qualificada, uma oposição tão segura e clara no mundo helênico. “Toda a estratégia demonstrativa de Agamben, aqui e alhures, coloca-se sobre uma distinção ou uma exclusão radical, clara, unívoca, nos gregos, e em Aristóteles em particular, entre a vida nua (*zōē*), comum a todos os viventes (animais, homens e deuses), e a vida qualificada como vida individual ou vida de grupo (*bios*: *bios theōrētikos*, por exemplo, vida contemplativa, *bios apolaustikos*: vida de prazer, *bios politikos*: vida política). A infelicidade é que essa distinção não é

Tanto mais é válida essa consideração para a retomada do problema da linguagem como o *lógos*. A estrutura metafísica desvela-se propriamente no hiato entre voz e linguagem, o que significa que a separação, o salto, como dissemos, apresentado na *Política*, é levado a consequências severas, tendo-se aí, ao mesmo tempo, o despontar da política e da metafísica, a abertura ao *lógos*, que faz com que se revolva, a cada vez que vêm à superfície, o problema do fundamento - outro nome, mais próprio, para o problema da origem em seu mais intenso sentido metafísico. Trata-se, além do mais, de observar que essa disposição encerra o problema, que se deixa apresentar na *Política*, da relação de causalidade entre *lógos*, a política e a ética antes como uma relação de coemergência do que de, propriamente, anterioridade lógica entre os espaços: funda-se, assim, uma investigação sobre a linguagem que recai na política e na ética (estando ainda mais indeterminado o modo de relação entre ambas) e uma investigação sobre a política (e a ética) que não cessa de recair, mais do que no linguístico, no plano da própria linguagem.

Porém, na mesma medida em que Agamben abre uma estruturação ele a fecha com um golpe complementar: “O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a polis excetuando nela a própria vida nua”. Tolher e conservar em si o que possui de voz é o modo de possuir o *lógos*. Sutil forma de indeterminar o momento crítico-decisório sobre a continuidade entre voz e linguagem ou o hiato absoluto que confisca do homem algo como uma voz, e, se a favor do hiato, negando uma voz ao homem, Agamben defronta-se com Martin Heidegger – num enfrentamento que é uma das composições de sua obra *A linguagem e a morte*, pelo qual pode passar à leitura heideggeriana da *Stimme* (voz) –, suturando o hiato, de maneira a sustentar uma estruturação metafísica, passível de visualização por trás dos mais

jamais tão clara e segura, e que Agamben deve ele mesmo admitir que há exceções, por exemplo, no caso do Deus que leva, diz a *Metafísica* de Aristóteles, uma ‘*zōē aristē kai aidios*’, uma vida nobre e eterna; uma distinção semântica tão pouco segura não poderia ser utilizada para determinar uma periodização histórica (...)” (DERRIDA, Jacques. *Séminaire La bête et le souverain, I (2001-2002)*, p. 420-421). Se, de fato, Agamben inicia *O poder soberano e a vida nua (Homo sacer, I)* dizendo “*Os gregos não possuíam um único termo para exprimir aquilo que nós entendemos com a palavra vida*”, isso, porém, não nos faz avançar a não ser que vejamos, na interpretação por ele tecida na sequência, sobre a disjunção de vida entre *bíos* e *zōē* um efeito de projeção, sobre os gregos, da interpretação de um Aristóteles matizado de Heidegger muito agambeniano – o que não exclui a relevância e a consistência de sua atuação como filósofo, mas depõe contra ele na sua atuação filológico-hermenêutica. Cf. *Séminaire La bête et le souverain, I (2001-2002)*, *Douzième séance (Le 20 mars 2002)*. Cabe destacar, também, um breve apontamento crítico de Jeanne-Marie Gagnebin quanto ao uso de *vida nua*, feito sobre decalque, considerado “apressado”, da “mera vida” (*blosses Leben*) benjaminiana (Cf. GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Limiar, aura e rememoração*, p. 55-56).

específicos intentos da linguística, podemos situar Émile Benveniste, quando categoricamente, ao confiscar a voz dos animais, diz “não há linguagem sem voz”¹⁴².

Na reformulação que apresenta para a tese foucaultiana, surgida no final de *A vontade de saber (História da sexualidade, I)*, de que a modernidade coloca o homem como o animal que tem sua animalidade questionada ou ameaçada em sua política, Agamben efetiva esse jogo de indeterminação com apenas um golpe¹⁴³: “Há política porque o homem é o vivente que, *na linguagem*, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, mantém-se em relação com ela numa exclusão inclusiva”. Nesse sentido, em que pese o caráter específico do mecanismo da “exclusão inclusiva” – a captura daquilo mesmo que se expulsa (como a vida nua, que é incluída pela figura soberana na medida em que foi banida) –, o problemático, porém, é o significado desse “na linguagem”, cuja delimitação teórica é o que se coloca no horizonte.

Portanto, para compreendermos rigorosamente as operações em jogo, é preciso continuar o passo atrás com o qual começamos e que agora, contudo, conduz-nos adiante. É sobre um “suplemento de politicidade ligado à linguagem”¹⁴⁴ que um projeto como *Homo sacer* poderá se estruturar; a abertura entre voz e linguagem ligar-se à fratura entre *zōē* e *bíos*; e mesmo o “ingresso da *zōē* na esfera da *pólis*, a politização da vida nua como tal” adquirir o *status* de uma “transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico”¹⁴⁵ – às possíveis respostas sobre o nosso estágio político, portanto, antepõe-se, com uma seriedade excruciante, nem paciente nem impaciente diante dos conceitos, mas que os interpela de um modo outro, colocam-se perguntas cujas respostas fazem Giorgio Agamben oscilar e até mesmo o afastam de respondê-las de uma vez por todas: de que modo fracassa essa estruturação metafísica – ou ainda, essa estrutura da metafísica que revela um modo de ser humano - e como se pode compreendê-la, por um lado, sem se abrir mão da filosofia e da poesia, e, por outro, sem recair nela novamente? É possível escapar da prisão representacional da linguagem? Caberia testar – o que excederia os limites deste trabalho - se essas interrogações, traçadas

142 BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, I*, p. 65 (Comunicação animal e linguagem humana).

143 Com esse mesmo gesto, Agamben distancia-se de Foucault (e a bibliografia estende-se aos acólitos e aos não praticantes), pois enquanto este se depara com a história e perscruta a modernidade e os seus discursos de saber e suas estratégias de poder, aquele, por outro lado, ontologiza os termos em jogo, não apenas ao jogá-los “para os gregos”, mas por ver, neles, a estruturação mesma da metafísica. Daqui, então, a conhecida saída do filósofo italiano com o conceito de paradigma, o qual, de fato, atesta a seu favor (e que faz ressoar, nos estratos anteriores de sua obra, conceituações como a de *topologia* e *lugar* que apresentamos neste trabalho) – embora permaneça em aberto, todavia, a pertinência de seu método.

144 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 5.

145 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 6.

a partir de um profundo situar-se nas posições de Agamben, têm sustentação efetiva na sua obra, sendo capazes de ser dela um fio condutor, ou se remetem apenas a alguma intencionalidade autoral que se imiscui, retórica, nessa mesma obra – o que, a nosso ver, pode muito depor para a situação do seu pensamento como filosofia.

1.6.2. O *experimentum linguae*

Os principais momentos da filosofia agambeniana, se podem ser unidos pelo recurso estratégico à citação aristotélica, é por haver, antes, uma forma de indagação capaz de coordená-los. Por conseguinte, apesar dos campos e contextos de obra diversos, podemos conectá-los e torná-los inteligíveis quando relacionados à cadeia de problemas filosóficos de fundo, permitindo vislumbrar prospectos de mudanças de perspectiva. Contudo, tanto em *A linguagem e a morte* quanto em *Homo sacer*, chegamos a essa abordagem de Aristóteles após dois dos marcos essenciais de Agamben discutirem o legado do filósofo grego: enquanto naquela obra se coloca a contraposição de Martin Heidegger à possível leitura da linguagem como sendo a voz do homem, a contrapelo da concepção incrustada na tradição ocidental, nesta, por sua vez, aparece Michel Foucault levantando uma alteração de sentido na relação entre o vivente e a política.

Mas um efetivo substrato do qual aflora o pensamento de Giorgio Agamben encontramos em *Experimentum linguae*, prefácio à edição francesa (1989) de *Infância e história* (1978), acrescido à obra, posteriormente, em nova edição italiana (2001). Esse texto, mais do que um prólogo à obra que integra, na verdade, pode ser considerado como epílogo ou carta de intenções a toda a sua produção precedente, oferecendo importantes indicações sobre os projetos executados e por executar¹⁴⁶. *Experimentum linguae* aponta, desde o título, para o que há de herança dos textos de Heidegger que se encaminham para a essência da linguagem, no sentido do “fazer uma experiência com a linguagem”, numa deambulação que se indetermina entre experimento e vivência. Mas, ao experimentar o fundo, lá onde o caminho da meditação levaria à contemplação do silêncio, à sigética, Agamben encontra o conceito-limite de uma infância, conceito-limite com o qual a história se possibilita enquanto operação das capacidades humanas – e esse conceito-

146 Lembre-se, ainda, sucintamente, que *Experimentum linguae* pode ser ligado temporalmente à obra *A comunidade que vem* (em sua edição de 1990), justamente quando propõe, a partir de uma diversa percepção da relação entre linguagem e ética, que a própria ideia de *Comum* – que também aparece, pela *koinōnía*, na fundação aristotélica da cidade – deve ser revista (AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. xiv).

limite é, na verdade, o lugar de possibilidade da “dupla articulação em língua e discurso”¹⁴⁷: agravamento antropológico além do salto ou fratura entre voz e *lógos*, agora, como fratura do próprio *lógos*, anunciada anteriormente por um despedaçamento da palavra e por uma “experiência original (...) já sempre presa numa dobra”¹⁴⁸. Bem como representa uma saída de *Estâncias* e o encadeamento efetivo do tema da negatividade a partir da voz – à diferença, contudo, que o problema do fantasma, então índice da negatividade, cede lugar ao conceito de infância como tentativa, também, de não recair no inefável.

O intuito prefaciador de Agamben é conduzido por um estranho modo de reconsideração de sua obra, pois remete a uma obra que *não* foi escrita, mas cujo projeto estendeu-se ao menos entre a escrita de *Infância e história* e *A linguagem e a morte*, as quais, assim, apresentaram-se, cada uma ao seu modo, como vias de solução para um “*érgon* ilegível”¹⁴⁹. Orientadas por uma obra *ausente*, por um princípio inacabado, as obras presentes tornam-se, é justo afirmar, uma espécie de resposta ensaiada, mas também jamais finalizada.¹⁵⁰ As obras realizadas constituem-se a partir de um ponto de investigação que insiste em se manter aberto, irrealizado, e, enquanto tal, permanece propriamente uma questão. Isso nos possibilita fazer surgir o “*érgon* ilegível”, como obra que se frustra diante da sua legibilidade, como *problema*. Se *Infância e história* aparece como estudo preparatório a “uma obra que remanesceu obstinadamente não escrita”¹⁵¹, *A linguagem e a morte* e as obras subsequentes são uma espécie de comentário ou glosa à indagação que abandonou, de tão viva, qualquer obra na qual pudesse se *realizar* e, portanto, dissolveu suas centelhas em cada gesto futuro. Se embarcamos nessa espécie de viagem borgiana com a qual Agamben nos introduz no universo temático de seu pensamento e de suas indagações, é porque já aqui, no próprio modo como lemos, ou não, um texto, afirma-se a potência mais interior que o sustenta, e que mesmo essas leituras são incapazes de totalmente atualizar. Ao menos esse é o projeto de Agamben, o qual, como tal, só pode sucumbir – no que é vitorioso – ou abandonar-se a si mesmo.

147 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. xi.

148 AGAMBEN, Giorgio. *Stanze*, p. 187.

149 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. vii.

150 Esta, em última análise, é a pretensão de Agamben, segundo ele próprio, quanto a sua obra: que seja, tal como Giacometti dizia de seus *tableaux*, jamais terminada, mas sim *abandonada* (Cf. CERF, Juliette. *Le philosophe Giorgio Agamben: ‘La pensée, c’est le courage du désespoir’*) – isto é, entregue a sua própria potência.

151 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. vii.

Orientamo-nos, portanto, por uma potência que se manteve enquanto tal, ou melhor, e mais precisamente, por uma problemática potência.

Os *possíveis* títulos que permitem acessar essa obra não realizada que revela uma potência – e esse gesto de *abandonar* uma obra não deixa de ser uma marca agambeniana – são sobremaneira reveladores: “A voz humana” – “Ética, ou da voz”. Vestígio que, não nos interessando pelo que teria sido, mas não foi, mas pelo que lança de luzes sobre o que foi, muito nos orientam com a transcrição de um dos textos que, segundo o seu idealizador, fazia parte do projeto abandonado:

‘Existe uma voz humana, uma voz que seja voz do homem como o fretenir é a voz da cigarra ou o zurrar é a voz do burro? E, se existe, é esta voz a linguagem? Qual é a relação entre voz e linguagem, entre *phoné* e *lógos*? E se algo como uma voz humana não há, em que sentido o homem pode ainda ser definido como o vivente que possui a linguagem? As perguntas que formulamos delimitam uma interrogação filosófica. Segundo uma antiga tradição, o problema da voz e da sua articulação era, de fato, por excelência um problema filosófico. *De vocis nemos magis quam philosophi tractant* [Da voz ninguém mais [trata] do que os filósofos tratam], lê-se em Sêrvio, e, para os estoicos, que deram o impulso decisivo à reflexão ocidental sobre a linguagem, a voz era a *arkhé* da dialética. Todavia, a filosofia quase nunca mais pôs tematicamente o problema da voz...¹⁵²

Esse registro, compondo uma inusitada “citação”, reafirma a obstinada interrogação com a qual o pensamento agambeniano não cessa de se chocar. Vê-se como a voz e a linguagem, representando um impasse entre fratura e articulação, circunscrevem um problema eminentemente filosófico, para não dizer metafísico, cujo impacto não é outro que não a própria especificidade do humano – no que é, portanto, radicalmente ético. E um problema, além do mais, que se revolve nos próprios textos fundantes da experiência ético-política da linguagem, constituindo-se, então, na encruzilhada entre leitura e interpretação de um texto. Assim, de um lado, o legado aristotélico continuaria em ação, uma vez que os animais seriam capazes de emissões *vocais*, “*Fischi, trilli, chioccolii, tocchi come di legno o metallo scheggiato, zirli, frulli, bisbigli: ogni animale ha il suo suono*”¹⁵³ (“silvos, gorjeios, assovios, badalos como de madeira ou metal estilhaçado, chilros, adejos, cicios: cada animal tem o seu som”); porém, de outro, a possibilidade

152 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. vii-viii. A diferença que Agamben prefacia em relação à *Infância e história*, então, não se mostra tão intensa assim; o que acontece, apenas, é que o tom ligeiramente responsório dessa obra termina relativizado – e a categoria de infância ressurgue mais como aparição do problema do que como resposta: afinal, o conceito de infância vem assumir o lugar que a tradição concedia ao inefável, e, se isso é precisamente a paragem questionada, Agamben não progrediria em nada ao chegar ao limite mudo da linguagem. Pelo contrário, é justamente desse direcionamento que forma a metafísica como transmissão de uma tradição do inefável que o faz questionar.

153 O fim do pensamento, p. 4; p. 137.

mesma de uma voz humana é suspensa com uma dupla indagação: se é que existe uma voz do homem, qual é essa voz? A voz do homem é a linguagem?

Com a postura que enfrenta a relação entre *voz e linguagem*, indaga-se o estatuto do humano diante do mundo que o circunda, visto, tradicionalmente, como o mundo dos outros viventes, com o que se firma uma especificação do gênero, uma taxonomia pela qual os animais adquiriram destaque, e, priorizando-se a inclusão ou a exclusão, a pertença ou a especificidade, o homem foi transposto ao lugar principal. Porém, se lembrarmos da passagem aristotélica na qual o vivente como tal tem voz, estando o homem aí incluído, deduz-se que o homem, por sua vez, também possui algo, em algum lugar, que deveria ser equivalente a uma voz (*animal*). Isso seria, então, o substrato comum, e diferença alguma pareceria se originar aqui. Indagar o estatuto da própria voz significaria uma busca por essa morada da voz no homem, a qual apontaria, por sua vez, para o inumano aí presente (o elo com os demais viventes), ao passo em que uma reflexão sobre a linguagem conduz para as vias da subjetivação, isto é, da formação de algo como um falante, de um ser capaz de atualizar, mediante sons capazes de significação, ideias, conceitos, enfim, o sentido.

Havendo ou não uma voz cabível ao homem, continua a subsistir o salto da *phōnē* para o *lógos*, resolvido como cisão ou como articulação – o que não significa que uma solução não acabe por se desembocar na outra –, e persiste a insistência na análise do *status* que resta ao enunciado que define o homem como o vivente que possui a linguagem. Se essa, sem dúvida, perfaz a interrogação filosófica cujos rastros começamos a perseguir, colocando-se ora sob a perspectiva da voz e da sua articulação, ora estando sob o efeito do ultrapassamento da voz e da queda irrevogável do homem no *lógos*, do abandono do homem ao *lógos* e às suas cisões, o conceito encoberto de linguagem não é nada mais do que uma indagação sobre a possibilidade mesma da linguagem e do homem enquanto falante, ou, em outros termos, do homem enquanto humano. Assim, focando na vida e na linguagem, no animal e no humano, o que Agamben coloca no centro do pensamento é a própria possibilidade, isto é, a relação, o *ékhon* – como posse de uma propriedade, apropriação efetiva, como *dom*, como ser dotado de uma essência – que permite a um animal possuir a linguagem e definir-se como homem.

A indagação filosófica de Agamben, assim, encaminhou-se e continua a se encaminhar para esses problemas, suspendendo-os logo no momento em que parece ter alcançado uma resolução. Não apenas foi possível acessar a ideia de *infância* como insígnia dos *limites da linguagem*, mas também ao estatuto da ideia de *Voz*, intermediado

pela ideia de morte. Na discussão com os limites - portanto, como crítica -, Agamben não foi unívoco em seu percurso, assinalado como variações de um tema que se faz soar e ressoar ao longo já de algumas décadas (“*pensamento vivo*”...), ou que também se permite silenciar, ecoando, apenas, ou percorrer algumas dissonâncias, mas de modo tal, porém, que volta a encontrar a sua voz, num *entrelaçamento* capaz de surpreender – as suas conhecidas *zonas de indeterminações*. Isso se deve a que, confrontando-se com os limites da linguagem, tenha se batido na fronteira filosófica entre a experiência e o transcendental – e que o levou à formulação do *experimentum linguae* como experiência “em que aquilo de que se faz experiência é a própria língua”¹⁵⁴:

mas o que pode ser uma tal experiência? Como é possível fazer experiência, não de um objeto, mas da linguagem mesma? E, quanto à linguagem, não desta ou daquela proposição significante, mas do puro fato de que se fale, de que haja linguagem? Se para cada autor existe uma interrogação que define o *motivum* do seu pensamento, o âmbito que essas perguntas circunscrevem coincide sem resíduos com aquele para o qual se orienta todo o meu trabalho. Nos livros escritos e naqueles não escritos, eu não quis pensar obstinadamente mais do que uma coisa só: o que significa ‘há linguagem’, o que significa ‘eu falo’? Visto que, é claro, que nem o ser-falante nem o ser-dito, que lhe corresponde *a parte objecti*, são predicados reais que possam ser identificados nesta ou naquela propriedade (como o ser-vermelho, francês, velho, comunista). Eles são, antes, *transcendentia* no sentido que esse termo possui na lógica medieval, isto é, predicados que transcendem toda categoria, não obstante perseverando em cada uma delas; mais precisamente, eles devem ser pensados como arquitecnicamente, ou transcendentais à segunda potência, os quais, no elenco do adágio escolástico retomado por Kant (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*), transcendem aos próprios transcendentais e estão implicados em cada um deles.¹⁵⁵

Experiência da existência da linguagem – uma dimensão que ultrapassa a categorização e a predicação, fundando a sua existência – experiência de pensar aquilo que seria, mesmo, a condição de possibilidade, mas sem se tornar, o indeterminável, pelo qual ingressaria, por trás, a reboque, o inefável. Como escapar, se é que se pode, da espreita do inefável, ao que se aferra a linguagem da representação, é o que Agamben perscruta de modo bem pouco ortodoxo, ao espelhar o gesto crítico-filosófico na acentuação do *fundamento*, do *lugar*, do *ter-lugar*, e sem deixar espaço para denominar qualquer nome de coisa em si (a vontade, etc.), no que Agamben também seria *Heidegger’s child*, não necessariamente um discípulo bem comportado, antes insubordinado, alguém que se situa em relação aos confins do pensamento magistral. Pelo contrário, a barreira que a linguagem *se* impõe como sendo o limite da representação é aquilo com o que cabe se medir, e é questionando a barreira que permite a efetividade do

154 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. ix.

155 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. x.

mundo, mantendo-se oculta, esquecida, que ele pode articular seu pensamento de um modo que assinala um trajeto que confina com a metafísica.

O papel fundamental do *Experimentum linguae*, apesar das possíveis respostas dadas ou ensaiadas a esse problema no interior da filosofia e de sua história, continua em cena, tanto que é uma mola fundamental da maquinaria conceitual de Giorgio Agamben, mas não é uma exclusividade sua¹⁵⁶, uma vez que, inflacionada, a linguagem como signo aponta para o processo mesmo de desvalorização da sua capacidade de representação da troca¹⁵⁷ – a diferença, aqui, é o modo de interrogação mais do que as respostas, que, talvez, nem mesmo sejam objetivos, nem objetivas. A formulação de que se possa fazer uma experiência da própria linguagem, ao contrário do que se poderia esperar, portanto, não condiz com a sua experiência cotidiana, isto é, à fala ou ao discurso; diz respeito, antes, à tentativa de pensar a falência das articulações que tentaram soldar as fraturas sobre as quais o homem se dá como experiência e que, com isso, apenas aprofundaram as cisões que fundamentam a sua experiência, até mesmo a cisão fundamental que nos abre mundos: linguagem e mundo.

Se lembrarmos, agora, que, o homem é aquele capaz de falar, *porque* possui a capacidade de instituir discursos e símbolos, de atualizá-los, a partir de um sistema linguístico, num determinado discurso, mediante a fala, e é aquele capaz da política, podemos insistir que o questionamento da linguagem nos coloca diante da indagação dos limites da própria experiência ética. “Aquele que realiza o *experimentum linguae*”, afinal, “deve por isso arriscar-se numa dimensão perfeitamente vazia (o *leerer Raum* do conceito-limite kantiano)”¹⁵⁸.

O “espaço vazio”, o *lugar* (impossível?) do *experimentum linguae*, seja ele concebido como infância ou como situação entre voz e *lógos*, apontará justamente o enfrentamento ético constantemente gerado pela produção do humano e do inumano, pela mobilidade de um fronteira entre a *phōnē* e o *lógos*, entre a natureza e a cultura. Esse é o problema cujo defrontar constitui, em duplo sentido, o embasamento do movimento filosófico de Giorgio Agamben, da ética à linguagem, da experiência à condição

156 De imediato, Heidegger, do qual até mesmo decalca a fórmula. Mas também outro, com o qual normalmente se choca o seu pensamento sobre a linguagem, Jacques Derrida – talvez de modo mais relevante, nesse ponto nodal, do que Walter Benjamin ou Michel Foucault.

157 Sacamos esses termos, em consonância com a última nota, às expensas dos fundos de Jacques Derrida (DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*, p. 7).

158 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. x-xi.

transcendental da experiência possível¹⁵⁹, mas também, em termos mais afins a sua conceituação, do mitologema da voz e do mitologema sacrificial à desativação poética do dispositivo linguagem e ao novo uso de nossas capacidades comuns.

Com isso, podemos partir para uma outra sentença, e, a partir dela, finalizar esse seguimento para prosseguir, noutra camada, a escavação desse vasto canteiro de obras, ou melhor, desse desafiador campo arqueológico de pesquisas, organizando, por conseguinte, num jogo *entre* pergunta e resposta, o núcleo de preocupações:

‘Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual é, então, a expressão justa para a existência da linguagem?’.

A única resposta possível a essa pergunta é: a vida humana enquanto *éthos*, enquanto vida ética. Buscar um *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura dessa comunidade vazia e impressuponível, é a tarefa infantil da humanidade que vem.¹⁶⁰

Como Agamben constrói a linguagem como evento ético originário, e quais consequências se pode extrair disso para a sua filosofia (e não apenas a sua) constitui, propriamente, o horizonte visado, o qual se define, diante da série de elementos em jogo, apenas num movimento para aquém, levando a sério as propostas de Agamben, situando-nos na relação da linguagem consigo mesma, entendendo-a no seu próprio despontar, apontando para os problemas lógico-metafísicos da voz e da indicação. Entre fraturas e tentativas de articulação de toda uma série de dualidades, encontra-se o caminho para tentar tornar inteligíveis os processos construtivos e desconstitutivos – o que, fora de nosso escopo, poder-se-ia observar como aquisição de fala e de sua perda, por exemplo, como constituição e desconstituição contínuas da subjetividade, ou como a crescente desvalorização do componente eticamente qualificável da existência, em prol de uma vida biológica e orgânica qualquer. Estar à altura da intensidade desses problemas tem sido o

159 Uma interessante tese de Agamben, que tem permanecido não indagada, é a de que “Se é verdadeiro, com efeito, que Kant pôde articular o seu conceito de transcendental apenas na medida em que se omitiu de pôr o problema da linguagem, ‘transcendental’ deve aqui, ao invés, indicar uma experiência que se sustém apenas na linguagem, um *experimentum linguae* no sentido próprio do termo, em que aquilo de que se faz experiência é a própria língua” (AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. ix). O que gera um desafio cujo enfrentamento deixa, a quem o fizer, um ingrato trabalho, pois “Uma das tarefas mais urgentes do pensamento contemporâneo é, certamente, a redefinição do conceito de transcendental em função das suas relações com a linguagem” (AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. ix). Talvez seja a única vez em que Agamben seja tão *enfático* quanto ao *papel* relevante dessa releitura do conceito de transcendental – o conceito de infância é a primeira tentativa de responder ao desafio. Em *A linguagem e a morte*, também é necessário pressupor esse destaque, pois nessa obra também há uma tentativa de “redefinir” o conceito de transcendental em termos linguísticos. Destaque-se, ainda, *A imanência absoluta*, em que estará voltado a enfrentar esse tema, quando a filosofia é decomposta em duas grandes *linhas de força*, a da imanência e a da transcendência (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *L’immanenza assoluta*, in *La potenza del pensiero*, p. 385-413).

160 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. xv.

longo esforço agambeniano, o qual, se encontra término textual em algum lugar, talvez não encontre, em nenhum, o esgotamento de sua potência. Experimentá-la, contudo, é tarefa que há para qualquer leitor, e não poderia, assim, deixar de ser também nossa – como a experimentamos é o que assinala, porém, a diferença, indicando novas experiências possíveis *do sentido, do seu sentido*.

[Fim do entreatos]

CAPÍTULO 2. A METAFÍSICA DA VOZ

2.1. Uma topologia da negatividade

A linguagem permanentemente a ela nos encaminha, colocando-nos, assim, a caminho de nós mesmos como sujeitos. Não apenas, é claro, enquanto sejamos capazes de possuí-la virtualmente, em potência, mas de modo efetivo como sujeitos de discursos, isto é, *falantes*. Entre essa dupla face da linguagem, contudo, não há uma passagem imediata, nem, a rigor, pode haver entre elas um simples sobrepor-se. Uma negatividade abre-se a cada confronto com a linguagem como representação. Entre a estruturação do mundo e o ato efetivo de palavra, entre a representação e o dizer, há outro salto, cujo lugar de articulação é precisamente onde o homem se distingue como ser de potência e ser em ato. Deslizamos constantemente nos limites de nossas próprias linguagens, e os poetas podem nos mostrar, a cada palavra levada até o seu limite, que afundamos num evento de linguagem que, ao mesmo tempo que nos ultrapassa, em nossa contingência natural, é por nós levado ao seu limite. É tal curto-circuito, pensado nas intrincadas malhas da metafísica, o que Giorgio Agamben questiona. Que possamos fazer uma experiência com a linguagem, ou de que exista algo como um *experimentum linguae*, está-se a *indicar* que a possibilidade da nossa *experiência humana* encontra sua condição num limite que se pode, de algum modo, apontar e acessar, mesmo que numa gestualidade – esse limite, de acordo com uma incrustada perspectiva metafísica que acompanha as reflexões ocidentais sobre a linguagem, da filosofia à poesia, da teologia à linguística, é a fundação da linguagem no salto entre a voz, as vozes diversas da natureza, e a capacidade de linguagem; é, também, a *fundação* da linguagem na sua série de cisões internas – signo e discurso, língua e fala.

Mas o que funda? Qual o *fundamento*, a origem da linguagem? Se a pergunta pela origem como causalidade derivada das ciências naturais deve ser descartada¹⁶¹, por reverter os processos históricos a relações de derivação cronológica, devemos tomá-la naquilo que encerra de metafísica, naquilo que constitui das condições mesmas de aparição de algo como um fenômeno – isso, para Agamben, é o que quer dizer *infância*, mas também, limitante em outro sentido, *morte*; o transcendental e a negatividade. Se a linguística, propondo-se ciência, pôde vedar a pergunta pela origem da língua, a filosofia,

¹⁶¹ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 47.

enquanto metafísica, ao colocar-se diante da linguagem, mede-se propriamente com a questão sobre a origem, a qual passa a se traduzir, pois, nos termos do fundamento, da fundamentação e da fundação¹⁶².

Trata-se de colocar a própria ideia de origem e fundamento como passíveis de indagação, de compreender o estatuto de uma delimitação que se inicia ao dizer que “a origem da linguagem deve necessariamente situar-se num ponto de fratura da oposição contínua de diacrônico e sincrônico, histórico e transcendental, em que seja possível capturar, como um *Urfaktum* ou um *arqueivento*, a unidade-diferença de invenção e dom, humano e não humano, palavra e infância”¹⁶³. Se a infância, atravessando a linguagem, possibilita a experiência, a morte, atravessando a experiência, possibilita o confronto com o humano. Se lá nós temos o transcendental da experiência, aqui nós temos a negatividade do fundamento – e, como já salientamos, quer se tome a linguagem, quer se tome a língua como situada no ponto de fratura, é ele mesmo, *o ponto de fratura*, que está no cerne da investigação.

A verificação de que cada ser humano não venha ao mundo falando imediatamente, conecta-se, de modo misterioso, ao fato de que não se possa dizer do humano um momento histórico separado de seu ser falante. O ser humano é, desde a sua aparição, o ser simbólico, o ser capaz de instituir, mediante uma língua, um discurso, uma fala, mas cada exemplar da espécie, vindo à luz no entorno de um mundo, recepcionado no contexto da linguagem, todavia, não é ainda alguém que fala, embora seja dotado de uma *capacidade* de falar. O conceito de origem atua nessa indeterminação, nessa relação que, de um lado, oferece ao pensamento a infância e, de outro, a morte. A quebra do mundo em *dýnamis* e *enéргеia*, potência e ato, revela mais uma vez o seu alcance – pode-se dizer, ainda, um ápice de seu alcance, ao afetar a própria capacidade mais inquietante do homem, a capacidade de atualização e fundação de seu próprio *mundo*. De todo modo, agora estamos na altura de começar a precisar que é algo mais que uma simples voz ou capacidade de linguagem o que instaura a cisão do homem – é ela como separação entre a condição da própria potência humana de linguagem e a atualização dessa mesma potência o que se coloca como o que vai ao fundo de forma tal que nos oferece um fundamento. Assim,

¹⁶² Veremos como esses termos mais ou menos se definem ao final do percurso deste trabalho. O *uso* desses conceitos permite uma precisão que o ato de tentar defini-los de antemão poderia tornar impraticável. A esse respeito, portanto, veja-se o uso que fazemos dos termos a partir das considerações de Karl Kerényi, na seção *O mitologema da Voz*, no terceiro capítulo deste trabalho.

¹⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 48.

– como mostrou Lenneberg –, enquanto na maioria das espécies animais o comportamento comunicativo se desenvolve invariavelmente segundo leis de maturação genética preestabelecidas, de modo que o animal terá, enfim e como quer que seja, à disposição um repertório de sinais característicos da espécie, no homem produziu-se uma separação entre a disposição à linguagem (o sermos prontos para a comunicação) e o processo de atualização dessa virtualidade. A linguagem humana resulta, assim, cindida originalmente em uma esfera endossomática e uma esfera exossomática, entre as quais se estabelece (pode se estabelecer) um fenômeno de ressonância que produz a atualização. Se a exposição à herança exossomática não intervém dentro de uma certa fase da plasmabilidade cerebral (que, segundo Lenneberg, tem o seu limite extremo no processo de laterização cerebral que se completa por volta dos doze anos), a disposição à linguagem é irreversivelmente perdida (...). O que caracteriza a linguagem humana não é o seu pertencimento à esfera exossomática ou àquela endossomática, mas o seu encontrar-se, por assim dizer, a cavalo entre as duas e o seu ser, por isso, articulada sobre a diferença entre elas e, ao mesmo tempo, sobre a sua ressonância. Nessa perspectiva, as oposições binárias que se encontram em todos os níveis da linguagem, como aquelas entre língua e discurso, entre nível fonêmico inconsciente e nível semântico do discurso, entre forma e sentido, adquirem um significado particular. Sendo cindida entre uma herança exossomática e uma herança endossomática, a linguagem humana deve necessariamente comportar uma estrutura tal que permita a passagem de uma a outra.¹⁶⁴

Ora, que a linguagem, contudo, não seja patrimônio da ciência da linguagem, da filosofia, da poética, da retórica etc., mas também ponto de inquietação para as ciências naturais, não se deve apenas às dinâmicas técnicas e científicas das sociedades ditas modernas, mas também à penetração do conceito de linguagem naquilo que diz respeito ao ser humano enquanto tal, enquanto elemento tomado, ao lado de um tão inflacionado “racional”, como antropogenético. Mais ainda, ultrapassando a formulação conceitual, tal percurso diz respeito à estrutura das representações, pela qual tanto ideamos o humano quanto ele, supondo-se sujeito de subjetividades, apresenta-se-nos como o falante ideal. Dando atenção ao somático, digamos, às transferências entre o que é da genética interior da espécie (o *endo-*) e o que é derivado mediante processos de aquisição (o *exo-*), colocamo-nos, enquanto indivíduos da espécie, conservada a lógica entre indivíduo-espécie, diante de uma “*disposição à linguagem*” e da possibilidade de, por meio de uma ressonância gerada pelos processos aquisitivos, colocarmos em ato essa disposição.

Segundo a leitura de Agamben, a linguagem não se situa nem totalmente num polo nem noutro. É na própria diferença entre duas esferas que não coincidem, entre as quais se coloca uma lacuna, que se coloca a articulação que funda a linguagem: articulação encaminhada sobre um “plexo de diferenças” e sobre a ressonância que permite a passagem e a composição de valores referenciais entre elas. Mas que o lugar

¹⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 60-61.

dessa diferença seja esquecido, que haja um esquecimento dessa cisão, eis, para Agamben, o que constitui a insígnia definidora da tradição da metafísica¹⁶⁵ e da sua transmissão (e, se Heidegger podia defini-la também pelo “esquecimento do ser”, Agamben a define pelo esquecimento da fratura fundante da linguagem entre mostrar e dizer, entre *langue* e *parole*). Como o esquecimento se processa, portanto, é o que nos faz penetrar na negatividade do fundamento, nas suas operações articulatórias que atuam soldando a cisão mesma da qual ele irrompe. A restituição do pensamento ao lugar dessa fratura é o que permite colocar em jogo o que Agamben denomina *compreender* a metafísica. Sua escolha, aparentemente mais modesta que a de seu mestre da floresta negra, segue, contudo, *pari passu* o seu gesto e, ainda mais, dá-lhe continuidade: dá-lhe a sua continuidade e aponta para a superação *desse* gesto, na busca do que é próprio.

Se, no plano da história, não se pode conceber como origem – a não ser numa historiografia pouco sutil – uma cronologia, um antes ou um depois para a linguagem, pois a ideia mesma de história humana nos desloca da história natural como acontecimento (a humanização como evento); no plano da experiência, que marca os registros individuais da espécie, por ele estar conectado à rede das demais experiências, à história, enfim, também não se pode dizer de nós próprios antes de nossa aquisição da linguagem, pois nós nos vemos como seres de linguagem, e as mais tenras reminiscências, mesmo que mudas, estão inscritas na rede da representação, integrando em si o mudo e o sonoro. O inefável da experiência, portanto, é o próprio limite da experiência – e dele não se pode falar; e, quando dele se fala, faz-se, então, o mito. Mas o inefável, persiste Agamben, não aparece senão como o lugar no qual a metafísica, assim como a linguagem que ela pressupõe, encontra o seu limite, confina com o mito, assim como confina, também, com a poesia.

A linguagem e a morte surge, nesse interstício, como momento de expor “ideias e materiais”¹⁶⁶, e se não podemos considerá-la como protocolo ou síntese do curso do qual resultou, não obstante deve, segundo entendemos, ser considerada como um programa de suas indagações, na mesma medida ou além de futuras obras programáticas. Logo de início, na *Introdução*, são expostos de modo relativamente sistemático, o que pode surpreender o leitor acostumado à linguagem de exposição de suas obras mais recentes e conhecidas, os problemas em jogo, as indagações que conduzem o pensamento

¹⁶⁵ ¹⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 58.

¹⁶⁶ O livro, publicado em 1982, resultou da compilação dos materiais que ensejaram um seminário, ministrado pelo autor, ocorrido “do inverno de 1979 ao verão de 1980”.

e os objetivos da investigação¹⁶⁷. Trata-se de questionar um problema que revolve a filosofia ocidental, dando-nos um roteiro relativamente possível e uma progressão de problemas que não podem permanecer não articulados.

Seguindo aquele preceito que posteriormente indicará como sendo o de desenvolver o que restara em potência na obra de um autor que admira, daquilo que poderia ter um potencial de desenvolvimento, Agamben aproxima-se de um limite do pensamento por meio de uma passagem final do ensaio de Heidegger, essencial para o seu próprio desenvolvimento, sobre *A essência da linguagem*:

os mortais são aqueles que podem fazer experiência [*erfahren*] da morte como morte. O animal não o pode. Mas o animal não pode sequer mesmo falar. A relação essencial [*das Wesensverhältnis*] entre a morte e a linguagem aparece como em um lampejo, mas está ainda impensada. Ela pode, todavia, dar-nos um aceno quanto ao modo em que a essência da linguagem nos reivindica a si e nos mantém assim consigo, caso a morte pertença originariamente àquilo que nos reivindica.¹⁶⁸

A partir da experiência íntima da morte, pela qual, podendo encará-la face a face, separa-se do animal, vem à luz aquela outra capacidade que lhe é intrínseca, a de linguagem. Mesmo que, para conectá-las, baste atentar ao “lampejo” que permite vislumbrar a relação, ao mesmo tempo essa relação permaneceu no limbo do pensamento. É justamente o “impensado” que se constitui como o que deve ser explorado; é um problema que permaneceu continuamente em estágio larval, em vias de constituição. A “relação essencial entre morte e linguagem” apresenta-nos, portanto, a delimitação mínima de um projeto que, além da interpretação particular de um pensamento, revolve a história da filosofia ocidental em busca dos momentos nos quais essa relação se mostra de fato essencialmente e que permite atravessá-lo no sentido em que haja uma liberdade para o homem além dos vínculos que fazem dele o mortal e o falante.

Se o pensamento filosófico pôde delimitar o homem por suas “faculdades” de falar e de morrer, o cristianismo, por seu lado, consagrou e difundiu a conexão entre elas

¹⁶⁷ Algumas conclusões, sinteticamente, já se encontram aí enunciadas. Como o sentido delas só adquire concretude, parece-nos, com a leitura integral da obra, entendemos ser mais adequado expô-las adiante.

¹⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 3. HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*, p. 203 [p. 215]. Novamente, baseamo-nos na tradução do próprio Agamben, na medida em que revela os seus processos não apenas interpretativos, mas propriamente de conceituação. Conforme for o caso, reproduziremos traduções vernáculas para cotejo, ou introduziremos os termos do original que revelariam alguma possível nuance de ordem tradutória ou algum uso de língua próprio do original. Na tradução brasileira de Márcia Sá Cavalcante Schuback, lê-se: “Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar. A relação essencial entre a morte e a linguagem lampeja, não obstante ainda de maneira impensada. Essa relação pode, contudo, nos dar um aceno para o modo em que a essência da linguagem nos intima e alcança e, com isso, nos sustenta, se é que a morte faz parte do que nos intima” (HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*, p. 170-171).

na experiência: segundo Paulo, um dos artífices da instituição do cristianismo, e outro referencial para a constituição do pensamento agambeniano, “os homens, os viventes, são ‘incessantemente remetidos à morte por meio de Cristo (ἀεὶ γὰρ ἡμεῖς οἱ ζῶντες εἰς θάνατον παραδιδόμεθα διὰ Ἰησοῦν, II Cor. 4,11)”, isto é, “por meio do Verbo, e é essa fé que os move à palavra (καὶ ἡμεῖς πιστεύομεν, διὸ καὶ λαλοῦμεν, 4,13) e os constitui como ‘os ecônomos dos mistérios de Deus’ (οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ, I Cor. 4,1)”¹⁶⁹. Detendo o pensamento, tais constatações, sem dúvida concernentes a momentos cruciais da cultura ocidental, colocam-se como uma cadeia de problemas:

a faculdade da linguagem e a faculdade da morte: o nexos entre essas duas ‘faculdades’, sempre pressupostas no homem e, todavia, jamais colocadas radicalmente em questão, pode verdadeiramente restar impensado? E se o homem não fosse nem o *falante* nem o *mortal*, sem por isso cessar de morrer e de falar? E qual é o nexos entre essas suas determinações essenciais? Sob as duas diversas formulações, não dizem elas talvez o mesmo? E se esse nexos não tivesse, com efeito, lugar?¹⁷⁰

Em última análise, que o homem fale e morra sem estar circunscrito essencialmente por faculdades para uma mesma coisa, a qual, todavia, pode nem ter um lugar, reconfigura a formulação. O que era tomado “enquanto tal”, a relação, o nexos, até então transmitido num *continuum*, torna-se ele próprio um problema. O que a investigação de Agamben permite constatar, assim, é que iluminar a relação entre a linguagem e a morte traz à luz o problema do lugar da negatividade – até então buscado nos termos da relação entre palavra e fantasma, signo e barreira, presença e falta: “Tanto a ‘faculdade’ da linguagem quanto a ‘faculdade’ da morte, enquanto abrem ao homem a sua morada mais própria, abrem e desvelam essa morada como já sempre atravessada pela negatividade e nela fundada”¹⁷¹.

A negatividade exposta como *fundamento* da “morada mais própria” do homem, apresentar-se-á, então, numa indicação radical, como o problema do *fundamento* (negativo) concernente à própria metafísica, e não apenas aos seus modos de compreensão e formulação. A isso chegará a pesquisa agambeniana a partir da confrontação com o problema da Voz como sendo a estruturação da negatividade. A tradição filosófica é, assim, suspensa com um gesto sutil, pois, entravando a operacional separação metafísica entre *phoné* e *lógos*, por em nenhum deles se poder situar a Voz, acaba por indagá-la “por

¹⁶⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 4.

¹⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 4.

¹⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 4.

meio da definição da esfera de significado da palavra *ser* e dos indicadores da enunciação que dela constituem parte integrante”¹⁷².

Deste modo, diante da possibilidade de se encontrar um lugar para a Voz, com esse encadeamento, tem-se uma *topologia da negatividade a partir da linguagem*. Indicando tal problema como um caminho a ser percorrido pelo pensamento, coloca-se no horizonte a ética, “o ἦθος, isto é, a morada habitual do homem”¹⁷³. Como vimos, uma vasta tradição coloca a linguagem como abrindo a ética e a política ao homem. Sem também questioná-la, portanto, não se poderia levar a cabo o questionamento efetivo de seu fundamento na tradição filosófica ocidental, ainda mais que no próprio cerne do *ēthos* (ἦθος) aflora o fundamento negativo cujo *advento* assoma como niilismo, envolvendo a teoria e a prática humanas. Conduzir o pensamento por outra via que não a do niilismo, na senda heideggeriana explorada por Agamben, significa, portanto, *compreender* efetivamente a relação com um fundamento negativo, e compreendê-lo, nesse caso, quer dizer *além* do niilismo¹⁷⁴.

No movimento de rastrear a origem do traço de negatividade, desafia-se a atividade filosófica do pensamento ao colocar no centro, pois, o seu próprio material e a sua própria forma, a linguagem e a representação. Colocando no centro o papel da linguagem, ele, mais do que uma função do pensamento ou um meio de expressão, deve ser considerado como pertinente a problemas ontológicos, isto é, originários e condizentes à própria historicidade do homem. Pelo questionamento da negatividade em Heidegger, sintetizado pela busca do significado da partícula *Da* do *Dasein*, é que Agamben pode remontar ao pensamento hegeliano e, lá, desdobrar um segundo problema, o da indicação. Entender a homologia estrutural meditada entre o “*ser-o-aí*” e o “*apreender-o-isto*”, isto é, Heidegger e Hegel, significa conduzir o problema da topologia da negatividade à própria linguagem.

¹⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 4-5.

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 5.

¹⁷⁴ Conquanto seja um termo relativamente raro na obra de Agamben (com a exceção de *L'uomo senza contenuto*, no qual essa temática também vigora, embora voltado ao estatuto das obras de arte), o niilismo tanto o coloca diante do tempo presente quanto o conecta à “tradição” que se estende, passando por Heidegger, a Nietzsche. Agamben parece retomar, com isso, o veredicto de Heidegger: “Trata-se, de fato, de remover o niilismo. A preparação da superação do niilismo começa na experiência fundamental de que, como o fundador de *Da-sein*, o homem é usado pela divindade do outro deus. O mais essencial e difícil nesta superação é, porém, o conhecimento [*Wissen*] do niilismo” (LXV [1989], 140s) (HEIDEGGER, Martin. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, p. 140 e ss. APUD INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*, p. 130).

2.2. O lugar do ser (*Dasein*: *être le-là*)

Embora Martin Heidegger enverede-se de mais de uma forma em suas perguntas pelo ser, isto é, desdobre, com o abandono do horizonte de *Ser e Tempo*, em outros sentidos a busca pela constituição de um caminho para o ser enquanto ser, para uma meditação sobre o sentido do ser, *Ser e tempo* continua a ser um momento essencial para a inteligibilidade do seu pensamento filosófico e para a sua formulação. Uma tentativa de *compreensão* da estrutura da metafísica não poderia deixar de passar, então, por tal obra – e mais, não poderia deixar de encontrar, nela, um capítulo crucial de *inflexão* do pensamento filosófico.

A *analítica do Dasein* constitui-se sobre o ângulo do questionamento do sentido de uma totalizante pergunta sobre o sentido do ser – e a busca pelo lugar da pergunta conduz-se sobre outro questionamento, o qual não apenas revela que aquela permaneceu em suspensão, mas que a preeminência metafísica ocultou o questionamento originário. Ela é o modo de explicitar de um projeto filosófico e um modo então singular de partir rumo a uma investigação ontológica: partir daquele que é o *Dasein*, daquele que não é o ser mas permite perscrutar um horizonte de aproximação do ser. Eis por que, portanto, *Ser e tempo*, do ser, da pergunta monumental, visando a um modo de acesso, desloca-se para o *ser do Dasein*, para a abertura da existência, como sendo aquele que não apenas coloca o ser em jogo numa temporalidade, apresentando-se um modo de ser, mas como aquele “que em tal ser tem em jogo o próprio ser”¹⁷⁵, como sendo aquele cujo modo de ser permite lançar um modo de compreensão do ser, uma vez que pode se colocar a questão do ser, do sentido do ser, não apenas em potência, por ser dotado de tal capacidade, mas pode efetivamente experimentá-la.

No plano de fundo, se a indagação sobre o ser se encaminha sobre a indagação do ser de um ente, é porque ele se estrutura de forma tal que permite, pelo horizonte de *Ser e tempo*, entender algo do âmbito originário. Ao se colocar no próprio espaço aberto por *Ser e tempo*, Agamben obtém o ponto de partida da sua explicitação de um modo de compreender a metafísica que seja capaz de entender a negatividade do seu fundamento, a negatividade fundante da linguagem.

Sendo o *Dasein* a abertura do ser, é da estrutura do *Dasein* que se parte para o contraponto de um pensamento que indaga a metafísica, e não simplesmente a continua

¹⁷⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 639 [p. 231].

ou a nega, implícita ou explicitamente. Embora o problema da negatividade – e sua remissão ao Nada –, em uma de suas formas mais burilada, apareça em *O que é a metafísica*, Agamben coloca-o pela busca, a partir da especificidade do *Dasein* (“ser-aí”) como conceito fundador do pensamento heideggeriano de *Ser e tempo*, de um contínuo que perpassa tanto a sua analítica existencial quanto o seu desvelamento no contexto da história da verdade do ser.

Coloca-se a pergunta, então, agambeniana, de *onde e como*, no *Dasein*, provém a negatividade. Segundo essa via, *A linguagem e a morte* inaugura-se com a remissão dessa negatividade proveniente ao *Dasein* à própria ideia de morte – afinal, é a “relação essencial” da linguagem com a morte o impensado que se deve investigar. Agamben precisa, pois, entender como se revela a negatividade ao *Dasein*, o que, diante dos desdobramentos internos de *Ser e tempo*, decorre do enfrentamento com a morte.

