3

A eliminação cristalina do inefável

When serpents bargain for the right to squirm
and the sun strikes to gain a living wage-
when thorns regard their roses with alarm
and rainbows are insured against old age

when every thrush may sing no new moon in
if all screech-owls have not okayed his voice
– and any wave signs on the dotted line
or else an ocean is compelled to close

when the oak begs permission of the birch
to make an acorn-valleys accuse their
mountains of having altitude-and march
denounces april as a saboteur

then we'll believe in that incredible
unanimal mankind(and not until)
e.e. cummings

La Bestia assassina.
La Bestia che nessuno mai vide.

La Bestia che sotterraneamente
– falsamente mastina –
ogni giorno ti elide.

La Bestia che ti vivifica e uccide
.....

Io solo, con un nodo in gola,
sapevo. E' dietro la Parola.
Giorgio Caproni

3.1. Infância

Em julho de 1916, Walter Benjamin escreveu uma carta a Martin Buber declinando do convite para colaborar com sua revista, *Der Jude*. Nela, o filósofo explicitava as razões¹ que o levavam a isso por meio de um complexo e interessantíssimo pensamento acerca das relações entre ação e linguagem em que esta encontra, em certo sentido, sua destinação.

Benjamin começa apresentando uma opinião, segundo ele, amplamente difundida, sobre essa relação. De acordo com ela, a escrita seria capaz de influenciar as ações das pessoas. Um artigo, como o que ele viesse a redigir para a revista, por exemplo, poderia então estabelecer a base para que alguém agisse de uma determinada maneira e justificasse esse modo de agir. Benjamin prossegue criticando a pobreza dessa visão, que sempre submeteria o discurso à ação, tornando-o mero instrumento. Pior: que o tornasse um processo aritmético testado, um “mecanismo para a realização da verdade absoluta”(Benjamin, 1994, p. 80). Expõe então a maneira como, para ele, a linguagem poderia ser *efetiva*:

Cada efeito salutar, de fato cada efeito não inerentemente devastador que cada escrita tem, talvez resida no seu (da palavra, da linguagem) mistério. Quantas sejam as formas por que a linguagem possa se provar efetiva, *ela não o será através da transmissão de conteúdo, mas antes através da abertura de sua pura dignidade e natureza*. E, se eu desconsidero outras formas efetivas aqui – além de poesia e profecia –, repetidamente me parece que a eliminação cristalina do inefável na linguagem é a forma mais óbvia dada a nós de sermos efetivos dentro da linguagem, e, nessa medida, através dela. Essa eliminação do inefável me parece coincidir precisamente com o que é de fato a maneira objetiva e desapassionada de escrever e sugerir a relação entre conhecimento e ação precisamente dentro da mágica linguística. Meu conceito de estilo e escrita objetivos e, ao mesmo tempo, altamente políticos, é este: despertar interesse para o que foi negado à palavra; *somente onde esta esfera de nudez se revela em indizível poder puro pode a fagulha mágica saltar entre a palavra e o ato motivador*, onde a unidade dessas duas entidades igualmente reais reside. Somente o mirar intensivo de palavras no núcleo do silêncio intrínseco é verdadeiramente efetivo. Eu não acredito que haja um lugar onde a palavra estaria mais distante do divino do que numa ação "real". Assim, também, é incapaz de levar ao divino de qualquer outra maneira que não seja através de si mesma em sua própria pureza. Entendida como instrumento, ela prolifera (idem; grifo nosso).

“Através da abertura de sua pura dignidade e natureza”, alcançada pela “eliminação cristalina do inefável na linguagem”, que coincide com uma escrita

¹ Benjamin justifica um possível caráter apodítico em suas ideias sobre a questão em “sua relevância fundamental e necessidade para *meu próprio comportamento prático*” (grifo nosso).

“objetiva e desapaixonada”, quer dizer, “despertar interesse para o que foi negado à palavra”, esta é a maneira pela qual a linguagem se torna efetiva e capaz de “levar ao divino”. É assim que finalmente se consegue dar o salto entre palavra e ato motivador – porque se trata de um salto, ambos sendo “duas entidades igualmente reais”. Isto é, o que Benjamin deseja é ver a linguagem livre de todo inefável, a mudez como “indizível poder puro”. E é aí que ele coloca a esfera ética (“sua relevância fundamental e necessidade para meu próprio comportamento prático”).

Trata-se de uma compreensão de linguagem de que deriva um comportamento prático não no sentido fraco falado anteriormente, mas um realizar-se da linguagem capaz de *dar o salto* entre ação e palavra. Nessa carta, duas coisas nos chamam a atenção: em primeiro lugar a prescrição de eliminação do inefável na linguagem; em segundo, a relação dela com a ação como se realizando por meio de um salto.

A carta de Benjamin, nós a encontramos citada no prefácio de *Infância e História* para a edição francesa, chamado “Experimentum Linguae”. Lá, ela vem apoiar o conceito de infância, que somente seria acessível pela eliminação do inefável: “A singularidade que a linguagem deve significar (...) é o supremamente dizível, a *coisa* da linguagem” (Agamben, 2008b, p. 11). O conceito de infância explorado neste livro, escrito sete anos antes do prefácio, parece vir se colocar como positividade em um certo fundamento negativo (ou não-fundamento) que estaria ligado à linguagem em toda a tradição de pensamento ocidental².

No “Experimentum Linguae”, Agamben diz que toda obra escrita é um tipo de prólogo a uma não escrita, e propõe que o texto que ali compõe diga respeito à obra jamais escrita da qual *Infância e História* constituiria o prolegômeno. Esse livro se chamaria, ele continua, *La voce umana* [A voz humana], e trataria justamente da possibilidade de existência de uma *voz* (como o miado é a voz do gato e o zurrar, a do burro) humana. Uma questão se imporá aí no espaço entre esses dois livros (o real, proêmio, e o não-escrito, obra que não está aí), qual seja, a relação entre infância – pensada como in-fância, isto é, ausência de fala – e voz.

A infância de que fala Agamben não é um momento histórico da vida de cada indivíduo situado antes que ele aprendesse a falar, mas algo que permanece a

² E que é o tema de *A Linguagem e a Morte*, livro seguinte de Agamben.

cada vez em que se entra na fala; tratar-se-ia de uma tentativa de estabelecer uma alternativa ao *inefável* como limite da linguagem. Na infância, tais limites seriam encontráveis *na* linguagem como “pura auto-referencialidade”, na experiência da própria linguagem, “puro fato que se fale, de que haja linguagem”.

A aposta da infância é que (...) seja possível uma experiência da linguagem que não seja simplesmente uma sigética³ ou uma insuficiência dos nomes, mas da qual se possa, ou ao menos até certo ponto, indicar a lógica e exibir o lugar e a fórmula (idem, p. 13).

O lugar dessa experiência em *Infância e História* é a diferença entre língua e fala: para o homem, sua linguagem está sempre dividida em duas. Da língua à fala não há uma continuidade; no ensaio homônimo, Agamben, identificando língua e fala, respectivamente, aos campos semiótico e semântico, isto é, do reconhecer e do compreender, afirma que a teoria da infância visaria justamente responder a esse hiato, construindo uma espécie de ponte capaz de fazer o transporte da pura *natureza* à *história*; na primeira, encontramos “sempre no ato de sair” (Agamben, 2008b, p. 68), e, na segunda, apenas por instantes, antes que, ao calarmo-nos, os elementos do discurso recaiam mais uma vez “na pura língua, que os recolhe em seu mudo dicionário de signos. Somente por um instante, como os golfinhos, a linguagem humana põe a cabeça para fora do mar semiótico da natureza” (idem).

Na passagem entre semiótico e semântico residiria o humano, fato que, segundo Agamben, a metafísica ocidental não viu – e que se torna seu evento fundador. Aqui é curioso notar uma diferença em relação ao livro anterior, *Estâncias*, em que o próprio da metafísica era não um “esquecimento” da diferença entre semiótico e semântico, mas a “redução do significar” (Agamben, 2007, p. 240) cuja consequência era a própria noção de signo como S/s. É verdade que lá lia-se já que “o humano é, exatamente, esta fratura da presença, que abre um mundo e sobre o qual se sustenta a linguagem. O algoritmo S/s deve, portanto, ser reduzido apenas a uma barreira: /” (idem, p. 248). Essa barreira, em *Infância e história* é o que se chama infância. É ela, cuja conceituação realizada por

³ Aqui, o tradutor da edição brasileira indica que Agamben estaria se referindo às *Contribuições à Filosofia*, de Heidegger, em que há um aforismo (37) de subtítulo “A Sigética”. Nele, lemos: “We can never say be-ing itself in any immediate way, precisely when it arises in the leap. For every saying comes from be-ing and speaks out of its truth. Every word and thus all logic stands under the power of be-ing. Hence what is ownmost to “logic” (...) is the sigetic” (Heidegger, 1999, p. 55).

