

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ROSTO:
A PASSAGEM DA ONTOLOGIA À ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

GUSTAVO JUGEND

CURITIBA

2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: FILOSOFIA

GUSTAVO JUGEND

ROSTO:

A PASSAGEM DA ONTOLOGIA À ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Dissertação apresentada como requisito parcial
à obtenção do grau de Mestre do Curso de
Mestrado em Filosofia do Setor de Ciências
Humanas da Universidade Federal do Paraná.
Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

CURITIBA

2015



Universidade Federal do Paraná
Setor de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA

ATA DA SESSÃO DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Defesa nº 143 de 2015

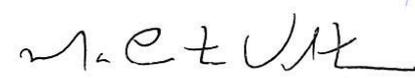
Ata da Sessão Pública de Exame de Dissertação para
Obtenção do Grau de MESTRE em FILOSOFIA, área de
concentração: FILOSOFIA.

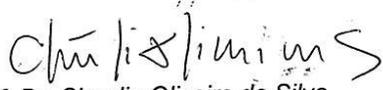
Ao segundo dia do mês de setembro do ano de dois mil e quinze, às quatorze horas e trinta minutos, nas dependências do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Setor de Ciências Humanas, da Universidade Federal do Paraná, reuniu-se a banca examinadora aprovada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, composta pelos Professores: Prof. Dr. Claudio Oliveira da Silva (UFF), Prof. Dr. Alexandre André Nodari (UFPR), sob a orientação do Prof. Dr. Marco Antonio Valentim com a finalidade de julgar a dissertação do candidato Gustavo Jugend "Rosto: a passagem da ontologia à ética em Giorgio Agamben.", para obtenção do grau de mestre em Filosofia. O desenvolvimento dos trabalhos seguiu o roteiro de sessão de defesa estabelecido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, com abertura, condução e encerramento da sessão solene de defesa feita pelo Professor Dr. Marco Antonio Valentim. Após haver analisado o referido trabalho e arguido o candidato, os membros da banca examinadora deliberaram pela " APROVAÇÃO " do mesmo HABILITANDO-O ao título de Mestre em FILOSOFIA, na área de concentração FILOSOFIA, desde que apresente a versão definitiva da dissertação no prazo de sessenta (60) dias, conforme Res.65/09-CEPE-Art.67 e Regimento Interno do Programa de Pós-Graduação em Filosofia. E, para constar, eu Aurea Junglos, Secretária Administrativa do Programa, lavrei a presente ata que vai assinada por mim e pelos membros da banca.

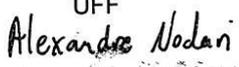
Curitiba, 02 de setembro de 2015.


Aurea Junglos
Secretaria Administrativa PGFILOS/UFPR

Marianne Nigro Mello
Técnico-Administrativo
UFPR - Mat. 127878


Prof. Dr. Marco Antonio Valentim
Orientador e Presidente da banca examinadora
UFPR


Prof. Dr. Claudio Oliveira da Silva
Primeiro examinador
UFF


Prof. Dr. Alexandre André Nodari
Segundo examinador
DELIN-UFPR



Agradecimentos

a Marcelo, Rosita, Débora e Vó Maria por todo o suporte durante os anos;

a Marco Antonio Valentim. Obrigado por toda a dedicação, paciência, inspiração e amizade (espero que meu trabalho esteja pelo menos um pouquinho ionizado pelo seu);

aos membros da banca, professores Alexandre Nodari e Cláudio Oliveira por aceitarem o convite para o debate do presente estudo;

aos professores André Duarte, Clóvis Gruner, Emmanuel Appel, Leandro Cardim, Paulinho, Pedro Leão da Costa Neto e Walter Menon por serem engrenagens importantes na minha formação;

a Vitor Hugo Lopes Paese, agradecimento que tarda, mas não falha.

a André Quadros, Andressa Benetti, Benito Maeso, Bruno Sanroman, Emerson Marçal, Enaiê Azambuja, Kysy Fischer, Lanna Solci, Laura Formighieri, Luana Ferreira, Marcelo Barbosa, Tassiane Fontoura, Thiago Dantas, Vera Lúcia de Oliveira e Silva e Wagner Bitencourt por se engajarem em meu debate e contribuírem diretamente no texto.

a todos os meus amigos por suportarem meus humores trepidantes.

(ofereço essa pesquisa a todos que conviveram com Isac Jugend. Se olharmos sob a lente certa, o encontraremos no texto.)

Mas, parou. Em tanto que se esquisitou, parecia que ia perder o de si, parar de ser. Assim num excesso de espírito, fora de sentido. E foi o que não se podia prevenir: quem ia fazer siso naquilo? Num rompido – ele começou a cantar, alteado, forte, mas sozinho para si – e era a cantiga mesma, de desatino, que as duas tanto tinham cantado. Cantava continuando.

A gente se esfriou, se afundou – um instantâneo. A gente... E foi sem combinação, nem ninguém entendia o que se fizesse: todos, de uma vez, de dó do Sorôco, principiaram também a acompanhar aquele canto sem razão. E com as vozes tão altas! Todos caminhando, com ele, Sorôco, e canta que cantando, atrás dele, os mais de detrás quase que corriam, ninguém deixasse de cantar. Foi o de não sair mais da memória. Foi um caso sem comparação.

A gente estava levando agora o Sorôco para a casa dele, de verdade. A gente, com ele, ia até aonde que ia aquela cantiga.

– Guimarães Rosa.

RESUMO

Nas páginas em frente apresentamos uma consideração sobre as possibilidades de constituição de subjetividades singulares no interior do pensamento de Giorgio Agamben. Para tal, faremos uma leitura retroativa de dois conceitos tardios de sua obra: dessubjetivação e subjetivação. Embora já comentados em alguma bibliografia, ainda não se fez tais conceitos agirem sobre as obras elaboradas anteriormente à sua formulação. Acreditamos que, com tal procedimento, seremos capazes de tornar aparente a maneira como o autor pensa sua ontologia sempre acompanhada de uma ética, sob a forma de um rosto. Será então por nós avaliado o papel que a linguagem poética tem na fundação de uma ética do sujeito e porque tal papel não poderia ser levado a cabo por outra forma de linguagem. Por fim, tentaremos radicalizar um dos mais fundamentais problemas que move o interior de todo discurso sobre a ética: como se funda o sujeito ético, mesmo nas condições nas quais a possibilidade da ética parece desmoronar?

Palavras-chave: Ética; Ontologia; Dessubjetivação; Sujeito; Agamben.