O animal, ao reportarmos ao contexto da obra heideggeriana, não experimenta a fala, mas também não experimenta a morte. Ele é o “apenas-vivente”¹⁷⁶, e, enquanto tal, pode apenas “cessar de viver”¹⁷⁷. A morte não pertence a outro ente que não o homem enquanto *Dasein*. Porém, não sendo fortuita essa ligação, pois a morte não está à espreita desde fora, opera-se a elevação da morte ao estatuto “existenciário”¹⁷⁸ do *Dasein*, isto é, ontológico, constitutivo, carregando, para o seu cerne, a possibilidade mais extrema, “a possibilidade da pura e simples impossibilidade-de-ser-‘aí’ [*Daseinunmöglichkeit*]”¹⁷⁹. Se o *lógos* separa o homem do animal, também a morte, aqui, *mutatis mutandis*, tem de separá-los. Ao homem, portanto, não *apenas* é aquele que morre e pode morrer, mas aquele a quem é dado “experimentar a morte *como morte*” – ele é aquele que se coloca diante da morte (que só se abre para ele) e se permite encará-la. Ele é o ente cujo modo de ser, a sua existência, o seu ser-*aí*, permite-lhe contemplar a própria possibilidade de não ser (“a impossibilidade-de-ser-‘aí’”).

Precisamente, é a morte o que permite ao *Dasein* deixar de ser *aí*. Ao mesmo tempo, a morte é a sua “possibilidade-de-ser [*Seinsmöglichkeit*]”¹⁸⁰, aquilo mesmo que lhe possibilita estar “*aí*”. Sendo a morte o que lhe aponta a passagem do *Dasein* ao não-*Dasein*, do ser possibilitado à impossibilidade de abrir um lugar para o ser, na medida em

¹⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 7.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 665 [p. 241].

¹⁷⁸ Essa é a sugestão tradutória de Fausto Castilho, tradutor da edição brasileira que tomamos por referência, para o termo *Existenzial*, o qual remete a um modo de denominar a existência no sentido do ser, do ontológico, não se confundindo com a sua designação no sentido apenas ôntico.

¹⁷⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 691 [p. 250].

¹⁸⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 690 [p. 250].

que lhe é constitutiva, ocorre, nos desdobramentos diante do seu ser para a morte, a “revelação de uma negatividade (*Nichtigkeit*) que pertence originalmente ao ser do *Dasein*”¹⁸¹. Como se revela a negatividade, isto é, aquilo a que Agamben visa, é algo que pode ser buscado no desdobramento das figurações da consciência que culminam com uma disposição extremada, a *angústia*.

Dissemos, acima, que o homem é aquele que *morre* e que *pode morrer*. Ora, com isso dizemos que o homem não apenas efetivamente morre, fecha a existência atrás de si, mas que, mediante uma potência, pelo fato de ele se encontrar sendo na existência, ele pode se defrontar consciente e angustiosamente com essa capacidade, cuja efetividade é a sua aniquilação, a sua “nadificação”. Se ele pode morrer, no sentido de enfrentamento, ele pode, pelo contrário, afundando-se na cotidianidade, afugentá-lo, ele pode decair na fuga dessa verdade e esconjurá-la na linguagem ordinária atribuindo-a tanto aos outros quanto a si mesmo apenas abstratamente dizendo “*a-gente* morre”, o que recai (ou decai) no sentido banal do morrer como finar-se.

A revelação da sua possibilidade mais extrema, possibilitando atravessá-la mediante uma experiência de profunda angústia, surge de uma “voz da consciência”. Desde aqui, portanto, coloca-se em relação a disposição (*Stimmung*) e a voz (*Stimme*) – uma voz, agora, oriunda dos desvios fenomenológicos, os quais conduziram a projeção discursivo-fônica à composição da consciência do eu como acontecimento, por assim dizer, interior.

No sentido de possibilitar uma compreensão do horizonte total do *Dasein*, é diante da morte, com a interpelação de uma voz da consciência a chamar e despertar uma *culpa*, que se abre a ideia de uma antecipação da possibilidade da morte, apenas sob o modo, puramente negativo, do seu ser-para-a-morte. Assim, quando dissemos que o homem é aquele que se coloca face a face com a morte, isso é possível mediante uma tal “antecipação”, pela qual, interpelado pela voz da consciência, revela-se que, “coerentemente com a estrutura puramente negativa da antecipação da morte, a

¹⁸¹AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 8. Importante ter em mente aqui que Agamben traduz *Nichtigkeit*, derivada de *nicht* (“não” e “nada”), como “negatividade”. Ainda, poder-se-ia traduzi-la por “nulidade”, conforme a tradução de Fausto Castilho (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p.781), na qual se vê *Nichtheit* como “negatividade”. Assim, o problema de uma negatividade condizente ao fundamento e o de outra ao nada estão, praticamente, assimilados. A negatividade buscada por Agamben é a que como que deriva e diz respeito precisamente ao nada – não sem alguma razão, então, o termo *niillismo* aparece. Com a negatividade remetendo, para Agamben, essencialmente ao nada, ele está afirmando, ao fim, que o homem se dá ao ser diante do nada – e isso origina as negações, os não específicos e discursivos. Agora, a condição mesma da linguagem, encontra-se, diante do ser, e como o ente que se abre ao ser como o ser, isto é, o *Dasein*, na mais completa negatividade, que é outro modo de indicar o “não-lugar” onde se dá a apropriação (o acontecimento que dá lugar).

experiência da própria possibilidade mais autêntica coincide, de fato, para o *Dasein*, com a experiência da mais extrema negatividade”¹⁸².

A aparição da negatividade, portanto, a cada imersão da analítica da existência, intensifica-se cada vez mais até o seu despontar como negatividade, isto é, o “ser-projeto” como fundamento das possibilidades do *Dasein*, no qual a “negatividade (*Nichtigkeit*) não significa de algum modo não estar presente, não consistir, mas significa um *Não* que constitui esse ser do *Dasein*, o seu ser-projetado”¹⁸³, e mesmo o “cuidado [*Sorge*] – o ser do *Dasein* –”, que responde pela culpa, pelo ser-culpado do *Dasein* “significa como projeto jogado: *o (negativo) ser-fundamento de uma negatividade [Das (nichtige) Grund-sein einer Nichtigkeit]*”¹⁸⁴. A estrutura de um tal fundamento negativo disponibiliza ao *Dasein* a sua existência, o seu ser como cuidado e o seu ser-culpado até o fim. No *Dasein*, portanto, está em jogo o próprio ser, a sua possibilidade atravessada pela sua impossibilidade – na sua existência, a morte.

Diante dessa irrupção do *nada* e da *negatividade*, Heidegger questiona, então, “o problema da *origem ontológica* da negatividade”¹⁸⁵, o que, já prefigurando *O que é a metafísica?*, remete o *não* e a *negação* a um substrato mais profundo, do qual deriva, pois, o próprio poder negador. A inquietação agambeniana diante dessas questões, então, leva-o a questionar o *locus* de proveniência dessa negatividade que atravessa e constitui o *Dasein*.

Se a negatividade que perpassa de modo constitutivo o ser do *Dasein* de múltiplos modos, não é, por conseguinte, introduzida por algo de fora, nem pode ser removida (ou “superada”, o que introduziria o *Dasein* numa dialética), ela tem de estar, de algum modo, no seu próprio ser – o que a autêntica antecipação da morte deixa entrever. Enquanto a fuga da suprema angústia diante da morte exterioriza a negatividade, fazendo-a, por exemplo, morte dos outros, a antecipação da morte efetivada pelo *Dasein* revela-lhe, para si próprio, que é nele, ou melhor, que *ele* é a possibilidade da morte: é na sua própria constituição, no *aí* do seu ser, do qual surge uma *ameaça*, que está entranhada

¹⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 8.

¹⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 8. “Nulidade não significa de modo algum não-subsistência, não-constar, designando, ao contrário, um não que constitui esse *ser* do *Dasein*, a *dejecção*” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 781 [p. 284]. Grifo nosso).

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 8. HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 781 [p. 285]. Na tradução de Castilho, “A preocupação – ser do *Dasein* – significa, por conseguinte, como projeto dejectado: *o nulo ser fundamento de uma nulidade*” (HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 781)

¹⁸⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 783 [p. 286].

essa possibilidade¹⁸⁶ - “o *Dasein* se abre para uma constante ameaça que surge do seu ‘aí’ ele mesmo”¹⁸⁷.

Não apenas em *Ser e tempo* o papel do *aí* do *Dasein* é destacado. Numa carta posterior de Heidegger, endereçada a Jean Beaufret (23 de novembro de 1945), já no contexto da *Kehre* (“viravolta”) do seu pensamento, pela qual olha para o projeto abandonado, ele conecta o *aí* ao *desvelamento*, à possibilidade mesma de ser o *aí*, de dar-se à existência mantendo-se nela suspenso:

Da-sein é uma palavra-chave do meu pensamento (*ein Schlüssel Wort meines Denkens*), e, por isso, ela também ocasiona graves mal-entendidos. *Da-sein* não significa tanto, para mim, *me voilà*, quanto, se posso me exprimir em um francês talvez impossível, *être-le-là*. E *le-là* é precisamente *Ἀλήθεια*: desvelamento-abertura.¹⁸⁸

Para esclarecer essa negatividade que provém ao *Dasein* a partir dele mesmo como *abertura*, é preciso colocar *o que*, no *aí*, abre-lhe *isso*, pois “algo há, na pequena palavra *Da*, que nulifica, que introduz a negação naquele ente – o homem – que tem de ser o *Da*”, e que leva a perguntar, agora, “(..) de onde provém ao *Da* o seu poder nulificante? (...) Onde está o *Da*, se aquilo que se sustém na sua clareira (*Lichtung*) é, por isso mesmo, o ‘lugar-tenente do nada’ (*Platzhalter des Nichts* [...])?”¹⁸⁹. A questão sobre a negatividade especificamente se encaminha com e se coloca em jogo no gesto *topológico*, isto é, a busca pelo que há, no *dar-se* da negatividade, de propriamente condizente a um acontecimento, e não a um mero espaço já circunscrito no ser, uma vez que o *Dasein* *topicaliza* o mundo, abre-o como lugar da existência, mas, antes, abre-o à existência, ao próprio ser¹⁹⁰.

O *Dasein*, como conceito fundamental de *Ser e tempo*, enquanto é aquele que torna manifesto o problema do esquecimento e velamento do ser na metafísica (na filosofia), é aquele que, na sua constituição mesma, revela-se (autêntico) e encobre-se (inautêntico) no modo da ambiguidade da *alétheia*, o que Heidegger reforça na passagem acima. Podemos dizer, portanto, que as determinações fundamentais do *Dasein* por ele expostas atuam de modo a apontar, na estrutura mesma do *ser-o-aí*, a partir do seu *Da*,

¹⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 10.

¹⁸⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 729 [p. 265].

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 11. No texto original, com diferenças sutis mas que revelam a expressividade da missiva, “*me voilà!*” e “*être le-là*” (HEIDEGGER, Martin. *Lettre a Monsieur Jean Beaufret*, p. 182). Como Agamben utiliza-se de “*essere-il-cí*”, hifenizando toda a expressão, utilizaremos “*ser-o-aí*”, apesar do uso original de Heidegger.

¹⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 11.

¹⁹⁰ Vale reafirmar, aqui, a virada do *lugar* em relação ao simples espaço na filosofia de Agamben, como já vimos com *Estâncias* – onde se detém o encaminhamento, agora, é o que permitirá circunscrever o sentido filosófico da investigação.

aquilo que, abrindo-se também negativamente como um nada, encaminha para o seu ser – o qual, já tomando o Heidegger posterior, é vinculado essencialmente à linguagem. Deste modo, mais do que do próprio *Dasein*, agora “ser-o-aí”, como conceito e como termo filosófico, é do próprio *aí* que parte a investigação de Agamben: a possível aparência de aventura meramente terminológica revela-se como uma teoria do lugar, do lugar *da linguagem*, conduzida pela abertura percebida no interior do *Da-sein*, cujo ser se define pelo seu *aí*, pelo sua abrir não apenas de um lugar, mas do seu próprio.

A negatividade que se remete à linguagem aponta para um nexos que tem história em nossa cultura e em nossa filosofia. E é, primeiramente, essa relação que, num movimento tomado, não sem hesitação, como análogo ao de Heidegger, conduz Agamben a Hegel, ao debruçar-se sobre “uma partícula morfológica e semanticamente conexa com o *Da*: o pronome demonstrativo *diese* (isto)”¹⁹¹, e pela qual se expressa a tentativa frustrada de a certeza sensível apreender o seu objeto¹⁹². Se há uma homologia, de fato, entre essas duas estruturações, então, talvez, o projeto heideggeriano não tanto se desloque além do limite, mas, como Hegel, aponte-o de modo certo, permitindo, nesse caso, um ponto de partida para uma compreensão da metafísica, isto é, da fundamentação da filosofia sobre um fundamento negativo.

2.3. O mistério dos demonstrativos (*das Diese*)

Em um gesto que não escapa ao leitor, Agamben situa o problema do indizível numa problemática continuidade em Hegel, a saber, aquela que, pela ideia de mistério, une um poema de juventude chamado *Elêusis* (1796), dedicado a Hölderlin, à *Fenomenologia do espírito* (1807). O mistério como mediador do indizível, indicado pela sabedoria muda dos iniciados no contexto dos mistérios eleusinos, não deve ser suplantado, na leitura agambeniana, da perspectiva geral da compreensão da obra hegeliana. Assim, logo na abertura da *Fenomenologia*, cujo ponto de partida se dá no capítulo *A certeza sensível, ou: O Isto e o querer-dizer (Die sinnliche Gewissheit, oder:*

¹⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 11.

¹⁹² Além disso, tendo sempre em mente que a obra não se trata de uma exegese da negatividade no pensamento de Heidegger, mas sim uma aproximação do problema que ela encaminha no pensamento. Heidegger, então, deve ser situado nessa história como um caso *limite*, o qual pode ser lido à luz da sua própria postura em relação a Nietzsche. Essa hipótese, que suplanta a análise substantiva aqui em questão e ensejaria outros enfrentamentos, não deve ser descartada nesse aparente salto entre um sistema filosófico e um pensamento tão distintos entre si. Com isso, evidencia-se um pensamento sobre o próprio “estado” da linguagem na concepção filosófica ocidental – para cuja elucidação, ainda, contribuem as sempiternas querelas entre filosofia e poesia.

Das Dieses und das Meinen)¹⁹³, ao confrontar a certeza sensível, observa-se uma passagem do resguardo do indizível pelo silêncio da própria linguagem, o qual, no poema, estava ligado à experiência dos mistérios.

A experiência dos mistérios que Hegel exalta na sua poesia, iniciada com louvores a Ceres – deidade à qual, na imagem da helênica Deméter, comum e primariamente se reporta o culto eleusino –, é a experiência de uma vida cujo percurso, alterado profundamente pelos ensinamentos iniciáticos, adquire seu ápice quando o pensamento, desprendendo-se de uma alma, devota-se, “além do tempo e do espaço a expiar o infinito” (“*Die außer Zeit und Raum in Ahnung der Unendlichkeit*”), diante do esquecer-se de si, despertando a consciência: “(...) Quem aos outros quisesse disso falar, / falaria com a língua dos anjos, experimentaria a pobreza das palavras” (“*Wer gar davon zu andern sprechen wollte, Sprach er mit Engelzungen, fühlt' der Worte Armut*”)¹⁹⁴. Diante dos altares abandonados, até mesmo pelos deuses, desapossados, em vão o estudioso procura palavras a respeito dos ritos aos mistérios de Ceres. O sagrado está terminantemente confiado à *memória*.

¹⁹³ Diversas têm sido as traduções do termo *das Meinen* em edições da *Fenomenologia do Espírito*. Enquanto a tradução brasileira opta pela tradução “o visar”, as francesas de Jean Hyppolite e Jean-Pierre Lefebvre, respectivamente, por exemplo, optam por “*ma visée du ceci*” e “*le point de vue intime*”, oscilando ao redor de um significado da ordem do *visual*. Nota-se, então, a originalidade da tradução de Agamben. Pela língua inglesa, encontramos em *to mean* e em *meaning* – que são os termos adotados por Michael Hardt e Karen E. Pinkus para, respectivamente, *meinen* e *Meinung*, em sua tradução (Cf. *Language and death*, p. 10 e ss) – a indicação de um compartilhamento de campo semântico entre *Meinung* e *Bedeutung*: isto é, há uma “intenção” *significante* que as perpassa. No comentário que tece ao termo *Das Meinen*, Lefebvre tece a seguinte consideração: “Trata-se, aqui, em conformidade com os usos e as significações desse verbo muito comum na língua popular, de uma forma primeira, quase pré-discursiva, da consciência do mundo exterior, que sublinha a dimensão subjetiva, individual, ainda interior da experiência feita, antes da identificação pela percepção. Ou, se se quiser, de uma apreensão pobre, defeituosa. Tão pobre que ela não pode nem mesmo ser uma ilusão” (HEGEL, G. W. *Phénoménologie de l'esprit*, p. 37). “(...) *Meinung* (“opinião, ponto de vista”) e *meinen* (“pensar, acreditar, opinar”). Kant definiu *Meinung* como ‘uma aceitação como verdadeiro (*Fürwahrhalten*) do que é conscientemente insuficiente, tanto do ponto de vista subjetivo quanto do objetivo. Se a aceitação como verdadeiro é apenas subjetivamente suficiente, mas é evidente a sua insuficiência objetiva, então estamos na presença da fé. Finalmente, se a aceitação como verdadeiro é subjetiva e objetivamente suficiente, isso é conhecimento’ (CRP, B850). Hegel associa *Meinung* com (o etimologicamente não aparentado) *mein* (‘meu’), e portanto, com idiosincrasia: é uma ‘REPRESENTAÇÃO (*Vorstellung*) subjetiva, um pensamento fortuito, uma fantasia, que posso formar de qualquer modo que me agrade, enquanto que outrem pode fazê-lo de modo inteiramente diverso. Um *Meinung* é *mein*; não é um pensamento intrinsecamente universal, um pensamento que é EM E PARA SI. Mas a filosofia é CIÊNCIA objetiva da verdade, ciência de sua necessidade, conhecimento conceitual, não opinião é desfiar de opiniões’ (*IHF, Introd.*). Em *FE, I*, e em outras partes, Hegel contrasta meu *Meinung* e o que eu *meine* com o que digo: o que eu *meine*, o meu particular *Meinung*, não pode expressar-se nas palavras universais disponíveis na linguagem. (Hegel defende invariavelmente a racionalidade da linguagem e deprecia *Meinung*.) Neste caso, *meinen* e *Meinung* correspondem a ‘pretender, impulsionar’ e ‘pretensão, intenção’, mas sempre no sentido do que uma pessoa quer dizer ou pretende significar por uma expressão ou elocução, não pelo significado de uma palavra” (INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*, p. 84-85. Grifo nosso). A tradução de Agamben trata-se, parece-nos, de uma tradução pelo *sentido* que o vocábulo pode assumir na conceituação hegeliana.

¹⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 14-15.

Enquanto nos cultos eleusinos a experiência cotidiana era assolada e transformada pelos mistérios, que atravessavam e até mesmo barravam a constituição da experiência iniciática em discurso, a certeza sensível, no início da *Fenomenologia do espírito*, é apresentada segundo o que ela faz acreditar, isto é, como configuração *imediata* da experiência – seria, então, um saber do ente, daquilo que imediatamente se nos apresenta. Contudo, a partir do momento em que se questiona a sua verdade, quando se submete essa certeza a um exame atento, ela nada mais expõe do que uma forma rarefeita e abstrata, um universal: *o puro Eu*. Aquilo que apareceria como ponto de partida mais concreto e imediato à consciência não passa, pois, daquilo que é o mais abstrato. O particular “visado”, então, não passava de um efeito do que se mantém contínuo na cadeia da experiência. A consciência opera, na certeza sensível, na forma de um *puro Eu*, o qual, nessa pureza, encontra-se apenas com universais e revela que “*Eu só estou presente ali como puro este, e o objeto, igualmente, apenas como puro isto*”¹⁹⁵. Assim é que o *Isto* aparece como tal e ele é que passa a estar em jogo, uma vez que ele sintetiza o momento em que o pensamento se depara com os demonstrativos. Mas o que é o *Isto*, se ele *não é o que se aponta ao se dizer isto? Como pura forma do indicar, o Isto* tem, então, uma negatividade como base de sua universalidade. Aqui entre em cena a “dialética” do *aqui* e do *agora*, segundo o objeto e o sujeito¹⁹⁶, os quais, longe de serem este ou aquele aqui e agora específicos, são universais. Mas o que tudo isso significa, de fato?

A consciência, ao se tomar como eu, apresenta-se na vacuidade do puro eu, do qual a condição é um deslocamento entre a indicação e a enunciação. A esfera dos pronomes mostra-se não apenas pela referência aos objetos, pelos demonstrativos, mas também pelos pronomes que designam pessoas, pelos pronomes pessoais. Aqui, a rigor, não há ainda conteúdo algum da subjetividade, o que, na marcha da pesquisa agambeniana, constitui um relevante momento de averiguação que o permite precisar a cisão da linguagem entre o indicar e o significar como a cisão que funda a metafísica. Mas, no contexto hegeliano, a consciência está ainda longe de sua volta sobre si mesma: aqui apenas está começando a dialética da certeza sensível, na qual “ressaltam logo para fora do puro ser os dois *estes* já mencionados: um *este*, como *Eu*, e um *este* como

¹⁹⁵ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 74.

¹⁹⁶ Seguimos a sistematização proposta por Alexandre Kojève em *Estrutura da Fenomenologia do espírito*, pela qual se evidencia essa obra de Hegel em termos das suas “articulações dialéticas”. Há, então, uma dialética do *Isto* (do objeto), que se analisa numa dialética do *agora* e outra do *aqui*; uma dialética do *Eu* (do sujeito), também desdobrada em *agora* e *aqui*; e uma dialética do todo, em cujo *agora* e *aqui* se opera a destituição do *meinen* segundo o movimento da indicação (KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 537; 540).

objeto”¹⁹⁷. Se a um tal entendimento pode chegar Agamben, é porque persegue, aí, o “*aprender-o-Isto*”, vale dizer, o *meinen* que se revela como o *querer-dizer* e que se separa do *falar*.

Na dialética do objeto desdobra-se o *isto*, e nela o essencial e imediato é o objeto e o inessencial e mediatizado é o eu. Interrogando o que é o isto, o que é a certeza sensível como isto, ela se quebra segundo “o duplo aspecto de seu ser”¹⁹⁸, no tempo e no espaço, como agora e como aqui. Na dialética do agora, parte-se da pergunta sobre *o que é o agora*. Ora, pode-se muito bem responder, e Hegel de fato assim o faz, dizendo que “agora é noite”, o que, comumente, veicula a crença de que agora *seja* noite e de que se possa facilmente comprovar essa experiência escrevendo-a num pedaço de papel. Porém, quando for amanhã, *agora* também será *dia*, *meio-dia*, *entardecer*. Não há, além disso, mecanismo (*gráfico-visual* ou *sígnico*, como a *escrita* do exemplo hegeliano) que possa conservar a verdade de algum de tais *agoras*. O que se apresentava como “essente (*Seiendes*)” torna-se um “não-essente (*Nichtseiendes*)” e o agora aparece como “um negativo em geral”, mediato, porque permanece diante da cessação, isto é, do não ser, de outros *agoras* (noite, dia, meio-dia)¹⁹⁹.

Disso resulta que “nós denominamos um *universal* um tal *Simplex*, que é por meio da negação: nem isto nem aquilo – um não-isto –, e indiferente também a ser isto ou aquilo”²⁰⁰. O mesmo que se desdobra para o agora é válido para a dialética do *aqui*, pois ele é o que resta depois que se o indicou como sendo árvore ou casa ou qualquer objeto, ele é o que permanece indiferentemente, como tal, apesar de cada denominação num ato de fala. “*Nosso ‘visar’*”, *nosso querer-dizer*, “é tudo quanto resta frente a esses *aqui* e *agora* vazios e indiferentes”²⁰¹.

Ora, com isso se inverte a dialética do objeto, e passamos, então à dialética do *Eu* (do sujeito), que passa, então, a ser o essencial e o imediato, pois a certeza sensível está no *meu* objeto. O *Eu*, então, passa a ser o que assegura a unidade dessa certeza, pois, na sua dialética do *aqui* e do *agora*, se agora é dia ou aqui é uma casa, eles o são porque *eu* os vejo como tais. Diante da “imediatidade (*Unmittelbarkeit*) do ver”²⁰² e da possível multiplicidades daqueles que veem, o *eu*, universal assim como o *isto*, impede que cada

¹⁹⁷ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 75.

¹⁹⁸ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 76.

¹⁹⁹ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 76.

²⁰⁰ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 76.

²⁰¹ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 77.

²⁰² HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 77.

aqui ou agora se percam nessa imediatidade e multiplicidade. Cada *isto*, *aqui*, *agora* ou *eu* acaba por recair na generalidade de cada uma dessas partículas em si desprovidas de substância e individualidade.

Desmonta-se, assim, a possibilidade de que se diga, de fato, pelos próprios pronomes, aquilo a que se visa, aquilo que se quer-dizer. Coloca-se em jogo, já que tanto o objeto quanto o eu (o sujeito) são universais, o próprio *meinen*, que se constitui, na indicação, como a dialética do todo da certeza sensível. É o indicar e a indicação que se colocam, pois, entre o aqui e agora dessa dialética. Na dialética do agora, a indicação movimenta-se diante da perda do indicado: quando digo *este agora, noite*, e o agora passar a ser outro, frustra-se a indicação, pois aquele *este agora, noite* não mais diz do que *foi* indicado. De negação em negação, o agora deixa de ser algo (noite) para *ter-sido* (noite), ele não é mais; mas isso ao mesmo tempo em que é agora outra coisa (dia, por exemplo). O indicar, portanto, desloca o agora de uma simplicidade imediata, uma vez que há momentos nos quais se insere uma alteridade; e, assim como indicar é a experiência de que o agora é um universal, também na dialética do aqui, ele é “um movimento, desde um aqui ‘visado’, através de muitos aqui, rumo ao aqui universal”²⁰³.

Mas há algo que está em questão como uma falência anterior à indicação: quando indico, dizendo agora é noite, trai-se a intencionalidade; o sensível que se quer-dizer não pode ser dito como tal: surge uma fronteira entre o dizer e o querer-dizer. Querendo-dizer *o isto*, representá-lo, o que se acaba por fazer é exprimir, enunciar, um universal. Nesse sentido, a linguagem apresenta-se como “o mais verdadeiro”, pois

nela nós mesmos contradizemos imediatamente o nosso *querer-dizer* (*unsere Meinung*) e, visto que o universal é o verdadeiro da certeza sensível e a linguagem exprime apenas esse verdadeiro, não é, portanto, possível que nós possamos dizer (*sagen*) um ser sensível que nós *queremos-dizer* (*meinen*).²⁰⁴

Há um curto-circuito que afasta o dizer do querer-dizer, o falar do que jaz, então, sobre o falado. Querer-dizer o objeto externo como *isto* não é o que se diz no dizer: o sensível é inacessível pela linguagem, e toda tentativa de plasmá-lo pelo falar, pela linguagem, em suma, redundaria numa descrição sem fim que, num movimento não

²⁰³ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 80.

²⁰⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 18. “Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: *isto*, quer dizer, o *isto universal*, ou então: *ele é*, ou seja, o *ser em geral*. Com isso, não nos *representamos*, de certo, o *isto universal* ou o *ser em geral*, mas *enunciamos* o universal; ou por outra, não falamos pura e simplesmente tal como nós o ‘*visamos*’ na *certeza sensível*. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso *visar*, e porque o universal é o verdadeiro da *certeza sensível*, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que ‘*visamos*’” (HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 76).

exauriente, acabaria por dar-se conta de que não fala do que é; não fala do isto *individual* que se quer-dizer, *desta caneta*, por exemplo, mas de um universal. “O falar tem a natureza divina de inverter imediatamente o ‘visar’ [o querer-dizer], de torná-lo algo diverso, não o deixando assim *aceder à palavra*”²⁰⁵. O indizível torna-se, por conseguinte, o que recai sobre o querer-dizer; a linguagem, por outro lado, é convocada pela consciência como universal em si. O que Agamben leva em conta, nisso que se configura como uma interpretação, é que o falar não visa apenas ao universal, mas deixa insinuar, sob si, a negação do querer-dizer. A partir do momento em que Hegel cinde o falar do querer-dizer, é da própria cisão, que ensombrece e exclui o querer-dizer, que surge a negatividade, isto é, da frustração mesma do querer-dizer, por exemplo, *isto é uma caneta*. Com essa interpretação, insinua-se um momento essencial para a concepção agambeniana da linguagem como acontecimento.

O querer-dizer como tal, deste modo, é assumido como resguardando o indizível, pois seu objeto, o sensível, não é o correspondente da enunciação, mas o universal. O querer-dizer vive à sombra da linguagem: este é o *mistério* por ela guardado. E falar em mistério, aqui, não é casual, pois é à “escola” dos mistérios antigos que Hegel recomenda aquele que *quer-dizer* a todo custo o objeto sensível, para, nela, “aprender o mistério [*Geheimnis*] de comer o pão e beber o vinho”²⁰⁶, pois, nele e por ele, permite-se a ele superar a imediatidade da experiência. Não apenas se participa da aniquilação desse pão e desse vinho, comendo e bebendo, mas se consuma a própria aniquilação; o iniciado não espera realidade alguma das coisas, ele as “*des-espera*” – elas, então, como que se “*nadificam*”, traduzem-se como “negatividade”: “a *Meinung*, (...) como tal, resta necessariamente não dita em todo dizer: mas esse não-dito, em si, é simplesmente um negativo e um universal”²⁰⁷. Com isso, ao invés de o silêncio ser o guardião do indizível, é a própria linguagem, a cada vez, que o traz negativamente, pela sua frustração diante do falar.

Se o calar-se do iniciado, vivido na experiência dos mistérios, custodiava o indizível, agora

a linguagem custodia o indizível dizendo-o, isto é, capturando-o na sua negatividade (...)[;] a linguagem capturou em si o poder do silêncio e aquilo que aparecia como indizível ‘profundidade’ pode ser custodiado – enquanto negativo – no próprio coração da palavra. *Omnes locutio* – poder-se-ia dizer

²⁰⁵ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 82.

²⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 20. HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 81.

²⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 21.

retomando um axioma de Nicolau de Cusa – *ineffabile fatur*, todo discurso diz o inefável; isto é, di-lo, mostra-o por aquilo que é: uma *Nichtgkeit*, um nada.²⁰⁸

Com esse movimento, que traz o indizível para dentro da linguagem, o qual como se coloca por trás dela, mas que ela acaba por acolher, Hegel extrai, para o seu sistema, o lugar de possibilidade do discurso – o fora da linguagem, ao qual os sensíveis simples que se pode querer-dizer serão confiados, na verdade, é o limite a partir do qual se possibilita a própria linguagem. Com isso, Agamben avança sua interpretação e conclui, com uma leitura que terá consequências para o seu próprio pensamento, que “Hegel, no primeiro capítulo da *Fenomenologia*, afirma simplesmente que o limite da linguagem cai sempre no interior da linguagem, já está sempre nela contido como negativo”²⁰⁹.

Sendo o querer-dizer uma negatividade, todo dizer, então, trará consigo um *traço* dela, e a indicação, convertendo-se em falar, portanto, frustrar-se-á diante de si mesma. O propósito desse primeiro movimento, então, que aí chega a partir daquela relação entre morte e linguagem, apresenta-se como sendo o de expor o vínculo entre a negatividade, que nos foi revelada pela morte, e a linguagem. Com Heidegger, indica-se o abrir-se do *Dasein* à existência pelo seu próprio *aí*; com Hegel, abre-se a intangibilidade do *indicar*, enquanto apreensão de uma impossibilidade de trazer o dizer o *Isto* à palavra mesma – curto-circuito que frustra o *querer-dizer*, cuja frustração é interiorizada na indicação ou perda na exteriorização do dizer. O que se ressalta da homologia é uma negatividade radical como sendo o próprio do homem, tanto perpassando o seu ser-aí (*o-aí* do ser enquanto sua abertura) quanto separando o humano da natureza, tendo em vista que “destacar do *hic et nunc* é universalizar”²¹⁰.

O questionamento dessa relação é o que oferece algo de genuinamente próprio do pensamento agambeniano em *A linguagem e a morte*, e é a isso que nos dedicaremos na sequência. O que devemos desdobrar, da leitura agambeniana de Hegel, é a remissão do homem à negatividade na relação entre indicação e linguagem. O pensamento passa a girar, então, ao redor da indicação: não é ela mesma que está em jogo na insistência no *aí* e no *isto*? O que, no *indicar* e na *indicação*, frustra a remissão ao ente e remete ao nada? Essas perguntas dirigem-se ao fundo da investigação agambeniana – começam a tocar naquilo que ele instaura como a sua filosofia, construída a partir da

²⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 21.

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 25.

²¹⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 517.

crítica da metafísica em sua relação com aqueles que, levando-a suficientemente a sério, deixaram as marcas do seu limite.

2.4. O lugar da dêixis

Um “problema” do pensamento pode, ao que indica a metodologia Agambeniana, permanecer latente na história das ideias sem que deixe, contudo, de vir formulado à superfície, com o que se mantém, por assim dizer, em estado bruto. Nesse sentido, a dêixis como um problema genuinamente filosófico, que apareceria na discussão da velha determinação entre linguagem e mundo, teria sido, no máximo, uma espécie de ponte, insegura, ao mais das vezes, entre ambos. Qual seja o seu papel específico a cumprir nesta história, ele permaneceu, em que pese seu papel fundamental, sem uma análise detida. O século XX, então, é que teria dado forma à questão, remetendo-a, para darmos apenas um exemplo, à referência, o que alterou, por sua vez, o curso de questões. O movimento de Agamben, num primeiro momento, é de retrocesso, isto é, ele retorna ao importante marco antigo da ontologia, sintetizado no tratado aristotélico sobre as *Categorias*, para, a partir daí, detectar uma gema bruta, mas preciosíssima, para a sua investigação. O lapidar é todo seu.

Que encontre o que ainda lapidar sobre a categoria das categorias, a categoria primeira, a *ousía*, pode parecer surpreendente. E o é, de fato, na medida em que reata a ontologia e a linguagem no contexto de um puro indicar, a partir da diferenciação, dada pelo corpo textual aristotélico, entre *ousía* primeira (a “substância” ou “essência” primeira) e *ousía* segunda (as “substâncias” secundárias). Num gesto que se assemelha ao de Émile Benveniste ao analisar os exemplos dados a cada uma das categorias por Aristóteles, ao apontar justamente as categorias de língua (da língua grega) a que se relacionam²¹¹, Agamben, a partir do “ὁ τις ἄνθρωπος, ὁ τις ἵππος, este certo homem, este certo cavalo”²¹², remete a *ousía* primeira à *esfera de significado dos pronomes demonstrativos*, enquanto as substâncias segundas são referidas à *esfera de significado*

²¹¹ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*, p. 71 e ss. (Categorias de pensamento e categorias de língua). A diferença essencial entre as perspectivas é que Benveniste *de fato* remete as categorias de pensamento às *categorias* de língua. Agamben, por sua vez, considera os exemplos dados à “essência” em relação à “*esfera de significado*” do pronome demonstrativo e do nome. Pode-se dizer, assim, que a espreita agambeniana se dá além da categorização linguística, interessando-lhe capturar o ponto em que a metafísica atua por trás das classificações linguísticas por meio da *significação* e do *sentido*.

²¹² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 24. Grifo nosso. Como o texto corrente dos *Excursos* de *A linguagem e a morte* encontra-se em itálico e os destaques estão em fonte normal, invertamos essa sistematização do texto agambeniano, aqui, para não gerar confusão gráfica.

*dos nomes*²¹³. Tal interpretação filosófica de Agamben, mediante sua operação tradutória, baseia-se numa afirmação filológica: “o artigo grego tem, na origem e ainda nos poemas homéricos, valor de pronome demonstrativo”, função a qual, remetida a extratos mais antigos da língua grega, precisaria ser reativada por Aristóteles, o qual, “para restituir-lhes essa função, (...) acompanha-os do pronome *τις*; os tradutores latinos das *Categorias* traduzem, de fato, *ἄνθρωπος* com *homo*, e o *ὁ τις ἄνθρωπος* com *hic homo*”²¹⁴.

Como o conceito fundamental da metafísica, o do ser, é aquele que subjaz à investigação das categorias, verifica-se que ele já aparece capturado numa rede de palavras conexas ao problema mais elementar do significado da *indicação*, na medida em que “Toda essência [primeira] significa um isto que (3b 10)”²¹⁵. O “*τόδε τι*”, o “isto que”, para Agamben, representa a conexão do problema ontológico ao da indicação. Não sendo um este individual (como o agora desdobrado em noite ou dia da discussão hegeliana), a interpretação de Agamben adquire sentido no seio das formulações que então traçara, na medida em que destaca o próprio *isto*, que não se refere a nenhum indivíduo, mas a sua própria “estanciação”, isto é, remete à própria existência discursiva, ao lugar da dêixis enquanto tal. Estando no ponto de passagem entre o mostrar e o dizer, “*a dimensão de significado do ser é, assim, uma dimensão-limite da significação, o ponto em que essa se transpõe na indicação*”²¹⁶.

A determinação categorial da essência primeira do ser esbarra nos limites da significação, atingindo um limite que não pertence ao dizer, mas ao mostrar, ao indicar. A duplicidade que se abre, no ser, desdobra a estância dupla da linguagem –

a cisão aristotélica da *οὐσία* (que, como essência primeira, coincide com o pronome e com o plano da ostensão e, como essência segunda, com o nome

²¹³ “2^a 11 – Uma substância – aquela que é dita uma substância mais rigorosa, primariamente e acima de tudo – é aquilo que nem é dito de um sujeito nem em um sujeito, *e. g.*, *o homem individual ou o cavalo individual*. As espécies em que as coisas primeiramente chamadas substâncias são, são chamadas de substâncias segundas, como também são os gêneros [*genera*] dessas espécies. Por exemplo, o homem individual pertence a uma espécie, homem, e animal é o gênero [*genus*] da espécie; então esses – ambos homem e animal – são chamados de substâncias segundas” (ARISTOTLE. *Categorias and De Interpretatione*, p. 5-6. 2a 11-18. Grifo nosso); “algum homem (...) algum cavalo” (ANGIONI, Lucas. *Teoria da predicação em Aristóteles*, p. 197).

²¹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 24.

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 24. “*Every substance seems to signify a certain ‘this’*” (ARISTOTLE. *Categorias and De Interpretatione*, p. 9). “Toda substância parece significar *um certo isto*” (ANGIONI, Lucas. *Teoria da predicação em Aristóteles*, p. 199). Comentando essa passagem, e desviando-a de interpretações que substancializam o “um certo isto” em *um indivíduo*, Angioni reitera que “a expressão *tode ti* não escapa ao que normalmente ocorre com a terminologia aristotélica: de acordo com contextos variados, o sentido relevante do ‘isto’ parece-nos ser dado pela oposição com ‘quanto’, ‘qual’ etc. (que são as rubricas pelas quais se mencionam as demais categorias que não a *ousia*), sem comportar necessariamente uma ‘referência dêitica’ *a itens individuais*” (ANGIONI, Lucas. *Idem*, p. 171. Grifo nosso).

²¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 25.

comum e com a significação) constitui o núcleo originário de uma fratura do plano da linguagem em mostrar e dizer, indicação e significação que atravessa toda a história da metafísica e sem a qual o próprio problema ontológico resta informulável. Toda ontologia (toda metafísica, mas também toda ciência que se move, conscientemente ou não, no âmbito traçado pela metafísica) pressupõe a diferença entre indicar e significar e se define, ainda, propriamente por meio do ponto em que situa o limite entre eles.²¹⁷

Reconquistamos, aqui, nosso terreno inicial de investigação: a fratura no plano da linguagem e sua vasta hereditariedade metafísica. Agora, clara e diretamente remete-se à ontologia. Além disso, porém, a cisão interior à linguagem não apenas diz respeito à ontologia, mas como que gera uma determinação significativa do problema ontológico que permanecerá em alguma medida indeterminada como sendo a sua limitação (como aquele “impensado” da “relação essencial” anunciada por Heidegger). A ontologia (e a metafísica) não apenas pressupõe a cisão, agora nomeada entre mostrar e dizer, mas também se define pela relação que traça com ela, pelo modo como se coloca diante da cisão e como forja os limites entre os quais se situará. A insistência que deixa os seus traços neste trabalho pela questão do lugar e nas formas da topologia, topicalização, etc., mostra, assim, o seu sentido, pois é com esse conjunto de ferramentas herdadas da crítica que Agamben articula a sua perspectiva (seja ela topológica ou arqueológica), enquanto confronto com os limites, as condições de possibilidade, ou, já na sua terminologia, com o *ter-lugar* mesmo que possibilita os fenômenos, o ter-lugar da linguagem enquanto tal.

Se da importância dessa “história”, ou, ao menos, do relato que nos dá Agamben, já conhecemos algo, deve-se precisar em que sentido – e como – abre-se *ontologicamente* (já sobre uma metafísica) a fratura, sendo o problema da indicação o guia diante da clareira do mistério do mostrar e da selva do dizer. Mais do que reportar à linguagem da ontologia, aos modos como ela se apropria das palavras – cuja análise constitui uma ferramenta de investigação, na escavação de sentidos –, o ponto de confronto reside justamente naqueles confins nos quais a palavra falta e a ontologia se depara com a linguagem como simples indicar. Se a passagem entre ambos é o que a metafísica, não apenas em momentos extremos, atesta, o lugar ao qual se visa não poderia ser outro – a discussão sobre a negatividade pertence à história desse “hiato”.

A incursão rumo à ligação entre a matriz metafísica do ocidente e as concepções nela vigentes de linguagem, contudo, precisa partir do dizer, e da subversão de seu sentido, para que se acesse algo como o indicar – para isso, portanto, confluirá

²¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 27.

novamente a ciência da linguagem, a qual deixa sobressair não apenas o seu caráter *instrumental*, perceptível no fluxo da investigação, mas também o seu papel *crítico-fundamental*, como vimos no caso de Saussure.

A similaridade analógica entre as remissões teórico-conceituais ao *Da* e ao *Diese*, cede lugar ao aprofundamento do aspecto *linguístico* em jogo, o qual, para Agamben, permanece latente como formulação: enquanto podendo dizer respeito a uma ampla categoria dos pronomes, é dela, mesmo como conexão aparentemente simples e fortuita, que se deve continuar. Para tanto, erige uma espécie de investigação arqueológica sobre o pronome, na qual realça três marcas que se depositaram no campo de significados da classificação e do conceito: a articulação dêitica, a qual anuncia uma fratura pré-existente; a aproximação com a questão dos transcendentais, que busca dar sentido à articulação e questiona a juntura em jogo, bem como os seus elementos; e, a partir do *ego* moderno, o desvendamento da fratura pelo pensamento linguístico do século XX. Tais momentos, todavia, leremos em dois caminhos: um primeiro, da metafísica às formulações gramaticais, a partir do vínculo entre lógica e gramática, colocando o campo-limite no qual se compreenderam os pronomes, e outro, em sentido diverso, da linguística à metafísica, pelo que se expõe a articulação, em termos propriamente ontológicos, ao recompor a carga de sentidos que se depositou com os “indicadores da enunciação” e pelos *shifters*. O movimento, portanto, construindo uma breve espécie de arqueologia da categoria dos pronomes inicia-se com a filosofia e a gramática gregas, indicando a sua recepção e formulação medieval, até a moderna formulação do eu como sujeito, a partir do qual, enfim, tem-se acesso a uma formulação mais concreta com a linguística do século XX.

Complexa categoria, os pronomes devem sua primeira consolidação gramatical, com Dionísio da Trácia, à cunhagem estoica das “*articulações indicativas* [*arthra deikhitikhá*]”²¹⁸, a qual se deve, segundo Agamben, à retomada das partículas que subordinam ou coordenam elementos no discurso, e que já eram expostas por Aristóteles na *Retórica* como “ligamentos” (*syndesmoi*). Juntos, então, numa mesma formulação devedora do conceber retórico-filosófico da articulação, o problema do pronome e o problema da *dêixis*, isto é, a indicação – ou demonstração, a partir das traduções latinas – que acompanha o pronome e lhe dá uma especificação de sentido. A partir daí, tem-se o solo mínimo com o qual o pensamento pode continuar a questionar essa tão estranha e

²¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 28.

fascinante faculdade pela qual se diz a verdade e a mentira, o juramento e o perjúrio, a beleza e a trapaça, no que a formulação gramatical revela seu íntimo parentesco ao contexto filosófico no qual primeiramente se questionou a ordem linguística além do “dom”, divino ou natural.

No curso do seu desenvolvimento, a reflexão gramatical do mundo antigo operou uma ligação entre conceitos gramaticais em sentido estrito e conceitos lógicos (...). O entrelaçamento de categorias gramaticais e categorias lógicas, que aparece já aqui completo, não é, todavia, um nexos casual, que possa ser desatado como, em certo ponto, parece ter sido enodado: antes, como haviam intuído os gramáticos antigos atribuindo a Platão e a Aristóteles a origem da gramática, categorias gramaticais e categorias lógicas, reflexão gramatical e reflexão lógica implicam-se originalmente em reciprocidade e são, portanto, inseparáveis.²¹⁹

O nexos entre formulação gramatical e especulação filosófica revela-se pela íntima conexão, que já se pode entrever no próprio mundo antigo, entre as categorias gramaticais e as categoriais ontológicas, que se equiparam no sentido da *categorialização* que efetuam – “assim como as categorias de Aristóteles determinam os modos segundo os quais um objeto em geral pode ser representado ao conhecimento num juízo, as categorias gramaticais também o fazem para uma língua em geral”²²⁰. Estabelece-se, deste modo, um traçado da tradição gramatical que se conecta à investigação do fundamento a partir do qual ela adquire caráter inteligível e sua permanência como tradição, isto é, sua transmissibilidade.

A *nossa* tradição é aquela que remonta à formalização da língua grega segundo uma técnica, o que encontramos já na denominação do clássico tratado da Antiguidade: *A arte da gramática* [*Tékhne grammatiké*], fruto da elaboração de Dionísio da Trácia, por volta do século II, que já aí depositou parte do pensamento classificatório daquilo que viria a ser conhecido como gramática. Ora, esse percurso sobre a língua não era, ainda, a rigor, uma preocupação com a língua como objeto no sentido de um saber específico – isso, como vimos, é desenvolvimento muito posterior da teoria da linguagem. Mas era um acontecimento do pensamento sobre a estrutura de pensamentos e palavras helênicas. É esta, então, da emergência do *lógos* com o pensamento grego originário às inflexões promovidas por Platão-Aristóteles e pelos estoicos, em sua complexa rede de conceitos – pensamento-palavra, intelecto-*lógos*, substância-acidentes, etc. –, a matriz nem tão oculta assim da gramática, que aparece como uma tecnologia da linguagem, como a linguagem sendo colocada em execução segundo um *modus faciendi*. A gramática

²¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 29.

²²⁰ MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 114.

clássica, portanto, avizinhou-se, no sentido de sua origem, da lógica, pois se articulava sobre as conexões do que é ou pode ser dito. Desdobrava-se dos moldes de sentido construídos com e pela língua grega, mas também se aproximava da retórica, uma vez que poderia prescrever performances da palavra quanto a efeitos visados pelo falante, e não só classificar: a *tradição gramatical clássica*, assim, remetendo à língua aquilo que a lógica extraía das possibilidades de cálculo e raciocínio da língua, consolidava um modelo de relação entre a linguagem e o pensamento, entre as palavras e os meandros da inteligência.

Num *continuum* estrutural, o mundo latino, com as consequentes transposições feitas por Donato, por volta do século IV, de Dionísio da Trácia e por Prisciano, já no século V, de Apolônio Díscolo, realizou a passagem da língua paradigma, uma vez que o objeto (ou a base para o objeto) passou do grego ao latim, o qual, então, marcará o quadro da gramática no período medieval. Se a relevância do papel da retórica, e até mesmo a incidência dela sobre a gramática, sem dúvida consagrou-a como disciplina de estudo (a qual, com a lógica e a dialética, compunha o *trivium*), a prática efetiva da constituição de gramáticas continuava a se dar conforme os modelos transmitidos da antiguidade, embora com o impacto dos filtros eclesiásticos, como o modelo textual bíblico.

O que o mundo antigo apenas isolou, quanto aos pronomes, articulando-os com a dêixis, o pensamento medieval especulativo intuiu como um *problema* articulatório, de ordem essencialmente *teo-lógica*, e, tendo recebido a relação entre as partes do discurso e as categorias aristotélicas pelas mãos de gramáticos latinos os ensinamentos da gramática clássica, tratará de aprofundá-las. Mas a gramática em seu caráter especular não recebe essa denominação de uma forma de rarefeita abstração teórica feita quanto ao pensamento medieval, mas de uma específica forma de pensar. Trata-se, com a gramática *especulativa*, de considerar as múltiplas *reflexões* entre pensamento e linguagem. Como já vimos, o papel de mediação da imagem tem um elevado caráter meditativo na civilização medieval; a imagem é, mesmo, uma forma de encaminhamento teórico entre as palavras e o pensamento. Movendo-se por analogias, mais do que pela dedução, o pensamento medieval, altamente enraizado na teologia, implementa-a no plano do raciocínio:

como na rede universal de significados tudo que existe sob forma material foi antes concebido e depois criado por Deus, todos os seres e coisas são imagens, são reflexos, são espelhos. Tudo se reporta a um Primeiro Modelo, cuja totalidade não pode ser colocada em fragmentos da realidade material (...). Como toda relação Modelo/Imagem é especular, ganharam grande importância

no pensamento medieval (prolongada no dos séculos posteriores) os termos do campo semântico de *specio* – *speculum*, *spectrum*, *spectator*, *specularius*, *specimen*, *prospicio*, *circumspicio*, *suspicio*, etc. Portanto, não é casual que tenha existido toda uma literatura medieval de *speculum*, com a palavra sendo aplicada ao título de obras de diferentes tipos. De maneira ampla, desde Santo Agostinho até o século XIII aceitou-se o neoplatonismo de Plotino, para quem o universo é um espelho no qual a alma-mundo ou princípio inteligível aparece refletido. Mesmo a literatura laica adotou a ideia, com a *Epistola presbyter Johannis* e com Dante Alighieri usando o espelho como metáfora de Deus, com *Le roman de la rose* considerando Deus ‘espelho da Natureza’. Entre os séculos XII e XVI, os poetas dedicados ao amor usaram o tema do espelho de forma cada vez mais introspectiva, porque tal metáfora não apenas aproximava amantes terrenos como também associava o amor humano ao Amor divino.²²¹

Com a gramática especulativa ou filosófica, a gramática vem à luz, segundo o modelo teológico, segundo fontes *lógico*-metafísicas. Não à toa, portanto, o maior destaque dado por Agamben recai sobre esse período, no qual, sob a base de um modelo especulativo herdado da leitura cristã do platonismo, o modelado passou a ser outro, pois passou a renascer a herança clássica aristotélica. Trata-se, aqui, de um Aristóteles desvelado, pois, em muitos dos desenvolvimentos especulativos, estará no centro a análise da relação das categorias gramaticais com as categorias de pensamento: uma singular redescoberta que tem de ser reportada ao resgate de Aristóteles que se desenvolveu na Baixa Idade Média. Pode-se perceber, aí, certo retorno ao fundamento, com o destaque à formalização gramatical, a qual é racionalizada. Mas mesmo esse movimento é limitado, pois a formalização clássica é reportada, por assim dizer, ao intelecto: há algo que não a mera língua, que não a simples letra – a razão, o intelecto – que a fixa, ou, por outro viés, que nela se fixa. A relação entre pronome e nome, que não é de mera *dependência* entre eles nos planos do discurso – ora, uma definição ainda corrente de pronome é aquela segundo a qual ele substitui um nome, por bom uso ou economia –, mas de relação de cada qual com o plano da substância, revela uma atualização da metafísica, pelas vias da linguagem, ao lado da investigação lógica estabelecida com base em categorias.