Agamben deve-se à linguística e, sobretudo, aos estudos de Benveniste que, em cada ato de fala, faria a passagem do semiótico ao semântico.

Nesse ponto é preciso frisar que o pensamento cai em uma dificuldade, qual seja, assumir para si como um dado a problemática dualidade natureza/cultura. Agamben tenta escapar dessa dificuldade propondo que a linguagem não pertenceria exclusivamente a nenhum dos dois lugares, mas se situaria como que encavalada nas duas “heranças” humanas, uma “exossomática”, outra “endossomática” (Agamben, 2008b, p. 72), que dariam conta de todas as suas “oposições binárias”, como “língua e fala”, “nível fonemático incôscio e nível semântico do discurso”, “forma e sentido” (idem, p. 74). O próprio da linguagem humana seria então sempre o transporte, o lugar da passagem entre tais estruturas, e isso estaria justificado por um argumento de caráter quase biológico, a “dupla herança” exo e endossomática.

Recapitulando: a barreira da fórmula S/s é a articulação entre semiótico (natureza) e semântico (histórico), e seu nome é infância. Para descrever maneira pela qual ela opera, Agamben recorre a Lévi-Strauss e o conceito de mito, “uma dimensão intermediária entre língua e fala” (idem, p. 76) capaz de transformar o discurso em “pura língua da natureza”. A grandeza do antropólogo, nos diz o texto, residiu em que esse “fundamento originário”, que os filósofos até ali encontraram no sujeito da linguagem⁴, ele o concebeu “além sujeito”. A infância seria, inversamente, a máquina capaz de transformar a natureza em história, e efetivaria isso por meio da fábula. “O homem da fábula libera-se do vínculo místico do silêncio transformando-o em encantamento” (idem, p. 77).

⁴ Conforme já havia indicado Nietzsche: “A linguagem pertence, por sua origem, ao tempo da mais rudimentar forma de psicologia: entramos em um grosseiro fetichismo, quando trazemos à consciência as pressuposições fundamentais da metafísica da linguagem, ou, dito em alemão, da razão. Esse vê por toda parte agente e ato: esse acredita em vontade como causa em geral; esse acredita no “eu”, no eu como ser, no eu como substância, e projeta a crença da substância-eu sobre todas as coisas somente com isso cria o conceito “coisa”... O ser é por toda parte pensado junto, introduzido subrepticamente; somente da concepção “eu” se segue, como derivado, o conceito “ser” ... No início está a grande fatalidade do erro, de que a vontade é algo que faz efeito – de que a vontade é uma faculdade... Hoje sabemos que é meramente uma palavra (...) De fato, nada até agora teve uma mais ingênua força persuasiva do que o erro do ser, tal como foi, por exemplo, formulado pelos eleatas: pois esse erro tem a seu favor cada palavra, cada proposição que nós falamos! Temo que não nos desvencilharemos de Deus, porque ainda acreditamos na gramática... (Nietzsche, 1999, p. 375) e “Quanto à superstição dos lógicos, nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando ‘ele quer’ e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ é a condição do predicado ‘penso’” (Nietzsche, 1997, p. 23).

“Enquanto o homem, no conto de fadas, emudece, os animais saem da pura língua da natureza e falam” (idem, p. 78). Ora, o que a fábula opera, portanto, é uma inversão de lugares. E é essa inversão, diz Agamben, a ponte entre natureza e cultura; é por meio desse encantamento, desse breve trocar de lugares, que a infância transporta o homem da língua à fala: “A fábula é o lugar em que, mediante a inversão das categorias boca fechada/boca aberta, pura língua/infância, o homem e a natureza trocam seus papéis antes de reencontrarem a parte que lhes cabe na história” (idem, p. 78).

É intrigante que o *ainos* do *ainigma*, que em *Estâncias* era um “modo mais originário de dizer” (Agamben, 2007, p. 222), tenha agora se reduzido a articulador entre duas dimensões separadas pelas quais o humano deve fazer a passagem – ou é a passagem. E que não apenas ao humano caiba um papel na história, mas que essa se estenda à própria natureza. A cisão natureza/cultura, tão presente em *Infância e história*, sugere um primado da segunda sobre a primeira; entre *Estâncias* e este livro, o pensamento de Agamben parece ter recuado e preferido o próprio ao impróprio, que agora ocuparia um lugar subalterno na experiência humana.

É o caso de nos referirmos ao capítulo de *Estâncias* em que é dito que “A duplicidade originária da concepção metafísica do significar manifesta-se na cultura europeia como oposição do próprio e do impróprio” (idem, p. 225). Que haja uma relação de analogia entre as dicotomias próprio/impróprio e cultura/natureza é algo que pode ser atestado pelo surgimento da fábula como elemento articulador; se, em *Estâncias*, o entendimento da fala da Esfinge como algo suposto de ser decifrado era o que “comandava secretamente a concepção freudiana de símbolo” (idem, p. 231), e da psicanálise se dissesse que ela

(...) pressupõe, aliás, a cisão do discurso em uma palavra obscura e por termos impróprios, que é a do inconsciente fundada na remoção, e em uma palavra clara e por termos próprios, que é a da consciência. A passagem (a “tradução”) de um discurso a outro constitui propriamente a análise. Esta implica, portanto, necessariamente um processo de “des-simbolização” e de progressiva redução do simbólico (idem, p. 231),

essas definições eram seguidas da impressionante formulação na qual Agamben afirmava que “E assim como, em matéria de gozo, talvez seja o perverso que tenha algo a ensinar ao analista, assim também é possível que, no final das contas, a Esfinge tenha algo a ensinar a Édipo” (idem, p. 234). A fala da Esfinge, um discurso impróprio do ponto de vista edípico, em *Estâncias* poderia ter algo a

ensinar a Édipo, o discurso próprio; o lugar desse discurso em *Infância e história* é o de articulador entre cultura e natureza, para que haja aquela breve inversão de papéis no momento em que o humano entra na linguagem. A não ser que se entenda a lição do impróprio como essa articulação – e aí precisaríamos esquecer que

O que o esquema *próprio/impróprio* nos impede de ver é que na metáfora nada substitui realmente nada, pois não existe termo próprio que o metafórico é chamado, a substituir; só o nosso antigo preconceito edípico, ou seja, um esquema interpretativo *a posteriori*, nos permite vislumbrar uma substituição lá onde há apenas um deslocamento e uma diferença no interior de um significar único (idem, p. 236)

–, é preciso admitir que há uma diferença entre as duas obras. O “significar único” para o qual *Estâncias* apontava parece de novo dividido em *Infância e história*, a tal ponto que o lugar do *ainos* se reduz a articulador dessa divisão. Encontrando na fábula apenas um elemento articulador, não estaria Agamben ele mesmo seduzido pelo “preconceito edípico”?⁵

Na obra não escrita, a “experiência de linguagem que não fosse uma sigética”, por outro lado, informa-nos Agamben, era pensada na diferença entre *phoné* e *lógos*, entre voz (uma voz animal) e linguagem. “Que coisa existe na voz humana que articula a passagem da voz animal ao *lógos*, da natureza à *pólis*?” (Agamben, 2008b, p. 15). Para Aristóteles⁶ essa resposta seria o *gramma*, a letra. Como aquilo que Agamben chama de “*quantum* de voz articulada”, a letra seria capaz de fazer essa passagem, articulando e preenchendo o hiato entre voz e linguagem. Para a obra não escrita, no entanto, *não existe passagem* e esse espaço entre voz e linguagem é o espaço do *êthos*:

⁵ No capítulo 1 de *As estruturas elementares do parentesco*, chamado “Natureza e cultura”, Lévi-Strauss indica um lugar de indiscernibilidade entre esses dois polos: “Frequentemente o estímulo físico-biológico e o estímulo psicossocial despertam reações do mesmo tipo, sendo possível perguntar, como já fazia Locke, se o medo da criança na escuridão explica-se como manifestação de sua natureza animal ou como resultado das histórias contadas pela ama. Mais ainda, na maioria dos casos, as causas não são realmente distintas e a resposta do sujeito constitui verdadeira integração das fontes biológicas e das fontes sociais de seu comportamento. Assim, é o que se verifica na atitude da mãe com relação ao filho ou nas emoções complexas do espectador de uma parada militar. É que a cultura não pode ser considerada nem simplesmente justaposta nem simplesmente superposta à vida. Em certo sentido substitui-se à vida, e em outro sentido utiliza-a e a transforma para realizar uma síntese de nova ordem” (Lévi-Strauss, 2009, p. 39-40).