ABSTRACT

In the following pages we present a consideration on the possibilities of constitution of singular subjectivities inside the thoughts of Giorgio Agamben. For such, we will proceed a retroactive reading of two late concepts of his work: desubjectivation and subjectivation. Although they are already commented in some bibliography, it still remains undone to let those concepts take action on works elaborated before its formulation. We believe that, in doing so, we will be able to bring up the way the author thinks his ontology always accompanied of an ethics on the shape of a face. Then we will rate the role that poetic language plays on the foundation of a subject ethics and why such role could not be held by another kind of language. At last, we will try to radicalize one of the most fundamental problems that moves the inside of every discourse on ethics: how can the ethical subject be founded, even in conditions on which the possibility of ethics seem to fall apart?

Keywords: Ethics; Ontology; Desubjectivation; Subject; Agamben.

Sumário

Introdução	1
Capítulo I: Um Rosto Melancólico	11
<i>O Demônio Melancólico</i>	11
<i>“um filete de sangue nas gengivas”</i>	19
<i>Uma impossibilidade cognitiva?</i>	26
<i>A poiesis e o rosto: o Demônio vai à ética</i>	29
Sinédoque I	
<i>Assalto na Tabacaria</i>	35
Capítulo II: Um Rosto Infinito	38
<i>“decimos los vivos”</i>	38
<i>Ela, a dessubjetivação</i>	42
<i>Χώρα: infância e singularidade</i>	46
<i>O historiador acidioso</i>	49
<i>Entre a infância e a morte: a linguagem</i>	52
<i>Metafísica: uma experiência pronominal</i>	53
<i>Do gozo à angústia: Voz</i>	58
<i>Ética nenhuma: um interlúdio</i>	66
<i>Um pouco de poesia e fim de papo</i>	69
<i>Infinita dessubjetivação</i>	70
<i>“Como agora falas, isto é a ética”</i>	73
Sinédoque II	
<i>Una Paloma Triste</i>	79
Capítulo III: Um Rosto Que Resta	81
<i>O eterno retorno de Auschwitz</i>	81
<i>A velha a fiar: o termo Muçulmano</i>	90
<i>A vergonha</i>	92
<i>“teu cabelo dourado Margarete teu cabelo cendrado Sulamita”</i>	95
<i>Inoperosidade: a poesia é um rosto</i>	101
<i>“O resto é desejado”</i>	107
Sinédoque III	
<i>Minha casa é você</i>	111
Conclusão	113
<i>“Vá embora, Ariel!”</i>	113
<i>Animal e História</i>	113
<i>Vergonha?</i>	117
<i>A plasticidade destrutiva</i>	119
Bibliografia	122

Introdução

Já no começo do século passado a questão que envolve a relação entre linguagem e experiência tinha se tornado tema central na filosofia ocidental. A possibilidade de um determinado indivíduo poder ou não poder dar sentido àquilo que experimenta tornou-se, na mão dos filósofos de tal época, uma possibilidade de repensar as convocações socráticas, e portanto, de reler a história da filosofia, bem como a de dar uma nova matiz ao pensamento por vir. Mas é nesse ponto que tudo se complica; diversos filósofos, de diversos lugares, com diversos idiomas, por motivos diversos se propõe, há já mais de 100 anos, a fazer distintos conceitos, com distintos fundamentos, dando distintos funcionamentos e distintas importâncias e às vezes até distintos nomes aos conceitos de linguagem e de experiência. Russel, Bergson, Foucault, Husserl, Bachelard, Jaspers, Wittgenstein, Derridá, Benjamin, Deleuze, Frege, Lacan, Levinas, Sartre, Marcuse, Cassirer, Debord, Heidegger, Dussel, Merleau-Ponty, Baudrillard, Ortega Y Gasset, Adorno, e, mais recentemente, Nancy, Badiou, Malabou, Žižek, Negri, além de um apinhado de outros filósofos levantarão, desde suas investigações sobre a linguagem, teses centrais. Mesmo para além do que convencionalmente chamamos de filosofia – na antropologia de Levi-Strauss, na clínica de Freud, na poesia de João Cabral de Melo Neto e na linguística de Saussure, por exemplo – a relação entre linguagem e experiência aparece como algo nada acessório. De maneira tal que essa discussão tornou-se uma gigantesca celeuma polifônica similar à nau dos metafísicos que espantara o Micrômegas de Voltaire. Em dado momento disso, parece-nos que Hans-Georg Gadamer, em meio à sua própria contribuição à confusão sonora, vislumbrou para além de suas próprias teses, o que jaz no fundo de uma produção tão dissonante:

Costumamos dizer que “levamos” uma conversa, mas na verdade quanto mais autêntica uma conversação, tanto menos ela se encontra sob a direção da vontade de um outro dos interlocutores. Assim, a conversação autêntica jamais é aquela que queríamos levar. Ao contrário, em geral é mais correto dizer que desembocamos e até que nos enredamos numa conversação. Como uma palavra puxa a outra, como a conversação toma seus rumos, encontra seu curso e seu desenlace, tudo isso pode ter algo como uma direção, mas nela não são os interlocutores que dirigem; eles são dirigidos. O que “surgirá” de uma conversação ninguém pode saber de antemão. O acordo ou o seu fracasso é como um acontecimento que se realizou em nós. Assim, podemos dizer que foi uma boa conversação, ou que os astros não foram favoráveis. Tudo isso demonstra que a conversação tem seu próprio espírito e

que a linguagem que empregamos ali carrega em si sua própria vontade, ou seja, “desvela” e deixa surgir algo que é a partir de então.¹