Devia-se considerar, então, os modos do significado (*de modis significandi*), de uma estrutura que vai da categoria essencial da substância às demais categorias, da substância aos acidentes, conforme o movimento que parte do ser do ente, passa pelo intelecto e adquire expressão. Por meio da voz, a mente externaliza a intelecção das coisas, garantindo a passagem da expressão – vale lembrar o problema do intelecto e da comunicação entre suas partes, das quais a voz é um operador expressivo. As partes do

²²¹ FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval*, p. 12.

discurso são reconhecidas pelo seu modo de significação, ou melhor, pelas categorias das quais são a expressão. O nome, portanto, do lado das partes do discurso, aponta, para o lado das categorias, a uma “substância com qualidade”, isto é, determinada; o pronome, por sua vez, diz respeito à essência ela mesma, a uma “substância sem qualidade”, em princípio indeterminada²²².

A marca do pensamento medieval, diante da recepção das concepções clássicas, pode ser assinalada pela aproximação à esfera da *transcendentia* que culminou no desenvolvimento conceitual da demonstração (*demonstratio*). Tomando o pronome como desprovido, em si, de determinação, na medida em que ele se apresentaria “vazio”, não podendo ser identificado com este ou aquele ente, pôde-se problematizar a correspondência, pois a dimensão da *transcendentia*²²³ divisa com a essência primeira, e, enquanto tal, não apontando uma determinação concreta, mas constitui algo que acompanha a possibilidade mesma de conhecer, aparecendo como o máximo cognoscível que *não* remonta, em cada conhecimento concreto, ao específico, ao apreendido. Não têm, atrás de si, como aquilo que está além, algo que as defina. Se a esfera pronominal diz respeito a uma esfera da substância que não possui qualidades a ela inerentes, os pronomes, na medida em que indicam uma essência primeira, algo indeterminado, enquanto uma das partes do discurso, necessitam de uma complementação de significado, de onde se conclui que, embora permaneçam, *em si, indeterminados*, eles de algum modo são *determináveis* – e uma tal determinação é realizada por meio da demonstração, da indicação. Um gesto efetivo, portanto, de retomada e afirmação do papel da dêixis.

Como especificação do pronome, a demonstração é dele consubstancial, conforme o ensinamento das gramáticas especulativas medievais. A síntese medieval apresentou o pronome como passagem entre um modo de significar extremo, deste modo, e a indicação: “o puro ser, a *substantia indeterminata* que ele significa e que, como tal, é, em si, insignificável e indefinível, torna-se significável e determinável por meio de um

²²² ²²² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 30.

²²³ “*Transcendentia: ens, unum, aliquid, bonum, verum* [Transcendentais: ente, uno, algo, bom, verdadeiro]” (AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 30). Essa enumeração pode ser vista como uma síntese agambeniana da concepção escolástica dos transcendentais (com destaque àquela de Tomás de Aquino, embora não se conte, aqui, com *res*) – outra enumeração os estabelece como “*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*”, sendo a determinação do *quodlibet* o ponto de partida de *A comunidade que vem*, que origina a categoria do *qualquer* (sinteticamente, *qualunque*; analiticamente, *qualsivoglia*) (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*, p. 9). Se *ens* não é algo dotado de determinação, no sentido de algum objeto, mas “o que está sempre apreendido em todo objeto apreendido e predicado em toda predicação” (AGAMBEN, Giorgio. *Idem*, p. 30), os demais transcendentais acompanham-no sem a ele acrescentar algo efetivo.

ato de ‘indicação’²²⁴. Ao lado do significar, apresentado ontologicamente como o limite da significação, como o puro ser em seu vazio, a definição de pronome necessita da indicação, pois ela o remete ao mundo, e o mundo, aqui, é um fato discursivo. A questão daí levantada, alcance máximo da elevada formulação medieval, insiste na natureza da demonstração, uma vez que torna operacional uma indicação relacionada à esfera ontológica mais profunda, à substância, à essência.

Ora, é precisamente no auge da gramática especulativa na Baixa Idade Média, com Tomás de Erfurt, que o tratamento da linguagem no período medieval atinge seu ápice, pois não possui condições de ultrapassar as suas raízes filosóficas, uma vez que, com a análise da demonstração, chegou-se a reproduzir no seu interior mais uma separação: de um lado, tem-se a demonstração referida aos sentidos (*demonstratio ad sensum*), quando se está diante de algo que significa o que indica, remetendo a coisas concretas, de outro, a demonstração referida ao intelecto (*demonstratio ad intellectum*), pela qual aquilo que se indica não adquire, por esse meio, significação, mas é um *aliud*, isto é, *algo outro* (o que coloca o problema da significação da substância suprema, do puro ser)²²⁵. Com “dois estatutos de presença”²²⁶, tem-se uma indicação que significa ao lado de uma indicação que não consegue significar, uma vez que seu objeto introduz um deslocamento entre ambos.

A passagem entre indicar e significar, portanto, não teria resolução passível de acontecer nesse terreno, levado até as suas bordas. Quanto mais se buscou o problema, mais ele escorregou numa espécie de “semântica” pronominal, determinando uma busca das ordens diversas de “presença” e do significado por trás da dualidade, distanciando as partículas da indicação de sua função primária, a demonstração. O intelectualismo da mentalidade medieval colocou-se como o próprio limite, ao mesmo tempo em que foi o ápice da concepção linguística, claramente mediada pela escolástica, de matriz aristotélica.

A lacuna ideológica que há entre o desdobramento histórico das gramáticas “racionalistas”, ao modelo de *Port-Royal*, e a especulação medieval, e o distanciamento histórico entre ambas e as gramáticas comparativas, com as quais propriamente se funda a linguística, representam rupturas entre mundos – ao mesmo tempo em que, pela ideia de gramática, mantém-se um fio metafísico que as conecta entre si (são gramáticas de

²²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 31.

²²⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 32.

²²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 32.

mundos distintos, mas que se conectam pela metafísica segundo a qual se aproximam de seu mundo). Foi preciso que o *eu* fosse categorial e conceitualmente estabelecido para que se originasse algo como o “*eu que fala*”, sendo que a segunda parte da sentença, porém, diante do destaque ao espírito, ao sujeito, bem poderia, então, continuar a ser aquela que se atingiu com o medieval.

Se até os séculos XVIII e XIX não pôde florescer uma abordagem científica dirigida inteiramente às línguas como objetos de conhecimento de um saber específico, é por, diante de abandono do mundo medieval, muitos tópicos terem permanecido vigentes, mesmo que à revelia das tentativas de desmontagem dos teóricos modernos. Com isso, o aspecto *mentalista* das abordagens subjugou o linguístico, o interesse da língua como língua, e não apenas língua como veículo do pensamento ou do espírito. Com o limite da sentença racionalista pelo “esgotamento” do eu, quando pôde novamente florescer o aspecto linguístico, permitido pelo questionamento filosófico radical da representação, o que havia atrás com o que se deparar era pré-moderno. Como proceder, então? Como pensar a relação entre linguagem e mundo se entre eles, agora, mais do que um intelecto, uma capacidade intelectual, existe um eu, um sujeito? Que tenha sido o questionamento do eu possibilitado pelo problema da natureza dos pronomes o que viabilizou a compreensão da metafísica por trás da linguagem, é precisamente a contribuição da linguística à topologia agambeniana da negatividade – a qual, agora, já podemos expressar plenamente em seus termos languageiros.

2.5. Uma protoarqueologia dos pronomes (*shifter*)

Ora, essa “protoarqueologia” dos pronomes pela indicação, que partira de uma homologia morfológica encontrada em duas figurações conceituais do pensamento, o *aí* e o *isto*, conduz, então, a um revolver da categorização gramatical no ocidente – revolver que parte da íntima conexão entre a gramática, a lógica e a ontologia. E essa investigação, ao averiguar o impasse medieval diante dessas imbricações, depara-se não apenas com a tentativa, moderna, de *resolução*, mas permite ver que essa se tornou vislumbrável “porque entre o pensamento lógico gramatical do Medieval e o nascimento da moderna ciência da linguagem situa-se o desenvolvimento da filosofia moderna que, de Descartes a Kant até Husserl, é, em boa parte, uma reflexão sobre o estatuto do

pronome Eu”²²⁷. Como acontecimento singular da história do ser, o moderno despontar do *eu* (*Ego sum, ego existo...*²²⁸) como unidade dos processos de consciência e sua posterior transcendentalização, isto é, sua verdadeira fundamentação de um sujeito, contou com uma refundação da racionalidade: da razão objetiva à razão subjetiva – começa aí a soberania categorial do eu e do sujeito, a soberania da subjetividade.

Inicia-se, com isso, um amplo e profundo processo de refundação dos mais diversos campos do saber, e das práticas nele calcadas (se não um processo total, ao menos parcial, se não real, ao menos aparente). A gramática do eu, ou melhor, da racionalidade centrada no eu, é um evento central cuja importância não pode ser esquecida enquanto acontecimento setorial da gramática, apenas. A célebre *Gramática de Port-Royal* (1660), fruto da elaboração do legado cartesiano pelos jansenistas Antoine Arnauld e Claude Lancelot, ao sair da analogia especulativa para encontrar a *razão* própria da língua, acaba por confinar a matriz dela diretamente na razão. A “*Grammaire générale et raisonnée contenant les fondemens de l’art de parler, expliqués d’une manière claire et naturelle, les raisons de ce qui est commun à toutes les langues, et des principales différences qui s’y rencontrent*” [“*Gramática geral e racional contendo os fundamentos da arte de falar, explicados de uma maneira clara e natural, as razões do que é comum a todas as línguas e as principais diferenças que são encontradas*”] não apenas se coloca na linhagem da vasta tradição das gramáticas *gerais*²²⁹, mas também o geral do seu nome indica o sentido mesmo da operação: a gramática é geral porque *raisonnée*, isto é, não é apenas “razoável”, “razoada”, mas de tal forma “chamada à razão” que ela é, mesmo, fundada na razão; ela é *racional*, e, na medida em que o é, pode se dizer geral, pertencente ao gênero daqueles capazes de dizer (e de pensar) *eu*. Não surpreende, pois, que o mesmo movimento do pensamento tenha produzido a *Lógica de Port-Royal*, de Arnauld e Pierre Nicole, e que nela apareça o *signo* como trazendo

²²⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 33.

²²⁸ O *ego sum* que se apresentou com Descartes é bastante diverso, e filosoficamente representa um rompimento radical, daquele outro famoso *ego sum* da história ocidental: “*Ego sum qui sum*” (*Exodus*, 3, 14). Lá, *EGO sum, EGO existo*, há um *eu* que é, que existe e que se constitui na *mens* humana como unidade da substância, como a substância pura; aqui, *Ego SUM* – há um ser que é, Deus, ao qual acontece de se exprimir, nessa instância de enunciação, como um eu: o pronome *eu* revela algo da sua pureza enunciativa, pois remete ao ser, propriamente, que é e se diz dizendo que é. Que Descartes tenha implementado, pois, uma prova ontológica da existência de Deus, pode-se entender como necessidade de sua própria filosofia na tentativa de reintroduzir o ser totalizante de Deus diante da inovações do espírito.

²²⁹ Lembremos, pois, que o *Cours*, de Ferdinand de Saussure, trata da linguística e não mais da instituição de uma gramática, bem como, apesar da presença do termo, *générale*, apresenta-o com outro enfoque – o sentido, aqui, da generalidade do racional, capaz de ser encontrado por Port-Royal em línguas diferentes, é mitigado diante do esgotamento das filosofias do eu experimentado pelo linguista genebrino; geral, então, é por postular princípios concernentes à língua.

questões cadenciadas pelo problema da referência. Já daqui, então, a *bifacialidade* do signo, a qual, conjugada entre as *ideias* do representante e o representado, afundando ainda mais o gramatical na razão, representa o acontecimento capital da modernidade como o esquecimento efetivo da *juntura* entre ambas as faces do signo²³⁰. O pensamento regrado mostra-se na sua proximidade com a gramática, que deixa vir à luz o regramento dos movimentos do espírito que ela opera. O *lógos* é remetido ao *eu*, o qual encontra, por sua vez, sua habitação na razão.

Apesar dos desvios, a atenção ao aspecto vocálico da linguagem consagrou o tratamento positivo como base gramatical. Mas também, insiste Agamben, quando voltamos a atenção ao aspecto indicativo, tendo diante de nós a frustração do *querer-dizer*, coloca-se em destaque a extensão da herança metafísica no tratamento conferido à linguagem – ainda mais quando percebemos as correspondências, consagradas pela especulação medieval, entre as categorias ontológicas e as partes do discurso, ou ainda, o dimensionamento entre gramática e lógica a partir do centrar-se da razão no eu. A grande ruptura da linguística, como formulação científica, teve de partir, então, de toda a contestação moderna da ontologia clássica operada sob o signo da subjetividade calcada no eu²³¹. Com isso, a linguística coloca-se novamente em posição de confronto com o extremo de nossa tradição filosófica, uma vez que, quando questiona o papel do eu, o qual já pertence aos processos discursivos, ao tentar remover toda substância metafísica ao jogá-lo como operador da enunciação, encontra-se experimentando limites. Agora, porém, o impasse, que representamos com Saussure, é ultrapassado com uma retomada crítica da tradição e, ao mesmo tempo, com um novo passo, interrompido pela trágica incidência fisiológica que tolheu, ao linguista da enunciação, Émile Benveniste, a possibilidade de desdobrar o seu projeto²³².

²³⁰ Cf. FOUCAULT, MICHEL. *As palavras e as coisas*, p. 58 e ss.

²³¹ A postura das teorias da linguagem diante do *eu* e de todo o seu campo de conceitos (como consciência, mente, etc.), hoje, parece poder servir de diferenciador teórico. É sobremaneira significativo, portanto, que a grande linha teórica que praticamente encobriu o estruturalismo, teve, no seu grande formulador, Noam Chomsky, um *turning point* rumo a René Descartes, ou, ao menos, ao inatismo intelectualista.

²³² Enquanto o primeiro volume dos *Problemas de linguística geral*, de 1966, recompila uma série de trabalhos anteriormente publicados e pode ser visto, propriamente, como uma em si já profunda abertura e preparação de terreno pela discussão dos mais elevados problemas com os quais se deparava a linguística, o segundo volume, de 1974, é o despontar específico que caracteriza o “projeto” de Benveniste, a saber, a instituição da *linguística da enunciação*, a qual, contudo, não foi, após a demarcação e a construção dos moldes dos seus alicerces, construída – Benveniste teve, no final de 1969, uma acidente vascular cerebral que o impediu de continuar quaisquer atividades acadêmicas e lhe tolheu, numa ironia inconcebível da vida, a fala. Também o *Vocabulário das instituições indo-europeias* (I, de 1966, e II, de 1974), pode, acreditamos, embora seja um todo à parte, ser encadeado aqui: afinal, nele se encontra como problema corrente, no segundo volume, o questionamento da relação entre a palavra e a autoridade, dando-nos como problemática a autoridade da palavra e a sua eficácia, inclusive “mágica”, no mundo. O projeto enunciativo de

O estudo linguístico de Benveniste sobre *A natureza dos pronomes* (1956) encontra-se, precisamente, na encruzilhada entre o problema do eu e o problema dos pronomes. Não apenas pelo motivo de que seja a categoria eu um “pronome pessoal”, mas porque, ao modo dos demais pronomes, como os demonstrativos, encontra-se numa particular situação que os revela como um problema concernente à própria estrutura da linguagem, o qual se revela de modos distintos²³³. Com isso, quer-se considerar o papel específico e capital dos pronomes enquanto representantes das “instâncias de discurso”, formulação à qual recorre Agamben como modo de precisar o estatuto do pronome, que, desde o problema do eu, encobriu a sua natureza “vazia” que havia sido intuída pelos pensadores medievais.

Mas o que é uma “instância de discurso”? Numa definição bastante sucinta, Benveniste a define como consistindo nos “atos discretos e a cada vez únicos pelos quais a língua é atualizada em palavra por um locutor”²³⁴. O problema do *eu*, então, torna-se um problema enunciativo, e a natureza dos pronomes é precisada pelo papel de “indicadores da enunciação”, uma vez que asseguram a relação dos indicadores de pessoa com as suas respectivas instâncias de discurso²³⁵.

À diferença da gramática moderna do eu, a categoria *ego*, agora, será considerada como eminentemente linguística e como uma função elocutória. Para Agamben, já nas meditações cartesianas se imiscuia, enquanto pertinente à natureza do problema investigado, o contexto de linguagem, pois, “na sua pureza originária, o sujeito cartesiano não é senão o sujeito do verbo, um ente puramente linguístico-funcional, (...) cuja realidade e cuja duração coincidem com o instante da sua enunciação”²³⁶. Agora, contudo, lê-se efetivamente o eu por meio da instância de discurso, e não o contrário, como parecia decorrer do eu unificador dos processos mentais. Considerando a operação de referência que os nomes realizam, o indicador *eu* não se refere a nenhum “objeto”

Benveniste, ainda, segundo o entendemos, mostra-se como uma forma de escapar à “soberania do signo” que se instaurou, caso não se queira falar em toda a sua marca na história do ser conforme a escavação agambeniana, no mínimo, na linguística depois de Saussure: não é a referência ao sistema de signos e sua relação que vem à tona nos problemas do movimento da linguagem. Pelo contrário, é no sentido oposto que se deve partir, além do próprio hiato entre semiótico e semântico – nisso consistia o projeto de construção de uma semiologia tal como a concebe Benveniste nas últimas linhas de seu famoso texto *A semiologia da língua*.

²³³ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 277 (A natureza dos pronomes).

²³⁴ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 277 (A natureza dos pronomes).

²³⁵ Deste modo, é da categoria de pessoa que parte Benveniste, pois ela compreende os pronomes *eu* e *tu*, os quais, excluindo toda terceira pessoa – cuja marca é a “não pessoa” –, conformam o eixo, ulterior, entre eles e a instância de discurso por meio dos “indicadores”.

²³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 16.

chamado *eu* e que garantiria a unidade da cadeia de referências – como ocorre, ao contrário, com os nomes. “Cada *eu* tem a sua referência própria e corresponde cada vez a um ser único, proposto como tal”²³⁷.

Assim, qual a relação entre os pronomes pessoais e a instância de discurso? Sua relação é precisada pela própria instância de discurso que os define, e nada fora dela. O eu é cada eu que é dito numa *enunciação*, colocando em ato a língua por um processo elocutório individual. “Eu significa ‘a pessoa que enuncia a presente instância de discurso que contém eu’”²³⁸. É *na* e *pela* instância de discurso que se identifica o valor de eu. Da relação entre eu e instância percebe-se “uma dupla instância conjugada: instância de *eu* como referente, e instância de discurso contendo eu, como referido”²³⁹. A operação de referência, geralmente medida pelo nome, que unifica a representação, não tem, diante do pronome, o mesmo estatuto. Pelo contrário, coloca-se como diante de um acontecimento singular, e só é inteligível em relação a ele. Nenhuma noção de “objeto”, na perspectiva de Benveniste, aplica-se ao *eu*, o que, se for pressuposto o problema da relação entre sujeito-objeto, remete o problema da subjetividade a outro patamar. “É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de ‘ego’”²⁴⁰. Subjetividade, aqui, “é a capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’”, e designa “(...)[:] a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem”, propriedade que não se constitui como substância, mas revela que “(...)[:] o fundamento da ‘subjetividade’ é determinado pelo *status* linguístico de pessoa (...) É na instância de discurso na qual *eu* designa o locutor que este se enuncia como ‘sujeito’. É, portanto, verdade ao pé da letra que o fundamento da subjetividade está no exercício da língua”²⁴¹.

Eu passa a indicar, então, o “‘indivíduo que enuncia a presente instância de discurso contendo a instância linguística eu’”. O próprio *eu*, em sua ausência de referência “objetiva”, torna-se uma instância. A natureza do pronome é precisada pela sua constituição em relação à instância de discurso, *na* qual e *pela* qual não apenas as categorias pessoais *eu-tu* adquirem seu sentido, mas também os pronomes que até então considerávamos, os pronomes demonstrativos – e ainda advérbios e locuções adverbiais, a exemplo do *hic et nunc* do problema hegeliano da indicação: eles “delimitam a instância

²³⁷ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 278 (A natureza dos pronomes).

²³⁸ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 278 (A natureza dos pronomes).

²³⁹ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 279 (A natureza dos pronomes).

²⁴⁰ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 286 (Da subjetividade na linguagem).

²⁴¹ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 288 (Da subjetividade na linguagem).

temporal e espacial coextensiva e contemporânea da presente instância de discurso que contém eu”²⁴² –, eles, os demonstrativos são os “indicadores da dêixis”²⁴³. Altera-se, assim, a definição de dêixis, que passa a ser “contemporânea da instância de discurso que contém o indicador de pessoa; dessa referência o demonstrativo tira o seu caráter cada vez único e particular, que é a unidade da instância de discurso à qual se refere”²⁴⁴. Ora, todo esse *deslocamento* operado pelo problema dos demonstrativos, cuja investigação leva a uma confrontação com o eu da filosofia e da gramática modernas, conjugado ao problema da dêixis, encontra sua sintetização conceitual num operador o qual, como os indicadores (os *embrayeurs*) de Benveniste, tem um estatuto deveras particular: os *shifters*.

A categoria dos *shifters*, Agamben a encontra em Roman Jakobson, o qual, por sua vez, a toma de empréstimo de Otto Jespersen: trata-se, originalmente, de “uma classe de palavras (...) cuja significação [meaning] se modifica de acordo com a situação”²⁴⁵. Sendo os pronomes pessoais os representantes por excelência dos *shifters*, Jespersen apresenta-os como produtores de um grande efeito de estranhamento quando da aquisição da linguagem na infância. Como precisará Jakobson, pelo fato de que os “pronomes pertencem às últimas aquisições da linguagem infantil e às primeiras perdas na afasia”²⁴⁶, eles dizem respeito a um estrato de elevada complexidade, uma vez que são concernentes à própria dimensão dos limites da aquisição da linguagem.

Na medida em que os *shifters* são retomados para indicar a operação de referência à *situação discursiva* na qual se realizam, eles são desdobrados no contexto de investigação da duplicidade da linguagem que engloba tanto o *código* quanto a *mensagem*²⁴⁷. Tendo em vista que Jakobson, admitindo um ganho com a teoria computacional para as investigações linguísticas (e, de um modo geral, para a teoria da linguagem), propôs sua mudança terminológica e conceitual substituindo os termos

²⁴² BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 279 (A natureza dos pronomes).

²⁴³ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 288 (Da subjetividade na linguagem).

²⁴⁴ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 280 (A natureza dos pronomes).

²⁴⁵ JESPERSEN, Otto. *Language*, §7, p. 123.

²⁴⁶ JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, p. 132.

²⁴⁷ Cf. JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, p. 130 e ss. O texto de Jakobson parte da assunção de que há um funcionamento duplo na mensagem (M) e no código (*underlying code*) (C), enquanto “veículos da comunicação linguística”. Há um “reenvio” (*renvoi*) que os desloca entre si. A duplicidade assim se manifesta: como *circularidade*: M/M e C/C (entendendo-se a barra como a operação de reenvio); e como *sobreposição* (*overlapping*): M/C e C/M. Para explicar a circularidade entre M/M Jakobson considera o discurso indireto e entre C/C o problema dos nomes próprios; para a sobreposição entre M/C considera as interpretações que, numa língua ou entre línguas, tem potencial elucidativo acerca de elementos linguísticos e entre C/M os *shifters*.

saussurianos *langue* e *parole* por código e mensagem²⁴⁸, podemos compreender por que Agamben a leva em consideração: está novamente em jogo a fratura da linguagem.

Um *shifter* surge no momento em que o *código* se sobrepõe à *mensagem*, isto é, quando, para o código linguístico, é imprescindível a *referência* à mensagem. Ela é exposta em referência a si mesma, sem referência a coisas ou quaisquer outros objetos do pensamento. Em Benveniste, é a instância de *discurso* que define o que o termo linguístico *eu* quer dizer, pois a situação enunciativa expõe a língua ao discurso; em Jakobson, é à *mensagem* que se faz referência: “de fato, *shifters* distinguem-se de todos os outros constituintes de um código linguístico somente por sua referência compulsória à mensagem dada”²⁴⁹, a uma situação dada de atualização dos elementos do código (sua atualização discursiva, podemos dizer). Não há, assim, um significado “geral”, no sentido da constituição de uma substância, por trás de *eu*: cada eu, como *instância/shifter*, faz referência ao seu próprio acontecimento na linguagem, ao seu próprio ter-lugar, “*eu* significa o emissor (e *você* o receptor) da mensagem à qual ele pertence”²⁵⁰.

A necessidade da passagem de uma esfera à outra, traduzindo um princípio que tanta relevância assume na obra agambeniana – “na linguagem e no uso da linguagem, a duplicidade desempenha um papel cardinal”²⁵¹ –, permite não apenas apresentar o próprio vocábulo *shifter* pelo seu conceito, mas precisar o *âmbito* no qual o termo se desdobra: o *shifter*, assim, é um “deslocador”, um “comutador”. Derivado do verbo *to shift*, que indica mudança e movimento, o *shifter* aponta uma operação de deslocamento – ele é o “dispositivo” que assegura a transposição entre os planos de linguagem (código, mensagem; língua, fala...).

Estamos, aqui, diante

de um conjunto de signos ‘vazios’, não referenciais com relação à ‘realidade’, sempre disponíveis, e que se tornam ‘plenos’ assim que um locutor os assume em cada instância de seu discurso’. Desprovidos de referência material, não podem ser mal-empregados; não afirmando nada, não são submetidos à condição de verdade e escapam a toda negação. O seu papel consiste em fornecer o instrumento de uma conversão, a que se pode chamar a conversão da linguagem em discurso. É identificando-se como pessoa única pronunciando *eu* que cada um dos locutores se propõe alternadamente como ‘sujeito’²⁵².

²⁴⁸ Cf. JAKOBSON, Roman. *Linguagem e comunicação*, p. 77.

²⁴⁹ JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, p. 132.

²⁵⁰ JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, p. 132.

²⁵¹ JAKOBSON, Roman. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*, p. 133.

²⁵² BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, I*, p. 280 (A natureza dos pronomes).

O problema da dupla significação da linguagem que aí se apresenta coloca a enunciação no seu meio, pois apenas há efetividade, locupletação do processo significativo, do *reenvio* do código à mensagem, com a *apropriação* que o indivíduo, a cada processo elocutório, faz da língua. Salta-se, aqui, do problema dos *signos* e seus sistemas, que era o que estava em jogo para a semiologia segundo Saussure, para o das instâncias de *discurso*. O que o pronome nos revela, assim, é a complexa operação, “*intradiscursiva*”, que subsiste na passagem do semiótico ao semântico, do signo ao discurso – isto é, as faces segundo as quais Émile Benveniste interpreta a cardinal duplicidade da linguagem e entre as quais se coloca um hiato.

Onde antes se expunha o *eu* como universal, lá onde apenas podia Hegel esconjurar “a verdade e certeza da realidade dos objetos sensíveis”²⁵³, e acabava por remeter a linguagem a si mesma, expõe-se, agora, o pronome como propriamente uma “forma vazia”, como instância pela qual se encontra uma saída, *pela linguagem*, para o problema da objetividade dos sensíveis. Se para Hegel, como figura da filosofia que toca a linguagem, esse era o primeiro obstáculo a considerar, para Benveniste, na linguística que toca a filosofia e os limites do pensamento representativo, trata-se de responder ao problema da relação comunicativa entre “*sujeitos*”. Nesse âmbito, a linguagem resolve-se além da referência “*extradiscursiva*”, com “um conjunto de signos ‘vazios’” cuja indicação é efetuada no próprio discurso realizado concretamente pelo falante que se apropria da língua. Os signos aqui mobilizados não se *referem* àquilo que se indica como sendo *isto* no plano da ostensão. Ora, suponhamos uma caneta para a qual apontemos o indicador e digamos, capturando-a na fala, *isto*:

apresentar linguisticamente um objeto, dizendo ‘isto’, é, na verdade, dizer: o objeto que ‘eu’ mostro (mediante um gesto) ao dizer: ‘isto’ (...) só pode haver um único ‘isto’ ou ‘este lápis’, pois ‘isto’ e ‘este’ são instaurados pelo ato de discurso que os enuncia e onde um único ‘eu’ pode estar mostrando algo; assim como, no momento em que alguém diz ‘eu’, existe um só ‘eu’, um só ‘agora’, apenas um ‘ontem’, etc.... Em outros termos, ao impor essas circunstâncias – isto é, as condições de elocução vinculadas às coordenadas *deste* ato de fala – como determinantes do objeto visado.²⁵⁴

O fundamental, na dimensão teórica aqui aberta, é “a relação [ou não] dos signos com a enunciação”²⁵⁵ – a mesma relação que permite definir o traço distintivo entre a noção de *pessoa* e de *não-pessoa* no plano da definição dos pronomes pessoais, isto é, entre o que define a realização de uma situação enunciativa do discurso (*eu-tu*) e o

²⁵³ ²⁵³ HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*, I, p. 81.

²⁵⁴ LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*, p. 77; 78.

²⁵⁵ LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*, p. 109.

que se coloca como insistindo na remissão do discurso para algo que não faz parte dele (*ele*). Assim, o sentido do signo *eu* define-se pela relação que *eu, sim*, estabelece com a enunciação, e é nessa medida que ele não é referencial à realidade; de outra forma, o sentido do signo *ele* define-se pelo fato de que *ele não* se relaciona com a enunciação, e é assim que *ele* é referencial à realidade extradiscursiva. Podem ser delineadas, de forma a não apenas fixar uma demarcação mínima da dêixis, mas também a dimensionar o alcance da investigação agambeniana sobre os pronomes, “duas noções distintas de ‘dêixis’: uma relacionada com uma caracterização interna de certos signos, a outra com um processo que se aplica, digamos, do exterior aos signos linguísticos (e aos objetos do mundo)”²⁵⁶. Isto é, podemos entender a dêixis conforme a diferente dimensão da linguagem à qual se associa: caso se desdobre no sentido do que chamamos “*extradiscursivo*” (“aos objetos do mundo”), ela atende à dimensão da referência e adquire um “sentido ‘lógico’”²⁵⁷; caso se vincule ao “*intradiscursivo*” (“caracterização interna de certos signos”), atende à dimensão da enunciação e adquire um “sentido ‘linguístico’”²⁵⁸.

Onde, em Hegel, a *Meinung* mostrava a falência do querer-dizer diante do dizer, por ser sempre detida por um universal, vê-se que as investigações sobre a linguagem respondem com uma forma capaz de assegurar a passagem entre a fala (o dizer) e a língua com uma desenvoltura que prescinde tanto da “certeza sensível” quanto da dialético de desmonte. O vazio do pronome encontra-se com o problema que o universal hegeliano tangenciava com o *isto* e o *eu* – e o universal, ao eco de um pensamento de largas consequências para o pensamento e para o mundo ocidentais, sendo *flatus vocis*²⁵⁹, é um puro indicar que se resolve apenas na remissão do discurso a ele mesmo, enquanto acontecimento da linguagem que se apropriou de si (isto é, discursividade), mas que *acontece*, propriamente, como linguagem.

A partir daqui Agamben pode sintetizar os termos que estavam em questão e prepará-los para o desdobramento interpretativo sobre a negatividade:

O significado próprio dos pronomes – enquanto *shifters* e indicadores da enunciação – é inseparável de uma remissão à instância do discurso. A articulação – o *shifting* – que eles operam não é do não linguístico (a indicação sensível) ao linguístico, mas da *língua* à *palavra*. A dêixis, a indicação (...)[,] não mostra simplesmente um objeto inominado, mas antes de tudo a instância do discurso, o seu ter-lugar. O lugar, que é indicado pela *demonstratio* e a partir da qual apenas outra indicação é possível - é um lugar de linguagem e a

²⁵⁶ LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*, p. 87.

²⁵⁷ LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*, p. 136.

²⁵⁸ LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*, p. 136.

²⁵⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 47-48.

*indicação é a categoria por meio da qual a linguagem faz referência ao próprio ter-lugar.*²⁶⁰

O acercar-se das categorias pronominais – demonstrativas e pessoais – enquanto “indicadores” possibilitou o acesso a essa dimensão em que a própria linguagem como tal acontece, na possibilidade mesma de vir à palavra, mas sem vir, ainda, e sem ter para isso, a rigor, uma palavra. O seu ter-lugar é “revelado” pela enunciação, de modo que ele aparece marcado como um acontecimento de essencial singularidade. Mas o que é a enunciação? Surge o quê, nela, que a remete a uma negatividade? Com essas questões, coloca-se, ainda, a relação, efetiva, entre o problema da negatividade e o da linguagem, ou melhor, pode-se ver como conformam um mesmo núcleo de problemas. Nesse sentido, o que cabe precisar, da passagem de Agamben, é que a articulação, ou *shifting*, dá-se no plano da própria linguagem, no plano em que a linguagem remete a nada mais, e nada menos, do que a sua própria existência. Essas categorias expressam o questionamento da relação entre linguagem e comunicação, segundo Benveniste; entre o *ter-lugar* da linguagem e o *dizer*, na terminologia agambeniana: a enunciação como que remete todo problema do discurso e do dizer, todo problema da significação do sentido investido em palavras à existência mesma da linguagem – e, *nela*, a uma *fratura*.

Ao ter analisado que os limites da linguagem recaem no interior da linguagem, Agamben pôde verificar como se fixa a capacidade humana de linguagem como articulação *entre* as suas duas faces da própria linguagem, sendo que o negativo é subsumido nessa passagem, nessa travessia, e é nela ocultado e esquecido (não seria, portanto, “suprassumido”, pois isso significaria que ele deveria ser, de algum modo, aniquilado na passagem e o ser restaria como totalidade de si – como o imediatismo dos animais com o seu ambiente, “como a água na água”, segundo Georges Bataille). O problema entre a palavra e o mundo é reconfigurado entre a linguagem e a palavra. A cisão da palavra, ou melhor, da linguagem, é retomada – e negatividade, como já pudemos notar, é a manifestação dessa fratura. Agora, apresenta-se a recíproca implicação entre linguagem e negatividade: isto é, a linguagem pertence ao homem porque, estando ele lançado numa negatividade radical e sem fundamento, apropria-se dessa linguagem e dela faz a sua morada, isto é, o seu “lugar” no tempo e no espaço – lugar que se baseia numa *negatividade sem fundamento* que se constitui como o *fundamento negativo* da experiência metafísica com a palavra.

²⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 35. Grifo nosso.

Em *A semiologia da língua* (1969), de Émile Benveniste, a enunciação, como manifestação da língua, possui a noção de referência como sendo intrínseca ao seu contexto: “falar, é *falar-de*”²⁶¹. Essa indicação é precisada num texto de publicação posterior, *O aparelho formal da enunciação* (1970), no qual se estabelece que “a enunciação é este colocar em funcionamento a língua por um ato individual de utilização”²⁶². A enunciação, em sua singularidade, é o que se estabelece quando um locutor se assume como tal na linguagem, mediante a fala, e apropria-se do sistema de signos da língua. Como precisa Agamben, a esfera do dizer não é, ainda, o dito, o discurso encadeado, mas o lugar possível de todo discurso, a enunciação “é o ato mesmo de produzir um enunciado, e não o texto do enunciado”²⁶³. A enunciação, portanto, no contexto de um severo problema de linguística, expressa-o ao dizer respeito à essência da experiência metafísica da linguagem: isto é, à cisão, na língua (que é o objeto do linguista, afinal), entre o signo e o discurso²⁶⁴, a fratura, da linguagem, entre o mostrar e o dizer.

Sendo um problema concernente à linguagem, pode-se começar a entender a primeira razão de seu aparecimento na investigação agambeniana, pois ele indica o modo como a ciência da linguagem possibilitou que o “evento de linguagem” pudesse ser exposto enquanto tal, como condição de possibilidade do dizer, o que

na história da filosofia ocidental, (...) chama-se, há mais de dois mil anos, *ser, οὐσία*. Aquilo que sempre já se mostra em todo ato de palavra (*ἀνάγκη γὰρ ἐν τῷ ἐχάστω λόγῳ τὸν τῆς οὐσίας ἐνπάρχειν*; Metafísica 1028a, 36-37; ‘*illud... cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit*’), aquilo que, sem ser nomeado, já está sempre indicado em todo dizer, é, para a filosofia, o ser. A dimensão de significado da palavra ‘ser’, cuja eterna busca e cuja eterna perda (*ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀποποιούμενον*; Metafísica 1028b, 3), constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem e metafísica é aquela experiência da linguagem que, em todo ato de palavra, colhe o abrir-se dessa dimensão e, em todo ato de dizer, faz, antes de tudo, experiência da ‘maravilha’ de que a linguagem *seja*. Apenas porque a

²⁶¹ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 63 (Semiologia da língua). Grifo nosso.

²⁶² BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 82 (O aparelho forma da enunciação).

²⁶³ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 82 (Semiologia da língua).

²⁶⁴ É por isso, para Benveniste, que a língua é o objeto privilegiado do linguista. Aprofundando a demarcação saussuriana, constata o seu caráter pioneiro e, ao mesmo tempo, limitador, na medida em que o processo que instaurou a matriz de condução do trabalho do linguista, o signo linguístico, cindido e articulado, terminou, em sua positividade, por sufocar o desdobramento da semiologia. Deste modo, para que ela continuasse a se desenvolver, o signo linguístico é restringido a uma das faces da língua – seu outro lado é o discurso. É porque existe essa cisão, porque a língua é um objeto complexo, interiormente cindido e não unívoco, que toda semiologia pode se espelhar na semiologia *da língua*. Ao ultrapassar o legado de Saussure da soberania do signo linguístico – lembrando que essa interpretação diz mais respeito à herança do *Curso de linguística geral*, que, de fato, é o que foi consagrado, do que ao próprio pensamento saussuriano, que permanecerá ambíguo e passível de consideração filológica –, é que se teria a base de um novo modelo semiológico, possibilitado pelo gesto além do signo que funda a semântica, e da qual se poderia instituir uma “análise translíngua dos textos, das obras, pela elaboração de uma metassemiótica que se construirá sobre a semântica da enunciação” (BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 67. Semiologia da língua). Esse texto de Benveniste é considerado por Agamben, num contexto bastante próximo deste, também em *O que resta de Auschwitz*.

linguagem permite, por meio dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento.²⁶⁵

O pensamento sobre a linguagem encontra-se com o pensamento sobre o ser não por um acaso. Não apenas, em primeiro lugar e à superfície, porque a linguagem *pertence* à história do ser, nela tendo um lugar fundamental, mas também, em segundo lugar e penetrando a essência mesma da superfície, porque possibilita a *abertura* do lugar específico do homem, pelo qual ele pode coabitar o ser (existir, possuir um mundo, falar...) – porque, enfim, o ser, nas suas múltiplas formas de se dizer, subjaz à ciência da linguagem, até mesmo pelas categorias que o ocultam e o encobrem, como o *eu* e o *sujeito*. Nesse contexto da obra agambeniana, pode ser evocado o inquietante “*tó dé ón légethai mén pollakhós*”, o ser (dito) que se diz de múltiplos modos, ou ainda, os múltiplos modos de se dizer o (dito) que é, o ser que já está contido em cada dizer a respeito do ser, habitando-o, bem como dizendo-se, como interpreta Agamben, pelas categorias, ao modo da *ousía* que habita cada uma delas.

A vinculação, efetivada na transição entre o mundo antigo e o medieval, entre as partes do discurso e as categorias aristotélicas, colocando o problema dos pronomes, e entre os pronomes e a instância de discurso, colocando o da dêixis, agora absorvida como fenômeno eminentemente linguístico, aprofunda-se como relação entre ser e linguagem no seio da própria metafísica. É no caminho de busca do ser, cujas sendas se abrem e se fecham, por esse próprio movimento, que surgem momentos em que algo se insinua na abertura. Aí, jaz a linguagem – ou melhor, a linguagem é o próprio jazer, o lugar que se apresenta, e nesse sentido é que se revela ao ser como *ter-lugar*. E é nele, então, que ao pensamento, na instância da linguagem, ser e mundo afloram, aí conduzidos pelos *shifters*, pelas categorias que referenciam a linguagem a si mesma, a língua ao discurso, o código à mensagem.

Mas esse estranho lugar, surgido como num lampejo, como a relação entre a linguagem e a morte, não seria precisamente o lugar entre a linguagem e a morte? E essa relação, como vimos, não se dá como uma negatividade que perpassa, agora, ser e linguagem? Que a operação do pensamento heideggeriano, portanto, seja capaz de aceder à linguagem, precisamente, no momento inaugural dessa relação, seja como pensamento

²⁶⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 36. A tradução para as passagens em grego, respectivamente, conforme a edição de Giovanni Reale, sugere: “na noção de toda categoria está necessariamente incluída a noção de substância” e “o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema”. (ARISTOTELE. *Metafísica*, II, p. 289).

ou como metafísica, torna-se agora menos obscuro: não se trata de um início forjado, mas de um deparar-se com um fundamento enquanto *ultrapassamento* – o que, na terminologia de Heidegger, vale como o horizonte em que o *Dasein* se mostra na sua transcendência e que já estava em jogo na própria analítica do *ser-o-aí*, pois ele, como o ente que pode se deparar com e se colocar, a partir da sua própria existência, o problema do ser, possibilitaria, pelo horizonte da sua própria transcendência, uma forma de assegurar o “horizonte transcendental da questão do ser” – propriamente o que coloca a analítica do *Dasein* de *Ser e tempo* no seu horizonte: logo, como uma “interpretação ontológica do ser na e a partir da transcendência do ser-[o-]aí”²⁶⁶.

A ultrapassagem (*Überstieg*), de fato, aparece, na investigação sobre o fundamento, como *significando* transcendência, fundando-se sobre uma *relação* que se direciona *de* algo, que será transcendido, *para* algo, então, que se constitui como horizonte. Ora, não está em questão nada menos do que o *Dasein* quanto ao seu *Da*, isto é, diante da topicalização mesma da existência, de um acontecer “espacial” originário (diríamos, segundo Agamben, *lugar* ou *ter-lugar*): se o *Dasein* ultrapassa algo física ou metaforicamente, ele o faz porque, antes, “a transcendência (...)”, aquilo que o estrutura como tal, até mesmo subjetivamente, “é a ultrapassagem que possibilita algo tal como existência em geral e, por conseguinte, também um movimentar-‘se’-no-espaço [*Sichbewegen-im-Raume*]”²⁶⁷.

Trata-se da ultrapassagem, diante do projeto de *Ser e tempo*, dos entes para os entes em sua totalidade como mundo pelo *Dasein*, e daí rumo ao próprio ser. O *Dasein*, ele mantém na abertura (sua transcendência). O *ultrapassamento*, por conseguinte, aqui entendido conforme o desenvolvimento agambeniano, remete à própria abertura do ser que, em suspensão e manutenção na abertura, tenta capturar o *ter-lugar* da linguagem, tenta capturar a sua própria possibilidade de ser como tal.

É precisamente a transcendência que aflora da cisão. Cisão entre ser e mundo, entre *ter-lugar* da linguagem e linguagem articulada, entre mostrar e dizer:

A transcendência do ser e do mundo – que a lógica medieval recolhia no significado dos *transcendentia* e que Heidegger identifica como estrutura fundamental do ser-no-mundo – é a transcendência do evento da linguagem com respeito àquilo que, nesse evento, é dito e significado; e os *shifters*, que indicam, em todo ato de palavra, a sua pura *instância*, constituem (como Kant havia perfeitamente entendido atribuindo ao Eu o estatuto da transcendentalidade) a estrutura linguística originária da transcendência.²⁶⁸

²⁶⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*, p. 118. Grifo nosso.

²⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a essência do fundamento*, p. 104. HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*, p. 137 [p. 33] (*Vom Wesen des Grundes*).

²⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 37.

À cisão da linguagem remetem as demais cisões. A linguagem como língua não é imediatamente fala, mas nela se realiza; o pronome não é originariamente preenchido, substancial, mas vazio, e adquire contexto na enunciação. A passagem entre o *ego* cartesiano e, *mutatis mutandis*, o *sujeito* dos confins da metafísica moderna, transcendentalmente marcado, representa, na verdade, a compreensão de uma estrutura linguística, que consiste naquele “signo vazio, mas móvel, *eu*”²⁶⁹, que é, de fato, o que assegura a continuidade da língua na cadeia intersubjetiva (um universal, segundo dialética hegeliana da certeza sensível). O indivíduo não tem linguagem porque é sujeito, isto é, inteligência pura de uma *mens*; antes, ele é sujeito porque ingressa na rede de significações da linguagem – a representação, com isso, a antiga imagem (e cuja negatividade a configura como *fantasma*), *acompanha* o lógos, e nesse sentido é adquire uma demarcação lógica.

Eis o que se encontra, pois, sob “a estrutura *linguística* originária da transcendência” da qual fala Agamben. É num tal contexto em que um plano ultrapassa o outro – a linguagem e a palavra, o ontológico e o ôntico – sem haver uma sobreposição ou passagem imediatos, mas um “descompasso”, um hiato, que o ser-o-aí adquire seu lugar. Entender a transcendência que acompanha *a estrutura da separação* significa entender que “a estrutura linguística da transcendência” é acompanhada por um *shifter*. Assim, apesar do rasgo pós-estruturalista da formulação, a transcendência deve ser entendida como a própria cisão no cerne da linguagem, como o que, nela, ultrapassando-a, remete-a ao seu ter-lugar. Também a lucubração etimológica de Agamben – “é de se notar, além disso, que a proximidade entre o pronome e a esfera de significado do ser tem, provavelmente, também um fundamento etimológico. O pronome i.e. **so*, **sā* (gr. *ὄ*, *ή*, got. *sa*, *so*) provém, com efeito, da raiz *s-*, e o verbo *essere* [ser] (es-) poderia representar uma verbalização dessa raiz”²⁷⁰ – opera, por meio da remissão à raiz protoindo-europeia, uma demarcação propriamente *linguística* do horizonte da transcendência: revela-se a profunda conexão com a produção de origens, por meio da filologia, a qual, mais do que um *recurso*, revela uma aproximação de ordem *filosófica* na obra de Giorgio Agamben. E a etimologia, se não estiver “correta”, tanto mais corresponde a sua conexão com a filosofia (e sua história encontra uma vastíssima tradição): não uma *prova*, mas uma *conceitualização*; não um exemplo conceitual, mas uma remissão do conceito à própria

²⁶⁹ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 281 (A natureza dos pronomes).

²⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 37.

língua, uma instanciamento do conceito *na* língua e *pela* língua. Mais ainda, a etimologia das raízes indo-europeias, constituindo o modelo do protoindo-europeu, indica-nos os limites da própria filologia, pois postula uma origem que se baseia sobre uma textualidade revelada virtualmente no limite das línguas existentes. Na medida em que “ela [a raiz indo-europeia] se situa num ponto de coincidência entre diacronia e sincronia, em que, como estado da língua não atestado historicamente, como ‘língua nunca falada’ e, todavia, real, ela garante a inteligibilidade da história linguística e, ao mesmo tempo, a coerência sincrônica do sistema”²⁷¹, esse ponto de coincidência, revelando a origem, o fundamento, permite apontar, mediante uma delimitação *conceitual*, para o próprio ponto de fratura sobre o qual deve se situar a articulação metafísica da linguagem. Tal dimensão limite que dá estrutura coloca-nos, portanto, diante do horizonte do transcendental.

Como o hiato venha a ser articulado, seja como transcendência ou negatividade, sobre a qual aquele, pode-se afirmar, adquire o seu sentido, significa conceber a metafísica em seu todo, isto é, pela negatividade da fratura e pela positividade da articulação. Além do encobrimento, perspectiva a ser levada em conta, diante do reenvio e confrontação do pensamento agambeniano com o de Heidegger, a metafísica aparece como *uma experiência da linguagem*, ponto de partida da investigação do seu sentido e, antes, do seu ter-lugar no pensamento. O que se deve expor, agora, é *como* a metafísica se constitui como experiência da linguagem, isto é, *como* a metafísica experimenta a linguagem, sobre quais *fundamentos* e com quais pressupostos. Percorrendo esse caminho, pode-se apontar qual o *shifter*, por conseguinte, que permite à metafísica experimentar, mesmo que seja encobrindo, o ter-lugar linguagem.