⁶ Que colocou essa questão, além de ter cunhado a definição de homem – de que Agamben não cessa de fazer uso – como possuidor (ou possuído) pela linguagem (*zoon echon lógon*). No *De Interpretatione* (16a): *Les sons émis par la voix sont les symboles des états de l'âme, et les mots écrits les symboles des mots émis par la voix. Et de même que l'écriture n'est pas la même chez tous les hommes, les mots parlés ne sont pas non plus les mêmes, bien que les états de l'âme dont ces expressions sont les signes immédiats soient identiques chez tous, comme sont identiques aussi les choses dont ces états sont les images* (Aristote, 1969, p. 77-78).

Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, no *experimentum linguae*, ele se arrisca, sem uma "gramática", neste vazio e nesta afonia, algo como um *êthos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis (idem, p. 16).

Para Agamben, em sua *obra inexistente*, a “expressão justa para a existência da linguagem no mundo” (idem) – já que esta não advém de nenhuma articulação, mas é onde o homem se encontra sempre lançado –, só pode ser a própria vida humana, isto é, a ética. Nesse sentido, pensada como imediatez mediada, a ideia de linguagem aí elaborada se avizinharia mais daquela encontrada na última seção de *Estâncias*.

Ora, depois de *Infância e História* houve uma obra real, escrita, *A linguagem e a morte*, e é nela – por meio das possibilidades que abrem filosofia e poesia na interpretação dessa imediatez – que pretendemos mergulhar agora.

3.2. Filosofia e negatividade

Subintitulada “Um Seminário sobre o Lugar da Negatividade”, *A linguagem e a morte* pretende, justamente, investigar as relações entre esses dois elementos. Sendo o homem definido pela tradição como aquele que fala e o que possui a capacidade de morrer⁷, restaria tentar articular essas duas características definidoras e buscar entender sua necessidade, caso a relação entre elas seja mesmo necessária. Tal busca deve, para que se realize, compreender o lugar do negativo, uma vez que, definido dessa maneira, o homem seria, nas palavras de Heidegger, o lugar-tenente do nada, isto é, aquele através de quem o nada viria ao mundo (seja na forma da linguagem, seja pela experiência da morte).

Agamben privilegia sobretudo Hegel e Heidegger como os principais pensadores da negatividade, e é por meio de dois elementos encontrados em conceitos desses filósofos que começa a moldar aquele que será o *seu* conceito de metafísica – pois em *A Linguagem e a Morte* Agamben erige um pensamento

⁷ Uma impressionante citação de Coríntios, na introdução, define os homens como “‘incessantemente remetidos à morte através de Cristo’, (...) ou seja, através do Verbo” (Paulo apud Agamben, 2006, p. 10), na primeira de muitas referências ao pensamento cristão, como é costumeiro em Agamben.

próprio acerca do ser. De Heidegger ele toma o *Da*, “aí”, de *Dasein*. De Hegel, o *Diese*, “isto”.

Do primeiro, a referência a uma carta a Jean Beaufret (Agamben, 2006, p. 17) parece colocar o pensamento Heideggeriano onde Agamben o quer: nela, *Dasein* é dito como *être-le-lá*, ser-o-aí. Esse “o aí”, continua Heidegger, seria justamente *alétheia*, “desvendamento-abertura”, da própria linguagem. E pensar o homem como esta abertura da linguagem é atribuir a ele um fundamento *negativo* (talvez como se tivesse que ser para si seu próprio fundamento⁸).

De Hegel, uma passagem da *Fenomenologia do Espírito* sobre a certeza sensível apresenta o Isto:

Daquilo que sabe, ela diz apenas o isto: ele *é*; e a sua verdade contém somente o *ser* da coisa; de sua parte, a consciência participa desta certeza apenas como puro *Eu*; ou seja, *Eu* estou aqui (...) somente como puro *este* e o objeto, do mesmo modo, somente como puro *Isto* (*Diese*) (Hegel apud Agamben, 2006, p. 24).

Conforme explicita Agamben, se

a certeza sensível tenta interrogar-se sobre o próprio objeto e pergunta “o que é o Isto?”, ela é então forçada a ter a experiência de que aquilo que se apresentava como a verdade mais concreta é um simples universal (*idem*).

Quer dizer, a pergunta “o que é o Isto?” não encontra uma resposta capaz de significar – a não ser que esse significado seja justamente o de um “não-Isto”, algo que a linguagem não consegue significar mas somente é capaz de dizer⁹, *indicar*.

Nesses dois termos, *aí* e *isto*, Agamben vê uma semelhança na sua qualidade de fugidios: ambos indicam na linguagem mas não significam. São inapreensíveis na medida em que sempre escapam à armadilha da significação e seguem só fazendo sentido no discurso enquanto ele *acontece*.

Segundo a terminologia da linguística moderna, mais precisamente a de Jakobson¹⁰, os pronomes são classificados como *shifters*. Neles, não haveria distinção entre *langue* e *parole* – já que operariam justamente como articuladores entre elas – e seu significado só poderia ser estabelecido por referência ao contexto. Quer dizer, a relação entre língua e fala seria imediata, as duas já

⁸ O texto fundamental de Heidegger comentado por Agamben é o parágrafo 58 de *Ser e tempo*, que trata da negatividade do *Dasein*, levando-o em conta como o lugar da linguagem.

⁹ “Colhendo-o [o indizível] em sua negatividade” (*idem*, p. 28).

¹⁰ É de Jakobson que Agamben toma o conceito, mas não sem antes traçar uma longa linhagem que remete a Aristóteles e passa pelos gramáticos medievais.

imbricadas desde sempre. Benveniste classifica esses termos, juntamente com outros como “aqui” ou “agora”, como “indicadores de enunciação”, seu essencial “a relação entre o indicador (de pessoa, de lugar, de tempo, de objeto mostrado etc.) e a *presente* instância de discurso” (Benveniste apud Agamben, 2006, p. 41).

Quando o indivíduo se apropria dela, a linguagem se torna em instâncias de discurso, caracterizadas por esse sistema de referências internas cuja chave é eu, e que define o indivíduo pela construção lingüística particular de que ele se serve quando se enuncia como locutor. Assim, os indicadores eu e tu não podem existir como signos virtuais, não existem a não ser na medida em que são atualizados na instância de discurso, em que marcam para cada uma das suas próprias instâncias o processo de apropriação pelo locutor (Benveniste, 1991, p. 281).

Para Agamben, o principal aí é a “remissão, efetuada por eles, à instância de discurso” (Benveniste apud Agamben, 2006, p. 41). Não se trata de nenhum não-lingüístico, mas da passagem do código à mensagem; antes de significar qualquer coisa no mundo real, esses elementos, na enunciação, indicam que a linguagem está acontecendo. É através deles que a linguagem faz referência ao seu “próprio ter-lugar” (idem, p. 43).

Aí Agamben faz uma afirmação que contém talvez a ideia mais original de *A Linguagem e a Morte*: ele diz que isso que a lingüística chama de “conversão da língua à fala”, essa dimensão articulada pelos *shifters* ou indicadores de enunciação, chama-se, na história da filosofia, *ser*.

(..) aquilo que, sem ser nominado, é já sempre indicado em cada dizer, é, para a filosofia, o ser. A dimensão de significado da palavra “ser” cuja eterna busca e eterna perda (...) constitui a história da metafísica, é aquela do ter-lugar da linguagem, e metafísica é aquela experiência de linguagem que, em cada ato de fala, colhe o abrir-se desta dimensão e, em todo dizer, tem, antes de mais nada, experiência da ‘maravilha’ que a linguagem *seja*¹¹ (idem, p. 43-44).

O ter lugar da linguagem, portanto, corresponderia ao ser e o que é dito no discurso, ao ente: “A transcendência do ser em relação ao ente, do mundo em relação à coisa, é primeiramente, transcendência do evento de linguagem em relação à fala” (idem, p. 44).