Nas linhas de Gadamer podemos entrever o problema que estamos tentando enunciar. O filósofo, ao indicar sua ideia de conversação, carrega o tema da linguagem de uma carga conceitual heideggeriana bastante notável. “Autêntico”, “desvela”, são jargões que evidentemente demonstram a influência de Heidegger no pensamento de Gadamer; e tal léxico conceitual não passa pela história da filosofia sem ser discutido, discordado e até mesmo ignorado por outros filósofos. Mas Gadamer deixa nessas mesmas linhas algo que parece estar no fundo de toda conversa e que poderia até mesmo ser uma definição da história da filosofia: uma conversação não se planeja. Ou melhor, pode até se planejar, mas não se realiza de acordo com um plano. O que significa, em outros termos, que em uma conversa os interlocutores não podem, a despeito das intenções hermenêuticas do próprio Gadamer, ter acesso à experiência originária que derramou a palavra na boca de um, ou de outro. Mas que uma conversação tem sim, a possibilidade de que um indivíduo possa fazer da palavra do outro, isto é, da exterioridade alheia, uma experiência. E que essa experiência se torne exterioridade daquele de quem se lhe tomou, e que se devolva ao outro. Mas isso também significa que a palavra não se essencializa, e a interpretação acaba por ser tudo que temos quando de uma conversa: se Deleuze se opõe à dialética de Hegel por considerar que a identidade produzida na supressão do negativo, e o consequente surgimento do espírito absoluto, tem implicações políticas que justificam a produção de estados totalitários; e se, por outro lado, Adorno afirma sem restrições, em suas cartas a Benjamin, que somente a dialética hegeliana pode dar um fundamento materialista e sério para quem quer pensar os processos sociais, ambos os filósofos tem diante de si a mesma *Fenomenologia do Espírito*. E se ambas as interpretações foram possíveis é porque a história da filosofia tem exatamente essa natureza: a de uma conversação que se dá sempre a partir de uma exterioridade, e por isso é sempre uma interpretação. E, por isso, a polifonia é inevitável. De toda maneira há algo que ainda não está respondido: como se produzem essas exterioridades? Como essa partitura dissonante ganha campo na filosofia? E mais, será que esse modo de conversação é exclusividade da filosofia ou é o modo de qualquer conversação? É com essas questões em mente que nos aparece agora a filosofia de Giorgio Agamben.

¹ GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 497.

A publicação do primeiro volume da série *Homo Sacer* foi o que precipitou a filosofia de Agamben entre os pensamentos que se tornavam protagonistas de uma filosofia contemporânea. Diversas teses publicadas nesse volume têm, desde então, sido estudadas e apresentadas em publicações nas academias de filosofia brasileiras e demais. Entre elas, teses importantes como a do paradoxo da soberania, na qual o soberano se configura como um dentro e fora da lei, pois, sendo instituidor da norma, esta a ele não se aplica, de modo que a soberania sempre implicaria em um estado de exceção. Tal tese é possivelmente a mais comentada. Há também outra tese importante, aquela que diz que na modernidade o paradigma da política deixou de ser a cidade e passou a ser o campo de concentração. Segundo Duarte:

Para além de sua dimensão propriamente jurídica e carcerária, tais prisões constituem um espaço ambíguo que comporta a inclusão do preso no sistema formal, mas também sua total exclusão, não apenas nas situações em que o detento é sistematicamente torturado, mas também naquelas em que permanece preso após ter cumprido sua pena, e, sobretudo, naqueles momentos de conflito deflagrado: em todas essas ocasiões mostra-se que o detento não é considerado como cidadão portador de direitos temporariamente limitados, mas, sim, como encarnação excessiva – há sempre um excedente de prisioneiros nessas prisões - da vida que não merece viver e que pode ser descartada e assassinada sem que se cometa delito.²

O que interessa a Agamben, quando anuncia que o campo de concentração se torna paradigma definitivo da política, é entender justamente como esta produz uma vida que pode ser liquidada sem que, no entanto, se cometa assassinato. Para entender esse fenômeno, Giorgio Agamben vai ao direito romano, de onde busca uma figura que pode lhe servir de paradigma para começar a dar visibilidade ao problema. Eis o *homo sacer*: indivíduo que na sociedade romana perdia a proteção da lei, e, portanto, relacionava-se com ela pela forma da exclusão, mas que também não poderia ser morto em sacrifício, de modo que também se relacionava com a ordem religiosa pela forma da exclusão, o *homo sacer* é aquele que se encontra sob:

(...) o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação, nem como um sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas dos direitos humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a do *sacrum facere* e nem a da ação profana (...).³

² DUARTE, André M. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010, p. 284.

³ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, p. 84.

O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é, matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nessa esfera.*⁴

Matável sem apelo nem vela, o *homo sacer* é a figura extrema da política de exceção sob a qual nós vivemos. Por isso a política hoje é biopolítica⁵, pois lacera o sujeito em uma *zoé*, isto é, uma vida nua, aquela que é comum a todos os animais, e uma *bios*, a vida qualificada, que os gregos acreditavam ser “um suplemento de vida”, específica do homem, que com isso tem a possibilidade de estabelecer uma relação com o mundo fundada na linguagem e na experiência; e por isso, capaz de política. Soberano é então aquele que divide uma comunidade tomando o controle da *bios* e reduzindo os homens à sua *zoé*. Assim, *homo sacer* é a vida nua, aquela que, destituída de valor de direito ou divino, é animalizada, e nisso, matável. Mas se engana quem acredita que essa foi a primeira consideração de Agamben sobre o *homo sacer*.

Alguns anos antes de iniciar sua série temática do estado de exceção e da biopolítica, Agamben havia feito sua primeira enunciação da existência de um *homo sacer*. Nas últimas páginas de um livro que se dedica a pensar não o direito e a exceção, mas a relação entre linguagem e morte, aparecem de maneira quase repentina (a sensação que temos, dado o repente de seus enunciados, é que a figura do *homo sacer* não deve ter sido planejada quando Agamben se propôs a escrever esse estudo; mas que tal figura lhe ocorreu quando da elaboração dos últimos escólios daquelas teses) as primeiras linhas do tema que ocuparia os escritos de Agamben até os dias de hoje. Em *A linguagem e a morte* Agamben, citando o legislador romano Festus, diz:

*No centro do sacrifício está, de fato, simplesmente um fazer determinado que, como tal, é separado e atingido por uma exclusão, torna-se sacer e é, por isso mesmo, acometido por uma série de proibições e de prescrições rituais. (...).*⁶

⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010, pp. 84, 85.

⁵ O conceito de biopolítica, como se sabe, ganhou vida na pena de Michel Foucault, não na de Agamben. Dispensamo-nos de abordar as semelhanças e diferenças nos usos do conceito, uma vez que tal só poderia se dar na realização de um outro estudo, o que nos afastaria por demais do que ora nos propomos. De toda maneira, para entender como Agamben retoma conceitos da filosofia política de Foucault, e também Arendt, recomendamos o texto de André Duarte acima citado: *Vidas em Risco*.

⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 141. Sempre apresentaremos os trechos citados com a formatação da edição original. Passagens em itálico nas citações não são destaques nossos.