2.6. A metafísica da Voz

A análise dos indicadores da enunciação a que se deu ensejo, com o questionamento de categorias filosóficas que confinam com categorias de língua encontradas na posição de um extremo do discurso, acabou por reconduzir ao plano conceitual de partida. Assim sendo, a percepção de tal plano, depois das últimas conduções do problema, não continua a mesma e a topologia da negatividade deve ser reconduzida. Com a notação metafísica revelada pela “protoarqueologia” agambeniana dos pronomes, somos remetidos, pela *instância de discurso*, na qual ainda não há, a rigor,

²⁷¹ AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. 48.

enunciados ou proposições, portanto, por uma *pura enunciação*, à *instância da própria linguagem*, isto é, ao lugar da linguagem, a sua presença – e na qual nenhuma palavra é pronunciada sem que já esteja, por sua vez, numa instância de discurso. Como o universal é o que está encoberto pela certeza sensível, assim uma “instância de discurso” é o que os pronomes permitem acessar: o universal, ao qual o *eu* responde, é singularizado em cada ato de enunciação. Nesse caso, nada de “real” ou “objetivo” adquire consistência. Ela é *meramente* linguística, isto é, discursiva. “Quando o indivíduo se apropria dela, a linguagem se transforma em instâncias de discurso, caracterizadas por esse sistema de referências internas cuja chave é *eu*, e que define o indivíduo pela construção linguística particular de que ele se serve quando se enuncia como locutor”²⁷². É a relação da linguagem com ela mesma que se coloca, pois, como o elemento pressuposto como instância originariamente constituinte da própria linguagem discursiva, sendo aí que, na sua própria instauração, e na sua cisão interna, de alguma forma, a negatividade terá de ser considerada.

A concepção de “fratura da presença”, adquire, aqui, o peso que a afunda nas brumas mesmas do ser: trata-se, de fato, da fratura do plano da linguagem. Agora, porém, ela aparece no hiato entre a sua existência (o seu ser, a sua “presença”), cuja inaferrabilidade está em questão, e o discurso ao qual o homem, como ser capaz de fala e como ser falante, já se encontra consignado. A cisão do ser encontra-se com a cisão da linguagem. Diante das análises precedentes, não era precisamente da “fratura” que emanava a negatividade? Se o caráter específico dos pronomes é a *indicação* desse *ter-lugar* da linguagem, o *Da-sein*, apontando a abertura entre o ser e a existência como *o-aí*, e a “apreensão-do-Isto”, movendo-se nos confins da racionalidade discursiva da consciência e a irracionalidade não universalizável, portanto “significam: ser o ter-lugar da linguagem, *capturar* a instância de discurso”²⁷³. Enquanto indicadores do ser e da linguagem, revelam sua pertença à esfera de significado dos pronomes. O homem encontra-se, portanto, de todas as formas *enquanto homem*, preso na rede discursiva do *lógos*, mediante a qual o seu ser (e todo o ser?) adquire expressão. Ao tentar voltar-se ao ter-lugar da linguagem – a possibilidade de enunciação de todo discurso –, e dele fazer morada, o homem abre-se como negatividade e experimenta, por essa tentativa frustrada de querer-dizer o seu lugar como linguagem, a negatividade que se constitui como o fundamento negativo do ser (e do *seu* ser).

²⁷² BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*, I, p. 281 (A natureza dos pronomes).

²⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 43. Grifo nosso.

O estar rodeado de linguagem, num movimento que suspende a continuidade da instrumentação de sons e vozes da natureza, gerando a possibilidade do silêncio consciente, arremessa-o em confronto com o que lhe seria exterior, suspende-o e joga os limites da linguagem no interior da própria linguagem: a consciência desprovida de fala ainda assim já é uma consciência capaz de linguagem, por isso a linguagem, como diz Hegel, possui na consciência o lugar de sua própria guarda – o mundo do infante, pois, coloca os limites físicos da linguagem; o mundo da infância como conceito, os limites do próprio ser da linguagem. A negatividade provém ao homem do ser ele mesmo ser de linguagem. Que ele o seja, portanto, significa que ele pode transcender o seu entorno num mundo – ainda mais, ele não vive num entorno, num ambiente, mas num mundo. Entre mundo e “ambiente”, a negatividade, o salto que sutura a quebra do ser.

É o *tópos* da linguagem, a sua *topologia*, por conseguinte, que permite expor aquela da negatividade – o modo como se a resolva aponta a posição filosófica de Agamben sobre o fundamento do ser e o destino da metafísica, e, em relação a isso, numa compreensão da instituição desse núcleo conceitual, pode nos permitir deixar elementos para uma abordagem da “situação” filosófica das construções agambenianas. E esse lugar, como já foi assinalado, na história da metafísica, apareceu como deslocado entre *phoné* e *lógos*, entre uma voz e um discurso. Como a diferença entre voz e linguagem seja agora compreendida, depois de todas essas delimitações, é a via de passagem para o entendimento possível de todo o pensamento agambeniano que vem.

Diante disso, na série de contrapontos, aos quais somos remetidos pelo pensamento analisado, a variação deve retomar o problema da voz, mesmo que em sua insuficiência. Se o homem já está circunscrito pelo círculo discursivo, como poderia, em sua tentativa de capturar o acontecimento de linguagem como tal, fazê-lo, a não ser retornando à voz? Porém, depois de todo o percorrido, como poderia a voz, cuja compleição revela ao homem a sua animalidade, revelar-lhe algo sobre a sua condição de ser, como “ser-o-aí”, aquele que surge de sua “topicalidade linguística”? Como, então, escapar do modelo tradicional e compreender, ao mesmo tempo, o papel da voz? Ora, mais do que a percepção dos linguistas de que é vã toda tentativa de buscar uma origem para a língua, o que apenas varria os problemas metafísicos para o novo tapete na sala dos saberes, a saber, a cientificidade que se queria atribuir à linguística, tanto mais o é a insistência na voz como fundamento da linguagem. Insistir na voz como originada num som emitido por um *corpo* dotado de *alma* e capaz de imaginação, lembrando a célebre forma aristotélica, não mais pode corresponder a uma tentativa de compreender a sua

efetividade na metafísica: não podendo a sua função na doutrina da alma significar, ao mesmo tempo, sua função, pode-se dizer, *metafísica* – e isso constitui um movimento que caracteriza *A linguagem e a morte*.

Para compreender a remodelagem conceitual, devemos considerar o que o prospecto de uma a teoria enunciativa deixou evidenciado a respeito da questão da voz. Em *O aparelho formal da enunciação* (1970), como indica Benveniste, pode-se dar de três modos a abordagem da enunciação. O primeiro deles, “o mais imediatamente perceptível e o mais direto – embora de um modo geral não seja visto em relação ao fenômeno geral da enunciação – é a realização vocal da língua”²⁷⁴. O segundo, por sua vez, pressupõe a passagem da língua à fala, num processo de “semantização da língua”²⁷⁵. A questão da voz permanece latente, e, para Benveniste, remete à tentativa de captar a enunciação vocálica por meio dos “sons emitidos e percebidos” por meio de um ato individual, os quais, na postulação científica, tem de ser conduzidos a um núcleo além da variabilidade individual. A identidade da realização vocálica é colocada pela tentativa de compreensão do linguista – aquela, portanto, é um produto.

Por mais que a enunciação signifique uma produção vocálica, a atualização da língua em discurso, realizada pela ativação do aparelho fonador individual, esse âmbito de estudo adquire seu extremo setorial na análise do som. O linguista pode se tornar um cientista do som, e a fonética teria o caráter de fio condutor. O conceito de *fonema* não surgiu, nessa perspectiva, a não ser como forma de *reconduzir* o linguista ao seu fazer, à consideração, atenta e significativa, da língua – e, mesmo com tal formulação, como se percebe pela insistência de Agamben, não se corta o vínculo que reconduz à concepção de voz²⁷⁶. A *fonologia*, a partir de sua unidade mínima de voz (significante), o *fonema*, confina, em sua forma cientificamente rebuscada, com a *ontologia*.

A isso nem mesmo Benveniste escapou, embora permaneça numa posição de limite. De fato, como já apontamos, ao considerar a diferença existente entre a comunicação animal e a linguagem humana, entre um sistema de sinais e um sistema de representações simbólicas, ele afirma peremptoriamente que “não há linguagem sem voz”, embora relativize a vocalidade em prol do caráter diferencial da linguagem humana, a sua capacidade de simbolização. Ao mesmo tempo em que deve à tradição alguns de

²⁷⁴ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 82 (O aparelho formal da enunciação).

²⁷⁵ BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral, II*, p. 83 (O aparelho formal da enunciação).

²⁷⁶ Afinal, apesar de propósitos e modos de operação distintos, fonética e fonologia debruçam-se sobre os sons da fala, imediata e isoladamente, ou de modo mediato e em cadeia comunicativa, o que equivale dizer, em termos fundamentais, tendo em vista a longeva tradição de pensamento em análise, voz.

seus *problemas* capitais, a teoria enunciativa é uma tentativa de conduzir a semiologia além dessas limitações. É nesse movimento que as teorias de Benveniste foram retomadas. Por fim, a terceira forma de considerar o quadro formal da enunciação, e na qual se inclui a própria tentativa benvenistiana, indicativa da relativização da voz, é uma forma de se afastar do problema da vocalização e remeter ao da *significação*.

Aqui podemos colocar em jogo a remissão de Agamben a Benveniste, pois a noção de enunciação poderia aparecer como atualização linguística refinada do problema da voz? É possível que se compreenda de fato a relação entre linguagem e negatividade pela noção de voz? Com isso, a fala não seria a voz do homem? E a língua? Ou melhor, por não possuir uma voz, como a cigarra ou o estorninho, é que o homem *cai*, ao falar, na língua? Afinal, é pela fala que o homem se apropria da língua. As dimensões da linguagem, para a instauração do discurso, precisam se cruzar. O limite conceitual da categoria da voz para a compreensão da negatividade da linguagem que estrutura a metafísica se afirma definitivamente. Por um lado, então, Agamben não poderia se basear em Benveniste, para quem a linguagem pressupõe sempre voz e, nisso, é fiel à tradição ocidental da voz significante – exatamente tal fidelidade transmissória está em jogo, é essa tradição sobre a linguagem que está sendo discutida desde o início. Por outro lado, é com a noção de enunciação, isto é, da entrada definitiva do homem na fala e na língua – é pela enunciação que o indivíduo se constitui como falante, apropriando-se da língua –, que se pode aceder a uma instância de palavra na qual importa o evento de linguagem e não o conteúdo – ainda. Para responder a essas questões, ao lado dos problemas que encontramos com Hegel e Heidegger, é que se desenvolve o dispositivo fundamental capaz de garantir a estrutura da compreensão agambeniana da metafísica.

Apresenta-se, portanto, um desafio ao pensamento da voz: a tarefa é restituí-lo ao seu contexto propriamente metafísico, além de todo o psicologismo incrustado nas definições. Afinal, sob a sombra do modelo do tratado aristotélico, a voz permaneceu refém, na história do pensamento filosófico, das noções de alma e de intelecto, quando não, meramente, da continuidade naturalista do “aparelho fonador”. Ora, para Agamben, impõe-se pensá-la, ao contrário, como “dimensão *ontológica fundamental*”²⁷⁷. Com isso, as concepções vigentes sobre a voz na tradição clássica e medieval, as quais, por mais que quisessem determinar aspectos concretos, corpóreos e até fisiológicos (lembramos do modelo físico do som, do qual, em *De anima*, a explicação da voz é tributária), adquirem

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 45. Grifo nosso.

o seu pleno sentido apenas numa dimensão metafísica – num intento, de certa forma, esboçado em *Estâncias e Infância e história*.

Se o fundamento do humano dá-se na negatividade, a qual adquire seu sentido, por sua vez, na fratura da linguagem, não pode ser a voz, mesmo que “anterior” ao discurso, na tradição vocalizante da linguagem, o fundamento. A voz tem uma estrutura positiva e coextensiva ao vivente. É, ainda, o resquício da vida *natural*, e não a diferença específica da vida *humana*. A antropologia filosófica que aí se desenvolve, depositária da ideia de articulação, não pode se configurar sem cindir o ser, sem separar o humano do animal²⁷⁸. É preciso fazer jus, portanto, à pura instância de significação que ultrapassa o puro querer-dizer que, como negativo, restará pressuposto por todo discurso, numa volta sobre si mesmo, numa *simples* dobra. A voz, pressuposta na tradição, está à altura compreensiva desse lugar? Agamben aposta que não:

A voz – que é suposta pelos *shifters* como ter-lugar da linguagem – não é simplesmente a *phoné*, o mero fluxo sonoro emitido do aparelho fonatório, assim como o Eu, o locutor, não é simplesmente o indivíduo psicossomático do qual o som provém. Uma voz como mero som (uma voz *animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode de modo algum remandar à instância de discurso enquanto tal nem abrir a esfera da enunciação. A voz, a *phoné* animal, é, sim, pressuposta pelos *shifters*, mas como aquilo que deve necessariamente ser *subtraído* para que o discurso significante tenha lugar.²⁷⁹

O estatuto da subtração da voz (e do discurso, que vem apenas depois da estância originária da linguagem, apenas *post festum*) abre a dimensão da negatividade na qual o humano, que intenta capturar a sua instância, fazendo dela palavra, vem a ser. Além da voz física, atinge-se uma dimensão na qual se está diante de uma experiência *sui generis*, cuja pertença *metafísica* é determinada por estar no substrato de todo proferimento verbal, no que se assemelha efetivamente à essência primeira e ao plano do “puro ser”, indicando uma dimensão em que a linguagem existe, como *instância de linguagem*, mas sem qualquer evento de significação concreto nela firmado, isto é, apenas como *possibilidade* de instância de discurso. A experiência que aí se faz, pois, “tem o estatuto de um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado)”²⁸⁰.

²⁷⁸ Encontramos, já aqui, o lugar ao qual a reflexão de *O aberto* (2002) deve ser remetida. Compreende-se, nesse movimento, que a máquina antropológica e a máquina governamental são coarticuláveis (o que não quer dizer contínuas, mas, sim, uma composição na qual paradigmas ontológicos, teológicos e políticos podem se sobrepor). Ao lado, ainda, de uma terceira máquina, de cuja exposição deixaremos os traços mais gerais na finalização deste trabalho.

²⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 48. Grifo nosso.

²⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 47. Grifo nosso.

O conceito que nomeia a dimensão situada no *entre* que suspende toda voz, a imediatidade com a qual os viventes residem na vida ou na natureza, e que apenas permite a possibilidade da existência do discurso, é a *Voz*, a qual se coloca como dimensão de passagem, ou melhor, passagem entre dimensões: assim como o *shifter*, revelado, primeiramente, na universalidade dos pronomes – do *eu* e do *isto*, dos pessoais e dos demonstrativos –, atua de forma a *enviar* a língua às dimensões do *limite*²⁸¹, ou, em outra formulação, ao lugar mesmo das condições de possibilidade do próprio código *inscrito* no mundo como *homem falante*, assim a *Voz*, subtraindo a voz, envia o discurso aos limites de sua dimensão, envia a instância de discurso articulado à instância de linguagem.

A *Voz* surge da fôrma de cunhagem conceitual de Giorgio Agamben como forma de responder ao problema do ter-lugar da linguagem em relação *a sua negatividade de fundamentos*. Onde o pensamento da voz estanca com uma articulação que oculta o problema da negatividade e do caráter único da maravilha da linguagem, que é a maravilha da existência, Agamben restitui à metafísica “um pensamento da *Voz* como articulação negativa originária”²⁸², revelando a estrutura originária da transcendência não apenas numa remissão ao ter-lugar da linguagem, mas que, sob ele, realiza-se uma operação que permite a articulação da cisão entre mostrar e dizer. Mais do que o nome de uma dimensão ou de uma categoria, *Voz* é a operação que, assegurando a vigência da negatividade no interior da linguagem além de toda voz sonora, possibilita, na medida em que habita o limbo silencioso da fratura, a *efetividade* do mundo, do ser e da linguagem para a estrutura da metafísica. A *Voz* é “*fundamento*, mas no sentido que ela é *aquilo que vai ao fundo e oculta-se* para que o ser e a linguagem tenham lugar”²⁸³. A forma da negatividade que sustenta a *articulação* da linguagem, a qual, separando o vivente homem dos demais viventes, lança-o no mundo discursivo, é a *estrutura* negativa que fundamenta a articulação. É uma clivagem na presença do ser e da linguagem que impede a sua experiência imediata. Mas, na medida em que o homem aí estabelece sua morada, a fundação da morada do seu ser falante e político é atravessada, como vimos, por uma negatividade que o coloca, em seu ser, nada menos do que diante do nada. Além disso, enquanto ser político, o homem não apenas aí funda uma cidade e uma habitação, mas há um *querer* fundá-las que o ultrapassa como humanidade, afinal, o mundo político e o mundo social existem antes de nós, ao menos como rede pretérita e autoritária de

²⁸¹Cf. MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*, p. 75-76.

²⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 50

²⁸³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 49. Grifo nosso.

representações. E esse querer responde, de algum modo, a uma forma de vontade que se apresenta, para Agamben, apenas como um dos nomes que apontam para o problema do fundamento da metafísica, para a sua fundação e fundamentação.

A estrutura da Voz responde pela terrível ameaça do nada que, na história do pensamento ocidental, a partir do encobrimento dessa sua sombra sobre o ser, o desvia aos entes e às coisas. Lembrando que a negatividade não se refere a qualquer negação proposicional, a um simples não que se opõe ao ente, mas diz respeito ao nada esquecido por uma forma de pensamento e que é intrínseco à dimensão da transcendência – tanto que é ultrapassando a totalidade do ente, como mundo, que o ser-o-aí experimenta a negatividade que possibilita o ter-lugar da linguagem. Trazendo o *tópos* fundante da linguagem ao ser, a Voz não apenas dá a negatividade como o lugar de abertura do humano, mas também a *temporalidade*: “Enquanto tem lugar na Voz (isto é, no não-lugar da voz, no seu ter-sido), a linguagem tem lugar no tempo. Mostrando a instância de discurso, a Voz abre, ao mesmo tempo, o ser e o tempo. Ela é cronotética”²⁸⁴. O *ter-sido* e o *ainda não* revelam-nos a suspensão que funda o próprio tempo na linguagem – presente e presença de um puro ser de linguagem, cujos limites, passado ou futuro, espreita em relação a sua própria instância efetiva de realização.

A marca da metafísica enquanto “pensamento representante”, é, então, *representar* o ente como ente e o discurso como voz significante. A relevância filosófica da “barreira resistente à significação” reside na possibilidade de trazer à luz esse encobrimento da negatividade que funda a articulação com a qual se pensou a linguagem. Que a metafísica seja, então, “a tradição de pensamento que pensa a autofundação do ser como fundamento negativo”²⁸⁵, isso significa que ela experimenta o pensamento a partir da negatividade, que ela pensa o ser a partir do ente e a linguagem a partir do discurso ou da voz significante, deixando de atender, pois ao próprio ser ou ao lugar da própria linguagem. Pensando os fundamentos (negativos) da metafísica, portanto, move-se Agamben, em *A linguagem e a morte*, em um caminho do pensamento cuja senda foi deixada pelo vário Heidegger, conduzindo-se, porém, e conduzindo-a, de um modo que parece assegurar a autonomia de seu próprio traço.

A partir dessa virada da voz para a Voz, a ideia de *voz significante* desponta como expressão pós- articulatória, afinal, ela se desloca entre a voz e o discurso. Atrás de si, ou melhor, como seu fundamento, encontra-se a Voz, a qual, sim, responde pela

²⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 49,

²⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 6.

estruturação da negatividade da fratura. Diante da inapreensibilidade, pela palavra, do evento de linguagem como tal, e da sua ausência de um fundamento imediato na voz sonora, portanto, o acesso ao evento de linguagem por via da estruturação dessa negatividade na Voz foi encontrado e experimentado segundo uma operação que será encoberta por articulações, por uma Voz que, como “*shifter* supremo que permite capturar o ter-lugar da linguagem, aparece, por conseguinte, como o fundamento negativo sobre o qual repousa toda a onto-lógica, a negatividade originária sobre a qual toda negação se sustenta”²⁸⁶.

A Voz não apenas “responde” ao evento da linguagem, como o incorpora, como base negativa, para que o discurso tenha lugar. Anterior, portanto, à dimensão na qual se afirma e se nega, é a dimensão em que se afirma, a partir da negatividade – consubstanciando o modo como a metafísica experimenta a linguagem, isto é, a partir da Voz –, a própria instância de linguagem. Por não ser imediatamente uma voz, por dar-se já como fala, a partir de uma língua, a linguagem *humana* adquire sua articulação por um “dispositivo”, um “comutador” que a permite existir mediante um deslocamento. O *shifter* Voz, portanto, é o que operacionaliza a articulação como tal, dá fundamento, no lugar em que se estende aquele “plexo de diferenças eternamente negativas”, à letra, o *grámma* do pensamento grego, e ao signo, o conceito fundamente da semiologia moderna. Assim, enquanto o *shifter* linguístico referia o código à mensagem, a língua ao discurso, atuando a partir de um vazio de conteúdo que o torna apto à indicação, o seu esvaziamento de certa forma corresponde à negatividade que encontramos na Voz como *shifter* metafísico.

Sem pressupor a negatividade, que emana da cisão, qual sentido teriam operações articulatórias? É por haver cisão entre ser e ente, entre mostrar e dizer, que algo como uma articulação é capaz de *dar sentido*, sendo a possibilidade mesma da significação: eis o que podemos chamar de *metafísica da Voz*, agora numa consolidação daquilo que apenas indicávamos aproximando as palavras metafísica e voz e intuindo a sua pertença conceitual.

Com isso, a cisão pertence à própria concepção metafísica do fenômeno linguístico. A aposta na Voz indica o âmbito de sua experiência da linguagem, como, essencialmente, uma aposta na voz e na letra – que é para todos os efeitos a expressão da voz *na escrita* – e, com base nessa configuração, pode-se entender por que Agamben pôde

²⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 50.

realocar também a *gramatologia* no horizonte da metafísica, embora como uma postulação extrema e bem-acabada dos seus elementos fundamentais, assim como, em *O homem sem conteúdo*, o niilismo aparecia como o despontar, o vir à superfície, do próprio fundamento da metafísica. Como a resolução articulatória seja insuficiente, significa que há uma latente fissura a partir da qual surge a negatividade: mais fundamental ao *lógos* como resposta, é o problema da Voz como fundamento. O desvelamento da “estrutura da tradição metafísica”, a qual, sim, é dita de múltiplas maneiras, possibilita uma experiência da linguagem baseada na subtração da voz como sendo o que permite ao discurso vir à luz – e a partir daqui começa a se delinear o *tour de force* da escavação agambeniana. Entre a voz e o discurso, entre o som e o sentido está a Voz, e, analogamente à operação do *shifter*, o que ela fez é remeter o discurso significante, o enunciado, à situação mesma da *Enunciação* – o ato pelo qual o ser humano, o “ser-o-aí”, assume a palavra, colocando em ato, como discurso, a sua capacidade de linguagem.

[Fim do segundo capítulo]

2.7. Entreatos

2.7.1. A Voz e a voz da morte

[Aqui começa o entreatos]

Se é no início da *Fenomenologia do espírito* que Agamben encontra o lugar para se confrontar com o papel dos pronomes e da indicação no interior da metafísica, entendendo o modo como a linguagem se autoarticula, é num desenvolvimento anterior de Hegel, iniciado nos primeiros anos da permanência em Jena, em que uma filosofia especulativa se desenhava como filosofia real, que Agamben consegue unir uma ideia de linguagem a uma “voz da morte”. Ora, a linguagem e a voz da morte articulam-se porque a primeira, que aparece no especulativo, e permanece, assim como na *Fenomenologia*, no cerne da consciência, relaciona-se com a segunda como a voz da morte que surge da morte da voz *animal*, assim como a linguagem articulada aparece mediante uma suspensão da continuidade *vocálica* da natureza.

Se a linguagem pertence à consciência, e isso se conserva para a *Fenomenologia*, qual é o processo pelo qual ela se apresenta como tal? Como a consciência coloca-se como momento de autorreconquista do espírito, num processo que

se move além do meramente sensório e das imaginações terríficas, com a superação do mundo aí tingido com as cores da noite – um mundo natural de *imagens* terríficas?

Agamben entende o princípio do movimento desse processo a partir da superação do signo natural, o qual se encontra, no âmbito da natureza e do exterior, arbitrariamente colocado por um sujeito em relação a um objeto. Uma vez sendo sua significação de ordem externa, objetificada, o sujeito torna-se refém do objeto, e, com isso, da natureza, reingressando permanentemente no imaginário e impedindo que a consciência surja e o espírito acorde de seu sono atormentado por monstros. Ora, é com o aparecimento da memória que se conquista, para a consciência, a linguagem, e, assim, o espírito pode começar o seu périplo rumo a si mesmo. De fato, num fragmento intitulado *A primeira forma da existência do espírito [Die erste Form der Existenz des Geistes...]* (Fragmento 19), consolida-se não apenas a consciência como o terreno para o desdobramento do espírito, mas também o discurso, a linguagem: “a consciência existe primeiro como memória, e seu produto, a linguagem [*die Sprache*]”²⁸⁷ Com a memória ultrapassa-se a dimensão de uma arbitrariedade do signo natural e conquista-se o *nome*; nega-se a relação com o exterior e o desligamento do aspecto coisal inerente ao signo. A adâmica nomeação dos seres do mundo, que designa um ato de soberania e governo, indica o ato de nomeação como a negação da multiplicidade das coisas com o nome: são negados os múltiplos animais assinalados como cão, por exemplo, e o nome acaba por idealizá-los. Ora, o nome, diferentemente do signo, *idealiza*, adquire uma permanência que se destaca tanto da natureza exterior da coisa, à qual está preso o signo natural, como do próprio sujeito.

No nome, a linguagem desponta e revela-se como a conquista da *relação* estruturada entre o sujeito e o objeto, entre a consciência e o conceito. A memória, então, operacionaliza o nome como *memória do nomeado*, como memória daquilo que foi negado, em sua particularidade. “O nome – enquanto ‘existe no ar’ como negação e memória do nomeado – abole, portanto, aquilo que no signo era ainda natureza, uma realidade outra do próprio significado e, despertando o espírito do próprio sonho e restituindo-o ao seu elemento aéreo, transforma o reino das imagens em ‘reino dos nomes’”²⁸⁸. É no tornar-se linguagem da memória, possibilitando à consciência acordar do seu sono na noite da natureza, que algo como uma voz desponta.

²⁸⁷ HEGEL, G. W. *Jenaer Systementwürfe, I*, p. 195 [p. 280] (Fragmento 19). “Das Bewußtsein existiert zuerst als Gedächtnis und sein Produkt, die Sprache”.

²⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 57.

Por mais que se determine a voz humana como voz articulada que indica a consciência, ainda assim permanece indeterminado o papel da memória e seu papel na articulação. É com a ideia de voz animal que se percebe o que é articulado na faculdade de linguagem. Nesse contexto da obra hegeliana, a palavra interrompe a continuidade vocálica da natureza, conservando, ao mesmo tempo, o seu aspecto sonoro mediante uma interferência na cadeia de sons “naturais” ou “vocálicos” que insere *consoantes* que não soam. O vocálico é não apenas o relativo à voz, como também o que é contínuo como *vogal*. Introduce-se na cadeia vocálica da voz animal uma diferença, a *consoante*, permitindo que cada som venha a ter um significado por si, delimitado entre sons. Determina-se a *articulação*, marca da linguagem *humana*, “como um processo de diferenciação, de interrupção e de conservação da voz animal”²⁸⁹; a linguagem torna-se voz da consciência não apenas por ser sonora e articulada, mas porque, assim, passa a existir um nome, porque cada som pode ter um significado e, transformado em idealidade, existir independentemente do nomeado.

Mas se isso tudo revela o processo, ou melhor, o aspecto formal, pouco nos diz do conteúdo processado, à exceção da vaga cadeia vocálica intercalada por consoantes mudas – ideias cujo significado é filosófico, de história das ideias e do pensamento, sem o resguardo, é importante notar, de alguma verossimilhança da ordem da investigação linguística dos fenômenos de linguagem. É preciso insistir no caráter determinante da voz animal que se dá a ouvir no momento em que morre, e o que, nela, permite à memória, na voz articulada, atuar como memória no nome. É no sentido exprimido pela voz que se pode entender o seu vínculo com a negatividade. É na autoprivação de si causada pela morte violenta que o animal adquire uma voz, e essa voz, Agamben a chama, pois, de “voz da morte”. Assim, a memória é conservação da morte do animal que culmina numa voz, permanecendo (“no ar”) como uma dimensão entre o signo natural (que poderia ser o aspecto vivente do animal, o mero *senal*) e o plano consumado do sentido (a consumação da morte enquanto fim). A voz, portanto, conserva a morte enquanto tal, como acontecimento, e o seu extremo, o grito, representa a privação última da voz como privação da vida e conservação da morte. É precisamente *na* morte que o animal tem uma voz, mediante a qual é conservado enquanto morto:

A voz animal é, assim, *voz da morte*. Aqui o genitivo é entendido em sentido subjetivo além de objetivo. Voz (e memória) *da morte* significa: a voz é morte

²⁸⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 57.

que conserva e recorda o vivente como morto e, ao mesmo tempo, imediatamente traço e memória da morte, negatividade pura.²⁹⁰

Não apenas a voz aparece para assinalar a morte, mas, antes, a morte exprime-se como voz, com um sinal, fazendo, pela voz do animal na hora de sua morte, um sinal para a sua recordação – do animal que morre e de si mesma enquanto morte que aniquila o animal. O paralelo entre a voz animal e a conservação, pela memória, do nomeado, no nome, é assim estabelecido na investigação agambeniana. Assim como a linguagem humana, na cadeia vocálica, segmentando-a e definindo seus termos pelos limites que estabelecem entre si, a voz que o animal profere na hora de sua morte segmenta, de uma vez por todas, a sua voz unívoca: separa-lhe, aí, vida e morte – e o que é levado pela memória da linguagem, então, é a própria morte do animal. O nome nega e conserva o nomeado; a voz animal nega e conserva a morte do animal. Como memória, “a linguagem, pelo fato de se inscrever no lugar da voz, é duplamente voz e memória da morte: morte que recorda e conserva a morte, articulação e memória do traço da morte”²⁹¹.

Na medida em que adquire seu lugar nessa negatividade, portanto, a “voz humana” pode se tornar voz da consciência e atingir o plano da significação: sua matéria é a voz da morte, é, numa imagem cuja potência é explícita, “túmulo da voz animal”²⁹². A passagem – entre o animal e o humano, entre o natural e o discursivo – é assegurada, agora, em termos de forma e de conteúdo, pela memória, pela memória que resulta em linguagem. A potência de linguagem mostra-se, portanto, como intimamente instituída em relação àquela outra potência, a de morrer. À diferença de Heidegger, contudo, que separa homem e animal, linguagem e voz, em Hegel essas categorizações mostram-se nos termos da “voz significante” como articulação. “Por isso”, pode concluir Agamben quanto ao período jense de Hegel, apontando já o terreno da *Fenomenologia*, “a linguagem significante é verdadeiramente ‘a vida do espírito’ que ‘carrega’ a morte e ‘se mantém’ nela; e, por isso, - a saber, enquanto permanece (*verweilt*) na negatividade - compete-lhe o ‘poder mágico’, que ‘converte o negativo em ser’”²⁹³.

Se já aqui se pode vislumbrar que Hegel não apenas ficou circunscrito pelo círculo mágico de uma Voz como operador metafísico entre o não mais do animal e o ainda não do humano, é com a relação entre linguagem e trabalho consolidada na *Fenomenologia do espírito* que se estabelece a relação entre linguagem e negatividade a

²⁹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 59.

²⁹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 60.

²⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 59.

²⁹³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 59.

partir de uma operação como aquela da Voz. A linguagem, na *Fenomenologia*, será lida, precisamente, ao lado do trabalho, como *exteriorização*²⁹⁴. Ora, esse paralelo já se constatava nos fragmentos do período de Jena, nos quais a linguagem e o trabalho apareciam como “meio” (*Mitte*), pelos quais sujeito e objeto superavam a sua separação: no caso da linguagem, enquanto verdade da consciência (numa linguagem que encontramos na seção sobre a certeza sensível), representa o meio de integração entre a consciência e conceito, o trabalho, por sua vez, permitia a integração entre o indivíduo, o trabalhador, e a natureza, justamente pelo produto de seu trabalho²⁹⁵. Ao lado deles, o terceiro “meio”, a propriedade, como meio entre grupos nacionais diversos. Daqui a célebre “luta por reconhecimento”, a qual representa, pode-se dizer, em *cada* transição entre meios, o tópico da integração.

Mas essa exteriorização aponta algo mais profundo. Trata-se, no que nos servimos da linguagem de Alexandre Kojève em *A ideia da morte na filosofia de Hegel*, da superação da realidade do mundo como ser-dado da natureza, cuja continuidade é interrompida de uma vez por todas com a ideia de morte, com a finitude que cinde o homem da natureza e o separa do animal:

A morte – se assim quisermos chamar essa inefetividade – é a coisa mais terrível; e sustentar o que está morto requer a força máxima. A beleza sem-força 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.²⁹⁶

A vida do espírito que se conserva diante da morte é abertura para o humano - e a morte, ao menos para a leitura de Kojève, é o fundamento da visão hegeliana do homem, pois “a filosofia dialética ou antropológica de Hegel é, em última análise, uma

²⁹⁴ HEGEL, G. W. *Fenomenologia do espírito*, p. 198.

²⁹⁵ Acompanhamos, ainda, a sistematização de Herbert Marcuse em seu estudo sobre Hegel, *Razão e revolução* (MARCUSE, Herbert. *Reason and revolution*, p. 75-77), na medida em que o entendemos como um leitor de Hegel que sempre atentou para o papel fundamental e estratégico (e problemático) da *negatividade* como um motor interno essencial do sistema hegeliano, embora *limitado* – aqui já segundo a visão marcusiana tardia – a culminar num momento final de *positividade* da Razão: a negatividade integra o processo dialético não apenas para separar o real do efetivo (entrando aqui o problema da negação determinada), mas para ser, precisamente, o que deve ser reconquistado e superado como positividade no estágio absoluto de realização do espírito. Em que pese a insistência nesse momento final positivo, de uma “consciência feliz”, isto é, a integração das forças antagônicas, a inspiração hegeliana para o seu projeto teórico-crítico permanece como o resgate da negatividade como princípio que abre a totalidade histórica e o homem para a potencialidade.

²⁹⁶ HEGEL, G. W. *Fenomenologia do espírito*, p. 38.

filosofia da morte”²⁹⁷. E o modo de manifestação dessa morte é o que revela ao homem, no modo de uma angústia surgida no risco de morrer, numa luta que separa a vida e a morte, a sua finitude. A morte permite que o homem adquira uma consciência da finitude e lhe revela seu ser no tempo, sua temporalidade. Assim, “é separando e reunindo coisas em e por seu pensamento discursivo que o homem formula seus projetos técnicos que, uma vez realizados pelo trabalho, transformam realmente o aspecto do mundo natural dado, nele criando um mundo cultural”²⁹⁸.

A negatividade que surge da morte como confrontação com a finitude é também o que propulsiona o homem, ao tomar a sua finitude, à ação – a ação abre-se como negatividade. Em termos essencialmente discursivos, “a força do entendimento só separa a ideia-essência de seu suporte natural para ligá-la, como ideia-sentido, ao suporte específico do discurso, que, por sua vez, está aqui e agora (já que ele só é discurso-dotado-de-um-sentido na medida em que é compreendido por um homem concreto)”²⁹⁹. Ora, o que se destaca do aqui e do agora, como vimos, é o universal, e o universal revela a linguagem como pertencendo aos domínios da consciência.

Mas a morte não é a própria morte, a nossa morte como possibilidade, mas a morte do animal e também de um outro. Com a passagem entre a voz animal silenciada para sempre na voz da morte, que daquela faz tumba, “a humanidade do homem pressupõe, portanto”, por um lado, “a finitude do animal que o encarna, e, por conseguinte, pressupõe a morte do próprio homem”³⁰⁰. Morte do animal quer dizer, nesse sentido, também morte do homem enquanto vivente, e isso se estende ao gênero humano. “Por outro lado, o homem provoca também a morte do animal, transcendendo, pela ação negadora, sua natureza dada. A rigor, ele arrisca a vida e é morto sem motivo biológico válido. Logo, pode-se dizer que o homem é uma doença mortal do animal”³⁰¹. Morte do animal, agora, coloca-se no sentido da ação, da negatividade da finitude que significa a morte do animal como morte consciente e provocada, de si mesmo ou de um outro. A aniquilação, segundo insiste Kojève, revela-se enquanto luta de vida e de morte entre senhor e escravo – e a angústia, na obra de Hegel, desperta nesse contexto, o da “luta por reconhecimento”, contexto de um imperioso desejo que deseja não uma presença, mas o fazer-se presente da ausência do ser nessa luta aniquilado.

²⁹⁷ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 504.

²⁹⁸ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 507.

²⁹⁹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 507.

³⁰⁰ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 516.

³⁰¹ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 516-517.

Na *destruição* do animal de si, que supera a primeira negação, a negação de si como natureza e ser-dado, o homem revela a *estrutura sacrificial* da própria fundação, o humano revela-se como o atributo de uma autoimolação: “O Homem revelou e fundou a verdade humana sacrificando”³⁰². Ora, essas palavras de Georges Bataille consideram justamente as lições de Kojève sobre a morte em Hegel, e, mais do que isso, atingem, na finitude e na negação, o fazer-se ação e exteriorização concretos dessa finitude e dessa negação (o que vale, temos de dizer, para trabalho, linguagem, propriedade). Pelo fato de que não possa conhecer imediatamente a própria morte, “no sacrifício”, pelo qual estabelece uma relação com o animal, com a vida simplesmente vivente, “o sacrificante se identifica com o animal atingido pela morte. Assim, ele morre vendo-se morrer, e até mesmo de certo modo, por sua própria vontade, fazendo um só corpo com a arma do sacrifício”³⁰³. Ora, e no confronto com o outro, não é a própria vida e a própria morte que estão em jogo? Não é o perecimento do animal de si? O sacrifício, então, bem pode ser a insigne imagem pela qual o homem acessa a própria mortalidade *fazendo* morrer, pela qual funda o confronto *provocado* com a sua mortalidade –

É na luta, em que a força do negativo se manifesta pela aceitação voluntária do risco de vida (o senhor) ou pela angústia provocada pelo aparecimento consciente da morte (o escravo) que o homem cria seu ser humano, transformando, assim como por magia, o nada que ele é, e que se manifesta a ele e por ele como morte, em uma existência negadora do combatente e do trabalhador criadores da história. É essa permanência junto à morte que realiza a negatividade e a insere no mundo natural sob a forma do Ser humano.³⁰⁴

No contexto da *Fenomenologia*, Agamben observa, sob essa sugestão kojéviana, que o compasso entre voz e linguagem se manifesta de modo correspondente ao dessa dialética entre senhor e escravo: a voz e o gozo do senhor são determinados pelo esvanecimento, isto é, por uma marca negativa; a linguagem e o trabalho, por sua vez, interrompem e conservam; lá o som da voz, aqui o desejo. O que consolida a correspondência, contudo, é o papel da morte como elemento mediado e mediador em ambos os movimentos: enquanto a voz é memória da morte, o reconhecimento é produto dessa luta. Enquanto o senhor goza essa luta, aceitando o risco de sua morte e por isso sendo reconhecido (e podendo se impor ao escravo), o escravo, aquele que conhece a mediação mortal em jogo, desperta e experimenta a angústia e confronta-se com a sua finitude. Pelo movimento que confronta o animal em si, aceitando o risco ou sofrendo a

³⁰² BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício, p. 403.

³⁰³ BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício, p. 404.

³⁰⁴ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito*, p. 513.

angústia, porém, movimento oportunizado pelo reconhecimento como busca da totalização do outro e irrupção da consciência, o senhor e o escravo, na sua luta de vida e de morte, humanizam-se: é pela consciência da finitude no confronto direto com a morte provocada por um confronto que escapa à tendência dos animais de conservarem a sua vida, ameaçando a própria sobrevivência, que se produz a antropogênese.

“Não mais animal, mas não ainda humano, não mais desejo e não ainda trabalho, a ‘pura negatividade’ do gozo do senhor aparece como o ponto em que se mostra, por um instante, a articulação originária daquela ‘faculdade da morte’ (*Fähigkeit des Todes*) que caracteriza a consciência humana”³⁰⁵. Também a Voz, entre voz e discurso, atua de modo a possibilitar articulação da faculdade da linguagem. O seu ter-lugar, contudo, coincide com o não lugar aberto pela morte. A Voz torna-se, aqui, voz da morte, ela é o ponto de articulação das duas faculdades. A Voz, a estrutura fundamental da experiência metafísica com a linguagem, portanto, manifesta sua estrutura na filosofia de Hegel, a qual de fato pressupõe uma voz e sua negação, uma permanência na negatividade pela “voz da morte”³⁰⁶. A voz da morte importa enquanto irrupção da negatividade, a qual é precisamente conservada na linguagem: a relação entre linguagem e morte, dá-se, portanto, pela negatividade de uma *voz da morte*, de um “não mais animal, mas não ainda humano”, pela negatividade de uma *Voz* efetivamente articulatória e fundante, portanto, da negatividade como fundamento (negativo) do humano.

2.7.2. *Stimmung* e *Stimme*, ou A paixão, sem voz, pela palavra

Como se dá composição à Voz num contexto em que o homem é como que arrancado do seio da natureza, e assumido, desde o ser do seu ente, como lançado e projetado na existência? Diferentemente do contexto metafísico no qual se desenvolve a filosofia hegeliana, o qual não apenas não rechaçava como deu azo a originais filosofias da natureza, Heidegger acaba por confiscar o contexto orgânico (ou fisiológico) para o desenvolvimento da negatividade da morte. Por esse motivo, a indagação de Agamben precisa basear-se em outros termos, pois nenhuma *voz*, em Heidegger, teria ligação com a “voz da morte” *do animal*, porque, à luz de *Ser e tempo*, os animais nem sequer morrem. Heidegger leva a fundo a distinção, sob a marca de uma diferença ontológica, entre *phoné* e *lógos*, e a linguagem tem de ser pensada em outra chave. Só o homem morre e isso, a

³⁰⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 62.

³⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 62.

rigor, desloca a discussão para além de todas as vozes presentes na natureza. Se há alguma manifestação da negatividade conectada à voz, essa não pode partir de qualquer consideração sobre o “vivente” – sobre o animal. No pensamento de Heidegger, a conexão histórico-metafísica (da história da metafísica, leia-se) entre o homem enquanto vivente e o *lógos* é um marco de distanciamento, e não o ponto de partida (como continuava a ser em Hegel, de acordo com o que pudemos analisar das considerações agambenianas) – Giorgio Agamben, por sua vez, com outra perspectiva, toma essa conexão *como o que* provoca o pensamento sobre a linguagem, e, a partir do desenvolvimento conceitual da Voz, até mesmo a posição de Heidegger lhe parecerá insuficiente.

A conexão, no pensamento heideggeriano, entre linguagem e voz significativa – sendo por essa que se podia instituir a vinculação do homem com o plano do simplesmente vivente – é radicalmente contestada e a concepção que definia a linguagem como “articulação de uma voz (animal)”³⁰⁷, portanto, é confinada como essencialmente metafísica. Onde antes a “voz significativa” atuava sob o *lógos*, revelando, ao lado do seu caráter *meta*-físico, também o seu caráter essencialmente *físico*, até mesmo orgânico, gerando uma corrente subterrânea que marcou a experiência ocidental com a linguagem e o pensamento sobre essa experiência, agora, qualquer tentativa de pensar algo como a essência da linguagem, partindo do *Dasein* como aquele que se mantém no seu *aí* e, *aí* mantendo-se, abre-se para o ser (e abre o ser), tem de indagar *como* o remeter-se do *Dasein* ao seu *aí*, enquanto ter-lugar da linguagem, pode se dar sem que haja uma voz e de modo a que, ainda assim, coloque-se em jogo a negatividade. Antes, se ela irrompe, e também a angústia como disposição fundamental do *Dasein*, é porque – e aqui começa a se delinear a apropriação agambeniana de Heidegger e, ao mesmo tempo, o afastamento – “sendo o *Da*, o homem está no lugar da linguagem sem ter uma voz”³⁰⁸.

Se relembrarmos, então, aquela passagem de *A essência da linguagem* que nos lança a questão sobre o “impensado” da “relação essencial” entre a linguagem e a morte, vê-se, de fato, que é apenas pela linguagem que a morte adquire o horizonte do ser – é *na* e *pela* linguagem que a morte desponta ao vivente e se lhe apresenta pela experiência extremada de uma angústia diante da morte, como, *mutatis mutandis*, já em Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, a experiência da formulação do humano dava-se, segundo Agamben, não mais por uma voz (*Stimme*), segundo o papel que ela

³⁰⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 69.

³⁰⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 69.

desempenhava na tentativa sistemática de Jena, mas por uma *Stimmung* extrema³⁰⁹, pela qual, na dialética do desejo entre senhor e escravo, insere-se a morte. Para o Heidegger de *Ser e tempo*, que interpreta não a voz animal, ou a voz orgânica do proferimento verbal, mas a “voz da consciência”³¹⁰, a conexão entre linguagem e morte, enquanto *experiência* que funda o humano, revela-se por uma *Stimmung* extremada, a angústia.

Nesse sentido, Agamben, antes de tudo, destaca a proximidade etimológica que *Stimmung* guarda com *Stimme*. Revela-se, assim, ainda mais profundo o deslocamento do campo semântico originário de *Stimmung* de uma dimensão acústico-musical para uma delimitação de contexto psicológica³¹¹, a partir do qual continuaria a ser tomado: “*Stimmung* aparece na língua alemã como tradução do latim *concentus* e do grego *harmonía*. Iluminante é, desse ponto de vista, o modo em que Novalis pensa a *Stimmung* não como uma *psicologia*, mas como uma ‘acústica da alma’”³¹². Se, originalmente, o termo significava algo como “entonação, acordo, harmonia”³¹³, como entendê-lo agora, se não for para tomá-lo como “tonalidade emotiva”, “disposição de humor” ou “estado-de-ânimo”³¹⁴?

Ora, na condução de uma leitura filosófica que tem de levar em conta tal deslocamento – afinal, o visado, aqui, é a *Stimmung* em sua relação com a *Stimme* no pensamento de Heidegger –, Agamben enuncia um princípio de orientação que, a rigor, tem extensa validade para a sua filosofia, a saber, que “a história da cultura humana, com efeito, não é, amiúde, mais do que a história de tais mudanças, de tais deslocamentos, e é propriamente porque não se presta atenção a eles que, com frequência, a interpretação de categorias e conceitos do passado dá lugar a tantos mal-entendidos”³¹⁵. Com base nesse princípio, enunciado num contexto de sua obra que começa a se afinar com uma perspectiva arqueológica, não apenas se pode perceber a atenção quanto aos *campos de significação* que caracteriza o gesto filológico da filosofia de Agamben, mas também é

³⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 60.

³¹⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 737. (§ 54). A voz, em *Ser e tempo*, aparece essencialmente no Segundo Capítulo da Segunda Parte, isto é, onde está em jogo a relação entre o *Dasein* e o apelo da consciência e do “cuidado” (*Sorge*). Aí, então, é preciso entendê-la como diversa do pensamento que a metafísica instituiu sobre a voz, conectando-a ao vivente como gênero, pois ela aparece no contexto de determinação conceitual do *Dasein* nos termos de uma analítica “existenciária”.

³¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 70.

³¹² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 70.

³¹³ AGAMBEN, Giorgio. *Vocazione e voce in La potenza del pensiero*, p. 79.

³¹⁴ Respectivamente, a tradução encontrada em italiano, segundo a que Agamben aponta, para *Stimmung*, a tradução de Ernildo Stein (conforme a encontramos em *Que é metafísica*) e a de Fausto Castilho, no §29 de *Ser e tempo*.

³¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Vocazione e voce in La potenza del pensiero*, p. 79.

intuída a sua pertença originária à relação entre *lógos* e *ser*, na medida em que está em jogo um conceito utilizado para abrir ao *Dasein* a sua própria relação com a existência, a “*disposição*”, no *aí*, do *ser-o-aí*.

Conforme se pode notar do destaque conferido por Agamben ao §29 de *Ser e tempo* (“*O Da-sein [ser-“aí”] como encontrar-se*”³¹⁶), lê-se o conceito de *Stimmung* em profunda relação com o *Da* do *Dasein*, isto é, com *o-aí*, o ter-lugar como tal, do *ser-o-aí*. O caráter da *Stimmung* é dispor o *ser-o-aí* para a sua condição de ser-lançado, isto é, de estar em vias de possibilitar a sua existência mesmo que em meio a uma negatividade. A *Stimmung*, pois, é propriamente o *operador* (o *dispositivo*) que, ao remeter o *ser-o-aí* ao *aí*, dispõem-no numa negatividade radical.

Na medida em que o *ser-o-aí* é aquele que faz experiência de *o-aí* como ter-lugar da linguagem, desvenda-se o aspecto de negatividade que desponta com a *Stimmung*: está-se no ter-lugar (da linguagem) *sem que* se tenha uma voz. Numa interpretação bastante singular, pela qual a *Stimmung* se coloca entre o *Dasein* e *o-aí*, entre o homem e mundo que se abre por ele e para ele, na medida em que encaminha o *Dasein* para a linguagem, a “*Stimmung* é a experiência de que a linguagem não é a *Stimme* do homem e, por isso, a abertura do mundo que ela realiza é inseparável de uma negatividade”³¹⁷. Daqui, portanto, a leitura agambeniana da angústia como o estranhamento do *Dasein* com esse seu insólito lugar, com a sua situação de ausência de uma voz diante do mundo, além da negatividade (toda “*nulidade*”) que ultrapassa o seu ter-lugar como profunda conversão ao ser e ao discurso. “O *Dasein* – enquanto a linguagem não é a sua voz – não pode jamais capturar o ter-lugar da linguagem, não pode nunca ser o seu *Da* (a pura instância, o puro evento de linguagem) *sem se descobrir sempre já lançado e consignado a um discurso*”³¹⁸.

Pelo fato de estar lançado ao discurso, de já estar sempre capturado na ordem das representações que o configura, diante do próprio lugar da linguagem, da própria abertura do ser e do mundo, o homem encontra-se diante da negatividade, “propriamente porque o *Dasein* é aberto ao mundo de modo tal que ele não é nunca senhor da sua abertura, essa abertura ao mundo tem o caráter do desambientamento [*spaesamento*]”³¹⁹. O estar em exílio de sua própria linguagem, consignado, como humano, ao discurso e à

³¹⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 383. [p. 134].

³¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 71.

³¹⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 71. Grifo nosso.

³¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Vocazione e voce in La potenza del pensiero*, p. 82.

fala, caracterizam a angústia e o espanto pelos quais o homem experimenta, pela disposição do seu próprio ser, a negatividade, e a morte, portanto, revela-lhe a subtração de todo lugar para si possível.

O ser-o-aí, reportando-se ao seu *aí*, não encontra nele um lugar (o equivalente ao *ambiente* no qual os viventes se enraízam ou circulam), mas um “*não-lugar*”: “O *Da*, o lugar da linguagem é, assim, um *não-lugar*”³²⁰. O ter-lugar da linguagem, pela experiência da *Stimmung* como angústia, que ameaça de todos os lados, revela-se, na experiência do próprio homem, um *não-lugar*, pois, diante dela, ele não tem mais voz nem ainda discurso. Tal *não-lugar* é a abertura e o abismo em que é lançado o ser – valeria dizer *um nada*, apostando na “hipótese niilista” sobre o destino da metafísica e da experiência com o ser e a linguagem no ocidente, mas *não* é de um nada que se trata, e sim da própria abertura do mundo, do ser, da linguagem:

a angústia não ‘vê’ também um determinado ‘aqui’ e ‘ali’ a partir do qual o ameaçador se aproximaria. Que o ameaçador não esteja em *parte alguma* caracteriza o diante-de-quê da angústia. A angústia ‘não sabe’ o que é aquilo diante-de-que se angustia. Este ‘em parte alguma’ não significa nada, mas no em parte alguma está contida a região em geral, a abertura de mundo em geral (...), o ameaçador (...) já está ‘aí’ – e, no entanto, em parte alguma está tão perto que ele oprime e corta a respiração – e, não obstante, não está em parte alguma.³²¹

É esse “em parte alguma” no qual está contido a topicalização mesma do mundo (uma espécie de *utópica* ou *atópica* que se coloca como limite de todo dimensionamento tópico), esse “em parte alguma” que já está *aí*, portanto, que revela o que Agamben exprime como o *não-lugar* que, diante do *não* profundo que o sustenta, que não é um nada, no sentido de não existente, mas a abertura mesma da existência. Porém, esse *não-lugar* não parece justamente apontar a situação da *Voz*? Se o que se revela no *Da*, no ter-lugar da linguagem, mostra-se um *não-lugar*, isso não se deve ao pensamento de uma *Voz* que pensa o ser e a linguagem?

Para Agamben, a resposta afirmativa a essas questões é o que permite situar a metafísica e apresentar o plano de seu fundamento. Em primeiro lugar, pois, “o paradoxo, aqui, é que a própria ausência de voz do *Dasein*, o próprio ‘vazio silencioso’ que a *Stimmung* lhe revelara, recai, agora, em um *Voz*, mostra-se, antes, como já sempre determinado e ‘afinado’ [*accordato*] (*gestimmt*) por uma *Voz*”, isto é, até mesmo o pensamento que teria ido mais longe na compreensão da abertura da linguagem e do ser acabou absorvido pela negatividade revelada, uma vez que “mais originário do que o ser

³²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 71.

³²¹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*, p. 523. [p. 186]

lançado sem voz na linguagem é a possibilidade de compreender o chamamento da Voz da consciência, mais originária do que a experiência da *Stimmung* é aquela da *Stimme*³²². Esse dito caráter original adquire ainda maior peso quando se atenta ao fato de que, no modo do mudo chamamento da consciência, o ser está pré-disposto a compreender o *silêncio* em jogo, possibilitando que se se pudesse deixar de ultrapassar os limites da circunscrição do pensamento da linguagem em uma *Voz*.

“Apenas enquanto o *Dasein* encontra uma *Voz* e se deixa chamar por ela, pode aceder àquele Insuperável que é, por isso, a possibilidade de não ser o *Da*, de não ser o lugar da linguagem”³²³: ora, isso mesmo é o colocar-se diante da possibilidade da própria morte, naquela antecipação reveladora. Sem a vocalidade – no que somos remontados também a Hegel –, como poderia o homem relacionar-se com a morte? A morte autêntica apenas se antecipa, então, com uma *Voz*; é quando pode colocar a morte não apenas para o pensamento, mas para a experiência da mais extrema *Stimmung* do *Dasein*. Se não houvesse algum operador que possibilitasse ao *Dasein* pensar a sua morte, transpor ao pensamento essa “experiência”, justamente uma analítica da finitude estaria como que partida ao meio por se privar, na sua propulsão fenomenológica, de uma relação com o *lógos* e com o discurso que possibilite apreender algo da possibilidade mesma do fenômeno como transcrição do problema originário do ser. “O pensamento da morte é, simplesmente, pensamento da *Voz*”.

Ora, a diferença entre Hegel e Heidegger, para Agamben, é que o segundo foi mais longe na compreensão do substrato negativo do ser ao compreender que “a linguagem não é a voz do *Dasein* e o *Dasein*, lançado no *Da*, experimenta o ter-lugar da linguagem como um não-lugar (um *Nirgends*)”³²⁴, quase tendo ultrapassado a estrutura da *Voz*. Se o desenvolvimento heideggeriano, na ótica de Agamben, pôde ir mais longe, ao tolher do homem a voz e a relação com o animal, não ultrapassou, contudo, o limite da *Stimme*, pois a reintroduz pela questão do “chamamento” e da interpelação de uma voz silenciosa, a qual aparece, além da análise de *Ser e tempo*, precisamente em *O que é metafísica?* como “voz do ser”³²⁵. Assim, ainda no modo daquela homologia estrutural que permite compreender a metafísica, “como, para Hegel, o animal tem, na morte violenta, uma voz, assim o *Dasein*, no ser para a morte autêntico, encontra uma *Voz*: e

³²² AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 74.

³²³ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 75.

³²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 72.

³²⁵ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Posfácio (1943), p. 49. Grifo nosso.

essa Voz guarda, como para Hegel, o ‘poder mágico’ que revira o negativo em ser, isto é, mostra que o nada é apenas ‘o véu’ do ser”³²⁶.

Se todo esse movimento de confisco das bases das formulações metafísicas é para apenas acabar no silêncio, na voz silenciosa, etc., para Agamben, então, não se ultrapassou de fato o limite da *Voz*, mas foram explorados, assim, os limites de sua possibilidade. No desenvolvimento da obra heideggeriana, a Voz como operador fundamental acaba por ser reafirmado conforme a sua significação última – isto é, ligando a abertura do ser a um pensamento que o pensa a partir de uma Voz – e a *Stimmung* aparece como o desenrolar da Voz que responde como chamado do próprio ser: “somente o homem, em meio a todos os entes, experimenta, chamado pela voz do ser, a maravilha de todas as maravilhas: que o ente é”³²⁷. É a *experiência do ser* o que está em jogo nesse chamado - sempre silencioso - da Voz do ser. A experiência humana da palavra é como um sopro que responde ao silêncio como o qual, ecoado pelo pensamento, o ser permite-se falar no seu fundamento, no seu estar diante da abertura:

A experiência da Voz – pensada como puro e silencioso querer-dizer e como puro querer-ter-consciência – desvela ainda uma vez a sua *fundamental* tarefa ontológica. O ser é a dimensão de significado da Voz como ter-lugar da linguagem, isto é, do puro querer-dizer sem dito e do puro querer-ter-consciência sem consciência. O pensamento do ser é pensamento da Voz.³²⁸

A “*voz do ser*” é, assim, numa dimensão originária, a própria *Voz*, o operador metafísico fundamental. Em última análise, diante do *não-lugar* que se revela como negatividade que atravessa o ser, a Voz responde como a experiência do ser no ter-lugar da linguagem. Se a metafísica é o pensamento do ser, e o pensamento do ser é um pensamento da Voz, a metafísica torna-se um pensamento do ser sobre bases estritamente negativas e infundadas – todo terreno aquém disso não seria nem mesmo teologia, mas teogonia: Abismo (*Bythós*), Silêncio (*Sigē*). Heidegger, que, ao livrar-se da voz, poderia passar incólume à tradição metafísica, é ao seu círculo reintegrado “pelo poder mágico que *converte* o negativo em ser”, pela estrutura de uma *Voz*. O que configura, aos olhos de Agamben, um limite do pensamento de Heidegger, é, ao mesmo tempo, um modo mais preciso de formulação do pensamento da Voz, e, deste modo, sobre o ser e sobre a metafísica. A Voz permite definir o *não-lugar* como fundamento da metafísica e da sua experiência com o ser, fazendo, com isso, uma experiência da linguagem que se funda numa *articulação* que acaba por definir o homem como aquele que está consignado à

³²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 76.

³²⁷ HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Posfácio (1943), p. 49.

³²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 77.

língua e à fala. A duplicidade que atravessa a linguagem, portanto, responde como a estrutura originária da metafísica.

A própria exposição das *Stimmungen*, também, deve ser configurada nesse núcleo fundamental em que a linguagem se expõe ao ser como negatividade. A *Stimmung* deve ser pensada ao modo da relação que o homem tenta estabelecer com a sua linguagem – com a fala e o discurso, a partir da base *impessoal* da língua:

a teoria das paixões, das *Stimmungen*, é desde sempre o lugar em que o homem ocidental pensa a própria relação fundamental com a linguagem. Por meio dela, o homem ocidental – que define a si mesmo como *animal rationale*, o vivente que possui a linguagem – busca capturar o *arthros*, a própria articulação entre vivente e linguagem, entre *zōon* e *logos*, entre natureza e cultura. Mas essa conexão é, ao mesmo tempo, uma desarticulação: e as paixões, as *Stimmungen*, são o que se produz nessa conexão, o que que revela esse desvio.³²⁹

Aqui a *vocação* do poeta, que, desativando o circuito ordinário da fala e do discurso, isto é, a articulação cotidiana da linguagem, remete à própria existência da língua, chama atenção a sua existência, e, nesse processo, assenta-lhe o seu lugar, mesmo que como o que sempre acaba se distanciando da palavra. A angústia do poeta, portanto, na teoria das paixões agambeniana, poderia mostrar-se como o paradigma da experiência da linguagem no ocidente, com as suas ambiguidades, os seus infortúnios e sortilégios, e, também, o seu prestígio. De fato, é o “o que se põe ao lado” de uma relação com a linguagem demarcada essencialmente como filosofia, o que, ainda segundo Agamben, dá-se sobre uma mesma base, um mesmo fundamento. Uma ambiguidade, porém, permite certos deslocamentos. Assim, ao menos em *Estâncias* e em *O que resta de Auschwitz*, experiências de outra relação possível podem se colocar em cena: lá, a arte do *fin'amors*, aqui, a condição paradoxal do poeta como testemunha e da poesia como testemunho; lá, a profundidade de uma “*joia*” que se completa, na falta do seu objeto, na imagem e na palavra; aqui, o subtrair-se de toda voz, de toda enunciação, que atesta a necessidade da própria enunciação, do curto-circuito entre a ausência e a presença da própria subjetividade.

[Fim do entreatos]

³²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Vocazione e voce* in *La potenza del pensiero*, p. 85.

CAPÍTULO 3. O MITOLOGEMA SACRIFICIAL DA LINGUAGEM

3.1.A ideia de linguagem

O pensamento, diante de tantas homologias escavadas pelo gesto crítico de Agamben – e crítica, aqui, como *topologia*, de alguma forma antevê e prescreve a necessidade de uma arqueologia filosófica –, acaba por encontrar um caminho para compreender a experiência com a linguagem que a metafísica tem conduzido desde que se propôs pensar o ente, o *ón*, fazendo-o com o *lógos*. Os andaimes da escavação (que, talvez, sejam eles próprios o pensamento e tudo que reste do gesto “protoarqueológico”) tanto sinalizaram para um plano primeiro da *Enunciação*, o próprio ato pelo qual o mortal que abre e se abre ao *o-aí* da existência *e* pode falar assume a palavra, colocando em ato a sua capacidade de linguagem como discurso *sem* possuir uma voz, quanto para a coincidência que se revela acontecer entre esse plano com o campo do significado do ser – o qual pertence à história da metafísica como sendo o seu substrato. Se esse significado afunda no próprio silenciar do *lógos* (no tolher de toda voz e no ainda não discursivo), então esse fundamento é negativo e a Enunciação é possível porque existe uma Voz. Efetiva-se, assim, o gesto pelo qual Agamben confina o *pensamento da Voz*, isto é, o pensamento das bases negativas da linguagem humana, com o pensamento do ser, o pensamento da própria negatividade pela qual o ser vem à abertura pelo “ser-o-aí”, isto é, “dá-se” ser, o ser passa a ser o *lugar* por excelência. Assim, se o *shifter* é o operador pelo qual se reporta ao ter-lugar da linguagem, à instância “pura” de Enunciação, essa operação põe-se e dá-se na negatividade. Entre o enunciado e a Enunciação, entre a linguagem discursiva e o ter-lugar de toda linguagem, entre ente e ser, existe uma cisão cujo nome é a operação de um *shifter*, uma Voz:

A Voz, que é aqui pressuposta, é, porém, definida por meio de uma dupla negatividade: de um lado ela é, de fato, suposta apenas como voz subtraída, como ter sido da *φωνή* natural, e esse privar-se é a articulação originária (*ἄρθρον, γράμμα*) em que se realiza a passagem da *φωνή* ao *λόγος*, do vivente à linguagem; de outro, essa Voz não pode ser *dita* no discurso do qual *mostra* o ter-lugar originário.³³⁰

Poderíamos dizer, depois de tudo o que foi dito, *até mesmo* sobre a imagem, que a Voz e a linguagem articulada se relacionam ao modo de um reflexo. Qual um corpo que se coloca diante do espelho e tem seus traços não apenas duplicados (o fora

330 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 104.

e o dentro, o real e o virtual), mas como que invertidos (o torto e o direito do real não são os mesmos do mundo refletido do espelho), a Voz “reflete”, como dupla negatividade, a duplicidade da linguagem articulada entre o mostrar e o dizer. Já aqui, então, nessa imagem, vê-se como a linguagem articulada é tomada como o positivo, como o que se apresenta como fenômeno. Mas, na verdade, como insiste Agamben, a positividade da articulação linguística pressupõe a articulação originária de uma Voz, diante, primariamente, da ausência de uma voz, do ingresso radical no ser como *lógos*, como *tópos* da existência humana. Onde a linguagem virá a *mostrar*, e depois *falar*, a Voz antes de tudo *subtraiu* a voz animal, consignando o homem ao *lógos*. Depois disso, a Voz cala-se e aparece, diante do mostrar da linguagem, do apontar do seu ter-lugar, rompendo, portanto, com o mundo natural, como silêncio fundante: “o silêncio - que aqui advém - não é simplesmente suspensão do discurso, mas silêncio da própria palavra, o tornar-se visível da palavra: ideia da linguagem”³³¹. No lugar desse silenciar da natureza onde desponta o humano, essa palavra muda nos aparece, na terminologia posteriormente utilizada por Agamben³³², num *rostro*, e não numa simples face (o que também possuem os animais), fazendo-se *gesto*.

O que se apresenta com a exploração cujos andaimes ressoam *no silêncio*, com a exploração desse *silêncio fundamental* da Voz, desse fundamento que possibilita e estrutura uma metafísica da Voz, é a própria ideia de linguagem, a sua *aparição* enquanto tal. Em *Ideia da linguagem I*, em que se exprime justamente *isso* que se intitula, o que se encontra é palavra tornada *visível*, a palavra muda que existe como tal no seu-lugar, o *mostrar-se* do próprio ter-lugar da linguagem – aquela capacidade que o ser humano possui e pela qual se define, interrompendo a cadeia vocálica da natureza, sem que possa dela falar, pois isso já seria outra coisa que não ela, seria discurso, seria aquisição e enunciação de linguagem. Por conseguinte, cabe falar de uma *idade da linguagem*, pois a ideia, antes de tudo, “não é, absolutamente, segundo uma interpretação comum, um arquétipo imóvel, mas, antes, uma constelação em que os fenômenos se compõe em um gesto”³³³. Agamben reencontra-se, aqui, na sua tentativa de compreender a metafísica da

331 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 103. Grifo nosso.

332 *Ideia da prosa* (1985) é uma obra que não está próxima de *A linguagem e a morte* apenas temporalmente, mas também, por assim dizer, no seu campo de “ideias e materiais”. Daqui a importância, portanto, acreditamos, não apenas de relacioná-las, mas de apontar, ainda, os desenvolvimentos que daí se seguiram e culminaram em novos conceitos. Nesse sentido, resgatamos os aportes feitos sobre o *gesto* em *Meios sem fim*, no qual Agamben apresenta os deslocamentos que culminaram não apenas em *A comunidade que vem*, mas também em *Homo sacer*.

333 AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 50.

Voz, com a *imagem*, precisamente o termo que, com a poesia dos trovadores, de Dante e com aquelas que lhe são devedoras, possibilitava acessar o objeto de *amor* – imagem que, em último sentido, para um poeta, é a imagem da sua própria linguagem, imagem do poetar como caminho para a existência da linguagem, da palavra. Em a *Ideia da prosa* não existe, a rigor, nenhuma textualidade que se chame *Ideia da ideia*, mas há, significativamente, uma ideia de um termo a ela conexo, uma *Ideia da aparência*, na qual, porém, o que se expressa é que “a ideia, a coisa mesma” é “a coisa não mais separada da sua inteligibilidade, mas no meio daquela [da aparência]”³³⁴. A linguagem compõe-se, na sua ideia, como uma constelação dos seus gestos, dos quais se destaca o seu puro mostrar-se, sem *télos*, no qual apenas existe. Nas fronteiras da linguagem, de uma ideia da linguagem, com a qual pensamento filosófico se confronta, encontramos-la, além da aparência, da miríade de fenômenos da linguagem, como *aquilo que aparece* como tal, isto é, o próprio *ter-lugar* da linguagem.

Porém, se a filosofia consagrou o *grámma* como face visível da articulação, do *árthron*, e não a Voz, é porque a letra já se deixa capturar no discurso e dissimula a subtração da voz natural. A letra, porém, pressupõe a Voz, a articulação originária que torna possível o discurso articulado, a “voz articulada”, a *phoné énarthros*, que, desde ao menos a reflexão estoica sobre a linguagem, recobre o seu fundamento negativo, a cisão que se constitui como barreira e que resiste à positivação e à discursividade, isto é, o *lógos* como ter-lugar da palavra como fundamento do *lógos* como discurso – e isso também afirma, apresentando o articulado e o positivo, o sentido da estrutura negativa do fundamento. Para Agamben, não há possibilidade de a letra ter sido esquecida na história da metafísica³³⁵, pois, pelo contrário, ela foi a operação que possibilitou fundar a articulação linguística além da voz animal, de instituir-se, assim, positivamente, *sobre* o primeiro sentido de Voz: há uma coarticulação entre letra e privação da voz, entre positividade e negatividade.

A articulação e a cisão encontram-se, agora, radicalmente, e é o *nexo*, a *relação* entre ambas que permite demarcar a experiência que a metafísica fez com linguagem, pois a Voz é o que articula a passagem entre o ter-sido e o não mais da voz do animal e o ainda não do discurso, *consignando*, na negatividade, *o homem ao lógos*;

334 AGAMBEN, Giorgio. *Idea dell'apparenza* in *Idea della prosa*, p. 112.

335 A estrutura dúplice da Voz é assim fortificada de modo a se valer contra possíveis objeções “gramatológicas”, pois não é a *phoné* que aquela reivindica, mas propriamente a sua privação primária (o seu ter-sido) *pressuposta* pela letra. Se, contudo, a fortificação resiste, ou o seu ataque encontra sucesso efetivo, tais indagações fogem do escopo analítico deste trabalho.

ela, a Voz, é a forma da relação, a articulação originária, entre o que aparece como cindido (o ser e o ente, a língua e a fala):

Essa passagem já é sempre pensada como um *ἄρθρον*, uma articulação, isto é, como uma descontinuidade que é, ao mesmo tempo, uma continuidade, um privar-se que é, também, um conservar-se (*ἄρθρον* como *ἁρμονία* pertencem em origem ao vocabulário da marcenaria: *ἀρμόττω* significa com-ponho [*com-metto*], uno, como faz o marceneiro com dois pedaços de madeira).³³⁶

Cisão e articulação, fratura e presença, assim, *compostos*, apontam ao próprio despontar da linguagem a partir da negatividade e à conservação da negatividade no interior da linguagem. Sem a privação, a negatividade não deixa manifestar a sua carga “efetiva” e a articulação perde o seu sentido compositivo, o que também se perderia sem a *subsistência* da negatividade, o que geraria uma coincidência entre língua e discurso, impensável em relação à fundação metafísica do vivente que tem a linguagem, entre língua e fala. Desse modo, o significado antropogenético dessa estrutura articulatória acompanha a negatividade duplicada e a cisão pressuposta sobre a qual se articula a linguagem. Mais do que isso, leva-a à ambiguidade que caracteriza o modo metafísico de experimentar a linguagem, a qual passa, conforme o modo de expressão agambeniano, a *ser e não ser* a voz do homem.

Por um lado, portanto, a linguagem *não é* a voz do homem, pois, se o fosse “como o zurro é voz do burro e o fretenir é voz da cigarra, o homem não poderia *ser-o-aí* nem *apreender o Isto*, isto é, não poderia jamais fazer experiência do ter-lugar da linguagem e do abrir-se do ser”³³⁷. Sem uma dimensão de transcendência, isto é, o horizonte, de mundo e de linguagem, de um ultrapassamento a partir de um fundar-se, o homem não seria entendido como o ente pelo qual se acessa a totalização dos entes e que pode indagar algo como ser, ou linguagem, nem apareceria como sendo aberto à abertura de mundos, mas estaria apenas como “a água na água”: “porque as plantas e os animais estão mergulhados, cada qual no seio de seu *ambiente* próprio, mas nunca estão inseridos livremente na clareira do ser – e só assim é ‘mundo’ -, por isso, falta-lhes a linguagem. E não porque lhes falta linguagem, estão eles suspensos sem mundo em seu ambiente”³³⁸. Ora, sendo assim, o fato de que o homem não tenha uma voz, a qual pode ser vista como

336 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 105.

337 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 105.

338 HEIDEGGER, Martin. *Sobre o ‘humanismo’*, p. 155-156. Não se diz, aqui, desse encontro que provocamos ao lembrar das palavras de Bataille, que sintetizam o problema da transcendência do homem, que eles, Bataille e Heidegger, encontram-se entre si. Porém, o que se pode dizer, de fato, e isso é o que se nos coloca, é que eles acabam por ser encontrados, e talvez mesmo acabem por se encontrar, positiva ou negativamente, *no plano-Agamben*.

indício da ambiência dos viventes, revela o horizonte da dimensão na qual ele se desdobra como outro – quem se encontra *suspense*, mas no seio da negatividade, é o homem.

Justamente porque esses movimentos se colocam na negatividade, contam eles com o lugar *vazio* entre vivente e *lógos*. Para Agamben, isso é a própria ideia de linguagem, a qual, no seu lampejo de aparição (e também no lampejo de uma “relação essencial” com a morte), *mostra-se* apenas ao homem, àquele que se encontra desambientado, pois apenas ele “consegue interromper, na palavra, a língua infinita da natureza e pôr-se por um instante de frente às coisas mudas”³³⁹. Só o homem se coloca diante de algo como um *isto*, a saber, o acesso a uma dimensão na qual a coisa é formulada no seu aparecer: “a rosa informulada, a ideia de rosa, só existe para o homem”³⁴⁰.

Por outro lado, se não tivesse algo como uma voz, porém, esse mesmo evento da linguagem não viria à tona, não se teria como indicá-la. (A imagem deter-se-ia nela mesma, numa pura contemplação – a qual seria condizente, a nos valermos, talvez indebitamente, da cosmogonia cristã, apenas a uma demora na *arkhê sem lógos*.) Coloca-se, aqui, precisamente, o que chamamos de experiência metafísica com a linguagem segundo a tentativa agambeniana de compreensão da metafísica da linguagem: é porque o homem, mesmo estando *suspense* na existência sem voz, aferra-se à linguagem, tentando ambientar-se nas palavras, no discurso, que algo como uma Voz adquire operacionalização como “o *shifter* supremo que permite ao pensamento fazer a experiência do ter-lugar da linguagem e de fundar, com isso, a dimensão do ser na sua diferença com respeito ao ente”³⁴¹. Uma tal experiência com a linguagem revela-se como uma metafísica da Voz. Ora, a Voz é, como vimos, o fundamento negativo, mas a experiência que dele se faz, absorvendo a negatividade do *entre* que a define (subtração da *phoné* e ainda não do *lógos*, do discurso articulado), impinge o homem – o que para Agamben pode soar algo paradoxal (uma necessária vida na linguagem para o humano, conquanto ele mesmo tenha sido aberto à existência pela linguagem a partir de uma ausência originária de ambiente), segundo o funcionamento de uma máquina ou dispositivo – a uma vivência na linguagem.

A negatividade é fundamento da possibilidade de acesso ao ser, seja pela experiência angustiante do “ser-o-aí” que naquela se encontra *suspense*, seja pelo cuidado em relação ao apelo *silencioso* que emana como “voz do ser”. Porém, nos termos da

339 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 103.

340 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 103.

341 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 105.

tradição metafísico-analítica da linguagem que percorremos, quer-se, com isso, dizer: o acesso à linguagem dá-se mediante a *articulação*, isto é, pressupõe-se o esquecimento da negatividade originária que ela pressupõe (e oculta) como cisão. Na definição aristotélica da qual partimos, e a qual se coloca, assim, como insígnia do pensamento ocidental sobre a Voz, é sob o signo da *articulação* possibilitada pela assunção da negatividade de uma Voz, da “*comissura* de impossíveis”, que é pensado “o *ἔχειν*, o *ter* do homem [o ter a linguagem], que constitui em unidade a dualidade de vivente e linguagem”. Com a manifestação do sentido articulatório, revela-se que “o homem é aquele vivente que se subtrai e, ao mesmo tempo, conserva-se - como indizível - na linguagem: a negatividade é o modo humano de ter a linguagem”³⁴².

A experiência da linguagem que a metafísica efetiva é uma experiência cindida: ou experimenta o mostrar, a indicação do evento de linguagem (e aí nada pode ser dito, pois não tem voz), ou o experimenta como dizer, como discurso, o qual já se dá no interior do evento de linguagem (e aí só se pode dizer)³⁴³. Tal separação entre dois planos de linguagem é a sorte da linguagem no interior da metafísica, e a não coincidência entre eles, ainda, conduz, com a Voz, à estrutura da transcendência, a qual revela o modo fundamental da filosofia e do pensamento que se acercam do ser, uma vez que “(...) apenas porque o evento de linguagem transcende já sempre o que é dito nesse evento, algo como uma transcendência em sentido ontológico pode ser mostrada”³⁴⁴.

Mas aqui também se começa a esboçar a própria tentativa agambeniana de, compreendendo a estruturação da metafísica, buscar uma efetiva experiência com a linguagem, uma experiência que esteja à altura de sua ideia e de sua indicação. O *gesto*, a pura esfera da gestualidade, a qual indicamos como se abrindo, a partir da ideia da linguagem, como a postura do ente desambientado que se coloca diante da ausência de voz e de palavra, também indica a espécie de mal-estar do homem na sua própria linguagem – não apenas como fala ou discurso, mas diante, também, do encontrar-se abandonado na existência, diante da qual se desdobra uma imperiosa necessidade de língua. Assim, “visto que o ser-na-linguagem não é algo que possa ser dito em proposições, o gesto é, na sua essência, sempre gesto de não se orientar na linguagem, é sempre *gag* no significado próprio do termo, que indica antes de tudo algo que se coloca

342 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 105.

343 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 106.

344 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 106.

na boca para impedir a palavra”³⁴⁵. O fato de que o homem não se encontre na linguagem, que ele não tenha nela um caminho previamente traçado, definido, mas que seja abandonado sem voz e sem ambiente, é precisamente o que o *gesto* visa a resgatar como a experiência dissimulada sob a articulação. Apenas atravessando a negatividade, o homem poderia se encontrar na linguagem, mas isso já seria outra coisa que não o babélico império das línguas soberanas, seria outra experiência que não a da linguagem soberana. *Mal-estar*: “o homem tem *Stimmung*, é apaixonado e angustiado, porque se sustém, sem ter uma voz, no lugar da linguagem. Ele está na abertura do ser e da linguagem sem nenhuma voz, sem nenhuma natureza: ele é lançado nessa abertura e desse abandono deve fazer o seu mundo, da linguagem, a sua voz”³⁴⁶. O homem não tem seu lugar, para Agamben, e nisso ele acompanha o velho mestre, num *ambiente*, num viver demarcado pela ambiência, mas, sim, tem o seu lugar naquela suspensão da vocalidade da natureza que é o ter-lugar da linguagem. Mas aí, de fato, ele não tem ainda discurso, fala, isto é, *lógos* voltado a um fim (comunicativo, expressivo...). Ele se encontra, em *o-ái*, na essência do ter-lugar da linguagem: a ideia de *meios sem fim*, portanto, vem do desligar-se da articulação metafísica, que faz, na medida mesma da falta de voz do homem, a necessidade do discurso como sendo a sua voz. O gesto aponta para o puro meio sem fim diante do qual o homem se encontra como tal, como sendo aquele que habita o ter-lugar da linguagem.

O que desliga, ao menos tal é a aposta de Agamben, a passagem articulatória entre as duas dimensões (mostrar e dizer) possibilitada pela operacionalização da negatividade como sendo a *Voz*, o *shifter*, o comutador entre um plano e outro. E, se a filosofia não deixou sua fuga do mal-estar do homem na linguagem, nem conseguiu de fato atravessá-lo, atingindo a felicidade na suspensão e na contingência, a ciência da linguagem, cuja sorte acompanhamos, também não foge dessa duplicidade. Ou cai diretamente na esfera do significado e do discurso (a semântica e suas variedades), ou, atentando ao plano vocálico da linguagem, constrói, sobre a ideia de fonema, uma investigação que “se apresenta como um análogo perfeito da ontologia”³⁴⁷. Aquilo que não a sua vertente crítica, que se tolhe de toda voz para tornar a experiência do evento mesmo de linguagem não imediatamente configurável nas facilidades da comunicação, tentando acessar os seus limites e a questão do seu fundamento – e os impasses

345 AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*, p. 52-53.

346 AGAMBEN, Giorgio. *Vocazione e voce* in *La potenza del pensiero*, p. 86.

347 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 107.

saussurianos podem apontar algo nessa direção –, recai no cerne da metafísica ou padece ao lado, suportando todo o encadeamento que parte da voz significativa e da Voz. A positividade da articulação, como vimos em relação ao signo linguístico, sintoma semiótico de um problema metafísico, agora, é propriamente desvendada em seu campo originário de formulação, a negatividade que funda a experiência do ser e da linguagem na história da metafísica, pela qual, vale dizer, enfim, tem-se acesso à linguagem *como* negatividade.

3.2. O mitologema da Voz

Toda essa *maquinaria* complexa institui uma experiência da linguagem que confina com o silêncio, forma significativa pela qual o sentido se manifesta como mistério, se lembrarmos de um momento fundamental que está no plano de *origem* do mundo ocidental. Com um gesto de nomeação e categorização conceitual, Agamben expõe não apenas as raízes metafísicas do pensamento sobre a voz, no qual culmina a confrontação com a “essência” da linguagem, mas a *Voz* como *fundamento* da metafísica, no sentido originário de *arkhḗ*, remetendo à dimensão originária do *fundamento*: “O mitologema da Voz é, portanto, o mitologema original da metafísica; mas, enquanto a Voz é também o lugar original da negatividade, a negatividade é inseparável da metafísica”³⁴⁸

De forma sutil, o fundamento *negativo* ganha uma nova indumentária conceitual. A metafísica da Voz torna-se então, a partir da misteriosa dimensão do silêncio – e a insistência agambeniana nos mistérios de Elêusis é capaz de mostrar, mais uma vez, o seu caráter substancial –, *mitologema* da Voz, ou, de forma mais precisa, expõe-se a metafísica como tendo as bases de seu pensamento sobre o ser da linguagem num *mitologema* da Voz³⁴⁹. A metafísica da Voz, desse modo, faz o pensamento filosófico retroceder até o lugar no qual disputa *sobre* o discurso instituinte da palavra, até os confins

348 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 105. Grifo nosso.

349 “A essência ontoteológica da filosofia propriamente dita (*proté philosophía*) deve estar, sem dúvida, fundada no modo como lhe chega ao aberto o *ón*, a saber, enquanto *ón* (...). O caráter teológico da ontologia se funda, muito antes, na maneira como, desde a Antiguidade, o ente chega ao desvelamento enquanto ente” (HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Introdução (1949), p. 61). Nesse sentido, Agamben conduz Heidegger de tal forma às últimas consequências que se torna difícil, no plano de obra do filósofo italiano, concebê-lo como dissociado da metafísica, no plano em que, como ontologia, sua essência coincide com a *teologia*. A profundidade dessa conexão é perceptível no desdobramento teórico de Agamben, não apenas pelas investigações sobre tópicos da teologia, mas pela pertença essencial da teologia à metafísica, o que, tanto explícita, como aqui, quanto subterraneamente, o seu percurso insiste em expor.

do “círculo mágico” da mitologia. Não surpreende que Agamben tanto insista naquele célebre rompimento do (pretense) esponsal originário entre poesia e filosofia, rompimento que pode ser lido como a quebra na cadeia mítico-cosmológica do mundo antigo (iniciada) com Platão, o assim chamado “pai da metafísica ocidental”³⁵⁰, e (efetivada) com Aristóteles, que pode muito bem disputar o título de paternidade, caso se queira insistir nisso.

Metafísica da Voz, mitologema da Voz. Não se trata, então, de disposição imotivada de palavras. Pelo contrário, são articulações que meditam a articulação mesma e o seu estatuto problemático. Que a metafísica repouse, portanto, sobre um mitologema, ou melhor, que o atualize em suas manifestações, mantendo-o latente, significa *não* (e esse *não* deve ficar bem delineado) que ela se explique pelo mito, o que seria uma perspectiva indevida de consideração, mas que ela, a metafísica, atinge um ponto de impasse no qual propriamente as formações mitológicas adquirem a sua inteligibilidade: o *inefável* e o *silêncio*, convertido, dessa maneira, em emudecimento da palavra.

Seria o caso em que o problema da transcendentalidade, esbarra com o transcendente, no sentido teológico? Tal não parece ser o caso. Pelo contrário, e ainda numa chave de pensamento heideggeriana, esse problema remete ao do fundamento, e ambos, mutuamente, apontam para a dimensão de ultrapassamento no qual o homem se manifesta como abertura - o fundamento que ultrapassa, com o horizonte de mundo, a ambiência do simplesmente vivente. Como aí se encontra sob o signo da subtração, da negatividade, a sua expressão é propriamente o modo do silêncio. Ora, o que Agamben retoma, diante dessa posição, é que ela encontra um *símile* na história da cultura, precisamente na experiência dos mistérios, no qual não se trata de aprender um conhecimento e dele manter segredo. Não, “a indizibilidade que estava em jogo nos mistérios (...) [não] apenas não se tratava da interdição de comunicar uma doutrina secreta, mas tampouco de uma absoluta impossibilidade de dizer”³⁵¹. Ora, é diante disso tudo que *aparece* o conceito de mitologema.

Não explicado nem referenciado – apenas sua própria aparição, como sói acontecer na categorização agambeniana, como um empréstimo não nomeado. Além do aspecto poético que ronda uma terminologia, como o próprio Agamben o ressalta, jamais devemos perder de vista o *sentido* que essa qualificação traz em seu cerne: a pertença à esfera *produtiva* da *poésis*. Sendo assim, a força do nome desse conceito permite

350 AGAMBEN, GIORGIO. *La potenza del pensiero*, p. 17.

351 AGAMBEN, Giorgio. *La ragazza indicibile*, p. 15.

identificá-lo no circuito de reflexões sobre a origem e o fundamento que estão na base da ciência da “arte da mitologia” como a praticava o filólogo e erudito húngaro Karl (Károly) Kerényi, mestre de outro teórico italiano, Furio Jesi – a respeito do qual ainda não foi explorado o modo de relação que com ele estabeleceu Giorgio Agamben. Se o plano teórico de aparição do conceito de mitologema coincide, vale o mesmo para o seu significado? Por que não, antes, *filosofema*? De imediato, não pareceria estarmos diante de um filosofema, pois a dimensão para a qual aqui se aponta ainda não está condenada ao discurso – ao discurso filosófico –, afinal, é a dimensão da Voz que está em questionamento, e é essa que atua no interior da metafísica como operador de transitividade diante da fratura da linguagem e da presença (que, afinal, é o modo como a metafísica, helenicamente, pensa o ser do ente...³⁵²). Está-se diante de algo primordial em relação à estrutura da proposição. Uma negatividade que está nas raízes da própria fundação de todo discurso significativo. E isso – isso é a metafísica pensada a partir de seu fundamento negativo, o qual é, ao mesmo tempo, *pressuposto*, para que ela tome lugar, e *esquecido*, para que o *lógos* adquira a sua soberania. Nesse sentido, apenas um conceito que deslocasse a Voz em relação ao discurso articulado, colocando-a, precisamente, na sua base, caberia, diante do caminho traçado.

Mas também, de outro lado, o mitologema aponta para um rearticular. Para entender a aparição e a rearticulação, que se processam praticamente de modo conjunto, na medida da exiguidade da primeira, é preciso resgatá-lo em seu plano originário, a saber, a pergunta pela relação entre a mitologia e a origem³⁵³. Afastando-se do termo mito, e retomando a própria cunhagem platônica, Kerényi compreende a mitologia não apenas como arte, mas como uma dimensão que coincide com aquela da poesia. A *mythología*, como ele próprio lembra, escandindo-a e alcançando a sua derivação a partir da figura daquele que é capaz de dizer (*légein*) *mythos*, trata-se de um narrar, de um dar forma, que se exerce sobre uma matéria específica (e que apenas o termo *mythos* não ajudaria a precisar) - o que atesta o caráter duplamente poético em jogo.

Há uma *matéria especial* que determina a arte da mitologia: *um conjunto de materiais antigos, transmitidos pela tradição* – ‘mitologema’ é o termo grego mais adequado para designá-lo –, contido em narrativas conhecidas – que, no entanto, não excluem qualquer criação ulterior – sobre deuses e seres divinos, combates de heróis e descidas ao inferno. *A mitologia é o movimento dessa matéria*: algo firme e ao mesmo tempo móvel, material contudo não estático, mas aberto a transformações³⁵⁴

352 Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Introdução (1949), p. 60.

353 Cf. KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 14.

354 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 15. Grifo nosso.

Essa passagem condensa de tal forma, em si, o emaranhado de questões sobre o problema do fundamento (do *tópos*, do *lugar*) que denodá-la pode apontar esclarecimentos relevantes. É preciso, portanto, encará-la em seus termos, em seu plano, mas também verificar como ele se desloca, a partir do uso do termo *no* contexto agambeniano, numa profícua passagem entre ambos.

Apresenta-se não apenas uma definição substancial de mitologema – “um conjunto de *materiais* antigos, *transmitidos pela tradição*” –, mas a forma da relação, vital, entre mitologia e mitologema. O complexo dessa relação não atende à oposição forma e substância, mas ao todo que as duas, juntas e cada uma ao seu modo, possibilitam. Todo que se conjuga, como relação, pela consolidação *tradicional* de um mitologema, fundando fontes narrativas sagradas, por exemplo, e pela sua *transmissão*. O complexo conceito de mitologema coloca questões que, ao seu modo, conduzem, de um lado, ao caráter narrativo do que é dito a partir de sua apresentação como *material* e, de outro, que se trata de um processo narrativo que versa sobre o fundamento e a origem.

Se lembrarmos o modelo de relação entre fantasia e fantasma (imaginação-imagem), isto é, de uma capacidade que apresenta imagens e a imagem apresentada, percebemos que Kerényi elabora uma estrutura de algum modo, a título apenas elucidativo, parecida: mitologia-mitologema. Só que aqui, porém, à abordagem filológica deve se juntar a filosófica. A mitologia é como que a capacidade que apresenta narrativamente o mitologema. A mitologia trabalha sobre a tradição, produz sobre o mitologema e o transmite ao mesmo tempo que o afeta. É, precisamente, o movimento dessa matéria, assim como a imaginação é o movimento das imagens. Esse processo tem um equivalente em outra arte, a música. Assim como a arte do compositor e a sua matéria – o som, as partículas sonoras que aquela articulará –, “a arte da mitologia e sua matéria estão combinadas num só e mesmo fenômeno (...). A obra musical revela o artista como configurador e nos mostra ao mesmo tempo o mundo dos sons no formato configurado”³⁵⁵.

À diferença da música, porém, e neste sentido mais próxima da capacidade imaginativa, a formação da mitologia, enquanto *configuradora* de matérias mitológicas, de mitologemas, “é *figurativa*. É uma efusão de figuras mitológicas”³⁵⁶, isto é, institui uma composição figurativa que revela esses materiais como configurados discursivamente. A arte da mitologia é uma composição, portanto, na qual o configurador,

355 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 15.

356 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 16.

a emblemática e também figura do “narrador de mitos”, e o configurado se encontram numa relação que não é possível romper, sob pena de desconstituição de sentido – o qual se deve fazer aparecer pelo *todo* da configuração. A mitologia não é, então, apenas um modo de expressão entre outros. Ela é como que “requisitada” pelo mitologema. É dele a parte formativa, sólida o suficiente para servir de fundamento; plástica o suficiente ao ponto de apresentar *variações*, no sentido que Kerényi toma da música e desdobra em seu fazer teórico, como quando fala das “variações de um mesmo tema” sobre o mitologema da *criança original (das Urkind)*.

Como unidade com solidez constatável, pode-se apresentar como obra “algo concreto, convertido em objeto que fala por si mesmo, que não justificamos pela interpretação e explicação, mas, em primeira linha, pelo fato de colocarmos ali e permitirmos que expresse seu próprio sentido”³⁵⁷. A mitologia como narração aparece como o discurso da origem, isto é, tem o privilégio de significar a origem no mitologema e suas variações. O mitologema é o que se deixa ouvir, caso se dê atenção suficiente³⁵⁸. Essa, ao menos, é a postura exigida pelo cientista da mitologia em suas observações “introdutórias” ao seu modo de fazer teórico.

Mas não nos deixemos perder de nosso rumo, por mais que possa ser menos encantador do que esse belo canto de sereia da “ciência da arte da mitologia”. Afinal, o que na perspectiva de Kerényi viemos encontrar é um ponto de apoio para tornar inteligível o mitologema da Voz, sobre o qual, na medida em que elege o silêncio como seu modo de expressão, não se pode, precisamente, silenciar. Se a palavra falta, isso deve ser tematizado, e não encoberto, como silêncio. Assim, tendo em mente o caráter musical, figurativo, inteligível e etiológico da mitologia, deve-se considerar que é propriamente do último que Kerényi desdobra o problema do fundamento e da origem para a mitologia. As precauções mantêm-se, todas, e ainda redobradamente, em pé.

Agamben, em *Tradição do imemorable* (1985), formula o problema da tradição e da transmissão claramente como sendo, de fato, algo de valioso para a filosofia. De fato,

357 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 16.

358 O paralelo com as considerações heideggerianas sobre o pensamento e a “voz silenciosa do ser” mostram a sua pertinência, ainda mais quando se medita a respeito das palavras sobre a sua “preleção” sobre a metafísica: “esta pensa a partir da atenção à voz do ser” (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Que é metafísica?* – Posfácio (1943), p. 49). Não se quer dizer, de forma alguma, que Heidegger estivesse pensando algo como a mitologia ou o mitologema, mas, sim, que a estratégia agambeniana com a ideia de mitologema se mostra produtiva, pois a *metafísica da Voz* trabalha sobre um mitologema sobre o ser em vias negativas, apresentando um mitologema a respeito do silêncio, do tolher-se de voz anterior ao ato de palavra.

Toda reflexão sobre a tradição deve começar com a constatação, em aparência trivial, de que, antes de transmitirem-se algo, os homens têm, antes de tudo, de transmitir-se a linguagem. Toda tradição específica, todo patrimônio cultural determinado, pressupõe a tradição daquilo por meio do qual, somente, algo como uma tradição é possível. *Mas o que se transmite o homem se transmitindo a linguagem? Qual é o significado da transmissão da linguagem, independentemente daquilo que, na linguagem, é transmitido?* Essas perguntas, longe de serem irrelevantes, constituem, do começo ao fim, o tema da filosofia: ela se dá pensamento daquilo que está em questão não neste ou naquele discurso significativo, mas no próprio fato de que o homem fale, de que exista linguagem e abertura de sentido, alguém ou além, ou, antes, *em* todo evento determinado de significação.³⁵⁹

A filosofia não se ocupa, de fato, somente do que é revelado por meio da linguagem, mas também da revelação da própria linguagem. Uma exposição filosófica é, assim, aquela que, de qualquer coisa que fale, deve dar conta também do fato de que fala, um discurso que, em todo dito, diz antes de tudo a própria linguagem. (Daqui a essencial proximidade – mas também a distância – entre filosofia e teologia, ao menos tão antiga quanto a definição aristotélica da filosofia primeira como *theologikē*.)³⁶⁰

Ora, ao lado daquilo que se revela na tradição mitológica como sendo a transmissão e o trabalho sobre um mitologema, Agamben revela, homologamente, segundo a sua confrontação da filosofia, como sendo a transmissão e o trabalho que ela faz sobre o seu mitologema. No caso da experiência da filosofia como metafísica, a transmissão e o trabalho de um mitologema da Voz. A filosofia que se revela nessa passagem é aquela por trás do próprio gesto agambeniano de compreender a metafísica, pois ele a reinaugura como questionamento pelo fundamento da linguagem “alguém ou além” de todo discurso instituído como numa base negativa. Nesse sentido, leva-a, concretizando uma tarefa de fato crítica, até o limite da condição de seu próprio discurso: a transmissão da própria linguagem, a visão que ela faz, para si, da linguagem – no caso de estar assentada sobre fundamentos negativos, de uma metafísica da Voz como tradição que se transmite um mitologema da Voz, “a filosofia não pode mais do que conduzir o pensamento até o limite da voz: não pode dizer a voz (ou, *ao menos, assim parece*)”³⁶¹. Isso não significa, porém, de alguma forma, que a filosofia tenha exaurido a ideia de linguagem ou a sua própria ideia. Tendo de se medir com os limites não apenas do seu discurso, mas da própria linguagem, do *ter-lugar* possível de todo discurso, a filosofia tem de se confrontar com o problema do fundamento, do qual ela mesma se apresenta como fundamentação. Com esse gesto extremo, “a filosofia não é uma visão do mundo, mas *uma visão da linguagem*”³⁶²: o que está em questão, na investigação filosófico-

359 AGAMBEN, Giorgio. *Tradizione dell'immemorabile* in *La potenza del pensiero*, p. 152.

360 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 29.

361 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 29.

362 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 29. Grifo nosso.

arqueológica agambeniana, é que *uma visão* da linguagem tenha encontrado, diante da transparência da linguagem, além da qual espreita toda a negatividade, o ponto de impasse que ela encobre para continuar a articular discursos ou, caso não o faça, adotando o nada como seu fundamento, apenas nomeia, como niilismo, a falta radical de fundamento. Aqui a filosofia mostra, enquanto assentada na linguagem, e como visão da linguagem, o seu profundo contexto ético, uma vez que trata não apenas do fundamento comum – e o parecer de Agamben não pode ser deixado de lado, pois é com base nele que se orienta o seu próprio gesto filosófico.

Mas, por ora, não antecipemos a ética para continuar nossa regressão sobre o mitologema. De fato, a mitologia é um dizer sobre a origem, assim como é a mobilização de mitologema. O mitologema e a origem apontam para o plano do fundamento, daquilo que que dá origem – e é disso que trataria, então, a mitologia:

A mitologia fundamenta. Ela não responde, na realidade, à questão ‘Por quê?’, mas à questão: ‘De onde?’. A língua grega permite expressar bem precisamente essa diferença. A mitologia não indica propriamente *αἰτία*, ‘causas’. Ela faz isso (ela é ‘etiológica’) apenas à medida que as *αἰτία* – como ensina Aristóteles (*Metafísica* Λ 2, 1013a) – são *ἀρχαί*. Segundo os filósofos gregos mais antigos *αἰτία* eram, por exemplo, a água, o fogo ou o *ἄπειρον*, o ilimitado. Não são meras ‘causas’, portanto, mas antes matérias-primas ou estados originais que nunca envelhecem nem são superados, mas sempre possibilitam que tudo se origine deles. Algo parecido ocorre com os acontecimentos da mitologia. Constituem o fundamento do mundo, uma vez que tudo se baseia neles. São as *ἀρχαί*, às quais cada coisa individual e particular recorre por si mesma e das quais ela se nutre diretamente, enquanto aquelas permanecem indestrutíveis, inesgotáveis e insuperáveis em um primórdio atemporal, em um passado que se revela imperecível por causa de seu ressurgimento em eternas repetições.³⁶³

Uma via inversa de consideração pode, diante disso, ser estabelecida: se o paralelo de Kerényi, na questão do fundamento, é o pensamento grego em sua aurora, no qual os “elementos” têm relevante papel enquanto *matérias* formadoras de mundo, o paralelo, agora, ao tomar o mitologema no contexto filosófico, é, ao contrário, a mitologia como constituinte de narrativas a partir do mitologema, seu material, que veicula origens, isto é, uma visão da origem – um fundamento.

Há um paradoxo revelador, como revela Kerényi, no modo de fundamentar mitológico: aquele que faz a experiência do retorno à origem, aquele que experimenta a sua situação como fundamento, ao fazê-lo, *abre* a si próprio e o seu próprio mundo. Também aqui, nessa dimensão da fundamentação mitológica, está em jogo uma abertura: “O fundamentador, que em cada submersão mergulha até o próprio fundamento,

363 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 20.

fundamenta seu mundo. Erige-o para si o mesmo sobre uma base da qual tudo emana, brota e nasce: que é original no sentido pleno do termo”³⁶⁴. A ideia de um núcleo do ser humano, um universo “interior” abismal, faz parte desse movimento. O que está mais perto da origem, desse núcleo, propriamente, é o que Kerényi considera como universal, e o que nele se baseia dá origem ao fundamental por excelência, o fundamental mitológico que abre o mundo. Ao submergir ao próprio fundamento, àquilo que o organiza – a sua própria abertura, poderíamos dizer –, aquele que fundamenta, a partir desse movimento em direção ao “núcleo”, fundamenta o mundo, a exemplo das mitologias sobre as origens do mundo como cosmogonias e sobre o surgimento dos deuses como teofanias cujo fundamental revela na criança divina (que já é um trabalho sobre o mitologema da criança *original*) como núcleo e fundamento.