Linguisticamente armado, Agamben então volta aos conceitos de Heidegger e Hegel para relê-los à luz de sua descoberta/invenção; se ser é o ter lugar da linguagem, então “*Dasein, das Diese nehmen* significam: ser o ter lugar da

¹¹ Essa mesma expressão, encontramos-la no “Experimentum Linguae” em uma citação de Wittgenstein, que teria dito que “o milagre da existência no mundo (...) é a existência da própria

linguagem, colher a instância de discurso” (idem, p. 51). E é por aí que, na leitura que o italiano faz dos alemães, a negatividade entra no homem.

3.2.1. A Voz

Se o ser, então, é o ter lugar da linguagem, o passo seguinte a essa constatação é investigar como funcionam os *shifters*, os “indicadores de enunciação”. Um pronome, por exemplo, como ele poderia operar essa indicação? O que é que se mostra quando se diz “eu penso”, senão que esse eu é aquele que profere o enunciado? Ou, em “ele pensa”, o que é o ele senão uma indicação de relação (um terceiro) em relação àquele que fala? O que é então que é capaz de dar vida aos *shifters*, de ativá-los, colocá-los em ação, senão uma voz? Como na citação colhida por Agamben dos cadernos de Paul Valéry, “Le Je ou Moi est le mot associé à la voix. Il est comme le sens de la voix même – celle-ci considérée comme un signe”(Valéry apud Agamben, p. 52).

É a voz, portanto, a “dimensão ontológica fundamental” (p.53); mas ela, segundo uma tradição teológico-filosófica que passa por Santo Agostinho e Gaunilo, não é simplesmente a voz como puro som, desprovida de intenção. Seria uma voz que já guarda em si uma intenção de significar, uma voz investida de intenção. Isto é, entre a pura voz e a entrada na língua, haveria uma outra dimensão, ou melhor, haveria um elemento *articulador*, e é esse elemento, uma “voz do pensamento”, que Agamben chamará de *Voz*. Da voz à fala, suprimindo uma para que a outra aconteça, é a *Voz* que possibilita, para a linguagem, sua entrada no mundo. “Mostrando a instância de discurso, a *Voz* abre, simultaneamente, o ser e o tempo”. (p. 57)

A abertura para “o ser e o tempo”, portanto, só pode se dar mediante a supressão daquela voz primordial, não articulada, *animal*. Isto é, a entrada no mundo, através do aniquilamento da voz, quer dizer também uma cisão profunda entre humanidade e animalidade. É, desde sempre e a cada vez, então, *negativa*. Que Hegel e Heidegger, os filósofos-chave de *A linguagem e a morte*, tenham pensado o próprio do humano aparecendo a partir de uma diferenciação absoluta

linguagem” (Wittgenstein apud Agamben, 2008b, p17). Agamben se inspira nela para então lançar a pergunta “qual será a expressão justa para a existência da linguagem?” (idem).

com o animal, e que esta diferenciação se dê através de uma ligação originária entre falar e morrer não é apenas uma coincidência.

Para Hegel, a voz animal, vazia, só deixa de sê-lo na morte violenta, quando seu grito “exprime a si mesmo como suprimido” (Hegel apud Agamben, p.66). Nenhum som, proferido por nenhum animal, em momento nenhum de sua vida, se aparenta a uma voz (um “puro si”), é o que nos diz o alemão. Mas, em sua morte (somente a violenta, é destacado), aquele grito e somente aquele seria uma expressão de si mesmo. A voz humana, “voz da consciência”, por sua vez, só poderia então começar aí. O animal, ao morrer, exprime um puro si suprimido; o humano, possuidor de uma linguagem articulada, guardaria então nela o traço do grito desse outro, que, ao morrer, pôde finalmente expressar um puro si. “A linguagem humana (...) é a tumba da voz animal, que custodia e mantém fixa a sua essência mais própria (...): ‘o Morto’” (idem, p. 67). O humano começa onde o animal morre (violentamente).

Reaparece em cena neste momento essa que é a imagem a que Agamben retorna quase que obsessivamente: a dialética senhor-escravo de Hegel. Desta vez diretamente relacionada à experiência da linguagem, relacionando a voz e o gozo do senhor como “figuras da pura negatividade e do Morto” (idem, p.69). O gozo do senhor, na medida em que acontece mediante o reconhecimento do servo – alguém que não foi reconhecido –, isto é, alguém que não teve coragem de arriscar a própria vida (que não é, por isso, vista como propriamente humana), é “apenas um esvanecer” (idem). Da mesma forma, a voz animal, que só expressa a si – torna-se Voz, e articula a possibilidade da linguagem – no momento de sua morte.

Já em Heidegger, a questão nem pode começar a se colocar sob o ponto de vista da voz, pois o *Dasein* “mantém necessariamente de fora o vivente” (p.75). Entre o humano e o animal não há continuidade, no sentido de uma linguagem, mas total separação. A ideia de que a linguagem possa ter começo como uma *phoné semantiké* é, inclusive, rechaçada como solidária à metafísica. Aquilo a que a linguagem humana está ligada é o “chamado da consciência”, que “dispensa qualquer verbalização” (Heidegger, 2006, p.352), e cujo conteúdo é *nada*. Negando a voz, é na Voz que se encontra o fundamento negativo da linguagem humana; e, se, na experiência do chamado da consciência é o próprio *Dasein* que se chama a si, ele assim revela-se como “negativo fundamento da própria

negatividade” (Agamben, 2006, p. 82). Também é a Voz que abre a possibilidade de morrer, pois, não possuindo uma voz, é então pela Voz que o *Dasein* – que está sempre lançado no *Da* sem poder apropriar-se dele – pode “recuar além” e pensar a possibilidade de não ser o *Da*, quer dizer, a morte. O pensamento da Voz é o pensamento da morte é o pensamento do ser é o pensamento da Voz: “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.” (idem, p.84).

Que o chamado da consciência seja uma “voz silenciosa”, uma Voz que não possui nenhum parentesco com a *phoné*, isso coloca, para o humano, que sua linguagem está desde sempre dividida em duas (como, destaca Agamben, em “toda concepção do evento de linguagem que põe em uma Voz o seu ter-lugar originário e o seu fundamento negativo” (idem)): de um lado a Voz, que chama mas não diz nada e é sem som, e, de outro, o discurso, que “pode somente responder à Voz silenciosa do ser” (idem). Ser/ente, ter-lugar da linguagem/o que é dito no discurso seguem, portanto, sob o signo da negatividade. A tentativa Heideggeriana de escapar à metafísica ao encontrar, para a linguagem humana, outro fundamento que não a voz animal, torna-se, para Agamben, malsucedida: pois, se a metafísica “pensa empre esta experiência [da linguagem] a partir da dimensão negativa de uma Voz, então a tentativa de Heidegger de pensar uma ‘voz sem som’ além do horizonte da metafísica recai no interior deste horizonte” (idem, p. 83-84).

3.3. Poesia

A partir da constatação de que a experiência da linguagem dentro da filosofia ocidental repousa sobre um fundamento negativo, Agamben abre a Sétima Jornada de *A Linguagem e a Morte* perguntando-se se seria possível uma outra experiência. Levando em conta a (onipresente) querela entre filosofia e poesia, ele propõe investigar o discurso desta última que, talvez por se opor à primeira, pudesse ser capaz dessa experiência diversa.

Para tanto, volta-se à poesia provençal¹² assumida como reflexão do ter-lugar da linguagem. Interpretação radical da retórica clássica – que tomaria a palavra como sempre já acontecida –, a *razo de`* não põe o homem como sempre no lugar da linguagem, mas tendo que chegar até ele. E esse encontro só poderia se dar por meio de um desejo amoroso, “a própria palavra é (...) união de conhecimento e amor.” (Agamben, 2006, p.93)

Não se trata aí, portanto, de um processo de mera rememoração de um argumento já existente, mas da tentativa de uma experiência originária da palavra através do amor de que ela seria resultado:

...os trovadores não querem rememorar argumentos já entregues a um *topos*, e sim ter experiência do *topos* de todos os *topoi*, ou seja, do próprio ter-lugar da linguagem como *argumento* originário, do qual exclusivamente podem fluir os argumentos no sentido da retórica clássica (idem, p. 94).