Por esta razão o sagrado é necessariamente uma noção ambígua e circular (sacer significa, em latim, abjeto, ignominioso e, ao mesmo tempo, augusto, reservado aos deuses; e sacros são a lei, e igualmente, aquele que a viola (...)). Aquele que violou a lei, em particular o homicida é excluído da comunidade, é, pois, repellido, abandonado a si mesmo e, como tal, pode ser morto sem delito: homo sacer ist est quem populus iudicavit ob maleficium; neque faz est eum immolari, sed qui occidit paricidi non damnatur.^{7 8}

O próprio do homem, não é um indizível, um sacer que deve permanecer não dito em toda práxis e em toda palavra humana. Ele não é nem mesmo um nada, cuja nulidade funda a arbitrariedade e a violência do fazer social. Ele é, antes, a própria práxis social e a própria palavra humana tornadas transparentes a si mesmas.⁹

Nessas densas palavras que encerram a penúltima parte do tratado sobre a relação entre a experiência da morte e a experiência da linguagem, Giorgio Agamben coloca a dimensão do *homo sacer* em um *locus* que deve ser lembrado quando do estudo do tema. *Homo sacer*, aquele que tem sua vida lacerada e reduzida à vida nua é aquele que está dividido em experiência e linguagem. Uma tal vida que não pode sequer ascender àquela conversação da qual outrora falávamos porque é uma vida tolhida da possibilidade de dar exterioridade a uma experiência qualquer (e, para Agamben, na trilha de Benjamin, nenhuma experiência é experiência se não pode ser narrada). Tal vida, apartada de sua experiência, é uma vida que não pode doar uma exterioridade ao mundo. *Sacer* é a separação, a divisão entre vida nua e vida qualificada, que não permite que o sujeito possa dar nome aos seus desejos, suas possibilidades, seus afetos, suas memórias, justamente porque tem sua experiência tornada apátrida. E desse modo aquilo que poderia ser a qualificação de uma vida, isto é, a linguagem, torna-se espaço soberano, espaço nos quais vige uma lei, uma exceção, e da qual o sujeito só participa como vida obediente, incluída pela exclusão: isso é o *homo sacer*.

Se a academia filosófica tem feito muito para entender o fenômeno do *homo sacer* no seu âmbito jurídico, o que nos propomos nesse trabalho é entender como é possível, em tempos nos quais a biopolítica funciona a pleno vapor, uma ética – restituir o sujeito àquilo que a biopolítica separou –, uma experiência, que ganhe campo na linguagem (e que, como veremos, faz da própria linguagem, experiência). Algo que em *Meios sem fim*, Agamben chamou de *forma-de-vida*:

⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 142.

⁸ “um homem maldito é aquele que o povo julgou por ter praticado malefício; não é permitido imolá-lo, mas quem o mata não é condenado por parricídio” Trad.: Henrique Burigo.

⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p 143.

Com o termo *forma-de-vida* entendemos, ao contrário, uma vida que jamais pode ser separada da sua forma, uma vida na qual jamais é possível isolar alguma coisa como uma vida nua.¹⁰

Mas como é possível restituir a vida nua à sua *forma-de-vida*? Como reunir, isto é, profanar, aquilo que o sujeito teve separado em si, por uma máquina biopolítica que, segundo Agamben, remonta à Grécia Antiga? Claro, Grécia Antiga. Para Agamben, já em Platão podemos encontrar indícios de uma separação na forma como se enuncia uma palavra; teoria essa que em *Estâncias*, portanto, bastante antes da série *Homo sacer*, Agamben colocou da seguinte maneira:

Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, e pertence tão originalmente à nossa tradição cultural que já no seu tempo Platão podia declará-la “uma velha inimizada”. (...) A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente, e como que caída do céu, que goza do 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 o consegue representar.¹¹

Cindida nesses dois polos temos a palavra filosófica como uma palavra que gradualmente se torna lógica e epistemologia, expulsando e separando o sujeito do conhecimento e objeto conhecido de um lado; e, de outro, a palavra poética, palavra que se sabe ser produzida no espírito, mas da qual, no seu atinar, lhe sobrevém seu sumir. A palavra teria sido então, desde a Grécia, fraturada; a palavra do conhecimento, que se possui, mas não se goza, e a palavra poética, a qual se goza, mas não se possui. Com efeito, não podemos dizer que a tese de separação entre experiência e linguagem exibida no primeiro *Homo Sacer*, *O poder soberano e a vida nua* é a mesma da fratura da palavra de *Estâncias*. Mas notamos que a questão vai tomando forma no decorrer dos livros de Agamben, de modo que originam-se nos mesmos fundamentos.

A filosofia de Agamben tem se configurado então como uma tentativa de pensar uma teoria acerca do sujeito que retorna a uma forma-de-vida. Em todos os seus textos aparece, de uma forma ou outra, o problema da partição entre experiência e linguagem e uma consideração sobre como se restituí tal laceração. Como se ultrapassa a cisão entre vida nua e vida qualificada, como se emenda a fratura da palavra. Nos nossos estudos da filosofia de Agamben (e aqui começamos a dar conta do arcabouço metodológico central do presente texto), nos pareceu que a elaboração mais interessante desse

¹⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 13.

¹¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 12.

problema se deu no decorrer do projeto *Homo Sacer*, mais especificamente em sua terceira parte: *O que resta de Auschwitz*. Nesse volume Agamben apresentou-nos os conceitos de subjetivação e dessubjetivação. O entendimento do que tais conceitos implicam torna-se mais claro se precedermos sua análise de alguns trechos do ensaio *Genius*, contido em *Profanações*. Genius, um anjo que nos funda emoção, e graças ao qual podemos “sentir o impessoal que está em nós”. Genius é algo que nos toma e nos excede, a quem “devemos conceder tudo o que pede (...) sem discussão”; nos toma quando quer e também nos abandona quando bem entende. Genius é, assim, um dos polos do sujeito:

Devemos, pois olhar para o sujeito como para um campo de tensões, cujos pólos antitéticos são Genius e Eu. O campo é atravessado por duas forças conjugadas, porém opostas; uma que vai do individual na direção do impessoal, e outra que vai do impessoal para o individual. As duas forças convivem, entrecruzam-se, separam-se, mas não podem nem se emancipar integralmente uma da outra nem se identificar perfeitamente.¹²

Abandonar-se a Genius, isto é, dessubjetivar-se, não é nada além de deixar-se possuir por uma região do sujeito que se estranha, isto é, que não se pode dominar. Dessubjetivar-se é então fazer experiência de um *pathos* que nos toma e ao qual sempre devemos responder. Tal resposta é a subjetivação. Responder é dar nome, linguagem, ao que foi experienciado na dessubjetivação. O sujeito, o Eu, é resultado dessas forças assimétricas que o fundam. Logo, a experiência de dessubjetivação na linguagem pode ser dita da seguinte maneira:

Eu sinto que Genius existe em algum lugar, que há em mim uma potencia impessoal que me impele a escrever. Mas a última coisa de que Genius necessita é de uma obra, ele que nunca pegou em alguma caneta (e menos ainda em computador). Escrevemos para nos tornarmos impessoais, para nos tornarmos geniais, e, contudo, escrevendo, identificamo-nos como autores desta ou daquela obra, distanciamos-nos de Genius, que nunca pode ter a forma de um Eu, e menos ainda de um autor.¹³

Por isso o encontro com Genius pode gerar pânico. Pânico de que algo que não dominamos, uma dessubjetivação, possa nos ultrapassar. E por isso pode-se fugir da experiência em direção a uma linguagem inócua que não guarda resquícios de Genius. “Alguns, porém, são suficientemente inconscientes a ponto de se deixarem abalar e atravessar por ele até caírem aos pedaços”.¹⁴ Em *O Que Resta de Auschwitz*, Agamben vai dar um paradigma formidável do que é uma dessubjetivação, e uma subjetivação a

¹² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 18.