Revela-se, desse modo, o sentido, propriamente *mitológico*, de fundamentar e de fundamentação. Ao lado desse, aponta-se uma variação outra, a saber, a *fundação*, cujo sentido prático e material é mesmo o de *fundar* espaços de convivência humanos, dos quais a *cidade* se torna o modelo por excelência, sob o modelo da fundamentação oferecida pela mitologia cosmogônica³⁶⁵. A cidade como fundação, portanto, revela raízes com traços mitológicos, os quais, incorporadas no pensamento *político* do ocidente, permitem expô-lo, então, de maneira *originária*. O caráter dessa constatação é fortalecido quando se recorda que, tomando a investigação de Benveniste sobre o caráter religioso da figura do *rex* – no contexto das suas investigações sobre a consolidação lexical de instituições ocidentais em relação ao que seria a sua delimitação indo-europeia originária (bem como suas variações) –, os traços que delimitavam as cidades, as linhas fundadoras *traçadas em linha reta* (a partir de um *regere fines* executado ritualmente pelo *rex*), em sua origem, eram propriamente um ato religioso³⁶⁶.

A origem é duplamente significada, por conseguinte, em solo mitológico: “Como conteúdo de uma narrativa, de um mitologema, é ‘fundamentação’; como conteúdo de um ato, é fundação”³⁶⁷. O que unifica a origem em ambos é aquele retorno à ideia mitológica, da qual estarão marcados com o selo de pertença originária, como suas manifestações, consolidando-se como figuras, mitologemas ou cerimônias. Expressam, então, como linguagem apropriada, o núcleo do ser humano, o núcleo que ele, na sua

364 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 23.

365 Cf. KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 20

366 BENVENISTE, Émile. *Vocabulário das instituições indo-europeias, II*, p. 14 (*Rex*).

367 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 30.

“viagem interior” (não devemos esquecer que Jung e Kerényi eram colaboradores³⁶⁸), pode acessar como sua origem, como o seu elemento originário.

Bastante distante desse universalismo do elemento ou de um “núcleo” universal do humano, importa, porém, o caráter histórico do mitologema como *operação*, o qual é esclarecido quando se nomeia esse “abismo do núcleo”³⁶⁹ como sendo o âmbito das “*ideias mitológicas*”, do que é propriamente atemporal: “Do ponto de vista histórico, somente existem as variações dos mitologemas originais e não seu conteúdo atemporal, as ideias mitológicas”³⁷⁰. Todas as mudanças de plano de perspectiva mostram-se a partir daqui. O gesto de Agamben, de fato, ao incorporar a categoria de mitologema, que responde pela narração, e, portanto, pela história, pelo que encadeia a transmissibilidade da tradição, não apenas *não* remete ao atemporal e ao universal, como o que ambos carregam é incompatível com a sua teoria. É preciso ter em vista que a ruptura essencial do uso do termo na sua formulação é quanto à referencialidade do próprio mitologema: além dele, o “abismo do núcleo”, ao invés de uma ideia atemporal (ou um arquétipo), revela um vazio. No máximo, o silêncio, o que já é uma operação originária do mecanismo da Voz ao permitir que os caminhos do discurso sejam instaurados, como o que vem à luz, do abismo, como pré-fundação do *lógos*.

Assim é instaurada, para a metafísica como tradição que experimenta a própria ideia de transmissão da linguagem como baseada num fundamento negativo que se oculta, uma Voz como o seu princípio organizador e estruturação de sua maquinaria. Escapar dessa circularidade, eis o que se pode apontar como tarefa do *pensamento-que-vem*, a qual, tomando o puro acesso à palavra pelo seu resto como língua, por tentar sustentar-se no mostrar do ter lugar da linguagem, como o faz o poeta, indicando um *gesto*, ou uma dimensão apocatástica, como o faria a restauração messiânica, tem aí formas do fazer cessar a retroalimentação do mitologema da Voz a partir de suas narrações do *vazio* que é, paradoxalmente, o conteúdo do silêncio que emana da voz do ser. A arqueologia e os paradigmas de Giorgio Agamben, nesse sentido, podem ser vistos no rastro dessa primária consideração do mitologema, a qual se desloca entre uma topologia, a procura do *ter-lugar*, e uma busca do fundamento que, ainda não se postulando como arqueológica,

368 É preciso ter cuidado, contudo, com a diferença de fundo dos planos em jogo. Kerényi era colaborador de Jung, e nada seria mais estranho ao projeto agambeniano do que o conceito de arquétipo, isto é, de um simbolismo universal e latente (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Aby Warburg e la scienza senza nome in La potenza del pensiero*, p. 150).

369 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 23.

370 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 41.

propriamente, denominamos “proto-arqueológica”. Não são nem uma busca das causas no sentido vulgar, nem o perscrutar de uma dimensão transcendente que a tudo iluminaria com seu sentido numinoso, mas uma concreta investigação dos fundamentos – e toda a constelação daí derivada, o fundamentar e a fundamentação, o fundar e a fundação que não indica uma mera sinonímia terminológica, mas encontra, como se vê a partir do exemplo tomado de Kerényi, como conceituação.

Ora, para Agamben, “a tradição da tradibilidade [*tradibilità*] está, assim, imemoravelmente contida em toda tradição específica, e esse legado imemorável, essa transmissão da ilatência [*illatenza*] constitui, antes, a linguagem humana como tal”³⁷¹. A tradição da *tradibilidade*, no sentido daquilo que ao mesmo tempo que é *transmitido* é *traído*, isto é, *traditio*, é a tradição da própria transmissibilidade, portanto, que esquece o seu fundamento, que esquece a própria abertura – a *ilatência* é o termo segundo o qual Agamben traduz a *alētheia* a partir de sua inflexão heideggeriana, a qual, como já tivemos oportunidade de apontar, é precisamente a dimensão de “desvelamento-abertura” de *o-aí*. Por um lado, “o que há aqui para transmitir (...) é a própria ilatência (*alētheia*), a própria abertura em que algo como uma transmissão é possível”³⁷². Por outro, é a própria ilatência, o encontrar-se aberto como tal na abertura da existência sem uma voz, que acaba traída na tradição, ao mesmo tempo que é transmitida como fundamento negativo, como Voz.

Se a mitologia, narrando mitologemas, variando-os nos seus mitológicos acordes, possui marca fundamental no “remontar à origem e ao tempo primordial”³⁷³, o mitologema da Voz força o pensamento a considerar uma dimensão análoga: a do fundamento, *historial*, porém, da metafísica. A fundamentação é um retorno ao fundamento. Pensando o “de onde”, a mitologia retoma a sua *arkhē*, de onde aparece “a fundamentação como o regresso espontâneo ao ‘fundamento’”³⁷⁴. Pensando-se a linguagem na situação metafísica, pode-se indicar um debater com o silêncio daquilo que a ultrapassa. Assim o fazendo, tal experiência permite que se o coloque como originário – isso seria, pois, o seu infundado pressuposto, o inefável.

Apesar de nada, porém, mais afastar Agamben da perspectiva aqui encerrada do que a *atemporalidade* do primórdio, ao tomar o mitologema da Voz, introduzindo o

371 AGAMBEN, Giorgio. *Tradizione dell’immemorabile* in *La potenza del pensiero*, p. 153.

372 AGAMBEN, Giorgio. *Tradizione dell’immemorabile* in *La potenza del pensiero*, p. 153.

373 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 21.

374 KERÉNYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 21.

conceito de *shifter* para tornar a operação da metafísica inteligível em sua fundamentação, revela-se, diferentemente do plano de partida das categorias de Kerényi, que a instância que se abre, com o ter-lugar da linguagem, é a própria historicidade da existência do humano: “a condição histórica do homem é inseparável da sua condição de ser falante e está inscrita na própria modalidade do seu acesso à linguagem, que é originalmente marcada por uma cisão”³⁷⁵. Se os nomes são, segundo uma longeva tradição, algo que escapa de antemão à constituição do discurso (do que a aquisição dos nomes é um indício, exterior e redutor, do processo de aquisição da língua pelo adquirente), revela-se, portanto, uma vez que os homens não vêm ao mundo pronunciando nomes, de fato, uma *mediação* e um *condicionamento* históricos dessa transmissão dos nomes, que “somente podem nos ser dados, *traídos*”³⁷⁶.

Se embarcamos nessa aparente “digressão”, foi com o propósito de podermos situar o aspecto de reconfiguração conceitual em jogo na recepção do mitologema, e, com esse movimento, avançar. Não apenas uma nomeação, portanto, está em jogo, mas um *resíduo* de não dito que acompanha o momento de categorização dos conceitos, o qual, vindo à palavra, oferta-se como forma de tornar inteligível a complexa abordagem que encerra *A linguagem e a morte*, cujo enredamento permanece como prelúdio das suas obras futuras, especialmente *A ideia da prosa*, *A comunidade que vem* e *Homo sacer*, no que vale para a sua extensão, e como forma de tornar inteligível, como *intensão*, parecnos, o percurso do pensamento filosófico e político, lógico e ético em suas formas mais abstratas, como metafísica, e mais concretas, como ação. Porém, nesse movimento, trata-se da mitologia explicando a filosofia? Não. Trata-se da releitura conceitual de um complexo processo histórico de transmissão de questões, de transmissão de uma tradição de pensar que cinde mostrar e dizer, que experimenta a linguagem a partir da negatividade. O que se mantém nela como não dito, e constitui o que Agamben diz, é que a Voz opera no nível dos fundamentos da metafísica, responde nesse lugar e os constitui. É o lugar do fundamento – aquela *arkhé* que tanto mobilizamos e que não tem o sentido de uma origem cronológica, mas de um *princípio* originário, atravessado de história, de traição e de tradição, isto é, um lugar que serve de base para o desdobramento dos fenômenos e, mantendo-se, possibilita o seu próprio desdobramento.

A importância do acontecimento histórico adquire, portanto, um assento estratégico essencial. Não se trata de um evento atemporal, mas da própria fundamentação

375 AGAMBEN, Giorgio. *Lingua e storia* in *La potenza del pensiero*, p. 40.

376 AGAMBEN, Giorgio. *Lingua e storia* in *La potenza del pensiero*, p. 38.

do tempo e da história como acontecimentos essencialmente humanos. O pendor heideggeriano do plano de fundo, obstinado com a dimensão originária do ser, em certa medida, entra em consonância com a necessidade de *salvar* o aspecto histórico do humano. A temporalidade messiânica, contraposta ao tempo escatológico, é uma tentativa de resposta posterior ao impasse já aqui configurado, a saber, a historicidade do plano da fundamentação, da constituição de um retorno ao fundamento, e da fundação. Ou, em termos sucintos e mais contundentes, a historicidade da própria *arkhê* – sem resvalar, por um lado, para o causalismo (para a dimensão das causas, isoláveis cronologicamente, a partir das *aitíes*), nem, por outro, para o universalismo a-historicizante de um simbólico arquetípico.

O que destacamos, ao modo de precisar o sentido incorporado à inteligência de mitologema de Voz, é a sua configuração como “material *transmitido pela tradição*”, mais do que, simplesmente, um material “antigo”. A antiguidade pode ser subjetivada como um valor (positivo-negativo), e, enquanto tal, permite que outros elementos sejam subjetivados, sob ela, como valores (positivos-negativos). O que é valorizado é que se revela sob o “antigo” – e isso é plasmado pela tradição como tradicional. Cabe complementar o enunciado: material transmitido pela tradição *sobre* (como o duplo sentido de situar-se em e de tratar a respeito de) a origem, sobre o fundamento. Que seu *modo* de transmissão seja lembrança/esquecimento seletivos, seja produtivo ou improdutivo na medida de uma seleção – e aqui é difícil, mas preciso, contornar a teleologia naturalizante de um princípio de economia linguística para pensar em contextos específicos de realização da discursividade –, isso diz respeito ao seu modo de operacionalização. A sua “essência”, porém, é manter o pensamento no caminho de uma fratura que funda articulações, de uma diferença produtiva.

Nessa perspectiva, o signo torna-se uma imagem, um fantasma, da própria relação que o pensamento experimenta, como metafísica, com a linguagem: pressupõe uma cisão, a qual sutura ao modo de uma articulação, de uma *operação*, portanto. Pressupõe um fundamento sobre o qual erige a sua fundamentação, e sobre o qual estrutura a fundação do discurso. Nesse sentido, o pensamento revela-se como um plano de ação – a cisão entre ambos se torna mais um sintoma de encobrimento do que uma “verdade”. Momentos essencialmente práticos, isto é, de conteúdo político, mobilizam-se *por* abstratas construções. A filosofia, isso, ao menos, é o que Agamben insiste em dizer e fazer, não é um simples retrato do tempo, no sentido de uma camada de conceitos que vem apenas se juntar ao acontecido. Ela é uma operação de realidade – valeria dizer,

de *realização*. Daqui a insistência do Heidegger tardio no seu caráter essencialmente já técnico e metafísico, do qual o pensamento vindouro teria de se desarmar.

3.3. O silêncio do fundamento

O mitologema, que na ciência da mitologia é um *material originário* plasmado e transmitido pela tradição, uma vez deslocado para o plano do pensamento filosófico, por Agamben, insere-se naquela cadeia de tradição-transmissão que diz respeito às produções humanas. Ele indica um lugar passível de permanecer no plano do fundamento, fundamentando uma origem com seu processo de seleções. O mitologema, diante do plano de questões no qual surge em *A linguagem e a morte*, pode ser o nome para a esfera irrefletida do fundamento na metafísica, a partir da qual se fundamenta uma origem ou mecanismo articulatório: Voz, mas também sacrifício, contrato, etc. O recurso ao mitologema, portanto, é uma forma de retratar não apenas o problema do lugar, do fundamento, no interior do pensamento filosófico ocidental, mas também de localizar, nele e por meio dele, o fundamento problemático de uma experiência com a palavra que se constitui como metafísica da Voz.

Por conseguinte, “or meio de um mitologema original, todas as instituições da era mitológica obtêm sua transfiguração e fundamentação, isto é, sua santificação, a partir da origem divina comum da vida, da qual elas são formas”³⁷⁷. Porém, não apenas somos remandados aos confins da mitologia, para, com ela nos confrontando, precisarmos as posições metafísicas, mas também com aquele processo mitológico que acompanha, como material sobre a dificultosa origem e fundamento da divindade, as ponderações teológicas – as quais, investigando o conteúdo daquilo que se revela, indagando a revelação, aproximam-se, na ponderação agambeniana, da reflexão filosófica sobre a linguagem como fundamento, até mesmo por meio da célebre revelação da palavra encarnada fundante do cristianismo e que se exprime, antes de tudo, como “na *arkhē*, no princípio e no fundamento, era o *lógos*, a linguagem” (“*en arkhēi ēn ho lógos...*”) (Jo, I, 1-2). Conferir atenção a isso auxilia a delimitar a esfera de inflexão do mitologema, pois, “o mitologema de uma voz silenciosa como fundamento ontológico da linguagem aparece já na mística tardoantiga, gnóstica e cristã”³⁷⁸.

377 KÉRENYI, Karl. *A origem e o fundamento da mitologia*, p. 23.

378 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 79.

No contexto do pensamento gnóstico, parte-se, na reflexão sobre o fundamento do qual a prática recebe a sua fundação, da *sigé*, isto é, do “silêncio”, e, na medida mesma da importância dos mistérios antigos e do rompimento de sentido com eles, Agamben coloca em questão o problema da própria fundamentação de Deus, o qual, sendo inefável, manifestar-se-ia pelo silêncio. Essa concepção encontra um lugar fundamental na gnose valentiniana como forma de “conhecimento” da divindade, surgida no século II e detratada por importantes teólogos como Irineu de Lyon (cuja *Adversus haereses* é uma das principais fontes a respeito dessa doutrina) e Clemente de Alexandria (*Excerpta ex Theodosio*). Abriu-se, com ela, um caminho bastante complexo sobre a manifestação da divindade, praticamente lida em termos afeitos à tradição cosmogônica helênica: o que não é passível de compreensão e não foi gerado, ao invés de se dar simplesmente como “Deus”, é assumido a partir das diversas manifestações que constituem o *pleroma*, a plenitude do divino. Nesse contexto, aparece o *Bythós*, o “Abismo”, o qual, na sua pré-existência eterna, para fecundar a existência do *Nous* (contrapartida cognoscitiva “à imagem e semelhança” do incognoscível Abismo) a partir de uma conjunção, extrai de si seu próprio par, a *Sigé*, a qual, ainda como *Énnoia*, “Pensamento” ou “Intenção”, “é o primeiro, negativo fundamento da revelação e do *Lógos*, a ‘mãe’ de tudo aquilo que é gerado do Abismo”³⁷⁹.

O papel do Silêncio, mesmo que anterior à Intelecção e mesmo ao *Lógos*, é o de abrir o Abismo como dimensão (ou melhor, como “não-lugar”). Ao confiar o incognoscível ao silêncio, abriu-o negativamente ao sentido: “o Silêncio é o fundamento místico de toda revelação possível e de toda linguagem, a língua original de Deus enquanto Abismo (em termos cristãos, a figura da morada do *Lógos* na *arkhé*, o lugar original da linguagem)”³⁸⁰. O sentido da digressão agambeniana, cabe dizer, dá-se pelo fato de *não* haver oposição entre o Silêncio dos gnósticos e a Palavra dos cristãos apostólicos, cuja luminosa revelação pressupõe um ensombrecimento da sua fundamentação (isto é, da remissão ao fundamento) como essencialmente negativa, sem uma voz ou um discurso. Mais do que isso, trata-se de uma figura fundamental também para a filosofia, ainda mais quando já se revelou o seu pensamento sobre a linguagem como se fundando na subtração de uma voz e num tolher-se da natureza:

O silêncio não é, aqui, mais do que o fundamento negativo do Logos, o seu ter-lugar e o seu demorar (segundo a teologia de João) não conhecido na *arkhé* que é o Pai. Essa morada do *Lógos* na *arkhé* (como aquela de *Sigé* junto a *Bythós*)

379 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 79.

380 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 79-80.

é uma morada abissal - isto é, in-fundada - e essa abissalidade a teologia trinitária não consegue confrontar até o fundo.³⁸¹

Com todas as diferenças entre os mistérios helênicos e os mistérios cristãos, e apesar delas, mantém-se, todavia, o *silêncio* como pertencendo fundamentalmente à origem indizível do ser do Deus, no caso do cristianismo (a exemplo da “oração espiritual” de antigos autores siríacos, pela qual se ultrapassa a palavra e se atinge o puro pensamento³⁸²), e, nos ritos de Elêusis, de uma experiência significada além da voz significante (e em cuja ausência se pode expor o silêncio como Voz), afinal “tratava-se de um caminho de iniciação essencialmente sem palavras que conduzia a um conhecimento no qual as palavras não eram necessárias nem se tinha a capacidade de utilizá-las”³⁸³.

Com o silenciar, revelava-se, em Elêusis, o mistério. Onde em Elêusis se calava, o *gesto* mostrava – e isso bastou. Não menos misteriosa é a relação entre a *arkhê* e o *lógos*, cuja proximidade do Deus acaba por fazer mistério e silêncio da origem da divindade. O milagre do verbo, do *lógos*, da soteriologia, enfim, não consegue sair, sem cindir o ser e a práxis, do abismo silencioso que funda e encobre Deus como mistério.

O milagre quer provocar as pessoas a falar dele, sempre e em toda parte. O mistério é mantido em silêncio. Não seria este talvez o segredo de todo verdadeiro e grande mistério, simplesmente ser? Não é exatamente por isso que ele ama o segredo? Pronunciado, seria palavra; silenciado, seria ser. E também seria um milagre no sentido de que o ser com todos os seus paradoxos é miraculoso. É nesse sentido que se via, certamente também em Elêusis, os milagres e as revelações dos deuses: o milagre da origem visto naquelas figuras em que este se revelou num determinado em período da história mundial.³⁸⁴

O mistério pronunciado faz-se carne – eis um acontecimento “miraculoso”, no sentido de Kerényi. Mas isso não apenas não elide o problema do ser, como ainda o aprofunda. Começa aí a longa história da teologia trinitária, cujas sínteses são tão reveladoras da tradição ocidental (teológica e secular) quanto as aporias que ela pretensamente sana – e, em grande medida, ajuda a criar, como a “teologia política” e a “teologia econômica”.

Em *O silêncio da linguagem* (1983), investigando a experiência negativa da linguagem a partir do silêncio no contexto de práticas extáticas dos “mistérios” cristãos, é o próprio “mistério” que aparece reconfigurado como a experiência do silêncio:

381 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 81.

382 AGAMBEN, Giorgio. *O silêncio da linguagem*, p. 298.

383 KÉRENYI, Karl. *A jovem divina*, p. 219.

384 KÉRENYI, Karl. *O milagre de Elêusis*, p. 261.

O que está assim em questão no silêncio e no estupor é a experiência do fundamento negativo (do in-fundamento) da linguagem, do seu *ter-lugar* no abismo de Deus. Nesse abismo, o silêncio é fundamento, mas – para retomar as palavras da *Ciência da lógica* hegeliana – é fundamento (*Grund*) no sentido em que ele é o que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que a linguagem seja como in-fundada (*grundlose*). Desse ir ao fundo surge o estupor: estupor que a linguagem, o ser e Deus são: in-fundados. E esse estupor só pode ser silencioso, porque nenhuma proposição (nenhum ‘saber composto’) pode dizer o ter-lugar da linguagem, a sua permanência divina. (Por isso, todo autêntico estupor confina com angústia e desespero, a experiência do ser com a do nada). Silêncio e estupor não são patrimônio exclusivo da mística. Se lermos agora um texto que por certo pertence à tradição da filosofia (isto é, de uma doutrina que tem desde o início reivindicado a sua relação privilegiada com o estupor e a maravilha), é com uma experiência não diferente que nos encontramos confrontados:

‘E agora descreverei a experiência de maravilhar-se pela existência do mundo, dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Sou então tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, ainda que não seja nenhuma proposição na língua, é a existência da própria linguagem... transferindo a expressão do milagroso de uma expressão por meio da linguagem à expressão pela existência da linguagem, disse somente, de novo, que não podemos exprimir o que queremos exprimir, e que tudo o que dizemos sobre o milagroso absoluto permanece privado de sentido’.³⁸⁵

O “texto que por certo pertence à tradição da filosofia” cabe a ninguém menos que Wittgenstein³⁸⁶ e não tem por intento, não para Agamben, em princípio, fundar a filosofia na mística, assim como o recurso ao mitologema não significa que a metafísica simplesmente seja “mitológica”, mas que, no fundamento da linguagem, na qual todos esses “mundos” se tornam acessíveis para o ser humano, o homem faz experiência de uma falta de palavra e de voz – de um *limite*. Pelo contrário, é apenas com a “*liquidação do místico*”³⁸⁷, do indizível, e, portanto, negativo, fundamento e limite da potência de linguagem discursiva, que se pode escavar o caminho para um pensamento que pretenda ultrapassar a Voz e o inefável. Se o gesto de Wittgenstein afasta o fazer filosófico de dizer algo proposicional sobre o *ter-lugar da linguagem*, cabendo-lhe calar, Agamben não se propõe simplesmente, em direção contrária, *dizer o ter-lugar da linguagem*, mas, antes, compreender e desativar essa relação articulada entre mostrar e dizer – nem um calar-se diante do mistério, guardando-o e velando pelo silêncio, nem, por outro lado, recair na compulsão ao discurso e à fala.

Com esses deslocamentos entre a ciência da mitologia, a teologia, as práticas místicas e a ontologia, a filosofia, enfim, Agamben não apenas mostra o contexto

385 AGAMBEN, Giorgio. *O silêncio da linguagem*, p. 299-300.

386 Embora Agamben não referencie o texto, trata-se da *Lecture on ethics*, uma espécie de fala ou conferência que Wittgenstein apresentou, em novembro de 1929, diante da *Heretics Society* da Universidade de Cambridge (Cf. WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophical occasions 1912-1951*, p. 36-44).

387 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 114. Grifo nosso.

metafísico de toda “sigética”, mas também expõe as raízes que ela deita na teologia. Ela não poderia, assim, diante da sua crítica, ser o caminho que nos abre para uma experiência radicalmente distinta daquela em que se experimenta da linguagem como metafísica da Voz, a qual deixa de experimentar a linguagem na sua maravilha para recolhê-la num silêncio que, constituindo-se como um *fundamento* negativo, retira-a de seu simples ter-lugar diante de um abismo, de um vazio sem nome, e acaba por afundá-la no indizível do mistério. Ou também, no caso em que se resolva colocar em palavra e discursos o maravilhamento, que se transforma, então, caso tomemos as palavras de Kerényi, em milagre, é porque já possui um fundamento. O ter-lugar da linguagem afunda num abismo, num vazio sem nome, e o fundamento seria aquilo que vai até esse fundo (sem fundo) para que algo seja, isto é, vai até o vazio e nele institui um fundo, um fundamento para o ser e para a linguagem, capturando-o. Sendo o fundamento negativo, o que aí se funda é in-fundado, isto é, assentado sobre fundamentos negativos.

O mitologema da Voz apresenta-nos, quanto à linguagem, o problema da negatividade como fundamento, como posse recíproca entre ambas (linguagem e negatividade, *lógos* e *bythós*) numa *arkhḗ*, num abrir-se originário para toda tópica ontológica – mais uma vez, “o fundamento é, para a metafísica, fundamento (*Grund*) no sentido em que é aquilo que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que o ser tenha lugar e - enquanto tenha lugar no não-lugar do fundamento (isto é, no nada) - o ser é o in-fundado (das *Grundlose*)”³⁸⁸. O fundamento vai ao fundo para que o ser tenha lugar; o fundamento ele mesmo, porém, não é fundado em “algo”, mas, capturando o próprio estar suspenso no nada, no vazio, dela faz o fundamento negativo do ser o qual se diz, nesse sentido, *in-fundado*, assentado no fundamento como um não-lugar. E, de fato, a *negatividade* aparece como um modo humano de ter a linguagem, um modo humano de abrir-se, também, o ser. Mas isso, como vimos, constitui a experiência metafísica com a linguagem, e com o ser, e não o destino como tal do homem. Pelo contrário, se a ele se apresenta algo como um destino, é porque ele já está capturado, seja na prisão do discurso, da necessidade do *ter de* falar, seja como sociedade, como política. Se ao homem se apresenta uma destinação, é porque ele já está assentado sobre um fundamento. Aquele *o-aí*, a proposição não alcança, pois ela só tem lugar sobre o discurso. O que mostra a insuficiência da palavra e do discurso, e, ao fazê-lo, acaba por instaurar o silêncio não apenas como o que a linguagem supõe para sua existência, para o seu dar-se a ser, mas

388 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 6.

também para guarda da sua estada no ser. O silêncio é (como que) a sombra da linguagem, ele interpõe-se, como Voz, entre o mostrar e o dizer, entre a ausência de voz e o discurso, consignando o homem justamente ao discurso como a sua voz.

O mitologema permite expor não apenas o fundamento negativo que causa um espanto no iniciado, um estupor que se relaciona ao êxtase, mas também naquele que se propõe encontrar uma linguagem (um dizer “polifônico”) para o ser, e que, assim, encontra-se sem voz diante da dimensão fundante da linguagem – o que, a rigor, como vimos, é o gesto da filosofia, o seu conformar-se como uma visão da linguagem. Se a metafísica encontra na Voz o seu operador fundamental, marca da subtração, passada e futura, e como que preso no eterno presente de um silenciar que funda negativamente o dizer, e se a teologia encontra no seu *légein* um discurso que no seu extremo não tem nada a dizer, pois não pode conhecer o seu sujeito supremo, que se encontra além de todo intelecto mundano, de acordo com a herança gnóstica na qual insiste Agamben, então o conceito de mitologema de fato coarticula uma experiência da linguagem que se declina conforme a expressão “*onto-teo-logia*” e marca o fundamento da relação fonética e sígnica (isto é, positiva) que experimentamos como *tradição da palavra*.

A dimensão limite do discurso, a qual se apresenta pela negatividade, impede o homem de, pelo discurso, acessar *positivamente* o ter lugar-da linguagem, pois aquele não é voz. Porém, é diante do aferrar-se na negatividade, com ela e apesar dela, que o homem se dá a linguagem, a sua “língua”, não tendo uma voz como o animal a tem. O que a Voz nos revela, contudo, não é uma mera intenção ou querer, mas uma forma pura da vontade: o puro *querer-dizer*, isto é, o querer capturar a própria existência da linguagem, “o evento originário, que contém a possibilidade de todo evento”³⁸⁹. Logo, pode-se entender que, na vasta arqueologia que tem conduzido Agamben, uma das etapas mais recentes do seu projeto tenha colocado em jogo precisamente a *vontade*, a partir da qual pode indagar a deontologia do fazer humano que funda o direito e a ética normativa.

A pertença recíproca entre lógica e ética, anunciada na *Introdução* de *A linguagem e a morte* como um desafio constante ao pensamento, é também exposta no mitologema da Voz na forma desse puro querer-dizer como sigética. Diante da captura da negatividade, dando-se o homem, além de uma voz natural, uma Voz, assumindo-se como ser para a morte (paradoxalmente, ainda: um ser cuja vontade – que é um dispositivo, um operador metafísico – é morte), tanto a lógica quanto a ética se encontram

389 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 107.

na negatividade, isto é, quando todo o dizer desaparece, em perspectiva da ética, e recai no *mostrar*, no limite da lógica, e quando todo problema ético, em perspectiva lógica, mostra-se como informulável³⁹⁰. A *sigética*, portanto, é a experiência da linguagem nos termos da própria Voz. Aí não houve voz, nem, a rigor, dizer. Por isso, trata-se de um puro querer-dizer que, não dizendo nada, pois não o pode, e movendo-se longe de qualquer esfera psicológica de intenção e de volição objetual, funda o evento do dizer, afunda o seu fundamento – indizível – no seu próprio interior, e isso é que quer dizer que “a linguagem é o que deve necessariamente se pressupor a si mesmo”³⁹¹. Trata-se de um querer-dizer que se move entre as dimensões separadas do indicar e do efetivo dizer, trazendo, dentro de si, a indicação frustrada, pois o homem tomou a linguagem como vontade, isto é, como Voz: “ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem, é, assim, uma dimensão puramente *lógica*”³⁹², a qual, ao lado da ética, é a *fundação do lógos*, na medida em que ambas se fundamentariam sobre a Voz como mitologema:

A Voz é a dimensão ética originária, em que o homem pronuncia o seu *sim* à linguagem e consente que ela tenha lugar. Consentir (ou recusar) à linguagem não significa, aqui, simplesmente falar (ou calar). Consentir à linguagem significa dizer *sim*, na experiência abissal do ter-lugar da linguagem no privar-se da voz, para que se abra ao homem uma outra Voz e, com essa, a dimensão do ser e, ao mesmo tempo, o risco mortal do nada.³⁹³

Esse “dizer *sim*” revela, na verdade, nada mais do que a vontade comumente vista sob o viés de “liberdade”. O “dizer *sim*” dissimula a vontade sobre o mitologema da Voz como silêncio presumido, instituindo-se, com a ideia de liberdade, em manifestação essencialmente moderna, a forma de um hiperprodutivo “mitologema do contrato”³⁹⁴, o qual aparece, segundo a forma de uma *relação jurídica*, nada menos do que como o dissimular da fundação de nossos espaços políticos e jurídicos; caso de dissesse “*não*”, tratar-se-ia, apenas, de um calar-se – a negatividade surge, porém, de todos os lugares. Se a devida consideração da apropriação da negatividade e do vazio, o qual se constituir como a substância política do ocidente ao redor da qual gira a maquinaria governamental, mas também a antropológica – e, talvez possamos dizer, também, a *linguística* –, deveria se dar em termos da *estrutura de bando*, isto é, da própria forma de relação, na medida em que essa responde como *fundação* do mitologema da Voz, aquela, a *relação jurídica*, é duplamente uma mitificação quando ingressa na modernidade como “estado de

390 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 109.

391 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio in La potenza del pensiero*, p. 27.

392 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 107.

393 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 108.

394 Cf. GIACIOIA JR., Oswaldo. *Estado, democracia e sujeito de direito*, p. 50-56.

natureza”, o qual, pressuposto pelo mitologema do contrato, funda a sua possibilidade instituinte³⁹⁵. O mitologema do contrato parte da dissimulação dessa natureza da vontade, que se apresenta, no mitologema da Voz, em sua forma mais pura no limite da metafísica – a dissimulação, que, para nos mantermos contratualmente delimitados, aparece como figura categorial da *má-fé* no direito privado, na verdade, mostra-se como sendo da própria constituição da natureza da forma jurídica.

Poder-se-ia discorrer, aqui, sobre a liberdade ou causalidade desse movimento e a sua sorte na história da metafísica (por exemplo, o homem tem a linguagem porque *pode* tê-la ou porque *não pode não* tê-la? Ela é uma possibilidade ou é necessária?). O que está em jogo mais fundamentalmente, porém, é que a dimensão de abertura do ser confina com a vontade, assim como a linguagem, com a Voz. É um “dizer *sim*” ao ser dando-se uma *morte*, e não um cessar, simplesmente – o que, não se pode deixar de observar, é a angústia não como uma bela disposição, mas uma terrível espada de Dâmocles, um “terror do nada”. É um “dizer *sim*” à experiência da linguagem como articulação pressuponente de cisões, é um pensar a linguagem já a partir de uma negatividade, já pressupondo uma Voz e uma vontade. Lembramos, com as palavras de Nietzsche – “o dado fundamental da vontade humana, o seu *horror vacui*”, diante do qual é preferível “querer o nada a nada querer”³⁹⁶ –, que a forma extrema da vontade é, na verdade, o ápice da experiência da negatividade suprema: é “vontade de nada”³⁹⁷. A forma da questão nietzschiana, *mutatis mutandis*, pensada, agora, por meio da *visão metafísica da linguagem*, não seria, justamente, “é preferível querer-dizer mesmo que seja o nada a nada querer-dizer”?

Ora, a ideia *culpada* de linguagem, que pressupõe o banimento e a queda, ou melhor, que estrutura o banimento como o próprio pressuposto das comunidades humanas, consiste precisamente nesse “dizer *sim*”, na medida em que ela “diz *sim* para que a linguagem seja a *nossa* linguagem e o mundo seja o *nosso* mundo e constitui, para o homem, o fundamento negativo do seu ser *livre e falante*” – e isso, *dissimulado* como *liberdade*, ameaçando o homem com o “terror do nada”, lança-o na linguagem e na ética sob a égide da culpa e da pena:

Estabelecendo com rigor os limites daquilo que pode ser conhecido naquilo que se diz, a lógica recolhe essa Voz silenciosa e a faz o fundamento negativo de todo saber. A ética, por sua vez, experimenta-a como aquilo que deve

395 Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 35.

396 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 80; 140.

397 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 140.

necessariamente restar não dito naquilo que se diz. Em ambos os casos, todavia, o fundamento último resta rigorosamente informulável.³⁹⁸

Aquela citação a Wittgenstein não poderia na escavação desse sentido, aparecer num momento mais oportuno, afinal, ao concluir “que não podemos exprimir o que queremos exprimir, e que tudo o que *dizemos* sobre o milagroso absoluto permanece privado de sentido”, acaba por situar a metafísica de fato sob o sinal do dizer o inefável. A lógica, por sua vez, não podendo dizer a respeito disso, aparece como tendo de fato uma base negativa. A metafísica, a ética e a lógica encontram-se *pela* Voz, encontram-se *na* Voz. A diferença que elas venham a ter será uma diferença no *modo* como a capturam, no modo de relação. O que permanece, contudo, é a ideia de limite, ou melhor, a limitação que operam da ideia de linguagem – e o juízo de que se pode ou não ultrapassá-los, alcançando ou não a negatividade, funda, no sentido dessa investigação agambeniana, o que se conhece como metafísica ou como lógica. A filosofia captura a “muda e angustiada consciência”, a “sigética que se abre entre o ser-nascido do homem e o seu ser falante”³⁹⁹, entre o seu ser vivente e o seu ser o ser que *tem* a linguagem, e é aqui que funda a lógica e a ética. É o estatuto, mais uma vez, desse *ter* que está em jogo, como habitação (para a ética e para a política) e como capacidade (para a ontologia e a lógica).

Com a mesma passagem de Wittgenstein que já tivemos a oportunidade de apontar, Agamben não apenas conclui o seu *Experimentum linguae*, mas, parodiando-a, lança seu *projectus*, aquilo que ele não apenas lança e projeta, mas pelo qual, também, lança-se a uma experiência do pensamento e da linguagem como *o que vem*:

‘Se a expressão mais adequada para a maravilha da existência do mundo é a existência da linguagem, qual é, então, a expressão justa para a existência da linguagem?’.

A única resposta possível a essa pergunta é: a vida humana enquanto *éthos*, enquanto vida ética. Buscar um *pólis* e uma *oikía* que estejam à altura dessa comunidade vazia e impressuponível, é a tarefa infantil da humanidade que vem.⁴⁰⁰

Pode-se dizer que *A linguagem e a morte* é uma obra cujo efeito crítico não se restringe ao limite de suas páginas. A pergunta que a move, “*qual o modo para a exposição da linguagem*”, continua sendo inexorável para o pensamento de Agamben, pois dela irradia o pensamento sobre os problemas éticos e políticos. Ela continua a ser feita e refeita: é com base em toda a indagação topológica que aí levanta, coroada com o mitologema da Voz, que a metafísica e a teologia, a ética e a lógica, o político e o jurídico,

398 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 114.

399 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 114.

400 AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia*, p. xv.

são expostos na sua relação com o fundamento, o fundamento negativo da linguagem (como o *silêncio* de uma *Voz*). A sua continuidade é essencialmente notável pela tese que sustenta o seu mais ambicioso, intenso e extenso projeto: *Homo sacer*, o qual carrega, na figura do seu nome, o que sustenta, como fundamento, o peso das categorias sobre a política e a ética, o ser e o fazer do homem, a saber, o *mitologema sacrificial*.

3.4. O mitologema sacrificial

Ao aproximar-se do problema do fundamento, e deparar-se com *o-aí* do *ser-o-aí* como o abrir-se na e da negatividade pelo qual o homem entra na linguagem, no *discurso*, dando-se uma *Voz*, a experiência dessa *Voz* e dessa negatividade são feitas como diante de um “abismo”, como um mistério informulável que permanece velado à linguagem enquanto tal, e, inacessível pelo discurso articulado, como milagre que se apresenta como palavra já na forma do *lógos*. A aproximação da dimensão do mistério esclarece, no nível pragmático, o que o teológico, talvez *a posteriori*, considera como significação. E o nível pragmático do mistério, nível em que, como cerimônia, as vozes rituais são como que silenciadas (por mais que venham a dizer, o que elas dizem é que a palavra existe), é também aquele em que se dá o sacrifício, a *efetiva operação* que intenta tornar a presença presente. A *arkhé* – o fundamento – propriamente permite conceber, analogamente, as duas dimensões. Ao mitologema da *Voz*, como conteúdo narrativo originário, apresenta-se, pois, paralelamente, o *mitologema sacrificial* também como fundamento, ao qual o sacrifício se sucede como atualização. Não há sentido, se quisermos compreender a fundo as teses de Agamben, bem como o seu caminhar teórico, pensar a metafísica destituída da política e da ética, o ser da ação, pois é o próprio mecanismo articulatório, com suas cisões e separações, que garante, ao pensamento e à prática, no interior desse contexto, a sua inteligibilidade. Assim, não haveria sentido pensar e entabular algo como um mitologema da *Voz* se não se pudesse vê-lo como uma operação, como estruturação de técnicas, atos, discursos. E, de fato, isso parece ser o que até aqui se encaminha: o próprio fazer filosófico e poético (em sua origem compartilhada) surgem, nesse sentido, como lugares de escavação efetivos.

Se o problema do fundamento se processa de modo mais agudo, na metafísica, pelo processo de absolvição do absoluto – bem como pelo *Ereignis* da virada teórica de Martin Heidegger –, é porque ele conduz ao que Agamben denomina “in-fundado” ou à

“in-fundação”, é porque esse processo é uma situação no negativo, a conquista do ser a partir de nenhuma determinação ôntica, mas o seu puro dar-se a partir da negatividade mais extrema, isto é, o nada – em última análise, a metafísica que morde a sua cauda. O absoluto, como o problema da resolução da filosofia (e do pensamento), ao mesmo tempo cume e esgotamento, encontra-se com o problema do fazer humano que o estágio histórico conduz à incessante repetição e, ao mesmo tempo, ao esvaziamento. Nessa temporalidade assim encetada, marcada por um fazer contínuo cuja significação parece esvaída – isto que Agamben já chamou de “destruição da experiência” –, a máquina política encontra um mecanismo cuja efetividade conduz a nada além de um vazio interior; tal vazio, propriamente, é a substância cuja captura permite a operação das suas engrenagens.

Na medida em que a investigação do absoluto – em outros termos, o acolhimento, na e como filosofia, do fundamento negativo – revela que o homem é *infundado*, o fazer humano é que aparecerá como seu dar-se um fundamento, como *fundação*, assim como o acolhimento da Voz é o seu modo de possuir a linguagem e dar-lhe fundamentação. Nisso, a filosofia aproxima-se do mistério (no que pode ser uma definição tardia da metafísica), mas “o que significa a proximidade entre o indizível saber sacrificial, como iniciação à destruição e à violência [*consumir* o pão e o vinho comendo e bebendo, isto é, destruindo e *consumando*], e o fundamento negativo da filosofia?”⁴⁰¹.

A resposta adquire formulação originária, e conecta a filosofia do absoluto com toda o arcabouço de fazeres, ditos e silêncios da experiência – e não só da experiência mistérica, mas também da que é afetada pelos efeitos que ultrapassam as fronteiras daquela, a rigor, a própria experiência cotidiana dos homens. A autofundação do homem, o *infundado*, no seu fazer, conduz a uma experiência na qual a violência é fundante: ao mitologema da Voz vem se juntar outra visão da *arkhê*, o *mitologema sacrificial*. Nele, expressa-se nada menos que o *sacrifício* como *paradigma* do fazer humano. A profundidade e o alcance dessa formulação são tais que não apenas permitiram uma vereda fundamental a um projeto vasto como *Homo sacer* – de fato, o texto inicial de *O poder soberano e a vida nua* é visivelmente similar ao final de *A linguagem e a morte*⁴⁰²

401 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 131.

402 A essencial diferença entre ambos, é que, tanto em *A linguagem e a morte* quanto em **Se. O Absoluto e o Ereignis* (que reproduz quase na integralidade, ao final do texto, assinalados por um *aleph*, o texto que aqui abordamos) a tese sobre a “ambivalência do sagrado” – que se encontra em Mauss e Hubert como “ambivalência das próprias forças religiosas” (MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 67) e auxilia a demarcar um “mitologema científico” que foi variado por uma série de teóricos a partir da

–, mas ainda a escavação de outros problemas capitais da ontologia e da política, da lógica e da ética. Se damos ao problema agambeniano tal destaque, é porque pôde, a partir dele, existir toda a especulação posterior, na qual o paradigma como operador e a arqueologia como caminho se afirmaram teoricamente. Anuncia-se, pois, antecipadamente o problema da *sacralidade* do homem, sendo o sagrado, para Agamben, em linhas gerais, a constituição de uma esfera separada do uso comum, num apartar-se e num abandono da própria comunidade: “o essencial [da função sacrificial] é que, em todo caso, o fazer da comunidade humana é, aqui, fundado em um outro fazer seu; isto é, que, como ensina a etimologia, todo fazer é *sacrum facere*”⁴⁰³.

Fazer sagrado, tomando literalmente a expressão da atividade que torna algo sagrado, é o fazer que, de fato, funda o sagrado no mundo, liberando e como que gerenciando uma espécie de efetividade – ou força, como se pode considerar a partir do célebre *Sobre o sacrifício* (1899) de Marcel Mauss e Henri Hubert. O ato de tornar algo sagrado é a fundação do próprio sagrado, pois com isso as coisas, os viventes e os homens apartam-se em profanos e sagrados. O tornar sagrado, ao mesmo tempo em que desloca algo da pertença comum para uma esfera separada, acaba por fundar essa esfera. Os atos de palavra que o orientam são, a rigor, performativos, realizam, sobre o próprio ser que a palavra cinde, uma performance que institui a esfera separada, o sagrado, e a esfera partilhada, a profana. Mas o que a expressão ainda coloca, além de remeter o fazer profano ao sacrifício (*sacrum facere*), é colocar em situação especial *o fazer* (*facio, facere*) e *o sagrado* (*sacer, sacrum*). Porém, a operação de consagração não se confunde com o próprio sacrifício, como bem alertaram os autores de *Sobre o sacrifício*:

A palavra [sacrifício] sugere imediatamente a ideia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que *o sacrifício sempre implica uma consagração*: em todo sacrifício um objeto passa do domínio comum ao domínio religioso – ele é consagrado. Mas as consagrações não são todas da mesma natureza. Há aquelas que esgotam seus efeitos no objeto consagrado, seja ele qual for, homem ou coisa. É o caso, por exemplo, da unção. Na sagração de um rei, somente a personalidade religiosa do rei é modificada; fora dela nada é alterado. *No sacrifício*, ao contrário, *a consagração irradia-se além da coisa consagrada*, atingindo, entre outras coisas, a pessoa moral que se encarrega da cerimônia. O fiel que forneceu a vítima, objeto da consagração, não é no final da operação o que era no começo. *Ele adquiriu um sentido religioso que não possuía*, ou se desembaraçou de um caráter desfavorável que o afligia; elevou-se a um estado de graça ou saiu de um estado de pecado.⁴⁰⁴

ideia de *mana* – é afirmada, enquanto que, em *O poder soberano e a vida nua*, a crítica dessa tese, na verdade, é próprio ponto de partida da investigação sobre a fórmula do *sacer esto*.

403 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 131.

404 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 17.

O movimento que desloca algo – um *corpo*, antes de tudo – para o sagrado – retirando-o do uso comum dos corpos na comunidade – é o ato da consagração. É preciso haver a constituição do *sagrado*, portanto, de uma esfera resguardada pelos preceitos religiosos, que podem ser morais ou até mesmo jurídicos, uma vez que o sacrifício, bem como a consagração, está resguardado por inúmeras prescrições, acompanhadas de sanções ou maldições⁴⁰⁵. Antes que o próprio ato de sacrificar se dê, a irradiação do *sentido* da consagração, naquilo que aparece como traço de unidade nas diversas consagrações, é, propriamente, o deslocamento para o sagrado – e a *religião*, ao menos assim a define Agamben, é precisamente “o que subtrai coisas, lugares, animais ou pessoas ao uso comum e as transfere a uma esfera separada”⁴⁰⁶. O ato de consagrar mostra, aqui, a sua efetividade, o seu caráter constituinte e constituído: ele responde a uma religião, à constituição em separado, mas também a constitui, pois é por ele que as coisas ingressam efetivamente numa tal dimensão. Mas o *dispositivo* que assegura a *separação* de uma esfera sagrada do uso comum dos homens (que, a partir disso, torna-se profana), que assegura as funções religiosas, é o sacrifício:

O dispositivo que efetua e regula a separação é o sacrifício: por meio de uma série de rituais minuciosos, diversos segundo a variedade das culturas, que Hubert e Mauss pacientemente inventariaram, ele sanciona, de todo modo, a passagem de algo do profano ao sagrado, da esfera humana àquela divina⁴⁰⁷.

O sentido dessa *irradiação* do sacrifício não se esgota com o que há de consagração nele. O sacrifício tem o sentido de sua irradiação para além da função imediatamente a que se destina. A força do seu ato consiste, justamente, na liberação de forças que transformam, mediante um ritual concreto, as relações nas quais pessoas, deuses e objetos estão envolvidos. O deslocamento operado pelo sacrifício gera efeitos que transbordam o sentido, por assim dizer, mais genérico da consagração.

Consagração e sacrifício compõem-se, portanto, de modo complexo, não apenas individual, mas solidariamente. Nesse sentido é que se pode dizer que o que distingue a consagração que ocorre no sacrifício daquela consagração no sentido

405 “As faltas rituais”, recordam Mauss e Hubert, “são em sua maior parte sancionadas pelo infortúnio ou pelo mal físico”; “É a sanção geral das faltas rituais no Levítico, no Deuteronômio e no Êxodo, assim como em Ezequiel e nos livros históricos: é preciso observar os ritos para não morrer, para não ser atingido pela lepra como o rei Osias” (MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 60; 156). A respeito da maldição, reportamos, especialmente, ao estudo agambeniano *O sacramento da linguagem*, no qual, propondo-se realizar uma “arqueologia do juramento”, também apresenta todo o problema da rede de interdições que acompanhava o perjúrio – maldição emanada, a rigor, do objeto pelo qual se jura, pelo qual se garantia uma fonte material para resguardar a quebra do juramento, o *horkos* (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio*, p. 17; p. 41-44)

406 AGAMBEN, Giorgio. *Elogio della profanazione* in *Profanazioni*, p. 84.

407 AGAMBEN, Giorgio. *Elogio della profanazione* in *Profanazioni*, p. 84.

genérico, é que, no sacrifício, a coisa consagrada serve de “intermediário entre o sacrificante, ou o objeto que deve receber os efeitos úteis do sacrifício, e a divindade à qual o sacrifício é endereçado. O homem e o deus não estão em contato imediato”⁴⁰⁸.

Tal diferença, todavia, verifica-se como sendo insuficiente diante da série e da variedade de ritos que poderiam cair sob a denominação de sacrifício ou de consagração – a exemplo das oferendas. É preciso que outra diferença venha se agregar e, com ela, dá-se uma definição mais específica da operação sacrificial: “deve-se chamar de ‘sacrifício’ toda oblação, mesmo vegetal, em que a oferenda, ou uma parte dela, é *destruída*, embora o costume pareça preservar o termo apenas à designação de sacrifícios sangrentos”⁴⁰⁹. O que confere unidade ao procedimento do sacrifício é o fato de que ele estabelece não apenas um deslocamento, colocando coisas no trânsito entre o sagrado e o profano, e, com isso, operando uma modificação do seu estatuto, e do seu entorno, no caso do sacrifício, mas também uma *destruição*. “Chegamos então à seguinte fórmula: O sacrifício é um ato religioso que mediante a *consagração* de uma *vítima modifica* o estado da pessoa moral que o efetua ou de certos objetos pelos quais ela se interessa”⁴¹⁰.