Agamben chama atenção para o fato de que o amor aí, do mesmo modo que nos stilnovistas protagonistas de *Estâncias*, não deve ser entendido como um sentimento no sentido psicologizante e submetido à biografia (ecoando a crítica de Benjamin, na carta a Buber, à submissão do discurso à ação); os trovadores não narram aquilo que se lhes passou, o *vivido*. Não é isso que lhes interessa e não reside aí o sentido de desejo amoroso que pode dar lugar à palavra. Antes, se há uma relação de submissão, na poesia provençal ela é justamente o contrário disso; é a partir do poetado que se inventa o *vivido*: “trata-se de viver o próprio *topos*, o evento de linguagem como experiência amorosa e poética.”(idem, p.93)

Por conceberem “o evento de linguagem como experiência amorosa e poética”, isto é, a experiência poética e amorosa como profundamente negativas – já que o evento de linguagem é ele mesmo inencontrável – esses poetas acabaram por sentir e conceber o *trobar* como uma experiência do *nada*. A *razo d’amor* torna-se *aizo qi res non es*: tencionar ao evento de linguagem – à palavra como nada – é “falar do nada e responder ao nada.” (idem, p.100)

Agamben vê esse nada como aquela mesma negatividade para que apontam os *shifters*: a linguagem não significa (ainda ou mais) coisa nenhuma, mas faz referência a si mesma, a seu próprio ter-lugar. Nesse sentido, a resposta

¹² Observada por meio de exemplos de poemas de Guilhem de Peiteus, duque de Aquitânia (1071-1126), e de Aimeric de Penguilhan (c.1170-c.1230). Agamben está sempre voltando à Idade Média na sua expressão poética que começa com os provençais da ocitânia e segue até o Dolce Stil Nuovo italiano.

surpreendente à pergunta colocada no início da jornada, a saber, se a poesia seria capaz de uma outra experiência de linguagem, parece ser não. Poesia e filosofia, então, na medida em que mantêm a negatividade como fundamento da linguagem, seriam muito mais familiares do que gostariam de (ou permitiriam) se pensar.

3.3.1. Leopardi

O clímax de *A Linguagem e a Morte* contrói-se a partir da constatação de que a negatividade também faria parte do discurso poético, na medida em que a ela se segue o momento-chave que é a introdução do poema “O Infinito”, de Leopardi. Para melhor apreciação de ambos os autores e também nosso deleite, vale citá-lo inteiro:

Sempre caro mi fu quest'ermo colle,
e questa siepe, che da tanta parte
dell'ultimo orizzonte il guardo esclude.
Ma sedendo e mirando, interminati
spazi di là da quella, e sovrumani
silenzi, e profondissima quiete
io nel pensier mi fingo, ove per poco
il cor non si spaura. E come il vento
odo stormir tra queste piante, io quello
infinito silenzio a questa voce
vo comparando: e mi sovvien l'eterno,
e le morte stagioni, e la presente
e viva, e il suon di lei. Così tra questa
immensità s'annega il pensier mio:
e il naufragar m'è dolce in questo mare¹³.

A primeira coisa observada por Agamben – que, de fato, salta à vista – é o uso massivo de pronomes demonstrativos (seis vezes *este* e duas *aquela*), quer dizer, de *indicadores*. Ele aponta ainda que toda vez em que uma dessas palavras

¹³ Conforme consta da tradução brasileira: “Sempre me foi cara est'erma colina,/ e esta sebe, que em muitos pontos/ do último horizonte esconde a vista./ Porém, sentado, contemplando espaços/ sem fim além daquela, e sobre humanos/ silêncios, e mais que profunda calma/ em pensamento finjo; onde por pouco/ o coração não turva. E como o vento/ ouço a zoar entre estas plantas, aquele/ infinito silêncio a esta voz/ vou comparando; e lembra-me o eterno,/ e as mortas estações, e a presente/ e viva, com seu som. E então se afoga/ nesta imensidão o meu pensamento:/ e o naufragar me é doce neste mar.” (idem, 103) Encontramos também a seguinte tradução de Vinicius de Moraes para o poema: “Sempre cara me foi esta colina/ Erma, e esta sebe, que de tanta parte/ Do último horizonte, o olhar exclui./ Mas sentado a mirar, intermináveis/ Espaços além dela, e sobre-humanos/ Silêncios, e uma calma profundíssima/ Eu crio em pensamentos, onde por pouco/ Não treme o coração. E como o vento/ Ouço fremir entre essas folhas, eu/ O infinito silêncio àquela voz/ Vou comparando, e vêm-me a eternidade/ E as mortas estações, e esta, presente/ E viva, e o seu ruído. Em meio a essa/ Imensidão meu pensamento imerge/ E é doce o naufragar-me

aparece, de sua experiência “irrompe o sentimento perturbador do sem-fim, do ilimitado, como se o gesto de indicar, de dizer "este", fizesse sempre aflorar no idílio o incomensurável, o silêncio, o assombrador” (idem, p.103).

Parece haver nesse poema um emprego-limite dos demonstrativos que, tomados como *shifters*/enunciadores, fariam referência à própria instância de linguagem: “no idílio leopardiano, o este indica já sempre além da sebe, para lá do último horizonte, na direção de uma infinidade de eventos de linguagem.” (idem, p.105)

A partir daí uma pergunta se impõe: como, em “O Infinito” – ou, de maneira mais exata, no *discurso poético* – a questão do ter lugar da linguagem – considerando a interpretação proposta por Agamben dos elementos do poema – se coloca? De modo mais geral: como a poesia lida com o ter-lugar da linguagem?

Uma possível resposta para essa pergunta se encontraria na relação que a poesia estabelece com o tempo. Um poema é escrito para ser lido inúmeras vezes e de modo que, a cada vez, aquele discurso apareça vivo.

a instância de discurso é desde o princípio confiada à memória, mas de forma que memorável é a própria inapreensibilidade da instância de discurso como tal, (...) a qual funda assim a possibilidade de sua infinita repetição. (idem, p.105)

Em “O Infinito”, é possível observar esse movimento no próprio uso dos tempos verbais: apenas no primeiro verso há um passado (“sempre me foi”), que remete a um *este* presente (“est’erma colina”), dizendo que se trata de uma rememoração feita no tempo presente, ou ainda, de uma memória infinda. A instância de discurso que ali de fato tem lugar não pode, no entanto, jamais ser apreendida: ela acontece a cada vez que o poema é repetido e por ele mesmo ela escapa, “rememorada e repetida ao infinito, sem se tornar, em virtude disso, dizível e *encontrável* [*trovabile*].” (idem, p.106)

Neste momento, quando o texto de Agamben parece fazer “coincindir perfeitamente” as experiências da filosofia e da poesia, é introduzida uma nova ideia, que nos parece, pelo menos no tocante ao poema de Leopardi, colocá-lo em um lugar diferente daquele da experiência da filosofia em relação ao ter-lugar da linguagem.

Trata-se do “elemento métrico-musical”¹⁴, que “mostra o verso como o lugar de uma memória e uma repetição” (idem, p.107). Agamben encontra na própria palavra verso (*versus*, *verto*, o ato de virar) sua diferença em relação à prosa (*prosurs*, prosseguir em linha reta). A poesia, cuja propriedade musical a ligaria à memória, por meio de sua repetição infinita comemoraria o inencontrável.

Esta mesma inapreensibilidade da origem da palavra poética, segundo Agamben, era chamada, entre os gregos, de Musa. Para dar testemunho desse pensamento, o *Íon* de Platão é invocado; a passagem privilegiada tem em cena Sócrates creditando a origem da palavra do poeta ao entusiasmo; vale a pena ir até o texto platônico:

E também assim a própria Musa cria entusiasmados, e através destes entusiasmados uma série de outros entusiastas é suspensa. Pois todos os poetas de versos épicos, os bons, não em virtude de técnica, mas estando entusiasmados e possuídos, é que dizem todos aqueles belos poemas, e os compositores de canções, os poetas líricos, os bons, do mesmo modo. (Platão, 2011, p.38-39)

É a própria Musa, então, a inapreensibilidade; é ela que, falando através do poeta, faz a palavra acontecer sem que o indivíduo que a profere possa se apoderar de sua origem. Entretanto, somos advertidos aí, a poesia não é a única palavra que vem a ser por meio de uma Musa. A filosofia, por sua vez, também possui uma: se a musa é o nome da inapreensibilidade, é natural que todo discurso possua a sua. Mas o argumento de Agamben baseia-se em evidência ainda mais pungente que essa, e ele cita o mesmo Platão, através do *Fédon* e da *República*, onde se diz, respectivamente, que a filosofia seria “música suprema”, sua musa “a mais verdadeira” (Agamben, 2006, p.107).