¹³ *Idem*, p. 18.

¹⁴ *Ibidem*, p. 19.

que essa responde, a partir de alguns trechos da correspondência de Fernando Pessoa. Nestas cartas Pessoa fala sobre como se deu o aparecimento do heterônimo Alberto Caeiro em seu espírito, algo que o poeta teme ser algum tipo de histeria. Alberto Caeiro apareceu em Fernando Pessoa (“apareceu em mim o meu mestre”), escreveu *O Guardador de Rebanhos* e deixou o poeta como Fernando Pessoa restituído; ressubjetivado. Como resposta àquela dessubjetivação na qual Genius apareceu como Caeiro, Fernando Pessoa escreveu os poemas que chamou de *Chuva oblíqua*. Nas palavras de Agamben:

Há, antes de tudo, o indivíduo psicossomático Fernando Pessoa, (...). Com relação a esse sujeito o ato poético não pode deixar de implicar uma dessubjetivação radical, que coincide com a subjetivação de Alberto Caeiro. No entanto, uma nova consciência poética, algo similar a um autêntico *ethos* da poesia, só aparece quando Fernando Pessoa – que sobreviveu à sua despersonalização e volta a um si mesmo, que é e, ao mesmo tempo, não é mais, o primeiro sujeito – compreende que deve reagir frente à sua inexistência como Alberto Caeiro, *que deve responder por sua dessubjetivação*.¹⁵

Portanto temos o seguinte resultado: uma dessubjetivação, um sentimento que nos toma e nos faz impessoal, sempre é acompanhado de uma subjetivação que a ele responde. Fernando Pessoa é então o resultado da sua dessubjetivação em Caeiro e o retorno de um Pessoa que deve responder por aquele *pathos* que o tomou (e traz consigo uma segunda dessubjetivação, aquela que produziu *Chuva oblíqua*). Dessubjetivação e subjetivação são, então, os polos constituintes do sujeito nos quais este pode restituir uma experiência e uma linguagem. Uma forma-de-vida. Tradicionalmente, justamente por pensar experiência e linguagem como coisas apartadas, a filosofia tematizou o estudo da experiência e da linguagem como consignados ou a uma ontologia (caso a fundação fosse somente, e somente, em vista de uma experiência de uma negatividade) ou a uma ética (no caso da experiência ser sempre desde a comunidade). Em Agamben, a co-pertinência necessária entre dessubjetivação e subjetivação realiza uma passagem *kairológica* entre ontologia e ética. Isto é, não há um acontecimento de uma para depois acontecer a outra. Elas se perpetram e se fundem, dando origem ao sujeito. A maneira como esta co-pertinência entre experiência e linguagem pode adentrar a comunidade, isto é, ganhar uma exterioridade, é aquilo que chamamos de *rosto*. Eis o objeto de nossa pesquisa.

¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 123.

O que tentaremos fazer nas páginas do estudo que apresentamos é, então, isto: acreditamos que os conceitos de dessubjetivação e subjetivação, por mais que tenham sido formulados mais tardiamente nos textos de Agamben, oferecem excelentes oportunidades para pensarmos algo que sempre esteve em jogo na sua produção filosófica. Por isso faremos uma leitura retroativa de tais conceitos. Permitindo a tais conceitos que atuem sobre os livros que Agamben escreveu antes de *O que resta de Auschwitz*, verificaremos se poderemos elucidar como se realiza a passagem da ontologia à ética, bem como a produção de um rosto (rosto, que, aliás, é a própria possibilidade da ética):

A este ponto torna-se porventura visível o sentido do projeto grego de uma filo-sofia, de um amor do saber e de um saber de amor, que não fosse nem saber do significante nem saber do significado, nem adivinhação, nem ciência, nem conhecimento, nem prazer (...). Porque só um saber que já não pertencesse nem ao sujeito nem ao Outro, mas se situasse na fractura que os divide, poderia dizer que tinha realmente “salvado os fenômenos” no seu puro aparecer (...).¹⁶

Fazer experiência dessa fratura da palavra no seu puro aparecimento. Restituir a palavra sem poder apagar a cicatriz da emenda, profaná-la. Somente assim dessubjetivação e subjetivação podem se encontrar no rosto.

No primeiro capítulo do presente texto analisaremos o livro *Estâncias*, de onde retiramos a melancolia como um primeiro paradigma da dessubjetivação. Nesse capítulo a forma de escrita poética tomará papel protagonista para pensarmos como a linguagem de uma experiência pode se contrapor a uma linguagem mediatizada pelo espetáculo. Por isso, já nessa parte, e pelo resto do texto, diversos poetas serão citados por nós. No final desse mesmo capítulo conseguiremos expor como se forma a exterioridade sem a qual a ética não é possível: o rosto.

No capítulo seguinte tomaremos sob nosso interesse os textos *Infância e História* e *A linguagem e a morte*; nele, nos colocaremos para pensar a possibilidade de a experiência de uma negatividade comparecer à palavra. Ali surgirão alguns conceitos importantes, como o de infância e de Voz. Acreditamos que esse é o capítulo no qual ficará mais claro o que queremos dizer quando afirmamos que existe uma passagem *kairológica* entre ontologia e ética. Também aparecerá aqui a possibilidade de pensarmos como um rosto pode se fazer, se desfazer, e se refazer em um novo rosto.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Gosto*. In: Enciclopédia Einaudi. V. 25. Criatividade – Visão. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda: 1992, p. 156.

Na terceira e última parte de nossa dissertação retomaremos *O que resta de Auschwitz*, mais alguns trechos de outros livros, desde os quais temos por objetivo principalmente duas coisas: entender o que é a vergonha como dessubjetivação radical que Agamben enuncia a partir da leitura de relatos de internos dos campos de concentração; feito isso, tentaremos jogar alguma interpretação sobre a ideia de resto. Buscado na teologia por Agamben, resto é o tempo no qual os rostos se realizam na comunidade. Portanto é uma teoria do tempo da ética.