Nada menos do que a *vítima*, aquilo que é como tal destruído sacrificialmente, é o que finaliza a específica consagração sacrificial e define a unidade do procedimento⁴¹¹ – além, é claro, daquele fim visado de por essa destruição colocar em *comunicação* as duas esferas, regulando-a. “A aproximação do sagrado e do profano, que vimos se processar progressivamente com os diversos elementos do sacrifício, se completa na vítima”⁴¹². Ora, isso quer dizer que, retomando nossa abertura, o que a consagração separa, como ato de auto-criação, o sacrifício une e articula: “de uma ponta a outra do sacrifício o profano se une ao divino”⁴¹³. É a visão de todo, o sacrifício na consagração – o sacrifício, segundo o *Sobre o sacrifício*, como “uma ramificação especial do sistema da consagração”⁴¹⁴ – e a consagração no sacrifício – aquela não apenas configura a primeira fase deste, mas se apresenta como a sua *conditio sine qua non*, pois nada pode ser

408 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 19.

409 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 20. Grifo nosso.

410 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 21. Grifo nosso.

411 Cf. MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 105.

412 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 40.

413 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 133. Com isso, o sacrifício coloca-se, precisamente, naquela dimensão de passagem, e, assegurando-a, assegura a constituição prática da religião, daquilo que é mantido em separado e que o sacrifício permite unir – ora, é a partir da *inversão* da relação de separação-junção que a religião pode aparecer como um *religare*: nesse sentido, ela parte do próprio sacrifício para tecer a sua definição (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Elogio della profanazione in Profanazioni*, p. 85.)

414 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 106.

sacrificado sem que tenha sido imantado daquelas forças religiosas, de sagrado, o que, a rigor, não se verifica como tal no ambiente⁴¹⁵ – que devem ser levados em conta, propriamente, como constituindo o modelo articulatório que Agamben entende como subsistindo no sacrifício e que ele configura, por fim, como mitologema sacrificial.

A partir disso, o sacrifício desvela o seu caráter específico em relação à consagração, e é nessa medida que Agamben poderá tomá-lo como paradigma de um fazer humano, do qual, propriamente, o *sacer esto*, o tornar *homo sacer*, revela-se como a exceção fundante. Como se sabe, a fórmula do *homo sacer*, segundo a constrói Agamben em *O poder soberano e a vida nua*, estabelecendo uma efetiva filologia do instituto, indica que quem é por ela atingido está tanto excluído do trânsito jurídico humano quanto da entrada no mundo regulado das coisas divinas, tornando-se, como isso, *matável e insacrificável*, pois quem o golpeia, aos olhos do direito das relações profanas, não comete homicídio nem interfere, quanto ao âmbito que rege o sagrado, no sacrifício, nem fazendo-o, nem violando-o. O *homo sacer* não é nem atingido pelas prescrições regulares do direito penal, nem, a rigor, constitui-se como *vítima*. Ele não integra mais a comunidade dos usos profanos e não passa ao sagrado, consagrado ou sacrificado. Enquanto a *consecratio*, na categorização conceitual agambeniana desse primeiro volume de *Homo sacer*, configura a consagração, a *sacratio* é o mecanismo (jurídico-ritual) que configura o fazer *sacer*⁴¹⁶. Se o sacrifício é a consagração especial que se constitui como o dispositivo entre o sagrado e o profano (ao dizer que ela pode ocorrer “num sentido ou noutro”, Agamben remete-o ao seu caráter consagrador), se o *fazer sagrado* é o paradigma da ação humana, é porque na, base do sacrifício, portanto, desse ato por excelência sagrador, atua e opera uma exceção: o *homo sacer*. Como se pode entender das operações arqueológicas de Agamben, exemplo (sacrifício) e exceção (a *sacratio* do *homo sacer*) coarticulam-se, conquanto diversos, na inteligibilidade de um paradigma.

A estrutura do sacrifício, porém, de um fazer sagrado que leva para a esfera do sagrado mediante a destruição, (e não, ainda, aquele outro fazer sagrado que funda o *sacer esto*, pois excepciona o sacrifício), encontra a sua “operação suprema” com a destruição da vítima, a sua *morte*: “A morte irá desfazer esse vínculo [entre o divino na

415 Cf. MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 27-28.

416 Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 90. É interessante notar que, a rigor, *sacratio* e *consecratio* aparecem como sinônimos, geralmente (em *A Latin Dictionary*, de Lewis e Short, por exemplo, ambos os termos aparecem como “consagração”). Mas assim como *sacer* verifica uma homonímia, havendo o *sacer* do sagrado e o *sacer* da operação de tornar *homo sacer* e de *sacer esto*, Agamben especifica, parece-nos, a *sacratio* para essa segunda operação e a *consecratio* para a primeira. Ele de fato conceitualiza a partir da própria investigação filológica que estabelece, o que não lhe rende poucas

vítima encarnado e o mundo profano], tornando a consagração definitiva e irrevogável. É o momento solene. É um crime que começa, uma espécie de sacrilégio”⁴¹⁷. Pode-se perceber, assim, do caráter do sacrifício, que a *sacratio* do *homo sacer* era bastante diversa. Mas sem remeter à compreensão de estrutura *entre* ambos, exemplo e exceção, como propomos, parece que se perde o problema do fundamento, da violência contida em ambos (institucionalizada e regida no primeiro, desinstitucionalizada e liberalizada, por assim dizer, no segundo). A morte que aí se revela trata-se de uma verdadeira aniquilação: “com essa aniquilação efetuava-se o ato essencial do sacrifício. A vítima separava-se definitivamente do mundo profano; estava *consagrada, sacrificada*, no sentido etimológico da palavra, e as diversas línguas chamavam *santificação* o ato que a elevava a esse estado”⁴¹⁸.

Aquele núcleo da negatividade que a filosofia hegeliana percebeu e em relação ao qual começou por se medir, revela-se justamente aqui – e, nesse sentido, encontrará no Heidegger do “ser-para-a-morte” um contraponto – segundo a compreendeu Georges Bataille, pois, “no sacrifício, a morte, de um lado, atinge essencialmente o ser corporal; e é, por outro, no sacrifício que exatamente ‘a morte vive uma vida humana’”⁴¹⁹ – a morte que define o humano o define, agora, por uma sangrenta fundação, que encontra no mitologema sacrificial o seu fundamento. “O sacrifício”, desse modo, “por si só dá testemunho de todo o movimento da morte”⁴²⁰.

O sacrifício, do seu rito concreto que aniquila, revela que houve um trabalho sobre o seu núcleo mitologemático, ao atentarmos além do seu caráter de fundação, quando se nota que ele “produziu na mitologia uma infinidade de descendentes. De abstração em abstração ele se tornou um dos temas fundamentais das lendas divinas”⁴²¹, dando azo, portanto, a uma narração mitológica:

O sacrifício veio a ser rapidamente considerado a condição mesma da existência divina. É ele que fornece a matéria imortal de que vivem os deuses. Desse modo, não somente é do sacrifício que nascem alguns deuses, mas ainda é pelo sacrifício que todos conservam sua existência. O sacrifício acabou então por se revelar como a essência e a origem dos deuses, o seu criador. E é também o criador das coisas, pois é nele que está o princípio de toda vida.⁴²²

417 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 40.

418 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 42.

419 BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício, p. 403.

420 BATAILLE, Georges. Hegel, a morte e o sacrifício, p. 406.

421 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 95.

422 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 99.

Vê-se aqui, pois, que a mitologia dos deuses sacrificados varia aquele “material antigo, herdado da tradição”, aquele núcleo mitologemático que se presta a inúmeras variações, ressonâncias, e talvez, ainda, dissonâncias – das quais *A sagração da primavera*, de Igor Stravinsky, teria sido uma das mais notáveis que nosso tempo pôde produzir. Porém, não só a mitologia desenvolveu suas variações, mas ainda “a teologia tomou suas cosmogonias dos mitos sacrificiais. Ela explica a criação (...) por um sacrifício. Com efeito, reporta o sacrifício do deus à origem do mundo”⁴²³, o que diz respeito não apenas a antigas religiões, como a hinduísta, mas ao nosso “moderno” cristianismo. O sacrifício não apenas foi conservado pela teologia cristã, mas a imolação do cordeiro, do *agnus dei*, não apenas remite os pecados, mas é atualizada diretamente pela liturgia, e a imolação, onde se leria a *destruição* dos ritos antigos como sendo a própria *paixão* na cruz, torna-se a *consumação* da eucaristia. Destruição e consumação. “Comer do pão e do vinho” – consumir, por certo, mas também *consumar*, levar à realização e à efetividade o sacrifício:

Ao centro do sacrifício está, de fato, simplesmente um fazer determinado que, como tal, é separado e golpeado pela exclusão, torna-se *sacer* e é, por isso mesmo, investido de uma série de interdições e de prescrições rituais. O fazer interdito, atingido de sacralidade [*sacertà*], não é, porém, simplesmente excluído: antes, ele é, de agora em diante, acessível somente para certas pessoas e segundo regras determinadas. Desse modo, ele fornece à sociedade e a sua infundada legislação a ficção de um início: aquilo que é excluído da comunidade é, na verdade, aquilo sobre o que se funda a completa vida da comunidade e é assumido por ela como um passado imemorial e, todavia, memorável.⁴²⁴

A operação do sacrifício sobre o fazer do homem constitui uma remoção de fazeres, objetos e palavras que serão deslocados para uma esfera separada, a saber, serão confinados no sagrado. O sacrifício, que pressupõe uma consagração, consiste sempre numa operação entre sagrado e profano, seja para expulsar uma força negativa, expiar a mácula, seja para tornar um objeto ou alguém sagrado. Isso, ao menos, é o que podemos identificar, aqui, como aproximação com as considerações do estudo de Mauss e Hubert e com as quais ainda podemos conectar o sentido das formulações agambenianas. Mas já aqui está no cerne a operação que, mediante uma exclusão, o *sacrum facere*, ao mesmo tempo inclui o objeto ou sujeito na esfera dos interditos sacrificiais, criando um conjunto de regras cuja violação é mais efetiva que a simples interdição penal, pois acarreta uma

423 MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 100.

424 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 131. Toda essa passagem encontra-se também, como já mencionamos, em **Se. O Absoluto e o Ereignis* (1982) (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero*, p. 195-197). O que há de essencialmente diferente no seguimento dessa passagem, citaremos na sequência.

comunicação não mediatizada entre o sagrado e o profano, liberando – segundo aqueles teóricos, não poucos, que absorveram o tema do *mana*, *das energias ou forças religiosas ou espirituais* – forças cuja potência é da ordem do terrível.

Trata-se, na verdade, da composição *prática* da origem, ou melhor, da composição da origem *numa prática* específica. Nesse sentido é que o fazer atingido pela prescrição ritual, pela sacralidade, dá à comunidade e as suas regras uma ficção bastante concreta: origem como um início, o qual se faz atual no sacrifício, principalmente naquele mais elevado e no qual essa operação é exposta em toda a sua clareza: o sacrifício do deus⁴²⁵. O início assim figurado, mitologizado e consubstanciado numa operação sacrificial evidencia a negatividade do fundamento – a saber, a fundamentação de uma prática *proscrita*. A interdição do simples fazer figura o início da cadeia de separações da vida prática do homem, do seu fazer subscrito à religião e à moral (vale dizer, a moralidades): consagração e profanação, justo e injusto, bem e mal. A exclusão do livre fazer da forma de comunidade assentada sobre o mitologema sacrificial torna-se o princípio mesmo cuja inclusão é o fundamento dessa comunidade. Toda a liberdade dissimilada como vontade, ou como contrato, portanto, funda-se, na verdade, nesse fundamento de um fazer circunscrito, regulado, prescrito ou proscrito. O dar-se uma origem figurada num início significa, ainda, retomando o problema da transmissão contido na configuração dos mitologemas, a constituição de um passado imemorial – mas que é, na verdade, uma operação ativa de memória e de esquecimento, uma tradição e uma transmissão, “ressaltando assim”, em que pese o núcleo mitologemático de uma *tradibilidade*, como vimos acima, “o processo histórico concreto, material, de desistência, perseverança, lutas e violência que transporta ou não, leva ou não, transmite ou não um acontecimento ou uma obra do passado até nosso presente”⁴²⁶.

O princípio mesmo que articula, pressupõe o ocultamento da fundamentação e da fundação: “Todo início é, na verdade, iniciação, todo *conditum* é um *abs-conditum*”⁴²⁷. O *abscondito* como iniciação é o mover-se do início, o qual, como aquilo que está

425 A esse respeito, Cf. MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*, p. 85-101.

426 GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Walter Benjamin*, p. 197.

427 Encontramos um modelo para essa síntese agambeniana no comentário de João Crisóstomo à *Epístola aos Colossenses*, de Paulo, na qual se diz: “Dela [da Igreja] me tornei ministro, por encargo divino a mim confiado a vosso respeito, para levar a bom termo o anúncio da palavra de Deus, o mistério escondido desde os séculos e desde as gerações, mas agora manifestado aos seus santos. A estes quis Deus tornar conhecida qual é entre os gentios a riqueza da glória deste mistério, que é Cristo em vó, as esperança da glória!” (Cl 1, 25-27). A consideração de João Crisóstomo é que “*Ideo non solum dixit, Conditum, sed etiam, Absconditum*” (CRYSOSTOMI, Joannis. *Opera omnia*, X, p. 331 (*Homilia V*). O que está oculto, no início, como origem, é o mistério, e o mistério é revelado pela iniciação.

oculto e oculta, afasta-se cada vez mais daquilo que põe junto, dissimulando o passado imemorial como aquilo que conjuga em comunidade. Mover-se do início, então, é ocultar, pois afunda cada vez mais o início dissimulado como origem no passado. O início oculto é a forma do mistério que a iniciação expõe como revelação. Ora, ao colocar o sacrifício como visão privilegiada da origem – com o que queremos dizer, *criação* de inícios, *gênese* –, a prática humana é estabelecida originariamente pela destruição e consumação, pela violência e pela morte. Além de tudo, o sacrifício conecta a violência e a morte, o silêncio e o voto, além de seu direcionamento mais imediato de comunicação entre sagrado e profano:

O sacrifício não contém um assassinato porque a vida e a morte eram para o homem as coisas mais sagradas; pelo contrário, vida e morte tornaram-se as coisas mais sagradas porque os sacrifícios continham um assassinato. (Nesse sentido, nada poderia melhor exprimir a diferença entre antiguidade e mundo moderno quanto o fato de que, para a primeira, sagrada era a destruição da vida, enquanto, para o segundo, sagrada é a vida mesma.) Antes, é a mesma *in-fundatez* [*l'infondatezza*] do fazer humano (a qual o mitologema sacrificial quer remediar) a constituir o caráter violento (isto é, segundo o significado que a palavra tem em latim, *contra naturam*) do sacrifício. Todo fazer humano, enquanto não é naturalmente fundado, mas deve por si pôr o próprio fundamento, é, segundo o mitologema sacrificial, violento (isto é, pressupõe uma natureza negada), e é essa violência *sagrada* (isto é, abandonada a si mesma) que o sacrifício assume para repeti-la e regulá-la na própria estrutura.

428

Isso auxilia a vislumbrar porque, deslocando-se a partir do mitologema sacrificial, a lógica da soberania, e, com ela, a noção de exceção, constitua o seu paradigma no *sacer esto* – cuja fórmula é exaustivamente analisada por Agamben em *O poder soberano e a vida nua* –, num limbo entre sagrado e profano que abandona o homem a si mesmo e poderia significar a indiferenciação com um pressuposto caráter animal (essa ambiguidade é tão relevante quanto aquela pretensamente atestada pelo

428 AGAMBEN, Giorgio. *Se. *L'Assoluto e l'Ereignis* in *La potenza del pensiero*, p. 196. Enquanto a edição brasileira, do tradutor português António Guerreiro, com revisão técnica de Cláudio Oliveira, traduz o italiano *uccisione* por “homicídio” (Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*, p. 170), traduzimo-lo, aqui, por “assassinato”, embora também pudesse ser traduzido como “morte”, o que, no passo em questão, poderia gerar alguma confusão. Entendemos que homicídio, por ser um termo jurídico (*não* se deve esquecer a formação jurídica do filósofo) e que se encontra, em italiano, na forma *omicidio*, não poderia, aqui, ser usado intercambiavelmente com assassinato (ao contrário do que seria a relação mais direta entre *uccisione* e *assassinio*). A ideia de matar ou causar simplesmente a morte de outrem não é imediatamente *homicídio* no mundo causal. Pelo contrário, o homicídio pressupõe o mundo das instituições humanas, a regulação jurídica (prescrição) de um ato punível com sanção (tanto é que a prescrição do *sacer esto* é que dispensava o eventual assassino do *homo sacer* tanto do homicídio quanto do sacrifício). A nosso ver, então, se Agamben quisesse demarcar a possível conotação jurídica da discussão, tê-lo-ia feito. Tendo em vista o contexto, deve-se lembrar que imolação sacrificial geralmente era feita com o uso de animais – e o protótipo para *O esquema do sacrifício*, Hubert e Mauss o encontram no “sacrifício animal védico”. Portanto, uma palavra com campo de abrangência mais largo, como a que adotamos, presta-se mais adequadamente à significação, que está justamente no limiar entre natureza e cultura, entre o vivente, capturado e produzido em sua vida nua, e a fundação da *cidade*.

“mitologema científico” da ambiguidade do sagrado⁴²⁹). O ato extremo de fazer com que o homem seja *sacer* significa retirá-lo do trânsito entre as esferas do sagrado e do profano, remetendo-o a um estado que, visto como “pré-comunitário” ou animal, é propriamente o que é pressuposto para a fundação da comunidade. O *homo sacer* expressa, em relação ao político (e que podemos formular como *mitologema do bando*), o que o silêncio, no mitologema da Voz, e o sacrifício, no mitologema sacrificial, expressam na metafísica e na religião: a origem, a qual coloca algo (e, antes de tudo, a sua própria ideia) como pressuposição, é justamente *posta* por aquilo que separa – para articular e fundamentar a *forma da relação*.

Porém, ao contrário do que se poderia esperar, a ideia de interdição, que aparece ao centro do sacrifício, bem como a ideia de banimento, que não deixa de aí encontrar o seu protótipo, na medida em que se deixa isolar com o fazer ritual que segrega mundos em limites próprios e os afasta, permite expor que “a violência não é o que explica o sacrifício: é a própria violência que tem de ser explicada”⁴³⁰. Não se trata apenas da violência do sagrado visível na exigência de consumação da vítima no sacrifício, mas a violência de toda separação-articulação, como na consagração, delimitante dos espaços profano e sagrado a partir do próprio sagrado. A violência do fazer humano não é tomada por Agamben como uma inscrição no seu corpo orgânico. Pelo contrário, o que ele designa como “inaturalidade da violência humana”⁴³¹ não encontra nenhuma relação com qualquer forma “natural” de violência, pois já diz respeito a uma produção, a um fazer circunscrito e que encontra no sacrifício o seu paradigma⁴³². Mas o caráter *inatural* da violência humana não é precisamente o que circunscreve o mundo *humano* como tal? O

429 AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio*, p. 20 e ss.

430 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 132.

431 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 132.

432 Não poderíamos deixar de notar, de passagem, que o embate iluminista com a ideia de uma violência incrustada no homem conduziu a sérias confrontações no binário natureza-cultura: o bom selvagem, geralmente como signo do caráter corruptor dos processos de interação social, antes aponta para o estágio de inocência e pertença íntima ao natural *a partir de uma moralização positiva da natureza*. A inflexão iluminista que, diante da supremacia da Razão, confinará a violência no inatural – ou, por outros caminhos, ao animalesco –, estando em jogo, então, o conceito de *natureza humana* conforme os preceitos da Razão. O sério e profundo embate sobre a natureza humana, entre a cultura e a natureza, entre a razão e a violência, marcou profundamente as instituições modernas. Nossas cartas políticas, principalmente segundo a matriz revolucionária francesa, perdem muito de sua inteligibilidade se desligadas do enredo filosófico-antropológico que as fecundou, cujas raízes antecedem o próprio iluminismo e se confundem com as origens desse longo período que chamamos modernidade e cujas fronteiras não nos cansamos de medir. É preciso que a recordemos, então, para dimensionar o alcance da postura crítica de Giorgio Agamben, precisamente aquela que virá, posteriormente, na terceira parte de *O poder soberano e a vida nua*, intitulada *O campo como paradigma biopolítico moderno*, ao tratar das declarações de direito e sua fundação originária (conquanto cindida entre homem privado e cidadão) pela captura do corpo, físico e político, na ordem jurídica.

fazer humano, pois, torna-se autofundado; nada importa além da violência do fazer que dá fundação aos seus atos, a cada ato. A violência não surge intrinsecamente com o homem, Agamben insiste nisso. Pelo contrário, ela é uma operação do fazer – mas de um fazer específico, de um fazer baseado na sua autofundação, a qual, por sua vez, só é possível porque ele se desdobra numa negatividade. E isso, por sua vez, já é uma experiência, a saber, a experiência do absoluto, a experiência do processo mais elevado da metafísica da Voz.

O central dessa sua tese sobre a violência é que o homem não é uma máquina biológica – o homem é *abertura*: ele subverte o que seria uma natureza, e mais ainda a concepção de uma violência naturalmente condizente ao humano. A humanidade do homem fundada na separação-articulação entre natureza e cultura também retoma o célebre salto entre a *phoné*, a voz contínua da natureza, e o *lógos*, e, retomando-o, reativa, sob a forma positiva do discurso articulado, a operação do *shifter* Voz. Não há natureza humana que se lhe atribua que ele não possa dizer/fazer: “preferiria não”. A figura de Bartleby, o famoso *scrivener* de Herman Melville que, ao trabalho designado, respondia formular e categorialmente “*I would prefer not to*”, e que é uma presença constante nas obras de Agamben⁴³³, adquire assim uma significação menos abstrata, pois desativa as máquinas de capturas de gestos e palavras, resistindo à violência fundante da ação. Com isso, o fazer humano é confrontado com uma radical potência de não fazer – o que, é necessário frisar, não guarda relação com a mera impassibilidade – e constitui um ponto nodal da retomada agambeniana das categorias modais (necessidade e possibilidade, contingência e impossibilidade) em sua tentativa de pensar a figura da contingência não apenas como modalidade do ser (poder não ser), mas do fazer (poder não fazer) que restitui o homem a um estágio potencial de abertura. Depois de toda a exposição do percurso agambeniano, que tenta, ao lado de uma análise minuciosa, desvencilhar-se do fundamento negativo, a figura de Bartleby poderia, ao contrário, parecer estar situada no ápice da perspectiva que se tenta denodar, pois poderia nos parecer, à primeira vista, uma precisa amostra do culminar da metafísica (na tentativa de dizer um *não*). Porém, está-se pensando algo além do mero *não* e, todavia, não é o *nada* o visado. Trata-se, verdadeiramente, de “demorar-se na abertura”, sem, com isso, ceder ao não absoluto (não poder não fazer/ser) que se consolida, como forma jurídica da vontade, como *dever*; trata-

433 Veja-se, a esse respeito, *Bartleby, a fórmula da criação* (1993), que conjuga um texto de Gilles Deleuze, *Bartleby, ou a fórmula*, originalmente publicado em 1989, ao ensaio de Agamben, *Bartleby, ou da contingência*.

se de fazer sua morada na potência – efêmera – que apenas a contingência consegue transformar na possibilidade de viver

Todo o percurso analítico de instituição de uma topologia da negatividade é então lido criticamente para colocar em questão a própria ideia de fundamento, e com isso de natureza e de cultura, enfim, *encoberta* na produção e no fazer sacrificial, comunitário e de si, no confronto com o mundo, com o outro e com si próprio:

A infundatez [*l'infondatezza*] de toda práxis humana encobre-se aqui no ser abandonado a si próprio de um fazer (de um *sacrum facere*), sobre o qual se funda, porém, todo fazer lícito: ele é aquilo que, restando indizível (*ἄρρητον*) e intransmissível em todo fazer e em toda palavra humana, destina o homem à comunidade e à transmissão.⁴³⁴

Encontramos, nessa passagem, a práxis conjugada como um fazer. De uma matriz do fazer, da operação sacrificial, conjuga-se o fazer humano lícito, devido, “reto”, de acordo com a demarcação mítica da cidade. Uma certa forma de fazer é o operador sobre o qual se funda a práxis humana. Daí o destaque à *operação* sacrificial. *Sacrum facere*, num sentido filológico-filosófico, pode ser lido, então, como produção sagrada, como produção do sagrado, por meio de atos que consistem numa verdadeira operação. O caráter *infundado* da ação humana, assim, significa que ela não está baseada num ser que a determina e fixa de antemão⁴³⁵.

O mitologema sacrificial trata, portanto, da *arkhē* negativa, do fundamento negativo que fundamenta e funda o pensamento e a prática, a ontologia e a política. A negatividade que se introduz na linguagem e na práxis, cindindo-as, indica que o homem se dá uma linguagem e uma práxis admitindo uma negatividade e uma violência. Se o mitologema da Voz permite expor toda essa carga negativa do fundamento, como fundamentação, o mitologema sacrificial, ao já remeter a uma prática, a um rito, a uma fundação, expõe o fazer como fundado pela violência.

A estrutura da separação e a estrutura da violência equivalem-se. A articulação como operação metafísica, como um acolhimento da negatividade que mantém o homem na abertura, efetiva a violência que se manifesta como cisão (fratura, separação) e articulação. O que se revela no núcleo do sacrifício como o que tem de ser revelado verdadeiramente é a violência – não apenas a constituição de algo como uma

434 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 132.

435 O ser sagrado, que resguardaria o plano ontológico, não precederia logicamente a sagração: de alguma forma, antecipa-se aqui o que, em *Opus dei*, Agamben dará a conhecer como paradigma do ofício e da efetualidade, isto é, uma espécie de ontologia alternativa baseada na *operatividade* como ser. Há um paradigma produtivo ao qual se sobrepõe um paradigma prático, mas, mais do que isso, trata-se de ressaltar, sob ambos, ou melhor, como marcando-os, especialmente na modernidade, um paradigma *operativo*.

vítima e a sua destruição, mas a própria separação do mundo em sagrado e profano, interdito e obrigatório-permitido, silêncio e prece. A comunidade funda-se, assim, como a transmissão da tradição, num fazer tornado possível, e isso foi efetivado pelo sacrifício como o que torna possíveis as ações cotidianas do homem (aqui, religiosidade e ritualidade entram numa zona de interpenetração extrema). O fundar-se da comunidade, a constituição em separado de um fazer humano, retirado da vida comum, assinala-o como negativo e arremessa-o na negatividade. O fazer humano então, é infundado num sentido mais profundo: trata-se não de um não ter determinação, simplesmente, mas de ter uma determinação negativa, de um encontrar-se fundado, assim como a linguagem, na negatividade.

A estratégia agambeniana de atribuir ao homem uma infundação do fazer revela-se mais claramente quando ele diz que a violência é inatural. Com isso, assim, pode colocar a possibilidade de uma outra prática humana, não baseada no que poderia ser a sua verdadeira natureza, mas em natureza alguma. Ao dizer que a violência é inatural, não pretende apontar algo que seja de fato natureza *humana*, mas que a violência não lhe pertence por natureza, como a civilização e a cultura fizeram-se interiorizar na metafísica. Quanto à “violência natural”, é a presença corpórea – dir-se-ia fisiológica – do homem, o que não pode ser deixado de lado, como outra cisão elementar da filosofia, aquela entre corpo e alma (ou matéria e forma), pareceria fazer. Manifesta-se, pois, uma posição extrema de Agamben, segundo a qual o fisiológico não determina o homem – ao mesmo tempo, porém, em que não se opõe a ele. Simplesmente, porém, o homem é tomado como ser que habita a abertura. Que seja *forma-de-vida*, contudo, coloca-nos diante de ambiguidades: é uma superação ou uma convivência com a sua animalidade? De todo modo, e esta é a questão que para nós permanece latente, o caráter *inatural* da violência humana não é precisamente o que circunscreve o mundo *humano*, como o delimitaram as relações entre *phýsis* e *lógos*?

A “*infundação* da práxis humana” quer dizer não que as ações do homem não encontram fundamento algum, mas que elas se situam sobre um fundamento negativo. É nesse sentido que Agamben concebe a estreita relação entre lógica e ética, pelo situar-se de ambas na assunção da negatividade. O falar e o fazer humanos, em ato, baseiam-se na apropriação da negatividade, seja do lugar de todas as falas possíveis, do seu fundamento negativo, o silêncio (os quais, assim, conformam o *ter-lugar* da linguagem), seja do paradigma ritual dos atos e fazeres humanos, do sacrifício como paradigma da consumação. O caráter exemplar dos mistérios de Elêusis deixa de parecer uma mera

recuperação deslocada e extemporânea. Pelo contrário, eles sintetizam a relação entre mitologema da Voz e mitologema sacrificial, do silêncio como conformação de um fazer ritual e da necessária ideia de consumação, isto é, na semiótica do rito, na continuidade entre morte e vida.

Mais do que isso, ainda, atendendo ao apelo aristotélico da passagem da voz ao *lógos*, Agamben insinua, colocando lado a lado os mitologemas, o caráter “co-originário” de ética e da linguagem, da política e da linguagem – ou, nos termos que usamos para síntese, dos fazeres e dos falares humanos. E não só. Trata-se de uma “co-originariedade”, se disso se trata, na negatividade. No fundamento do *lógos* está não a voz, mas o silêncio, a Voz, e no princípio da ação está não um fazer livre, mas uma circunscrição encoberta, um fazer sacrificial. As instituições humanas, como o sacrifício e o direito, encobrem a operação de abandono na qual se fundam: precisam colocar e deslocar fronteiras, fundar domínios e separá-los como suas jurisdições – o profano não antecede o sagrado, nem o inverso: é a própria separação de algo como sagrado de uma esfera da vida comum que funda o sagrado e o profano como esferas extremas, o direito e a religião. E abandono, então, como deixar entregue a si próprio, significa capturar pela expulsão: é a expulsão de algo como o profano que funda a autoridade do sagrado, de modo que é a relação – profunda e tênue – a força mantenedora da instituição e da manutenção. A *lógica da soberania*, que consiste na explicação *onto-teo-lógica*⁴³⁶ da figura de *homo sacer* como paradigma da forma da relação entre linguagem, ética e política no mundo ocidental, encontra sua preparação, e mais, seu fundamento, no mitologema sacrificial.

O fundamento negativo, o indivível e o intransmissível, é afirmado, pois, como o destinador fundamental do homem, isto é, como aquilo que é apropriado, na subtração de uma voz e uma pertença originárias, e dá ao homem um lugar. O homem não tem um destino em sentido teológico, nem mesmo uma determinação essencialista, mas é destinado a uma forma específica – humanidade, por exemplo – pelo modo como é capturado numa linguagem e numa comunidade. A capacidade de dizer e a capacidade de transmitir, a comunidade de fala e a transmissão, enquanto capacidades vislumbradas em atualidade, estão, no fundamento negativo, em potência. Não à toa, portanto,

436 Esse termo categorial, com os seus “vagões”, geralmente associado ao plano conceitual da obra heideggeriana, pode ser trasladado, como forma de atestar e denunciar a profunda relação entre a obra de Agamben e a de seu *mestre* alemão, para o campo das formulações agambenianas. A esse respeito, veja-se o fluxo contínuo do texto principal.

aparecem sob os termos capacidade, potência. A capacidade de linguagem, em ato, torna-se discurso, fala. A capacidade de transmitir é o que, em ato, assegura a comunicabilidade e, com isso, a comunidade, a qual, diante da fulguração do sagrado, aparece, agora, como a esfera profana do “fazer lícito”. A comunidade surge originariamente cindida, mediante um ato de abandono (o qual, paradoxalmente, inclui o interdito, o expulso), e os atos humanos encontram-se na esfera do permitido, do obrigatório ou do interdito. A *interdição* mostra o seu caráter comunitário e, com isso, linguístico, na sua própria letra: é um dizer-entre que bane. Sem a possibilidade mesma de algo como palavra e transmissão, o banimento e a interdição perdem o seu sentido instituinte. A insistência futura de Agamben na chave interpretativa do bando como estrutura originária da política, dissimulada com a ideia de contrato e de estado de natureza, objetiva romper com o mitologema moderno do contrato e reconduzir a discussão aos fundamentos.

Conduzir a discussão aos fundamentos, trilhando o caminho que a eles retorna, expõe o *problema do fundamento*, expressão lapidar da crítica filosófica moderna, até mesmo como princípio de razão (suficiente). A crítica do fundamento, encabeçada por Agamben como compreensão do fundamento negativo da linguagem e da prática humana, por meio de uma escavação que denominamos topológica (ou ainda, proto-arqueológica) e que conduz, desse modo, a dois mitologemas fundamentais – isto é, aos verdadeiros fundamentos, os quais, como *arkhai* que são, atualizam-se a cada vez ao mesmo tempo em que se mantêm latentes em cada ato como potência e força que o estrutura. A atualização crítica do conceito de *arkhê* cumpre o devido distanciamento das investigações causais, o que parece convir, de fato, a um pensamento que se propôs a enfrentar a metafísica e o niilismo que desponta como forma do fundamento que agora governa no vazio, que agora governa como forma esvaziada de significação e sentido, capturando toda significação e sentido, consumando, por conseguinte, o próprio fundamento negativo. Longe da cronologia e toda visão asséptica da temporalidade, construtoras de origens que consagram um determinado estado de coisas, o enfoque topológico orienta, com sua diversa concepção de lugar, a crítica filosófica. Não se trata, pois, de tomar os artífices da história da filosofia como pontos numa mais ou menos ampla curva, mas como uma sobreposição seletiva de fundamentações, e, num plano mais elementar, como sobreposição de relações diversas com o fundamento. Se não há um fundamento que se possa encontrar sob a estrutura da realidade, como uma essência, o que há, de início, é o próprio fundamentar. Atrás dele, há o nada – que assoma, então, quando a experiência e o sentido são removidos pela técnica, pelas tecnologias do poder.

A crítica do niilismo não poderia ser mais necessária – ainda mais que, no trajeto e no traçado de Agamben, o niilismo expressa precisamente esse assomar, esse vir a nu do fundamento negativo; ou, em seus termos mais conhecidos, e políticos, um desnudamento da vida humana, exposta, em sua pertença originária ao corpo soberano, como vida nua. O pensamento do fundamento *como* ser do ente, consagrado como ontologia, é um movimento epocal da fundamentação da filosofia como apreensão do negativo na linguagem:

Também a filosofia [e principalmente ela, diríamos], por meio do mitologema da Voz, pensa a infundatez do homem e dela oferece pensamento. A filosofia é, antes, precisamente a fundação do homem enquanto humano (isto é, enquanto vivente que possui o *lógos*), a tentativa de absolver o homem da sua infundação e da indizibilidade do mistério sacrificial. Mas, precisamente, enquanto essa absolvição é pensada a partir de um ter sido e de um fundamento negativo, a libertação do mitologema sacrificial resta necessariamente incompleta e a filosofia se encontra, antes de tudo, a dever ‘justificar’ a violência.⁴³⁷

A filosofia, que quer absolver o humano da violência sacrificial (ao menos na filosofia do *absoluto*), na medida, porém, em que também faz sua morada no *lógos*, no dar-se fala a partir do assumir do silêncio, fundando-se numa Voz, não completa a sua “absolvição”. Que ela se veja justificando a violência, isso quer dizer que, baseada no fundamento negativo *compartilhado* tanto pela operação da Voz como pela operação sacrificial, presta-se então como discurso do fundamento, porque situada nele e por ele limitada. A busca pelo fundamento negativo aparece, pela ideia de ter-lugar, do dar-se fundamento, como a expressão mais elevada, porém, da crítica da violência – o que a filosofia, de algum modo, tentava expiar absolvendo o homem do indizível *na linguagem* ao mesmo tempo em que mergulhava em aporias indecidíveis tendo em vista a sua fundamentação *no* mesmo fundamento negativo. Em síntese, que marca o percurso aqui traçado, a crítica da violência atinge seu mais elevado grau como crítica do fundamento negativo. Com uma torção que não deixa de lembrar uma estrutura de linguagem que se poderia encontrar em Heidegger, Agamben sintetiza na própria ideia de fundamento (negativo) a relação entre o sacrifício e a Voz: “*o fundamento da violência é a violência do fundamento*”⁴³⁸.

Não se trata de uma crítica à fundamentação teórica. Como se pode perceber pela exposição agambeniana, isso é matéria da exposição lógica, e o que está em jogo, aqui, é a natureza do fundamento da metafísica. O que se quer dizer, com isso, é que a

437 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 133.

438 AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 132-133.

violência é fundamentada em um *fundamento* que funda a violência, isto é, o *mitologema sacrificial* que é transmitido pelo sacrifício, como a *arkhé* que fundamenta o acontecimento *violência* em suas ocasiões, em ato, mas apenas porque o sustenta já sempre em potência, enquanto sua condição.

Assim como certo discurso não poderia mover-se fora das determinações do princípio de razão, da conjugação de tempo, espaço e causalidade, a filosofia como metafísica está limitada à experiência do fundamento negativo. A crítica a ele, contudo, é profundamente filosófica na medida em que, pensando no limite do fundamento, intenta compreendê-lo. Mas é também uma operação profunda do pensamento, pois visa a questionar a experiência da linguagem que se nos dá e que fazemos como filosofia, e o estar entre aspas do justificar indica que sua vocação absolutória frustrada permanece latente ante a justificação da violência do fundamento. Vale dizer, enfim, que há uma potência do pensamento que resta na filosofia, e o acesso a esse resto marca uma outra experiência possível da linguagem – da ética e da política –, então liberta da negatividade, do indizível.

[Fim do terceiro capítulo]

CONCLUSÃO

PATRIOTA? Não: só português.
Nasci português como nasci louro e de olhos azuis.
Se nasci para falar, tenho que falar uma língua.

Alberto Caeiro

A máquina-linguagem de Giorgio Agamben

I

Em *Na Colônia Penal*, Franz Kafka narra a existência de um “aparelho singular”, descrito, pelo oficial que vela o seu funcionamento, a um explorador que viaja especialmente para conhecer um tal lugar no qual não apenas o apelo à pena ultrapassa os mares – a colônia situa-se nos trópicos –, mas a punição e o senso de justiça penal materializam-se completamente sobre o corpo da culpa. O aparelho é o corpo da colônia penal, materializando nas suas engrenagens o próprio espírito da punição. A descrição do oficial, a explicação da máquina que oferece ao explorador, faz-se acompanhar, revelando a máquina na sua inteireza, da sua efetiva operação.

Não apenas se está envolvido pela austeridade ritual, exteriorizada nas roupas do oficial executor, de forma alguma condizente, no seu peso, aos trópicos, mas por uma minuciosa prescrição para operar a máquina, estabelecida pelo antigo comandante num complexo sistema de anotações e transmitida pela força da tradição que envolve a sua figura. Força, porém, que vacilará aos olhos do explorador, acostumado a outros procedimentos, a outros princípios. Se a força de convencimento é fraca, isso se deve menos à própria máquina do que ao conflito de valores entre o mundo fechado da colônia penal e aquele do viajante. A máquina mantém a potência das suas justas engrenagens e mesmo o condenado não passa de um meio para que ela alcance o seu fim, a justiça – e não o contrário, talvez, a máquina para alcançar a justiça *para* o condenado. A sujeição *canina* do executado revela menos uma crença interior na credibilidade do procedimento do que a exterioridade inabalável que configurava a maquinaria – também nas últimas linhas de *O processo* morria-se como um cão.

A máquina cujos contornos são, mais do que descritos, narrados pelo oficial, apresenta, de fato, uma forma de justiça na sua mais singular relação com o corpo, atravessando-o pela culpa e, ao mesmo tempo, atravessando-o pela expiação. O princípio de decisão que regia o seu operar, o fundamento decisório que garantia o funcionamento,

não apenas afastava a possibilidade de defesa, mas até mesmo a necessidade do conhecimento da condenação: a indubitabilidade da culpa.

Se esse era o seu princípio aterrador, não menos surpreendente era a sua estrutura, fundada na relação entre seus três principais componentes: uma cama, um rastelo e um desenhador. Na cama, permitindo a passagem do corpo do condenado do mundo exterior ao mundo interior da culpa, interioridade resguardada pela decisão que o condena *tout court*, deita-se-o com as costas viradas para cima, mantendo-o firmemente atado ao aparato. No desenhador, situam-se as engrenagens, forçadas pelo uso, configuráveis de acordo com a pena a ser aplicada, isto é, o desenho que se configura como a sentença mesma que aplica a pena. No rastelo, enfim, como o lugar da própria execução, atualiza-se o desenho, a sentença, “na própria carne”, executando sobre o condenado, *nele*, a justa pena, cuja sentença ele desconhece de antemão e só conhece na hora de sua morte.

Entre os extremos do aparelho, cujo entre dista em torno de dois metros, situa-se o seu coração feito de vidro, o rastelo, cuja vítrea composição tem por objetivo garantir uma paradoxal transparência a uma execução sumária, possibilitando, como se fosse preciso, que a operação fosse vistoriada. De grandes proporções, ao menos o suficiente para nos fazer imaginar uma máquina terrível, ela é, na verdade, grande o suficiente para estender-se sobre o corpo do condenado: um rastelo para o tronco, outros para as pernas, e para a cabeça um pequeno buril. O rastelo compõe-se de pares de agulhas. Uma agulha comprida faz o desenho, aplica ao corpo do condenado a escrita da sentença; uma agulha curta lava a ferida, garantindo a clareza do trabalho do seu alongado par. O único defeito da maquinaria, que, aos olhos do seu guardador, era de ordem mecânica, devia-se ao fato de ficar tão suja e, diante da difícil manutenção e da falta de peças para reposição, ter passado a fazer tanto barulho.

Não menos instigantes são os desenhos que configuram a sentença: tanto a máquina quanto os desenhos que ela aplica são criações do antigo comandante. Uma caligrafia intrincada, uma composição gráfica exaustivamente adornada, como uma selva de floreios, que não apenas deve fazer com que se a estude para entendê-la (para quem a aplica), mas para que o processo que conduz a morte a que se condena o culpado seja longo o suficiente: não mais de doze horas, com um ponto de inflexão na sexta hora. Até a sexta hora, as agulhas vão afundando o desenho na carne do condenado. São as suas horas de puro vivente – ele apenas sente as dores da execução. Na sexta hora, porém, quando a pena está suficientemente sendo encarnada, sobrevém-lhe o *entendimento*: ele

começa a entender a sua condenação, ele começa a decifrar a sentença que nele está sendo escrita. Nessa sexta hora, quando, de fato, decifra-a e entende-a, numa espécie de “prometida redenção”, as agulhas do rastelo – o pequeno buril destinado à cabeça – de uma vez perfuram a sua carne e o corpo é jogado no fosso dos restos da maquinaria, junto com o sangue aguado das feridas e os fiapos de algodão embebido que as limpavam.

Para o oficial, adepto incontestado dos métodos do antigo comandante, a justiça da máquina não estava fora de questão; para o viajante, a injustiça era indubitável. O curto-circuito aí produzido conduz o oficial, para provar-lhe a justiça fechada do seu procedimento, da sua aplicação e execução, a aplicar sobre si mesmo a pena capital da máquina, também o seu princípio, o seu fundamento – a sua *arkhé* cujo desenho dita: “*Sê justo!*”. A autodestruição consome a autofundação (o caráter autofundado de um fazer baseado na violência...). Não apenas a máquina não resiste, como estava fadada a uma tal destruição diante da autoaplicação do seu princípio. Nem mesmo a sexta hora pôde chegar, configurando a execução do oficial como puro assassinato consumado.

II

Em *Ideia da linguagem II*, para Agamben, essa máquina não é nada menos do que a forma da nossa condenação ao discurso segundo o peso de nossa culpa *diante* da falta de voz humana no lugar mesmo do mundo, do ser e da linguagem. A figura de uma tal máquina coincide com o fluxo de nossa investigação. É, por assim dizer, como que a sua síntese numa imagem – e numa imagem plasmada pela palavra poética de uma prosa lapidar (afinal, Kafka trabalhou o *poético*, o fazer-se e indagar-se palavra do humano)⁴³⁹. O próprio Agamben inicia sua trajetória filosófica numa profunda relação com a imagem – e dela e das suas formas, a rigor, não se afastou. Essa preocupação com a imagem não é distanciada da linguagem. Pelo contrário, com a imagem, Agamben pode apontar a linguagem no seu ter-lugar, na sua gestualidade aquém de toda voz (*Ideia da linguagem I*), e também acessar a negatividade que espreita a própria linguagem e a verbalização, a articulação metafísica que funde a imagem do conceito (do pensamento)

439 A análise da palavra poética, por sua vez, aponta não apenas para a finalização da forma do problema da linguagem, mas permite identificar *restos* que, na profanação dos mitologemas, são “pontos de apoio” essenciais – os restos – os restos – diante da transcendência, apontam para a imanência.

– o que implica um processo de intelectualização da imagem, distanciada do seu próprio lugar originário, a *fantasia* – ao discurso (*Ideia da linguagem II*).

Ora, a esse respeito Agamben diz que a máquina, essa máquina da colônia penal, construída para punir e justificar, é a linguagem. É a ideia da linguagem, na verdade, no seu duplo – a resposta daquela estrutura culpada da linguagem à ideia mesma da linguagem. A duplicidade da linguagem, a sua dupla articulação, revela-se, agora, na configuração de uma saída possível: *Ideia da linguagem* é a única ideia que se apresenta em duas faces, que se pode, ou não, articular entre duas dimensões. Enquanto *A ideia da linguagem I* mostra-nos, ou intenta apresentar-nos, a ideia mesma da linguagem, habitando o vazio de voz sem responder com língua, linguagem ou voz, mas com o *gesto*, o *rosto*, *A ideia da linguagem II* diz o sentido mesmo do discurso, da linguagem como discurso. Lá, a abertura, aqui, o fechamento; lá, o dar-se da linguagem, o seu ter-lugar; aqui, a necessidade de o vivente homem ter de falar, e ter de falar numa língua, num discurso, numa fala. Aqui já não se trata, ainda, de um sacrifício, mas de uma execução, de uma execução da pena.

A importância da sexta hora como momento da revelação – e a sua ausência para o aplicador, diante do princípio mesmo que configura o sentido de seus atos, o sentido da própria máquina – coloca-se, especialmente, pois

o que o condenado consegue, portanto, na sua última hora, silenciosamente compreender é o sentido da linguagem. Os homens – poder-se-ia dizer – vivem a própria existência de seres falantes sem entender o sentido que está nela em questão; mas vem para cada um uma sexta hora em que também ao mais idiota deve se abrir a razão. Não se trata, naturalmente, da compreensão de um sentido lógico, qual se poderia também ler com os olhos; mas de um sentido mais profundo, que pode ser decifrado apenas com as feridas e que à linguagem cabe unicamente como pena. (Por isso a lógica tem o seu âmbito exclusivo no juízo: o juízo lógico é, na verdade, imediatamente juízo penal, *sentença*.) Entender esse sentido, medir a própria culpa é um trabalho difícil, e apenas no ponto em que esse trabalho é conduzido ao fim se pode dizer que justiça tenha sido feita.⁴⁴⁰

O problema do sentido que aqui se conjuga, como esclarece Agamben, não é o do sentido *no discurso*, das significações que se articulam ou não num plano de discurso – vale dizer, o reino regulado pelo tribunal da lógica. Não, o que aqui se articula, uma vez que é condizente a um modo de experiência com a linguagem que se constitui *como discurso*, que decai do ter-lugar na linguagem num discurso articulado, são os limites da experiência metafísica com a linguagem. O gesto filosófico de Agamben, parece-nos, potencializa-se, aqui, como indagação, como o percurso que se move naquela tentativa

440 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 105.

de compreender uma experiência com a palavra que marca o Ocidente. Potencializa-se como tentativa, arqueológica ou genealógica, de compreender os fundamentos de nossa experiência com a palavra e com o pensamento, e, diante dela, apontar que a indagação revolve os fundamentos, colocando-se diante de seus limites.

A contemplação dos limites como gesto crítico realiza-se como ética quando os próprios limites são colocados em questão (a questão dos limites aponta aos limites das questões). Ultrapassar a culpa, perceber-se, sem voz, na linguagem, na existência, sem, por isso, aprisionar-se no discurso de uma vez. A ética e a linguagem como *tópos* do humano apontam ao gesto filosófico que irrompe eticamente da linguagem, das experiências da linguagem. Mas, enquanto ético, também político. A visão culpada da linguagem configura a imagem (a estrutura da representação) de uma experiência não apenas da linguagem, mas do humano, da ética. Por isso tanto se insiste em antropogênese. Por isso coloca-se em articulação uma máquina antropológica que se funda nas articulações e cisões fundamentais da metafísica, e ao lado da qual se pode apresentar, agora, uma máquina propriamente linguística que se encontra com uma visão do humano baseada na negatividade que funda o ser, que funda a linguagem.

A máquina configura precisamente aquela figura culpada da linguagem, aquela experiência que a vê como queda, aquela tradição que a experimenta como já sempre presa nas redes da representação, que a configura apenas como meio para as ideias e para os pensamentos – queda que ela dissimula pseudocontratualmente como leis da linguagem ou da representação, leis cuja violação encontram na lógica o tribunal instituído do discurso, e de onde se origina a sentença da qual nos fala Agamben. Falar numa “ideia culpada da linguagem” significa dizer que há uma visão da linguagem que se institui a partir de uma estrutura de banimento, isto é, num fundamento que opera na negatividade por meio de exceções e inclusões estruturantes (o que é justo, o que é injusto – mas também o que é ser, o que é justo na linguagem, e o que não é ser, o que não pertence à justa estrutura da representação. A ideia *culpada* de linguagem pressupõe o banimento e a queda, ou melhor, estrutura o banimento como o próprio pressuposto das comunidades humanas, e, antes, como o fundamento da própria experiência e da linguagem humanas. É precisamente esse o dispositivo que se trata de desarmar – o necessário “dizer sim”, a estruturação metafísica que se trata de compreender como o mais difícil passo para entender a captura do vazio pelo niilismo como ápice da tradição que se assenta sobre fundamentos negativos.