Ora, se poesia e filosofia comungam, assim, da inapreensibilidade do lugar da palavra, seu conflito não seria fruto de oposição, mas quase uma concorrência em relação a um problema enfrentado por ambas, que buscariam a mesma coisa, a apreensão do inapreensível. O diferendo entre esses dois discursos basear-se-ia, portanto, na maneira como cada um deles tentaria realizar essa operação; tratar-se-ia de uma questão de *modo*, ambos desde sempre fundados e lançados na negatividade. Para a filosofia, a maneira como procurou lidar com a

¹⁴ Em *Ideia da Prosa*, Agamben afirmará: “É um facto sobre o qual nunca se reflectirá o suficiente que nenhuma definição do verso é perfeitamente satisfatória, excepto aquela que

inapreensibilidade do lugar originário da palavra foi “reter a musa” (idem, p.108), que, uma vez presa, é tomada pelo discurso filosófico como sujeito – o “poder mágico que transformar o negativo em ser.”

A investigação acerca do fundamento da linguagem parece encontrar aí seu termo, tendo não apenas a filosofia confirmado a intuição inicial, como também tendo arrastado consigo a palavra da poesia. Tanto verso como prosa chegam neste ponto de *A Linguagem e a Morte* como fruto de uma negatividade, lidando o tempo todo com o inacessível. A jornada está completa.

Certo?

Errado. Agamben, em vez de *proseguir*, imita o movimento do verso, isto é, vira-se e re-torna a “O Infinito”. A última linha, “e il naufragar m'è dolce in questo mare”, ele diz, espelha, na dicção, “Sempre caro mi fu quest’ermo colle”, a primeira. E faz emergir, assim, um vínculo não visto antes: o do sempre caro com o doce naufrágio do mar. Há aí um caminho iniciado em um hábito (ter algo sempre caro) que “se estilhaça” por meio dos *shifters este e aquele*, abundantes no poema, até tornar-se uma surpresa: o *pensamento*. Este é “o movimento que pretende realizar a experiência da inencontrabilidade do lugar da linguagem.” (idem, p. 110)

Se na filosofia a musa era retida e feita sujeito (assujeitada?), na poesia, o poder mágico do som – pois é na *consonância* entre o primeiro e o último versos do poema leopardiano que essa outra experiência acontece –, longe de transformar o negativo em ser, implode ambos e abre espaço para o hábito. Esse hábito, afirma Agamben, dá ocasião a um pensamento que

se move (...) entre um aquele e um este, "aquele infinito silêncio" e "esta voz"; ou seja, entre uma experiência do lugar da linguagem como inabarcável imensidão (que, mais abaixo, aparecerá como um passado: "as mortas estações") e a voz que indica este mesmo lugar como algo vivo e presente (idem, p.109).

A noção de pensamento que será trabalhada a partir daí, é importante notar, encontra-se na poesia. São dois momentos da relação do poeta Leopardi com o pensamento, expressas por meio de dois de seus textos, uma carta de 1917 e um poema posterior, que possibilitam a Agamben fazer sua reflexão. Na carta, Leopardi confessa que o pensamento é a causa de sua infelicidade na medida em que o tem, em que ele, Leopardi, está à sua mercê como um escravo a seu senhor.

assegura sua identidade em relação à prosa através da possibilidade do *enjambement*” (Agamben,

Ele frisa ainda, desesperadamente, que, ou muda de condição, ou acabará morto por seu próprio pensamento. O segundo texto é um poema chamado “O Pensamento Dominante”. Nele, conforme cita Agamben, o pensamento tornou-se “o meu pensamento” e “um doce haver”. Houve, portanto, uma mudança de condição entre a carta e a ideia do pensamento-tirano até o poema em que o pensamento possui e se deixa possuir¹⁵; é esta mesma mudança, frisa Agamben, o naufrágio do pensamento no idílio “O Infinito”.

O pensamento naufraga naquilo que se dá a pensar: o ter-lugar – inencontrável – da linguagem. Mas o afogar do pensamento “neste” mar permite agora retornar ao “sempre caro” do primeiro verso, à morada habitual da qual o idílio havia partido. A viagem (...) conduz ao coração do Mesmo. Ele parte de um hábito e regressa ao *mesmo* hábito (idem, p.111).

O movimento do retorno ao hábito é o que vai garantir que a experiência do evento da palavra deixe de ser negativa: o lugar da linguagem, diz Agamben, “está agora verdadeiramente perdido para sempre”, mas, através do pensamento, duas dimensões negativas foram comparadas/emparelhadas: “o seu ter-sido e o seu devir, o silêncio e a voz, o ser e o nada.” É só por isso que se pode ter uma experiência não negativa da linguagem: emparelhadas, essas dimensões se exaurem, dando lugar não mais ao *ser*, mas ao hábito, ao ter sempre caro, ou seja, ao *êthos*. Isto é, parece que, ao final do percurso, a experiência da linguagem deixa de ser negativa apenas se dela não se inquire mais dela a sua origem (metafísica), mas deixa-se emergir, dos escombros do naufrágio conjunto de ser e nada, um hábito (ética).

3.4. Que ética? ou Da eliminação cristalina do inefável.

Do ser do humano até o seu ter, a sua morada, foi este o caminho percorrido por Agamben em *A linguagem e a morte*. Toda a busca por um fundamento da

1999, p. 30). Discorreremos com mais minúcia a respeito desse assunto no capítulo 3.

¹⁵ Não parece ser mera casualidade que esta relação se assemelhe à dos poetas de amor e suas donas. Não podemos deixar de pensar no já citado capítulo 18 da *Vida nova*, sobretudo no trecho em que Dante narra a seguinte pergunta feita por uma mulher a ele: “A che fine ami tu questa tua donna, poi che tu non puoi sostenere la sua presenza?” e a respectiva resposta ““Madonne, lo fine del mio amore fue già lo saluto di questa donna, (...) lo mio signore Amore, la sua merzede, ha posto tutta la mia beatitudine in quello che non mi puote venire meno.” O poeta não pode sustentar a presença de “sua dona”, mas sua felicidade reside em sua saudação, em seu amor por ela – aquilo que não lhe pode faltar. A mudança de atitude de Leopardi em relação a seu pensamento, ao

linguagem abriu-se em negatividade; a articulação necessária entre *phoné* e *lógos*, a Voz, ao suprimir a primeira para que o segundo pudesse ter lugar, mostrou-se também como negatividade. Mas é neste lugar a partir do qual não parece haver mais senda possível para abrir que Agamben propõe as seguintes perguntas:

É possível que o ser (a onto-teo-lógica com sua negatividade) não esteja à altura do simples mistério do ter do homem, da sua habitação, assim como do seu hábito? E se a morada à qual tornamos além do ser não fosse um lugar hiperurânio nem uma Voz, mas simplesmente as *rotas* palavras que *temos*? (Agamben, 2006, p. 129)

Quer dizer, e se parássemos de procurar o fundamento originário da linguagem, que sempre terminará em uma negatividade, e começássemos a pensar esse espaço comum¹⁶, as “palavras que temos”? Isso significaria uma linguagem sem Voz, uma experiência humana que não fosse uma sigética, o fim da metafísica. Retornando à carta de Benjamin com a qual abrimos este capítulo, lá ele dizia que podia “entender a escrita como poética, profética, objetiva em termos de seu efeito, mas de todo modo somente como mágica, isto é, i-mediata.” (Benjamin, p. 80). Isto é, para Benjamin, se tomarmos os efeitos causados por cada tipo de discurso, podemos classificá-los de diferentes maneiras; seu fundo comum, no entanto, é a mágica, quer dizer, sua imediatez. Talvez um modo de operarmos “a eliminação cristalina do inefável” passe pela assunção de que o “ser não esteja à altura do simples mistério do ter”. Tomar a linguagem como o nosso imediato, é aí que se abre a ética.

Mas que ética é essa? É certo que este não é o tema principal do conjunto de obras que lemos aqui, mas o termo insiste em aparecer por dentro das ruínas a que Agamben pretende tornar a metafísica. Para que ele mesmo não se torne um inefável, por sua vez, talvez devamos, por meio dessas mesmas obras, tentar encontrar algum modo de delinear-lo. Para tanto, insistiremos na fórmula Benjaminiana: trata-se de uma ética pensada a partir da “eliminação cristalina do inefável”. E essa sentença, no seu limite, significa “uma fundação completa da

mesmo tempo “dominante” e um “doce haver”, parece colocá-lo em um lugar próximo ao de Dante em relação à sua dona.