Cada capítulo será finalizado por uma seção intitulada *sinédoque*. Motivados pelas considerações que Agamben faz sobre essa figura de linguagem, tentamos escrever alguns gestos visando a possibilidade de realizar, desde as coisas ditas em cada capítulo, uma experiência de restituição da palavra fraturada. São ensaios, rostos, nos quais cedemos à nossa dessubjetivação e respondemos como ensaístas.

Sigamos.

Capítulo I: Um Rosto Melancólico



Untitled, Angels Series. Francesca Woodman, 1977.

O Demônio Melancólico

A possibilidade da origem de um indivíduo que ora vai a um polo negativo pela dessubjetivação, ora se positiva como sujeito, já estava presente quando da publicação do segundo livro de Giorgio Agamben, *Estâncias* (“um livro de uma negatividade exponencial, de uma negatividade ao quadrado”¹⁷). Ali, valendo-se de diversos temas,

¹⁷ OLIVEIRA, Cláudio. “A linguagem e a morte”. In: Alberto Pucheu. (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, FAPERJ, 2008, p. 106.,

dos quais escolhemos aprofundar a melancolia, o fetiche e a facticidade, o italiano nos oportuniza um estudo sobre a constituição de um sujeito que é formado por uma negatividade inapreensível e uma positividade que a garante, uma experiência que não pode ser narrada e uma narrativa que não pode ser experienciada. Nesse emaranhado conceitual, Agamben nos mostra que toda produção é a tentativa de tornar obra o que não poderia ser de outra maneira conhecido; mais: na tentativa de tornar o desconhecido obra, o sujeito que sente o apelo poético produz a si mesmo como um novo sujeito a cada vez. Essa é a noção de *poiesis* que nos levará, ao fim do capítulo, a entender, como resultado de um princípio ético-ontológico, o que Agamben, em *Meios sem fim*, chama de *rostro*. Um dos elementos dos quais pode resultar o rosto é a melancolia, na qual o sujeito passa a desejar um objeto impossível de ser possuído.

Se, ao tomar o tema da melancolia, Agamben se coloca imediatamente como tributário de Sigmund Freud, não o faz sem alguma discordância. Como é de praxe em seus textos, uma dessas discordâncias se faz por uma retomada do pensamento medieval, no caso a figura alegórica da visita que o Demônio Meridiano fazia aos mosteiros europeus:

Basta que este demônio comece a obsediar a mente de algum desventurado, que ele insinua nele um horror ao lugar em que se encontra (...). Faz que se torne inerte para qualquer atividade que se desenrola entre as paredes de sua cela, impedindo-o de continuar em paz e de prestar atenção em sua leitura; (...) proclama-se incapaz de enfrentar qualquer tarefa do espírito e aflige-se por ficar aí vazio e imóvel (...). No final, fica convencido de que nunca poderá estar bem enquanto não abandonar a sua cela e que, se ali permanecesse, encontraria a morte. Depois (...) é tomado por uma languidez do corpo e uma raivosa fome de comida (...). Então começa a olhar ao seu redor, aqui e ali, entra e sai mais vezes da cela (...); e, ao final, desce sobre a mente uma enlouquecida confusão, semelhante à calota que envolve a terra, e o deixe inerte e como se tivesse ficado vazio.¹⁸

Para a teologia medieval, há uma mudança de um comportamento inerte, de auto envilecimento e incapacidade de realizar as tarefas a que o monge se propunha, para um comportamento euforicamente inquieto e faminto. Posteriormente em Freud, não há passagem de uma maneira de se relacionar com o objeto que desencadeia a melancolia para outra forma de apresentação do melancólico, mas antes como uma extinção

¹⁸ CASSIANI, J. “*De institutis coenobiorum*”. Apud. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 23,24.

daquele humor pecaminoso¹⁹. Se para o psicanalista a melancolia era a posição de supremacia do objeto desejado sobre o eu, a mania é:

(...) oposto a ela em seus sintomas.²⁰ (...) o conteúdo da mania em nada difere da melancolia, que ambas as desordens lutam com o mesmo 'complexo', mas que provavelmente, na melancolia, o ego sucumbe ao complexo, ao passo que, na mania, domina-o ou o põe de lado.²¹ (...). Na mania, o ego deve ter superado a perda do objeto (ou seu luto pela perda, ou talvez o próprio objeto), e, conseqüentemente, toda a quota de anticatexia que o penoso sofrimento da melancolia tinha atraído para si vinda do ego e 'vinculado' se tornará disponível. Além disso, o indivíduo maníaco demonstra claramente sua liberação do objeto que causou seu sofrimento, procurando como um homem vorazmente faminto, novas catexias objetais.²²

Diferentemente de Freud, para quem os estados de mania e melancolia se opunham, a leitura que Agamben executa a partir da teologia medieval os une como faces de um mesmo processo. A acídia (*acedia*) monástica, que Freud acreditava ser a superação do humor melancólico, não é outra coisa que o processo de subjetivação decorrente da dessubjetivação oportunizada pela visita do Demônio e sua melancolia. Mas como podem esses dois processos ser constitutivos de um só? Para Agamben, só é possível entendermos a via de mão dupla na qual um mesmo objeto pode dessubjetivar um sujeito de duas maneiras distintas, não como coisas opostas, mas como recíprocas, se entendermos que o açoite do acidioso, a impossibilidade da realização de sua vida espiritual, é a própria vida espiritual. A impossibilidade de execução que aqui se interpõe termina por ser vínculo estreito com o seu *objeto perdido*:

O fato de o acidioso retrair-se diante do seu fim divino não equivale, realmente a que ele consiga esquecer-lo, ou que deixe de o desejar. Se, em termos teológicos, o que deixa de alcançar não é a salvação, e sim o *caminho* que leva à mesma, em termos psicológicos, a retração do acidioso não delata um eclipse do objeto, mas sim o fato de tornar-se inatingível o seu objeto: *trata-se da perversão de uma vontade que quer o objeto, mas não quer o caminho*²³ *que a ele conduz e ao mesmo tempo deseja e obstrui a estrada do próprio desejo.*²⁴

¹⁹ Os teólogos medievais nomearam o comportamento daquele que recebe a visita do Dêmonio Meridiano por *acedia*. A *acedia* figurava nas primeiras listas de pecados capitais e podia enviar o monge ao tribunal da Santa Inquisição.

²⁰ FREUD, S. *Luto e Melancolia*. In: Ed. *Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA., 1974, p. 286.