A experiência metafísica com a linguagem, já refém da linguagem representativa (ou de um sistema de linguagem articulada fundado sobre bases negativas), faz-se refém de si mesma ao tomar a linguagem pelas suas representações, isto é, ela experimenta a linguagem pelos seus próprios postulados, postulações, representações, e não a partir da própria linguagem. A linguagem é tornada refém da representação; o ter-lugar da linguagem, do discurso articulado. A liberdade, do sacrifício.

O sentido último da linguagem - parece então dizer a lenda - é a injunção 'seja justo'; e, todavia, justo o sentido dessa injunção é aquele que a máquina da linguagem não está absolutamente em posição de nos fazer compreender. Ou melhor, pode fazê-lo apenas cessando de desdobrar a sua tarefa penal, apenas despedaçando[-se] e tornando-se, de punidora, assassina. Nesse modo a justiça triunfa, da justiça, e a linguagem, da linguagem. Que o oficial não tenha encontrado na máquina aquilo que os outros haviam encontrado é, então, perfeitamente compreensível: naquele momento não havia para ele, na linguagem, mais nada a compreender. Por isso a sua expressão permaneceu tal qual havia sido em vida: o olhar límpido, convencido, a fronte transpassada pelo grosso agulhão de ferro⁴⁴¹.

A autofundação do fazer que opera a máquina (afinal, a inquestionabilidade do procedimento deriva da certeza da própria máquina, da certeza da sua justiça e da sua execução), que requer que o próprio executor seja executado, fechando o círculo mágico da justiça e da pena, não seria como o sacrifício? Ele não liga os dois mundos – o mundo da expiação e o mundo da culpa – num *medium* que, ele mesmo, tem de ser destruído para efetivar a consumação do ritual? Essas aproximações só podemos deixar em aberto – a aproximação entre a máquina linguagem, que talvez sintetize numa só imagem, com todas as suas ambiguidades, a nossa tênue conclusão, e o circuito que se move entre a culpa e a expiação cabe permanecer não de todo articulada, ou, se o for, ao menos para *uma* ideia da linguagem, *aquela* que já denominamos, neste trabalho, como ideia culpada da linguagem, *a experiência que a metafísica tem feito com a linguagem como um mitologema da Voz*.

O cessar da necessidade de se cumprir o dever culmina na consumação do dever. Assim, ao invés de uma aplicação da pena ao oficial que teria sido injusto, que teria faltado em sua realização da máquina, como poderia ser uma leitura da condenação última da máquina, trata-se, como o entende Agamben, de uma prescrição destinada à destruição do aparelho. Justamente o sentido de tal mandamento suspende o sentido da aplicação de todos os demais mandamentos. Confina-se, aqui, com a limitação dos sentidos discursivos e os próprios limites do discurso, dessa máquina que se funda sobre

441 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 106.

a negatividade de um interdito indizível (e princípio de toda interdição), ou, ao menos, silenciável fundamento. Aplicado à própria máquina que o executa, o mandamento não apenas a destrói, como se anula como tal.

A investigação do justo sentido dessa parábola ou lenda kafkiana, porém, pode nos conduzir além dos limites deste trabalho. Basta-nos como imagem, como uma visão da linguagem que, resultado de uma investigação topológica e arqueológica movida por Agamben, configura e cristaliza numa constelação de experiências o que ele intentou investigar como metafísica, como a experiência da linguagem conduzida pela metafísica, ou melhor, fundada numa metafísica que, por sua vez, funda-se na negatividade – eis o percurso, portanto, da negatividade do fantasma ao fundamento negativo, da metafísica da Voz ao mitologema da Voz, e, deste, ao mitologema sacrificial. Da metafísica, do “abstrato” do fundamento, do fundamento “posto à parte” – o mitologema da Voz que afunda no silêncio –, à experiência que ela possibilita, aos limites da experiência que, nela, efetua-se com a linguagem – às práticas humanas que, a partir da fundação do sacrifício, articulam-se pressupondo um mitologema sacrificial.

A visão da linguagem que se cristaliza como máquina da linguagem é aquela que, na *Ideia da linguagem II*, portanto, Agamben, incorporando-a de Kafka, erige como duplicidade da articulação da linguagem – movemo-nos, então, entre o *I* e o *II* da ideia, entre o próprio ter-lugar, o seu mostrar-se, o seu dar-se, e a linguagem topicalizada como discurso, como fala. Mas essa imagem tomada de Kafka, ainda, Agamben explica-a por intermédio das palavras de Ingeborg Bachman, as quais figuram como legenda, parecem-nos, da imagem que se erige: “Confiar-te-ei um segredo terrível: a linguagem é a pena. Nela todas as coisas devem entrar e nela devem perecer segundo a medida da sua culpa”⁴⁴².

Essa leitura de Agamben, que ele não apenas retoma como aprofunda ao longo de sua obra – em obras como *O poder soberano e a vida nua (Homo sacer, I) Estado de exceção* (2001) (*Homo sacer, II.1*), tanto por uma analogia entre a linguagem e a soberania quanto por outra entre o direito e a linguagem –, narra o nexos entre a culpa e a pena, o *mysterium burocraticum*, o mistério da culpa e o mistério da pena, como sendo o mistério da linguagem:

442 AGAMBEN, Giorgio. *Idea del linguaggio I* in *Idea della prosa*, p. 105. Assim Agamben apresenta, sem referenciar, as palavras de Ingeborg Bachman, que se encontram no seu romance *Malina* (1971): “*Ich werde Ihnen ein furchtbares Geheimnis verraten: die Sprache ist die Strafe. In sie müssen alle Dinge eingehen und in ihr müssen sie wieder vergehen nach ihrer Schuld und dem Ausmaß ihrer Schuld*”.

A pena que o homem expia, o processo que há quarenta mil anos – isto é, desde quando começou a falar – está sempre em curso contra ele não é outro que a própria palavra. ‘Tomar o nome’, nomear a si mesmo e as coisas significa poder a si e a elas conhecer e dominar; mas significa, ao mesmo tempo, submeter-se às potências da culpa e do direito. Por isso o decreto último que se pode ler entre as linhas de todos os códigos e de todas as leis da terra recita: ‘A linguagem é a pena. Nela todas as coisas devem entrar e nela devem perecer segundo a medida da sua culpa’⁴⁴³.

Funda-se, a partir daqui, um nexa entre a ideia culpada de linguagem e a forma jurídica. Ou melhor, a forma do *nexa* como tal, a forma da relação como estrutura de bando mais do que de contrato, é que se mostra articulada sobre os mitologemas estruturantes de uma experiência com a linguagem e com o pensamento que se configura com o nome de metafísica e que no niilismo encontra apenas o seu ápice. A dupla articulação da linguagem traduz-se, metafisicamente, numa multiplicação da cisão – eis por que, então, pode-se dizer que a cisão é produtiva, ao lado da sua complementar articulação. O esquecimento da própria cisão faz o humano surgir como não problemático. Há uma circularidade entre cisão e articulação, e não uma linearidade, uma cisão prévia que exista como tal e uma soldagem que sobre ela se faz.

A cisão – fratura, separação, quebra ou hiato – que se transpunha ao interior da linguagem entre *voz* e *lógos* segundo uma perspectiva articulatória, agora, diante da investigação que questiona os seus fundamentos, coloca-se entre o mostrar e o dizer, sendo a passagem entre ambos possibilitada por um operador metafísico pré-lógico chamado Voz – que também responde como Silêncio. Que a própria linguagem, a capacidade que define o humano, seja cindida, é o que, para Agamben, funda-a na negatividade e o que nos permite compreender o estatuto da palavra despedaçada com o qual se confronta concretamente desde *Estâncias* – ou a fratura entre língua e discurso, entre semiótico e semântico que encontra na linguística que se depara com essas fronteiras, sem falar, é claro, das próprias cisões da metafísica, da política e do direito.

A negatividade que se interioriza no lugar de palavra pelo fantasma (pela imagem que plasma o desejo) ingressa, como vimos, na formação da voz. Na passagem da voz à linguagem, é suposto que o homem leve consigo os seus fantasmas, sejam eles frutos da imaginação afixada aos sentidos ou da inteleção, e, com isso, a negatividade manifesta-se na própria passagem, no movimento de cisão-articulação entre os polos. A infância não é mais do que uma tentativa de capturar a negatividade da situação limite da experiência do homem, assim como a morte. Enquanto aquela, porém, coloca-se com

443 AGAMBEN, Giorgio. *Mysterium burocraticum* in *Il fuoco e il racconto*, p. 22.

certa notação positiva, a morte, porém, faz-nos ingressar numa pura negatividade, num defrontar-se com o nada. E, aqui, a “dupla articulação” manifesta-se não mais com uma voz, mas apenas com um operador propriamente metafísico, uma Voz.

Se metafísica e niilismo podem parecer vocábulos pertencentes a outras eras do pensamento, isso antes serve de indício de que a primeira, sob a forma dissipada do segundo, impera, pela técnica e pelas tecnologias, pelas ciências e pelas epistemologias, como fundação ético-política que, mesmo na sua falência ou obsolescência (algo como a proclamada falência das categorias ético-políticas que estruturam, ao longo de seu movimento epocal, o Ocidente – ou melhor, o *centro* de um sistema de mundo bastante específico como o *Ocidente*), opera no vazio, opera capturando do homem não apenas a sua potência, instigando-o à ação, mas condenando-o a uma experiência com a linguagem que se administra como discurso regrado.

A palavra e o nome, esses elementos que, ao longo da cultura e do pensamento, definem o homem como homem, definem-no, assim, também como soberano. Mas soberana, aí, é a visão da linguagem que se conduz (e conduz a) por práticas humanas que a compreendem pelas “potências da culpa e do direito”. Se essa visão agambeniana pode ser subscrita sob o sinal da negatividade que ele mesmo busca analisar, isso é um julgamento que, de todo, não parece de todo devido. Mesmo que a crítica da negatividade seja vista como um momento negativo do pensamento de Agamben, englobando também a crítica das categorias ético-políticas (afinal, é o plano do seu fundamento negativo que também se coloca, para ele, em jogo), constituindo, portanto, grande parte de sua obra, isso não significa que não haja um momento “positivo”: insinua-se ele pelas brechas da crítica, pela reconfiguração que desliga a operacionalidade dos conceitos, das práticas, e objetiva torná-las *comuns*, isto é, passíveis de uso comum. O como se pode julgar esse momento aponta para uma disputa em aberto ao redor de um tal pensamento. O que não se pode, contudo, é abstrair a sua condição de possibilidade: o questionamento da metafísica da linguagem e da voz, do fundamento negativo do ser, da efetividade dos dispositivos, e tudo o que acabe por se apresentar como bloqueando ao vivente que somos o dar-nos, ou não dar-nos, *nós mesmos*, nossos usos.

Mantendo alguma linha em comum com o pensamento sobre o qual nos debruçamos, porém, e na medida que pareça interessante compreender os dispositivos e, de algum modo, desativar a captura que eles realizam dos usos (talvez apenas atopicamente, como exercício da liberdade hipotética do pensamento), pelo contrário,

esse pensamento parece mover-se numa crítica dos limites da negatividade, diante da qual pode-se pensar, *positivamente*, como pela ideia da própria potência, de contingência, de outras experiências que se movam fora do círculo mágico do direito e da pena, da ideia culpada da linguagem, da experiência metafísica da linguagem, experimentando-a como negatividade e como positividade, como fratura e como articulação.

Entender, então, que o ser tenha um fundamento negativo, significa concebê-lo como situado na fratura da linguagem – vê-lo em sua positividade visualiza a articulação que ele efetivou, mas que carrega consigo a negatividade. A fratura originária, assim, que é uma experiência da metafísica, não pode ser superada pela articulação – essa é, antes, como momento afirmativo, a produção da própria metafísica. Eis por que não seja absurdo contemplá-la como produzindo fraturas a partir de sua necessidade autoafirmativa. À diferença da tradição metafísica que polariza e opõe substâncias ou essências, resgatando-as no penhor da negatividade, Agamben coloca a *dualidade* e a *tensão* que se move num *campo de forças*. Ao pensamento da articulação-separação, Agamben coloca o da desativação-profanação. Nem fazer *tabula rasa*, ignorando a historicidade (o que significaria anular, também, por definição, o humano), nem superar num sentido dialético, mas – e essa aparente “parada” é o mais difícil – desativar os usos coercitivos, os pensamentos representantes e a linguagem prescritiva para o livre uso, isto é, deixar os usos abertos a si mesmos, sem capturá-los segundo maquinarias que os quebram ao meio e parasitam a sua potência interior.

A compreensão da transmissibilidade que opera subterraneamente como o que é transmitido antes de tudo pela tradição, por exemplo, que Agamben chama de *tradibilidade*, coloca-se nesse horizonte, pois a transmissão da transmissibilidade, como vimos, antes de tudo diz respeito à própria linguagem, à necessária pertença do homem à língua (às línguas e aos discursos) como sujeito, como subjetividade que se desloca num campo de forças entre um processo instituinte que Agamben denomina *subjetivação* e um processo que a desconstitui, a *dessubjetivação*. O mistério que se coloca para o homem como o seu mistério, diante da maravilha do milagre da existência, da existência da linguagem, coloca-se, tanto na leitura da *Ideia da linguagem II* quanto, décadas depois, naquela de *O fogo e a narração [Il fuoco e il racconto]* (2014), como o “mistério da linguagem e da culpa, isto é, na verdade, do seu ser e não ser ainda humano, do seu ser ou não ser mais animal”, isto é, o processo de antropogênese pelo qual uma visão da linguagem funda uma ética, “está sempre em curso, porque o homem não cessa de tornar-

se humano e de restar inumano, de entrar e sair da humanidade”⁴⁴⁴. Mistério cuja transmissão perpetua o processo de tornar-se humano e de desconstituir-se como humano, segundo uma oscilação de um campo de forças e não de uma pertença essencialista a qualquer substância, e se mostra como o “ato imemorável pelo qual o vivente, falando, tornou-se homem, legou-se [e ligou-se: *si è legato*] à língua”⁴⁴⁵.

A relação essencial entre metafísica e ética é que parece estar em andamento, de alguma forma - uma ontologia do político, segundo considerações possíveis, mas que, diante da crítica da metafísica, conforme vimos, não parece se sustentar, pois essa interroga pelo estatuto do fundamento do ser, e, logo, pela condição da ontologia como tal. Antes, o problema que aqui está em vias de elaboração, e cuja forma ganhará corpo em *A comunidade que vem*, é o que Agamben chamou de “comunidade sem pressupostos”, cabendo ressaltar, como ocorre justamente ao final de *A linguagem e a morte*, a crítica do fundamento (negativo) da metafísica (Voz) e da ação, indeterminando ética e política (sacrifício). Mais do que isso, porém, e tão ao gosto das operações de deslocamento levadas a cabo por Agamben, trata-se de uma indiscernibilidade entre metafísica e ética: não se pode dizer se a linguagem se converte em pressuposto da comunidade ou se a comunidade é pressuposto da linguagem *em termos causais*.

Uma experiência com a linguagem, portanto, que a experimenta sobre fundamentos negativos (a metafísica) e também condena um determinado vivente ao discurso e a uma ética e a uma política determinadas – isto é, que dá fundamentação a uma visão de linguagem e fundação a práticas calcadas a partir daquela, também, como uma *visão do humano*. “Se o fundamento é, todavia, indizível e irreduzível, se ele já sempre antecipa o homem falante, lançando-o numa história e num destino epocal”, fundando-o sobre a linguagem e sobre o ser cindidos, em si lacerados e apresentando o homem ao que lhe seria próprio (o estar separado e a articulação), “então um pensamento que recorde e cuide desse pressuposto parece eticamente equivalente àquele que, abandonando-se ao seu destino, experimenta até o fundo (e não há, na verdade, fundo) a violência e a infundatez”⁴⁴⁶. Tanto um pensamento que retorne aos seus fundamentos negativos e deles cuide quanto outro que os conduza até o limite de sua negatividade, tanto as formas extremas da metafísica, de um lado, quanto a sua consumação pragmática como niilismo, de outro, continuam a se mover no mesmo horizonte ético que se constitui

444 AGAMBEN, Giorgio. *Mysterium burocraticum* in *Il fuoco e il racconto*, p. 23.

445 AGAMBEN, Giorgio. *Mysterium burocraticum* in *Il fuoco e il racconto*, p. 23.

446 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 31.

a partir da linguagem em bases negativas – seu vizinho, seu próximo, aí, é a lógica, aquela dimensão do *juízo* lógico, das regras que governam o reino da proposição, a qual, como sendo aquilo que é, já se dá, e só pode se dar, sobre uma base *de linguagem*. Esse horizonte ético é aquele que, entre a Voz e o sacrifício, oferece-nos uma visão do humano marcada pela negatividade e pela injunção – e não pela positividade ou pela liberdade. A sentença da linguagem soberana que se desdobra como a necessidade última de justiça revela tanto a justiça quanto a linguagem como constituídas em separado do homem, como voltando ao homem uma prática, um uso, um discurso que, pertencendo a ele, volta-se contra ele na medida mesma do pertencimento, pertencimento ao ter-lugar da linguagem, ao humano, à ética.

A eticidade de um tal pensamento, portanto, de uma tal experiência com a linguagem, encontra o seu limite lá onde oferece fundamentação à violência humana, à violência de seu fazer, à fundação polêmica dos espaços do humano como necessariamente violenta – há, por exemplo, fundação de um Estado que não seja uma expropriação dos usos e discursos, que não acabe por se mover sobre a violência de um fazer que prescreve o “sacrifício”? Se essa questão abre um mundo de respostas e de indagações, o pensamento que Agamben conduz, porém, intenta atingir o limite mesmo de uma tal ética, de um tal pensamento, exatamente a partir da experiência metafísica com a linguagem segundo a qual eles se tornam inteligíveis, isto é, aquela experiência que articula o humano a partir da relação, dada pelo *lógos*, entre ética, política e linguagem, entre natureza e cultura.

Nesse sentido é que a vida desdobra-se, *com* a morte e *com* a linguagem, em existência – e a contraposição entre *zōē* e *bíos* deve ser reportada a esse núcleo para que entendamos a posição agambeniana da política como estruturação da metafísica. Valendo-nos, ainda, das palavras de Kérenyi, a fundação do espaço humano da vida prática não está dissociada de uma visão da linguagem que se assenta sobre uma separação, sobre um hiato, cuja articulação fundamenta o que se mostra como próprio do homem, como *lógos*. *Lógos* cuja complexa determinação, cujo complexo retorno ao fundamento e a sua ideia, *atua* articulando os hiatos da metafísica, fazendo do humano vivente (animal) e humano, natureza e cultura, sensação e intelecto, anomia e *nómos*, vida e direito.

O que o pensamento agambeniano como investigação filosófica permite expor na sua protoarqueologia é que o problema dos pronomes *e*, conseqüentemente, o da *dêixis* apresentam-se como aqueles que permitiram a Agamben compreender o

dispositivo metafísico da negatividade, pois verifica que eles, revelando o pensamento sobre a linguagem que se sobrepõe ao pensamento sobre o ser, operam no mais íntimo substrato da linguagem como seu fundamento e permitem mostrar o conceito de Voz. Da insuficiência da voz natural, cujo *salto* Aristóteles evocava para então deixar como que à sombra, chega-se, pela dêixis, à efetividade de uma Voz como articuladora, como articulação. O problema da noção de dêixis traz ao primeiro plano o que aparece, a rigor, como sendo o último, a saber, o plano fundamental, o plano do *fundamento*. A dêixis expõe o problema da existência da significação, a consolidação do dizer como capacidade de fala, mas de tal forma que a significação vem ao mundo num sentido mais profundo e próximo do *ser*; a linguagem e o ser vêm à luz, portanto, como fundação do mundo: a dimensão aberta do significado e do sentido do ser, do discurso sobre o ser, só é possível porque existe a dimensão originária do ter-lugar da linguagem, na qual o ser habita e a partir da qual todo o dizer se torna possível.

O indicar – o apontar – que, antes de dizer, nessa muda existência do lugar da linguagem (pois lhe falta a inércia da naturalidade do animal, já que há a intromissão do símbolo), mostra que o dizer é possível, é uma potência que vem a ato e, quando vem, traz em seu seio a negatividade de sua fundação, do mudo mostrar, a indicação que ultrapassa o querer-dizer do inefável e funda uma pura capacidade de dizer. A circunstância-base, aqui, é: existe *lógos*, ele tem-lugar – isso, a rigor, não se pode dizer, pois já é colá-lo um outro lugar, num discurso, propriamente. Reçamos, então, no embate entre o endo e o exossomático do qual falava Agamben em *Infância e história*: a pura capacidade, herdada do gênero, apenas adquire sua concretude com a “aquisição” dos códigos capaz de mover a pura potência. Introduz-se um *hábito*, digamos, retomando a *héxis* aristotélica. A atualidade, a ordem do discurso, é da atualização da língua que recebe a sua consolidação.

Mais ainda, o mitologema da Voz mantém um *nexo* com o mitologema sacrificial, o fazer humano que opera uma separação e uma destruição, pelo sacrifício, e possibilita, num nível mais profundo, a incorporação e o governo do fazer humano como tal, pelo tornar *sacer*, encontra-se com uma visão da ideia da linguagem que faz do homem aquele vivente condenado ao tribunal das sentenças do *lógos*, capturado na estrutura soberana da linguagem. Esse *nexo* é um dos fundamentos, mais ou menos implícito, de *Homo sacer*: tal fundamento é articulado, de modo mais sólido, com e a partir de *A linguagem e a morte*, o que nos permite conectar as obras de Giorgio Agamben segundo um programa que busca pensar as condições que formularam e ainda formulam

o humano (a metafísica, a ética, a política, o direito), buscando compreendê-las, e também apontar que, no seu fluxo historial de transmissão, de constituição da tradição, os mitologemas *dissimulam* uma forma que condena a um modo de ser, barrando-nos, propriamente, a potência da contingência e os gestos sutis que a indicam. Mostra-se, assim, o papel de *A linguagem e a morte* ao centro de uma exposição, como a nossa, que visou a abordar o pensamento agambeniano como filosófico, não apenas por indagar a filosofia, seus nomes e etapas, sua *tradição*, mas, sutilmente, a constituição de suas linhas de *transmissão*, oferecendo uma conceituação que não se rende ao mero categorizar, oferecendo-nos *mais* conceitos (isso, de fato, realiza, mas não parece ser o mais importante), mas acaba por se voltar, de fato, à base da categorização, ao lugar em que aqueles se assentam num discurso, à ordenação do discurso soberano e ao ter-lugar da linguagem como *fundamento*:

A linguagem é o soberano que, em permanente estado de exceção, declara que não há um fora da língua, que ela está sempre além de si mesma. A estrutura particular do direito tem o seu fundamento nesta estrutura pressuponente da linguagem humana. Ela exprime o vínculo de exclusão inclusiva ao qual está sujeita uma coisa pelo fato de ser na linguagem, de ser nomeada. Dizer é, nesse sentido, sempre *ius dicere*.⁴⁴⁷

O movimento que compõe “a estrutura pressuponente da linguagem humana” é atestado por Agamben já com aquela exposição hegeliana sobre o indizível – se a exclusão inclusiva é a inclusão do expulso, verifica-se, então, como a incorporação do indizível na linguagem opera por um tal mecanismo. O negativo que se coloca por trás do véu da linguagem nela acaba por ser acolhido e revela-se, na verdade, como “véu do ser” – com isso, como pudemos notar segundo a análise agambeniana, Hegel poderia extrair, para o seu sistema, o lugar de possibilidade do discurso. O fora da linguagem (ao qual os sensíveis simples serão confiados, uma vez que a certeza sensível os trai e os abandona ao querer-dizer), na verdade, é o limite a partir do qual se possibilita a própria linguagem. A analogia com o direito, portanto, com o poder soberano, expõe essa totalização da linguagem, o fato de que o mundo se dá, como dar-se do ser existência, a partir da linguagem – e as comunidades humanas, a partir do discurso articulado.

Essas palavras de Agamben, que carregam um peso extremo, podendo beirar a insustentabilidade, movem-se naquela tentativa de *compreensão* que se depara com o próprio pesar das articulações que visam a dar conta de que as coisas são, tentativa de *compreender* a metafísica e os seus nexos com a política e a ética, os quais permitem

447 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*, p. 26.

postular a política como respondendo à estrutura da metafísica, o direito, à da linguagem, os fazeres humanos, ao ser, cindido, os discursos, à palavra despedaçada. Tentativa de compreender, contudo, que não se esgota em si, que não vela pelos fundamentos indizíveis. Pelo contrário, expõe-nos como produtivos, como uma efetividade que se desdobra além do ser a partir de sua própria cisão, além do ter-lugar da linguagem e da ausência de voz, como discurso e como Voz. O seu gesto filosófico intenta estar à altura da gestualidade, potencializando o pensamento na configuração de uma experiência outra que venha a ser, sem, contudo, perder a sua potência e sem, todavia, recaia na impassibilidade: “Se toda palavra humana já sempre pressupusesse uma outra palavra, se o poder pressuponente da linguagem não tivesse jamais fim, então verdadeiramente não poderia haver experiência fora dos limites da linguagem”⁴⁴⁸. Assim, de alguma forma, coloca-se que outra experiência com a linguagem, a partir da própria ideia de linguagem, é possível, outra experiência liberada do “poder pressuponente”.

A ideia de linguagem, porém, está capturada no curto-circuito que governa a falta de nome para a linguagem (a anonímia) e a presença de nome para o nexos entre as ideias e as coisas (a homonímia). “A ideia”, contudo,

não é uma palavra (uma metalinguagem) e muito menos visão de um objeto fora da linguagem (um tal objeto, um tal indizível não existe), mas *visão da própria linguagem*. Pois a linguagem, que medeia para o homem toda coisa e todo conhecimento, é ela mesma imediata. Nada de imediato pode ser alcançado pelo homem falante – exceto a própria linguagem, exceto a própria mediação. Uma tal *mediação imediata* constitui para o homem a única possibilidade de alcançar um princípio liberado de todo pressuposto.⁴⁴⁹

É a ideia da linguagem assim pensada, como meio sem fim, que abriria os usos à libertação da pressuposição – pressuposição que é uma forma dos *nexos* soberanos, das vinculações condenatórias. A ideia da linguagem volta-se, pelo gesto e pela gestualidade, contra o soberano-linguagem, contra o discurso e a discursividade. A *Ideia da linguagem I* confronta o mitologema da Voz, e o enfrentamento, parece-nos, é o apontar para a tentativa de desativar o mitologema sacrificial. A esfera do *gesto* é abertura do *ēthos*, da ética e da política, assim como o ter-lugar da linguagem, e é a partir de um conceito como esse que muito depois algo como um “uso dos corpos” pode adquirir o seu sentido de *repensamento* radical das categorias ético-políticas do ocidente. A obra de Agamben mostra a sua contínua coerência, coerência de um pensamento cuja acuidade (termo que, parece-nos, indica algo menos institucional do que fidelidade e algo menos

448 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 34.

449 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 35;

heterônomo do que rigor) é traçada pelos próprios gestos com os quais se relaciona com as profundas cadeias de transmissão da tradição filosófica do ocidente.

A tentativa agambeniana de compreender a estruturação da metafísica não cessa, entretanto, no objetivo compreensivo. Ele não é o fim, mas o movimento que busca fazer cessar a necessidade de um fim, uma finalidade necessária para o homem. Nesse sentido, coloca-se a busca de uma experiência com a linguagem que esteja à altura de sua ideia e de sua indicação. O *gesto*, a pura esfera da gestualidade, a qual indicamos como se abrindo, a partir da ideia da linguagem, como a postura do ente desambientado que se coloca diante da ausência de voz e de palavra, também indica a espécie de mal-estar do homem na sua própria linguagem – não apenas como fala ou discurso, mas diante, também, do encontrar-se abandonado na existência, diante da qual se desdobra uma imperiosa necessidade de língua.

O fundamento negativo não é o horizonte *necessário* daquele ser (alguns diriam ente, outros, vivente) que, sobre a terra, pode experimentar a linguagem e constituir mundos. Não: “o próprio do homem, não é um indizível, um *sacer* que deve restar não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é, tampouco, segundo o *pathos* do niilismo contemporâneo, um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Antes, ele é a mesma práxis social tornada, ao fim, transparente a si mesma”⁴⁵⁰. O que seria tal práxis, isso ultrapassa nossa investigação – e talvez até mesmo a investigação agambeniana, que se move na busca por *pensar* o que seria tal transparência do gesto, do uso, da práxis. Isso é o que permanece como escavação em busca da *potência do pensamento*, em busca de libertar, ao homem, as suas potências:

Pensar o que seria uma comunidade humana e uma linguagem humana que não reenviassem mais a nenhum fundamento indizível e não se destinassem mais a uma transmissão infinita, e em que as palavras não se distinguissem mais de nenhuma outra prática humana, é certamente uma tarefa árdua. Mas isso, e nada menos do que isso, é o que resta para pensar a um pensamento que queira verdadeiramente estar à altura do próprio problema.⁴⁵¹

Nenhuma verdadeira comunidade humana pode, de fato, surgir sobre a base de um pressuposto – seja ele a nação, ou a língua, ou também o *a priori* da comunicação de que fala a hermenêutica. O que une os homens entre si não é nem uma natureza, nem uma voz divina, nem a comum prisão na linguagem significante, mas a visão da própria linguagem e, por isso, a experiência dos seus limites, do seu *fim*. Verdadeira comunidade é apenas uma comunidade não pressuposta. A pura exposição filosófica não pode ser por isso exposição das próprias ideias sobre a linguagem ou o mundo, mas exposição da *ideia da linguagem*⁴⁵².

450 AGAMBEN, Giorgio. *Se. *L'Assoluto e l'Ereignis* in *La potenza del pensiero*, p. 196.

451 AGAMBEN, Giorgio. *Lingua e storia* in *La potenza del pensiero*, p. 54.

452 AGAMBEN, Giorgio. *L'idea del linguaggio* in *La potenza del pensiero*, p. 35.

Ora, essa árdua tarefa continua sendo levada a cabo – ela resta ao pensamento, ela resta ao pensamento como a tarefa que pode libertar a sua potência. A visão da linguagem como limite mostra-nos a ideia de comunidade e que o caminho da compreensão ética de Agamben está estruturado sobre a sua visão da linguagem, sobre a ideia da linguagem que a sua filosofia, dupla e ambigualmente, acaba por conformar. Parece que toda tentativa de se medir com o alcance de sua investigação arqueológica sobre o nosso *ēthos* tem de se medir com tal visão da linguagem, cujos andaimes, aqui, apenas tentamos configurar num esboço analítico, percorrendo-os. Medir-se com um tal pensamento sobre a linguagem, parece-nos a tarefa cabível a um pensamento que venha a se confrontar com o pensamento agambeniano que, desde que se pôs a caminho, está a vir, percorrendo o caminho que indaga pelo *tópos* e pela *arkhē* da linguagem, pelo lugar e pelo fundamento do humano, da sua ética, da sua política, da sua economia.

Uma *topologia* e uma “protoarqueologia” (ou uma arqueologia, enfim), os andaimes da escavação, são formas de pensar, em última análise, o *lugar* – específico e único, milagre e maravilha – do humano. Se a topologia está orientada para o *em*, para o próprio *tópos* como situar-se possível, para o lugar, a arqueologia move-se para o *por*, isto é, para o dar-se mesmo de um lugar, para o fundamento como princípio, para a *arkhē*⁴⁵³. Tanto a *arkhē* quanto o *tópos* não são eles o *de que* se faz discurso, isto é, *lógos*, mas, antes, *apontam o dar-se, mesmo, da linguagem, do humano e do histórico* – e isso tem estado numa posição de problema fundante do gesto filosófico agambeniano. A ideia de crítica, bastante ativa na topologia da negatividade, culmina, com a consciência do histórico, na arqueologia. A investigação do *tópos*, do ter-lugar da linguagem, é uma condução, no que diz respeito à compreensão da metafísica, à investigação de sua *arkhē*, de seu fundamento – as duas investigações, aqui, sobrepõe-se, pois a topologia da negatividade e da linguagem é observada em seu funcionamento diante de uma arqueologia dos fundamentos negativos da metafísica (e uma tal arqueologia a

453 Para Agamben, a rigor, na sua investigação arqueológica, importa não o *causalismo*, mas a *exposição do fundamento*. O que está em jogo é que ambos engendram cisões, pressupõem uma cisão entre si, e é ela que está em questão. É mais produtivo fundar uma cisão irrespondível, em termos de efetividade ontológica, e aos olhos dessa interpretação da metafísica que se pôde expor, do que o contrário. E é essa produtividade inquestionável que está sob o crivo da investigação filosófica. E mais. É por tratar-se de um vazio, conforme hoje se nomeia a partir da arqueologia de *O reino e a glória* (2007), de um nada, como se vê a partir de *A linguagem e a morte*, que o absurdo dessa máquina política não apenas vem exposto, mas deve ser minuciosamente analisado. Por esse filtro é que Agamben recepciona a contenda sobre o niilismo que “assola” a cultura ocidental (moderna ou originariamente).

denominamos, e também para diferenciá-la da arqueologia mobilizada por Agamben em proximidade com uma genealogia, de *protoarqueologia*).

Ao dizer, portanto, que “a arqueologia (...) é a única via de acesso ao presente”⁴⁵⁴, o pensamento filosófico de Agamben denuncia a sua matriz *ética*, a qual, nos termos da investigação que conduzimos, coloca-se pela busca por se medir com os limites da visão da linguagem, com a ideia da linguagem. A sua indagação sobre a vida mostra, sob o véu da negatividade dos “objetos” que estuda, sob o véu de negatividade que vê encobrendo a ideia de linguagem, o seu pensamento como um pensamento vivo – e de que valeria uma potência se ela não nos abrisse a vida, agora não “simplesmente existente”, como a própria existência aberta a nós? A abertura, de todo modo, independentemente do modo se responda concretamente a essa questão, na perspectiva agambeniana, é levada a um extremo *singular*, pois, não sendo determinada por uma causa ou pré-moldada por um arquétipo, o ser humano é o seu próprio devir – a potência latente no pensamento. A sua marca essencial é a indeterminabilidade que ele, o vivente, encontra, não tendo uma voz, na abertura que, ao mesmo tempo, permite-lhe construir-se, num campo de forças entre subjetivação e dessubjetivação, *a si* mesmo, aquém, na verdade, da série de determinações condicionantes instauradas pelo binômio natureza-cultura. A abertura que se apresenta ao homem e que o apresenta é a abertura que se apresenta ao pensamento e que o apresenta: a crítica torna-se um incessante e potencial pensamento do pensamento, que o leva além de si mesmo ao apontar tudo aquilo que, nele, está aquém de sua potencialidade. Ainda, mapear o que está aquém, como resto, pode ser uma via de considerar a vitalidade do pensamento.

A nossa política e a nossa ética moralista e normativista, as quais constituem a arquitetura e os desenhos com os quais se constitui e se julga nosso presente, surgem como baseadas e estruturadas em sacrifícios, isto é, na captura daquilo que é singular, possível, potente, e continuam, na sua estruturação movida em ato, a exigir o sacrifício que isola e regra os usos – seja para expurgar a sua má-infinitude, seja para expiar a sua culpa (culpa e expiação são complementares, como há muito se sabe) –, e até mesmo as contra-políticas, as políticas que se voltam contra as políticas estabelecidas, fizeram-se e fazem-se valer da mesma estrutura punitiva. Sob o sacrifício, que ao menos consagra a vítima, diviniza-a (no cristianismo a vítima assim divinizada já era o próprio deus), o *homo sacer*, aquele que é simplesmente vivente, representa a exceção que é o fundamento

454 AGAMBEN, Giorgio. *Archeologia filosofica in Signatura rerum*, p. 103.

que então se desvenda diante dos andaimes da investigação arqueológica. Enquanto sacrifícios forem feitos, a fábrica de corpos simplesmente viventes, caso se queira insistir nessa fórmula, continuará aberta – a sua insígnia, que bem poderia ser a da as portas abertas de *Janus*, dito o bifronte, na verdade, deve ser desativada como tal: não se trata apenas de fechar as portas e mantê-las fechadas, mas de *desativar* o mecanismo que sustenta a abertura-fechamento.

*

“Por conseguinte, a linguagem é a nossa voz, a *nossa* linguagem. Como tu agora falas, isto é a ética”⁴⁵⁵. Outrora, com essa sentença, Giorgio Agamben finalizou um opúsculo intitulado *O fim do pensamento*, o qual se tornou, com o mesmo título, o epílogo de *A linguagem e a morte*. Mas essa formulação menos encerrou o problema em cujo rastro prosseguia a sua pesquisa filosófica – a saber, a indagação pelo *experimentum linguae* – do que conseguiu, sinteticamente, capturá-lo, deixando-o latente. As afirmações aí contidas não encerram a densa especulação sobre as raízes e o “destino” da metafísica da linguagem na filosofia que tanto animam Agamben em sua produção teórica; são, na verdade, um epítome, uma formulação que está carregada de tensões, de contradições que indicam, diante do todo que as formula, para os problemas que movem o pensamento e sustentam a investigação filosófica.

Essa passagem, na verdade, ilustra o estreito e fundamental vínculo entre linguagem, ética e política como condizente a um confronto com o cerne da metafísica. Trata-se de um problema apto a mover uma análise da produção filosófica agambeniana, capaz de situar os problemas que a movem, sem, contudo, restringi-los ao direito e à política ou apenas à linguagem: são problemas de *limiaries*, antes de tudo – e a insistência do filósofo nesse termo, que pode parecer, à primeira vista, um simples expediente organizativo ou estilístico, indica uma contínua zona cinzenta contra a qual parecem se mover as questões cintilantes que, em princípio, movem o pensamento. A insistência nesse processo, nesse movimento, é uma forma de indicar uma forma de trabalhar o pensamento que está profundamente relacionada aos conteúdos abordados. O movimento conceitual, assim, antes de desdobrar problemas novos, parece, e isso também permanece latente, evanescer, conduzindo o desenvolvimento teórico a uma contínua zona gris de

⁴⁵⁵ AGAMBEN, Giorgio. *La fine del pensiero*, p. 10. Também em AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte*, p. 139.

indeterminação ou indiscernibilidade entre os conceitos – o que não deixa o leitor menos perplexo é que o próprio Agamben acaba por explicitamente afirmar essa zona opaca na qual desarma diferenças conceituais, o que, talvez, seja um dos principais mecanismos operativos de sua filosofia, expondo-a na sua singularidade – aqui, em nosso caso, pelas relações entre o vivente e a linguagem cujo “encontro” fundamental é aquilo que faz surgir não apenas a ética e a política, mas uma linguagem única, marcada por um elemento diferencial específico: o *humano* (e, portanto, linguagem *humana*). Se a única conclusão é morrer, a nós, os viventes que possuem a linguagem, restam as questões – o contínuo embate com as fronteiras de nosso mundo, com os limites de nossa linguagem –, potência latente do pensamento.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita (Homo sacer I)*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2005.

_____. *Idea della prosa*. Nuova edizione illuminata e accresciuta. Macerata: Quodlibet, 2002.

_____. *Il fuoco e il racconto*. Roma: Nottetempo, 2014.

_____. *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*. 3a. edizione accresciuta. Torino: Giulio Einaudi editore, 2008.

_____. *Il regno e la gloria: per una genealogia teologica dell'economia e del governo (Homo sacer II, 4)*. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2007.

_____. *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento (Homo sacer II, 3)*. Roma; Bari: Gius, Laterza Editore & figli, 2008.

_____. *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Nuova edizione accresciuta. Torino: Giulio Einaudi editore, 2001.

_____. *L'aperto: l'uomo e l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2003.

_____. *La comunità che viene*. Torino: Bollati Boringhieri, 2001.

_____. *La fine del pensiero. La fin de la pensée*. Traduction de Gérard Macé. Paris: Le Nouveau Commerce, 1982.

_____. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. 2. ed. Vicenza: Neri Pozza Editore, 2012. [_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Tradução de António Guerreiro. Revisão técnica de Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.]

_____. *Language and Death: The Place of Negativity*. Translated by Karen E. Pinkus and Michael Hardt. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

_____. *L'uomo senza contenuto*. 3a. edizione. Macerata: Quodlibet, 2003.

_____. *Mezzi senza fine: note sulla politica*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____. *O silêncio da linguagem*. Tradução de Vinicius Nicastro Honesko. In: Revista FronteiraZ (Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). n. 11. 2013. Disponível na internet: <<<http://revistas.pucsp.br/index.php/fronteiraz/article/view/17012/13079>>>.

_____. *Opus dei: archeologia dell'ufficio (Homo sacer II, 5)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2012.

_____. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005.

_____. *Quel che resta di Auschwitz: l'archivio e il testimone (Homo sacer III)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2005.

_____. *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Giulio Einaudi editore, 2006.

_____. *Stato di eccezione (Homo sacer II, 1)*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008.

_____. DELEUZE, Gilles. *Bartleby: la formula della creazione*. Macerata: Quodlibet, 2012.

_____. FERRANDO, Monica. *La ragazza indicibile: mito e mistero di Kore*. Milano: Mondadori Electa, 2010.

ANGIONI, Lucas. *Introdução à teoria da pregação em Aristóteles*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Tradução de Roberto Raposo. Posfácio de Celso Lafer. 10. ed. 6. reimpr. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

ARISTÓTELES. *De anima*. Tradução e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.

ARISTOTELE. *Metafisica, II*. Traduzione, introduzione, note e apparati di Giovanni Reale. Testo greco a fronte. Milano: Rusconi, 1993

ARISTOTLE. *Categories and De Interpretatione*. Translated with Notes by J. L. Ackrill. New York: Oxford University Press Inc., 2002.

_____. *On the Soul, Parva Naturalia, On Breath*. Translated by W. S. Hett. London; Cambridge: Harvard University Press, 1957.

_____. *Politics. Translated, with introduction and notes, by C.D.C. Reeve*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1998.

BARTHES, Roland. *Elementos de semiologia*. Tradução de Isidoro Blikstein. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BATAILLE, Georges. *Hegel, a morte e o sacrifício*. Tradução e apresentação de João Camillo Penna. In: Alea. Rio de Janeiro, v. 15, n. 2, p. 389-413. Disponível na internet: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-106X2013000200009&lng=en&nrm=iso>>.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral*. v. I. Tradução de Maria da Glória Novak e Luiz Neri. Revisão técnica de Isaac Nicolau Salum. São Paulo: ed. Nacional, Ed. da Universidade de São Paulo, 1976.

_____. *Problemas de linguística geral*. v. II. 2. ed. Tradução de Eduardo Guimarães et al. Revisão técnica de Eduardo Guimarães. Campinas: Pontes Editores, 2006.

_____. *Vocabulário das instituições indo-europeias: economia, parentesco, sociedade*. v. I. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

_____. *Vocabulário das instituições indo-europeias: poder, direito, religião*. v. II. Tradução de Denise Bottmann e Eleonora Bottmann. Campinas: Editora da Unicamp, 1995.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus Editora, 2013.

CAMPOS, Augusto de. *Verso, reverso, controverso*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

CASSIN, Barbara. *Aristóteles e o lógos: contos da fenomenologia comum*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

CERF, Julliette. *Le philosophe Giorgio Agamben: "La pensée, c'est le courage du désespoir"*. Telérama, n. 3243. Publié le 10/03/2012. Disponível em: <<http://www.telerama.fr/idees/le-philosophe-giorgio-agamben-la-pensee-c-est-le-courage-du-desespoir,78653.php> 1/5> Acesso em 09 de julho de 2014.

COSTA, Flavia. *Entrevista com Giorgio Agamben*. Tradução de Susana Scramim. Rev. Dep. Psicol.,UFF, Niterói, v. 18, n. 1, Jun. 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-80232006000100011&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 13 de dezembro de 2012.

CRYSOSTOMI, Joannis. *Opera omnia*. Tomus quintus. Venetia: Typographia Balleoniana, MDCCLXXX.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. Tradução de Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 5. reimpr. 2. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

_____. *Séminaire La bête et le souverain, I (2001-2002)*. Paris: Galilée, 2008.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Revisão de Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

FOUCAULT, MICHEL. *As palavras e as coisas*. Tradução de Selma Tannus Muchail. 8. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Modelo e imagem. O pensamento analógico medieval*, p. 12.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34, 2014.

_____. *Walter Benjamin: estética e experiência histórica*. In: Jorge de Almeida e Wolfgang Bader (orgs.). *O pensamento alemão no século XX: grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil*. v. I. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 177-200.

GIACOIA JR., Oswaldo. *Estado, democracia e sujeito de direito*. In: *Revista de Filosofia moderna e contemporânea*, v. 2, n. 2 (2004). Disponível na internet: <<<http://periodicos.unb.br/index.php/fmc/article/view/15076>>>.

GUILHERME IX DE AQUITÂNIA. *Poesia*. Tradução e introdução de Arnaldo Saraiva. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

HEGEL, G.W. *Fenomenologia do espírito*. v. I. Tradução de Paulo Meneses com colaboração de Karl Heinz-Efken. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

_____. *Jenaer Systementwürfe, I*. Hamburg: Meiner Verlag, 1986.

_____. *La phénoménologie de l'esprit. I*. Traduction de Jean Hyppolite. Paris: Aubier-Montaigne, 1941.

_____. *Phénoménologie de l'esprit*. Traduction, présentation notes, chronologie, bibliographie et annexes par Jean-Henri Lefebvre. Paris: Flammarion, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. 6. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. *Lettre a Monsieur Jean Beaufret*. Traduction et présentation par Roger Mounier. 3e. édition. Paris: Aubier-Montaigne, 1983, p. 180-185.

_____. *Que é metafísica?* In: Martin Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983, p. 25-63.

_____. *Ser e tempo*. Tradução, organização, nota prévia anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

_____. *Sobre a essência do fundamento*. In: Martin Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983, p. 83-125.

_____. *Sobre o 'humanismo'*. Carta a Jean Beaufret, Paris. In: Martin Heidegger. *Conferências e escritos filosóficos*. Tradução, introdução e notas de Ernildo Stein. 2. ed. São Paulo: Abril Cultura, 1983, p. 147-175.

_____. *Unterwegs zur Sprache. Gesamtausgabe. Band 12*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985.

_____. *Wegmarken. Gesamtausgabe. Band 12*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

HUIZINGA, Johan. *O outono da Idade Média*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Revisão técnica de Karla Chediak. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Revisão técnica de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

JAKOBSON, Roman. *Linguagem e comunicação*. Tradução de Izidoro Bliksten e José Paulo Paes. Prefácio de Izidoro Bliksten. São Paulo: Cultrix.

_____. *Shifters, verbal categories, and the russian verb*. In: Roman Jakobson. Selected writings II. World and language. The Hague/Paris: Mouton, 1971.

JESPERSEN, Otto. *Language: its nature, development and origin*. London: George Allen & Unwin, 1922.

KAFKA, Franz. *O veredicto e Na colônia penal*. Tradução e posfácio de Modesto Carone. 5. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

KÉRENYI, Karl. *A jovem divina*. In: C. G. Jung e Karl Kerény. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 148-223.

_____. *A origem e o fundamento da mitologia*. In: C. G. Jung e Karl Kerény. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 13-43.

_____. *O milagre de Elêusis*. In: C. G. Jung e Karl Kerény. *A criança divina: uma introdução à essência da mitologia*. Tradução de Vilmar Schneider. Petrópolis: Vozes, 2011, p. 255-261.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à Fenomenologia do espírito: aulas sobre a Fenomenologia do espírito ministradas entre 1933 e 1939 na École des Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto; EDUERJ, 2002.

LACAN, Jacques. *Escritos*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LAHUD, Michel. *A propósito da noção de dêixis*. São Paulo: Ática, 1979.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

LEWIS, C. T; SHORT, Charles. *A Latin Dictionary founded on Andrew's Edition of Freund's Latin Dictionary*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059>>.

LIDDEL, Henry George; SCOTT, Robert. *An Intermediate Greek-English Lexicon*. Oxford. Clarendon Press. 1889.

MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and The Rise of Social Theory*. 2nd edition with Supplementary Chapter. London: Routledge & Keagan, 1955.

MAUSS, Marcel. HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MILLER, Jacques-Alain. *O escrito na fala*. Tradução de Angelina Harari. In: *Opção Lacaniana online* nova série. Ano 3. n. 8. 2012. Disponível na internet: <<http://www.opcaolacanianana.com.br/pdf/numero_8/O_escrito_na_fala.pdf>>.

MILNER, Jean-Claude. *O amor da língua*. Tradução e notas de Paulo Sérgio de Souza Jr. Revisão técnica de Cláudia Thereza Guimarães de Lemos e Maria Rita Salzano Moraes. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

MIŁOSZ, Czesław. *O testemunho da poesia: seis conferências sobre as aflições de nosso século*. Tradução, introdução e notas de Marcelo Paiva de Souza. Curitiba: Ed. UFPR, 2012.

MURACHO, Henrique. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. v.1. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 4. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras; Companhia de Bolso, 2009.

NOVA VULGATA. *Biblorum Sacrorum Editio*. Disponível em: <http://www.vatican.va/archive/bible/nova_vulgata/documents/nova-vulgata_index_lt.html>.

PLATO. *Opera platonis*. Edition by John Burnet. v. I e II. London: Oxonii; Oxford University Press, 1900-1907.

SAFATLE, Vladimir. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Curso de linguística geral*. Tradução de Antonio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. 27. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

SPINA, Segismundo. *A lírica trovadoresca*. 4. ed. rev. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

WERLE, Marco Aurélio. Heidegger e a arte de questionar. In: *Aprender – Caderno de filosofia e psicologia da educação. Número especial: Heidegger e a educação*. Ano 6, N. 10, jan./jul. 2008. Vitória da Conquista: Edições Uesb, 2008, p. 17-31.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Lecture on ethics*. In: Ludwig Wittgenstein. *Philosophical occasions 1912-1951*. Edited by James C. Klagge and Alfred Nordmann. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1993, p. 36-44.