¹⁶ Essas perguntas de Agamben parecem muito próximas do que propõe Eduardo Viveiros de Castro quando afirma que “O cansaço com a linguagem — o epítome mesmo do que seria o ‘próprio do humano’ — passa por essa crise. Já não queremos mais tanto saber o que é próprio do humano: se a linguagem, o simbólico, a neotenia, o trabalho, o *Dasein*... Queremos saber o que é próximo do humano, o que é próprio do vivente em geral, o que é próprio do existente. O que é, enfim, o comum.” (Viveiros de Castro, 2011, p.16) e “A disciplina [antropologia] está em mudança não só por que o *lógos* não é mais o que foi, mas porque o *anthropos* não será mais o que é” (idem.)

humanidade em si mesma”, (Agamben, 2006, p.143) para além das dicotomias natureza/cultura, dizível/indizível/, ser/nada.

Que essas dualidades tenham primeiramente caído pelo poder do som que, no poema de Leopardi, fez com que o último verso ecoasse o primeiro, não pode ser deixado de lado. É preciso buscar entender que feitiço é esse que o som, causando um embaraço no sentido, exerce sobre o discurso. Pensamos que uma chave de interpretação para o que se passa aí pode ser encontrada em uma Advertência escrita em 2010 para a abertura do livro *Categorie italiane*:

Na verdade, a relação entre filosofia e filologia (como aquela entre sentido e som na linguagem) é muito mais complexa do que estas considerações deixaram entrever. Os filósofos e os filólogos a quem nos referimos pecam não tanto por excessivo especialismo, mas por cegueira em relação à sua própria disciplina: maus filólogos, que não amam a palavra o suficiente para satisfazer-lhe o significado; filósofos péssimos, que amam tão pouco a verdade a ponto de deixar a outros o cuidado de sua morada na língua. Porque, se responde certamente à mais genuína intenção platônica o princípio segundo o qual não há filosofia sem filologia (Féd. 89d), entretanto é verdade que uma filologia puramente glossolálica (isto é, que não tivesse cuidado com o sentido do texto de que se ocupa) é simplesmente impossível. Não só, como é óbvio, som e sentido não são mais separáveis, mas nem menos eles podem coincidir perfeitamente em qualquer enunciado linguístico. O jogo – o *agio* – entre eles constitui assim o momento poético da linguagem, que o filólogo e o filósofo devem, cada um a seu modo, guardar. A advertência nietzschiana segundo a qual se deve ouvir o que outros chamam forma "como o conteúdo, como a coisa mesma", vale – desde que se saiba lê-la também em sentido inverso – para ambas (Agamben, 2010, p. vi).

Deixamos a palavra *agio* – que poderia ser vertida para o português como “à vontade” – propositalmente sem tradução, porque se trata de um termo usado por Agamben em outras ocasiões. A que consideramos fundamental para o entendimento do “jogo” entre som e sentido, constituinte do “momento poético da linguagem”, encontra-se em *A comunidade que vem*. Lá, uma seção homônima termina por definir *agio* como

o nome próprio deste espaço não representável. O termo *agio* indica, de facto, de acordo com o seu étimo, o espaço ao lado (*ad-jacens, ad-jacentia*), o lugar vazio em que cada um se pode mostrar livremente, numa constelação semântica em que a proximidade espacial confina com o tempo oportuno (*ad-agio, ter agio*) e a comodidade com a justa relação. Os poetas provençais (em cuja composição o termo surge pela primeira vez nas línguas românicas, sob a forma *aizi, aizimen*) fazem do *agio* um *terminus technicus* da sua poética, que designa o lugar próprio do amor. Ou melhor, não tanto o lugar do amor, quanto o amor como experiência do ter-lugar de uma singularidade qualquer. Neste sentido, *agio* nomeia perfeitamente o “livre uso do próprio” que, segundo uma expressão de Hölderlin, é a “tarefa mais difícil”. “Mout mi semblatz de bel aizin”: esta é a saudação que, na

canção de Jaufre Rudel¹⁷, os amantes dirigem um ao outro quando se encontram (Agamben, 1993, p. 27).

É a dança de som e sentido ela mesma, na medida em que ambos estão sempre em lugar do outro, “o vazio em que cada um se pode mostrar livremente.” Talvez, pelo *agio*, o som e o sentido, em sua infinita substituibilidade, mudem, e o sentido que se segue ao som, transmutado, desequilibrado por ele, seja (ou abra espaço para) um *outro* sentido.

Também através do trecho da Advertência de *Categorie italiane* podemos vislumbrar o papel da filosofia nesse complexo jogo. Pois, se *A linguagem e a morte* parece terminar com uma resposta poética sendo privilegiada em lugar da filosófica – ao ponto em que um pensamento sem Voz seria o fim do “solilóquio de Édipo”(Agamben, 2006 p. 131) –, é, talvez, pela impossibilidade de uma filologia glossolálica que a filosofia garante a sua pertinência. Somente porque jamais haverá um vencedor na corrida maluca de som e sentido, o discurso filosófico – que, à essa altura, não parece ser mais um pensamento da Voz – tem lugar.

Mas e se fosse possível uma filologia glossolálica? A que essa experiência de linguagem se assemelharia – caso se assemelhasse a algo? Com essa pergunta, queremos sinalizar, meio à guisa de provocação, para que o pensamento de Agamben, ainda que abra os caminhos para a possibilidade de outras experiências, talvez resolva a tal tensão entre som e sentido no lado do sentido.

Uma breve volta a *A linguagem e a morte* talvez nos ajude a pensar essa questão. À determinada altura, Agamben, ainda que diga que não é isso que lhe interessa em sua investigação, a saber, a questão da voz como *significação* (o que lhe interessa de fato, ele afirma, é a voz como *indicação*), faz uma menção quase discreta à “importância da voz como expressão dos afetos” (p.53). Esse caminho é mostrado, mas não trilhado; nada nos impede, agora, com o auxílio das indicações que foram deixadas, de entreolhá-lo para tentar ver o que se esconde nele. Cícero, diz Agamben, teria falado a respeito de um certo “*cantus obscurior*”, um “canto obscuro”, presente em cada palavra. E, lá no *Orator*,¹⁸, no parágrafo 18, linhas 57

¹⁷ O poema a que Agamben se refere certamente é “Farai un vers, pos mi sonelh,” de Guilhem de Peiteus, o mesmo trovador em torno do qual a investigação acerca do fundamento negativo da poesia se demorou sobretudo por causa de seu célebre – e caro a Agamben – verso “farai un vers de dreyt nien”.

¹⁸ Embora Agamben dê como referência *De Oratore*, o termo aparece nesta outra obra.

e 58, lemos que “Até mesmo na fala há um tipo escondido de música (...) pois a natureza mesma, como se quisesse modular o discurso humano, colocou um acento em cada palavra”. Isto é, trata-se de uma dádiva da própria natureza: de alguma forma, é como se a linguagem já fosse devedora da voz, da natureza, como se houvesse uma continuidade entre elas. Ou ainda, que aquele que desejasse ser um bom orador devesse aprender a escutar ou compreender essa modulação *natural*. De fato, no resto do texto, Cícero não deixa de associar a fala ao corpo. Pode-se inclusive afirmar que, em sua experiência, corpo e linguagem estiveram sempre tão intimamente ligados ao ponto de, em sua morte, ter tido, por ordem de Marco Antônio, as mãos cortadas do corpo e pregadas ao Fórum (“as mãos que escreveram as Filípicas”, conta Plutarco – Plutarch, 1920a, §48, 4). Na vida de Antônio, Plutarco vai mais longe, especificando que se tratava da *mão direita* de Cícero; à visão desse troféu (a cabeça de seu opositor, mas também sua mão direita, que havia escrito tantos discursos contra ele), o texto diz que Marco Antônio reagiu gargalhando várias vezes (Plutarch, 1920b, §20, 2).

Uma outra coisa, no entanto, chama a atenção na sequência do *Orator*: Cícero, ao elencar as diferenças entre a *eloquentia* própria de certos discursos (filosofia, sofística, história, poesia e oratória), liga cada um a disposições ou sentimentos que os mesmos causariam nos seus leitores/ouvintes. Isto é, não disposições originárias da linguagem, mas *causadas* por ela. Assim, os sofistas, ainda que próximos dos oradores, seriam mais brandos, sua intenção não sendo insuflar paixões, mas conquistar concordância e causar prazer no ouvinte. Da história, ele diz, só se deveria esperar fluência: mesmo que esteja ornada, jamais será veemente ou severa. A filosofia, por sua vez, praticada por figuras excelentes (sobre Xenofonte, Cícero comenta que quase falava por meio de uma Musa; de Platão, que foi proeminente em relação a todos os que já falaram ou escreveram), não incita nenhum ânimo mau: “casta, tímida, virgem impoluta de algum modo” (Cícero, 1776, §64). Quanto à poesia, seu próprio estaria ligado a “número e metro”; pois mesmo se, para Cícero, todo discurso já dependesse e fizesse uso de número e metro, a poesia o faria de maneira mais exata. Mas, mais fundamentalmente, o prazer que ela causa viria mais da pompa de suas expressões que da dignidade de seus sentimentos.

Aquilo que Cícero parece descrever no *Orator* é uma ideia de linguagem em que, na tensão entre som e sentido, é para o lado do primeiro que a tensão se

resolve. Não deixa de ser intrigante que Agamben trate esse pensamento como um que ligasse a linguagem à significação. Pois, se há um sentido nas palavras, ele é posterior ao som, este sim natural.

A humanidade fundada em si mesma, nos diz Agamben, estabelecer-se-ia sem dicotomias como natureza e cultura, ser e nada. Mas e se pudéssemos ver na tensão entre som e sentido um espelho da tensão entre *phoné* e *lógos*? Como tensão – já que essas duas correntes não poderiam coincidir mas tampouco se separar totalmente –, a relação já parece ultrapassar a binariedade. Se pudéssemos, contudo, fazer essa analogia, então o que seria uma experiência de linguagem que tivesse na *phoné*, na voz, na natureza, a sua proeminência? O relato de Cícero aponta para uma compreensão de que a linguagem do humano pode ser a sua voz. E, se a linguagem do humano é a sua voz, não é possível que o *lógos* seja apenas um tipo de *phoné* que se pretende soberano em relação aos outros?

3.5.

Poesia e filosofia ('O, Sokrates', ephe, 'mousiken poiei kai ergazou')

A edição com que trabalhamos de *A linguagem e a morte* traz como epílogo o ensaio “O fim do pensamento”. Lá, é colocada diretamente a pergunta: existe uma voz humana? Agamben expõe a questão da seguinte maneira: “Existe uma pendência, uma questão não resolvida na linguagem: o pensamento é ou não a nossa voz, como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz das cigarras” (Agamben, 2006, p. 145). Pensamento e voz são, então, colocados como elementos distintos, e é o seu (des)encontro que vai nortear a reflexão. “O pensamento é a pendência da voz na linguagem” (idem). Quando pensamos, ele diz, nossa voz se comporta como animais que ouvíssemos, à espreita ou fugindo, em uma floresta escura. A voz humana, se ela existe, está ligada à natureza, mas essa natureza é inapropriável para nós. A ela podemos apenas entreouvi-la. É como se o pensamento apartasse para sempre humano e natureza: “Pensar, nós o podemos apenas se a linguagem não é a nossa voz, apenas se nela medimos até o fundo – não há, em verdade, fundo – a nossa afonia. Isto que chamamos mundo é a nossa afonia” (idem, p. 146). O mundo então só se abre porque a linguagem não é a nossa voz, o que significa dizer, porque há pensamento. “A cigarra – é claro – não pode pensar no seu rechino”(idem). Seria ainda o fim do animal o começo do

humano? Se só pode haver mundo na nossa afonia, então com isso Agamben estaria se aliando a Heidegger ao dizer que o animal é pobre de mundo¹⁹? Ou há outras experiências possíveis?

Mas Agamben segue. E diz que não era a voz a “fuga de animais invisíveis”, mas o pensamento. De todo modo, trata-se de algo que, embora próximo, caminhando a nosso lado, não pode ser apropriado. Mas e a voz, onde está ela? O encontro com a linguagem, impossível de se realizar, deu ocasião para que, naquela narrativa, “*spensieratamente*”, se retornasse à casa. Essa palavra italiana, que guarda nela o *pensiero*, quer dizer “despreocupadamente”, “sem pensamentos”. Se a casa à que retornamos puder ser compreendida como a morada do humano, o *êthos*, e voltamos a ela *spensieratamente*, é aí que voz e linguagem se identificam, e por isso Agamben pode afirmar, de maneira tão contundente: “Portanto, a linguagem é a nossa voz, a *nossa* linguagem” (idem, p. 147). Na ética, essa casa na qual entramos sem pensamento, voz e linguagem são então o mesmo. Eis o humano.

Dedicado ao poeta Giorgio Caproni, “O fim do pensamento” repete, no entanto, o poema de Leopardi que, anteriormente, havia aberto a possibilidade para uma experiência da linguagem sem negatividade. Lembremos que lá em “O infinito”, segundo a interpretação agambeniana, o pensamento naufragava por não conseguir encontrar o “ter-lugar da linguagem.” Mas era justamente esse naufrágio que dava ocasião para o retorno ao hábito, abrindo o espaço da ética, do

¹⁹ “Nós colocamos a tese ‘o animal é pobre de mundo’ entre as outras duas: ‘a pedra é sem-mundo’ e ‘o homem é formador de mundo’. Se tomarmos a segunda tese em relação à terceira, então fica imediatamente claro o que temos em mente. Pobre de mundo – pobreza diferente de riqueza; pobreza – o menos ante o mais. O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto um vivente. Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano. As abelhas, por exemplo, possuem sua comlêia, os favos, as flores das quais elas retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. No que concerne ao mundo dos sapos, ao mundo dos pintassilgos, existe uma correspondência. Porém, o mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem os estames destas flores *enquanto* estames. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim como o número de estames e folhas. Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração, não apenas constantemente expansível em sua abrangência (não se precisa aqui senão trazer a cada vez um ente a mais), mas também cada vez mais insistente no que concerne à penetração. Daí o fato de esta ligação com o mundo, tal como o homem a possui, poder ser caracterizada de um tal modo, daí a possibilidade de falarmos em expansibilidade do âmbito com o qual o homem se relaciona e em formação de mundo” (Heidegger, 2003, p. 224).

“ter” do humano. No ensaio-epílogo, o pensamento fracassa na tentativa de apreender a linguagem e, por isso, pode-se voltar à casa despreocupadamente, sem ele. E é nesta casa que a linguagem passa a ser a voz do humano.

Se entendermos o “Fim do pensamento” como uma espécie de versão de “O infinito”, Agamben parece estar aqui realizando uma prosa poética da maneira como havia renunciado na Sétima Jornada:

Talvez apenas uma palavra na qual a pura prosa da filosofia interviesse, a certa altura, rompendo o verso da palavra poética e na qual o verso da poesia interviesse, por sua vez, dobrando em anel a prosa da filosofia seria a verdadeira palavra humana (idem, p. 108).

No prefácio de *Estâncias*, obra escrita cinco anos antes de *A Linguagem e a Morte*, em 1977, o filósofo já dizia algo afim:

O que dessa forma [com a cisão da palavra] acaba sendo suprimido é que toda autêntica intenção poética se volta para o conhecimento, assim como todo verdadeiro filosofar está sempre voltado para a alegria. O nome de Hölderlin (ou seja, de um poeta para o qual a poesia antes de tudo se transformou em problema e que tinha expresso a esperança de que ela fosse elevada ao grau da *mechané* dos antigos, de modo que o seu procedimento pudesse ser calculado e ensinado) e o diálogo que, com o seu dizer, manteve um pensador que já não designa a própria meditação com o termo "filosofia", são aqui chamados a testemunhar *a urgência para que a nossa cultura volte a encontrar a unidade da própria palavra despedaçada* (Agamben, 2007, p. 12-13; grifo nosso).

Talvez “O Fim do Pensamento” seja um experimento da “verdadeira palavra humana”, proposta de resolução de uma questão que, para a prosa do resto do livro, mostra-se de maneira ambígua, fugidia. Talvez o desencontro entre poesia e filosofia não seja necessário e haja um horizonte possível em que a palavra, a verdadeira palavra humana, possa reencontrar sua unidade. “Como agora falas, isto é a ética” (Agamben, 2006, p. 147).