²¹ *Idem*. p. 287.

²² *Ibidem*. p. 288.

²³ Uma pequena provocação sempre me ocorre: se a acídia melancólica quer o objeto, mas não quer o caminho que a ele conduz, o que dizer daqueles historiadores que insistem em procurar uma escada há muito perdida?

²⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 28, 29. Grifos do autor.

Uma vez que a formulação da apreensão do objeto divino desejado na vida teológica, que só pode ser concebida na sua perda, se apresenta como uma descrição fugidia (e como poderia não ser?) da experiência da melancolia monástica, o também italiano, poeta Giorgio Caproni foi capaz de emoldurar tal vivência do espírito de maneira singular em seu poema *Resposta*:

*O guarda-bosque,
com um sorriso irônico:*

- Caçador, eu nunca
vi a presa que caças.

*O caçador,
embracando o fuzil:*

- Calado. Deus existe somente
no átimo em que tu o matas.²⁵

Caproni (assim como Kierkegaard em seu *Conceito de angústia* ou Bergman em *O Sétimo Selo*) consegue, naqueles oito versos, exibir com violência a negação afirmativa a que o religioso acometido de acídia tem de se atrelar. Melancolicamente o monge precisa que deus seja morto por suas próprias mãos, para que então ganhe vida.

Enuncia-se assim, já na primeira parte de *Estâncias*, a relação ambígua que a negatividade cumprirá na formação de um sujeito positivado. A figura da acídia não é senão:

(...) o fermento dialético capaz de transformar a privação em posse. Já que o seu desejo continua preso àquilo que se tornou inacessível, a acídia não constitui apenas uma *fuga de...*, mas também uma *fuga para...*, que se comunica com seu objeto sob a forma da negação e da carência. (...). (...) sua tortuosa intenção abre espaço à epifania do inapreensível, o acidioso dá testemunho da obscura sabedoria segundo a qual só a quem já não tem esperança foi dada esperança (...). Tão dialética é a natureza do seu “demônio meridiano” (...).²⁶

Atrelando-se ao objeto pela negação, o acidioso passa pelo processo de dessubjetivação por conta daquela ausência, e pela subjetivação de sua jamais tão presente aparição: contemplada, mas não possuída. A maneira como esse processo de supressão afirmativa se dá na melancolia nos leva a detalhar mais alguns aspectos do humor saturnino, a melancolia, bem como sua relação com o luto, do qual se diferencia pela regressão narcisista.

²⁵ CAPRONI, Giorgio. *O Franco Caçador* In: *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 201.

²⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007 p. 32.

Quando da perda do objeto de desejo, a consciência regride narcisisticamente por imediatamente identificar aquele ausente como um presente em seu eu²⁷. Esta característica está presente de maneira essencial em outra circunstância: a da morte de um ente amado. Tal coincidência explica o motivo que leva Freud a usar o luto como análogo na sua tentativa de esclarecer o funcionamento da melancolia. Todavia, entre o luto e a melancolia, existe uma diferença singular. O fato de que se no luto “o mundo se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio ego”²⁸ só se explica porque diferentemente do enlutado, o melancólico não pode ter clareza do que de fato foi perdido, se é que algo de fato foi perdido. A perda melancólica, diferentemente da enlutada, por não determinar seu objeto de perda, é incapaz de diferenciar o que foi perdido de seu próprio eu. Narcisisticamente, o melancólico volta seu eu sobre si numa espécie de luto diante do espelho. Ora, a experiência melancólica é a experiência da perda de um algo inexato, de tal sorte que resulta de um espírito melancólico a produção de um objeto situado a meio caminho entre o real e o irreal, igualmente indeterminado. Sendo assim, aquele que precisamente ao meio-dia recebeu a visita do Dêmonio Melancólico:

(...) torna inacessível o próprio objeto na desesperada tentativa de proteger-se dessa forma em relação à sua perda e de aderir a ele pelo menos na sua ausência, assim se poderia dizer que a retração da libido melancólica não visa senão tornar possível uma apropriação em uma situação em que posse alguma é, realmente, possível. (...) a melancolia não seria tanto a reação regressiva diante da perda do objeto de amor, quanto a capacidade fantasmática de fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível. (...). Cobrindo o seu objeto com os enfeites fúnebres, a melancolia lhes confere a fantasmagórica realidade do perdido; mas enquanto ela é o luto por um objeto inapreensível, a sua estratégia abre um espaço à existência do irreal (...), tentando uma apropriação que posse alguma poderia igualar e perda alguma poderia ameaçar.²⁹

Mas o tema da melancolia ainda tem um percurso a percorrer antes de se apresentar como fetiche, e, posteriormente, como facticidade, na formação do rosto ético-ontológico. Quando da junção da doutrina monástica da acídia com o que a

²⁷ Cf. FREUD, S. *Luto e Melancolia*. In: Ed. *Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA., 1974. A edição *Standard* traduz por “ego” aquilo que Freud, sem fazer nenhum recurso ao latim chamava simplesmente de “Ich”. Por tal motivo chamaremos o “Ich” de “eu”, exceto quando em citação.

²⁸ FREUD, S. *Luto e Melancolia*. In: Ed. *Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA., 1974, p. 278.

²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 44, 45.

medicina renascentista chamava de temperamento atrabiliário³⁰, ocorre a laicização daquilo que até então era tido como o pecado provado por aqueles que recebiam em seu espírito a visita do Demônio Meridiano. Todavia, se nas resmas dos mosteiros relatava-se acerca de padres verborrágicos, agora a melancolia passa a ser dividida, graças à coloração negra na bílis característica de tal humor, com poetas, filósofos e artistas. Mesmo assim, entender a psicologia que produz nesses indivíduos o humor atrabiliário não é fácil. Agamben, através de um processo genealógico com diversos apontamentos acerca do tema, percebe que em todos os casos, mesmo nos registros da vida monástica, é característica do melancólico o desejo carnal; o Eros melancólico:

O próprio processo do enamoramento converte-se nesse caso no mecanismo que abala e subverte o equilíbrio humoral, enquanto, inversamente, a empedernida inclinação contemplativa do melancólico o empurra fatalmente para a paixão amorosa. A obstinada síntese figurativa que daí resulta e que leva Eros a assumir os obscuros traços saturninos do temperamento mais sinistro continuaria presente durante séculos na imagem popular do enamorado melancólico (...).³¹

Uma evidência de que o mecanismo de enamoramento descrito por Agamben, no qual melancolia e acídia se alternam na sua relação com o objeto de desejo, não só cruzou séculos, como também distâncias, é facilmente verificada no poema *nada, esta espuma* da carioca Ana Cristina Cesar:

Por afrontamento do desejo
insisto na maldade de escrever
mas não sei se a deusa sobe à superfície
ou apenas me castiga com seus uivos.
Da amurada deste barco
quero tanto os seios da sereia.³²

Mas para além de uma identificação genealógica da relação entre o amor erótico e a melancolia, Agamben precisa nos dar conta de como e porque pode decorrer da dessubjetivação providenciada pelo “humor saturnino” uma subjetivação erótica; ou ainda, porque se dessubjetiva em melancolia e se subjetiva em Eros:

A intenção erótica que desencadeia a desordem melancólica apresenta-se aqui como aquela que pretende possuir e tocar o que deveria ser apenas objeto de contemplação, e a trágica insanidade do temperamento saturnino encontra

³⁰ Os médicos do período renascentista não fazem nada a não ser consignar na forma de doutrina medicinal algo que Aristóteles muito antes já havia percebido: aqueles cujas almas são mais gravemente dominadas pelo humor saturnino, filósofos, poetas e políticos, sofrem de um necessário enegrecimento da bílis.

³¹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp.40, 41.

³² CESAR, Ana C. *Cenas de Abril In Poética / Ana Cristina Cesar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 27.

assim a sua raiz na íntima contradição de um gesto que pretende abraçar o inapreensível.³³

O polo negativo do amor contemplativo positiva-se como subjetividade em amor erótico. Eros Melancólico é, por fim, o intempestivo sobrevir do desejo violento, verdadeira *hybris*, que incide no melancólico e o faz querer possuir aquilo que ele já sabe que só pode ser contemplado. Por isso Platão³⁴, em cuja conta o conhecimento contemplativo foi o mais alto, parece cindir sua própria subjetividade quando, em um dos textos sobre o amor mais fecundos do pensamento ocidental, fratura as duas faces da melancolia: um Sócrates contemplativo que teme a violência erótica de Alcibíades a ponto de pedir que esse não se aproxime. Platão registrava assim, em duas figuras distintas, algo que, de fato, é o inteiro de uma única subjetividade. A lembrança da violência erótica de Alcibíades transfigurada em ameaça na direção do amor contemplativo socrático, descritos no texto de Platão revelam, se unidos em uma mesma subjetividade como sugere Agamben, que o humor melancólico está sempre a ameaçar a si mesmo:

A incapacidade de conceber o incorpóreo e o desejo de o tornar objeto de abraço são as duas faces do mesmo processo, no transcurso do qual a tradicional vocação contemplativa do melancólico se revela exposta a um transtorno do desejo que a ameaça de dentro.³⁵

A inabilidade do melancólico em perceber a impossibilidade de possuir aquilo que se deseja é o pavimento da estrada de mão dupla na qual, quando enamora-se contemplativamente, atrela-se ao objeto pela sua ausência, mas não sem que Eros o arremesse a uma frustrada tentativa de abraço.

Todavia, ainda é necessário esclarecer por qual motivo a desordem melancólica é desencadeada e o que faz tal humor ser tão comum em poetas (para depois podermos mostrar porque é na poesia que a relação entre ontologia e ética se exhibe com tanta opulência). Para tal, precisamos continuar a trilha na qual Agamben retoma, de maneira intermitente, outro texto de Freud. Dessa vez trata-se do *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos*:

(...) no começo de nossa vida mental, de fato alucinamos o objeto que nos satisfaria quando sentimos necessidade disso. Mas em tal situação a

³³ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 41, 42.

³⁴ Cf. PLATÃO. *O Banquete*.

³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 42.

satisfação não ocorreu, e essa falha deve ter feito com que logo criássemos algum dispositivo com a ajuda do qual fosse possível distinguir tais percepções carregadas de desejo de uma real satisfação e evita-las no futuro. Em outras palavras, desistimos da satisfação alucinatória de nossos desejos ainda muito cedo e estabelecemos uma espécie de 'teste da realidade'.³⁶

Se, como afirma Freud, a capacidade psíquica de distinguir objeto real de objeto imaginado reside em, desde a satisfação ou insatisfação do desejo proporcionada pelo objeto, construir uma prova de realidade, podemos afirmar que já no início da vida psíquica se apresenta o *objeto ausente*, aquele que se deseja, mas não se presentifica. Desse ponto de vista, construir o 'teste da realidade' nada mais é que distinguir o que é imaginado do que é real por uma retração do objeto no eu. Assim, desde a consolidação da psicologia do sujeito, ao cobrir o desejo erótico com a prova de realidade, fecha-se a porta para o Demônio Meridiano. Ora, mas não é justamente por essa porta que dá-se o processo de enamoramento? Se a melancolia seria constitutiva do teste de realidade, uma vez que essa é a retração do objeto, a tentativa de possuí-lo não seria o retorno à incapacidade de distinguir entre objeto real e *objeto ausente*? O Demônio Meridiano irrompe porta adentro no processo de enamoramento, providenciando assim uma dessubjetivação amorosa. Agamben (outra vez concordando com Freud aqui, e discordando acolá), ao voltar-se à trova medieval, acentua que o amor é uma vitória da imagem separada do objeto de desejo sobre o sujeito:

Não é um corpo externo, mas uma imagem interior, ou melhor, o fantasma impresso, através do olhar, nos espíritos fantásticos, que é a origem e o objeto do enamoramento; mas só a elaboração atenta e descomedida contemplação desse fantasmático simulacro mental eram consideradas capazes de gerar uma autentica paixão amorosa.³⁷

Assim, a relação quase necessária entre o enamoramento e a melancolia encontra sua chave na identificação narcisista que o enamorado faz para com seu objeto de desejo por via da separação e recolhimento da imagem daquele desejado. Aqui podemos entender também a natureza melancólica do poeta. Ora, se o melancólico sucumbe e dessubjetiva frente à imagem de seu objeto de desejo, a subjetivação acidiosa deve-se dar pela já descrita tentativa de "abraçar o inapreensível". O poeta é aquele que faz isso quando da intentona de dar realidade a sua vida fantasmática do espírito por meio de obra. A tentativa de abraçar o inapreensível por meio da poesia não é senão:

³⁶ FREUD, Sigmund. *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos* In: Ed. Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1974, p. 263.

³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 50.

(...) um risco psíquico essencial, de dar corpo aos próprios fantasmas e de tornar predominante, em uma prática artística aquilo que, do contrário, não poderia ser captado nem conhecido.³⁸

O texto poético se torna, lembrando as palavras de Ana Cristina Cesar, a amurada positivada do sujeito, de onde se garante a negatividade erótica que se projeta sobre os seios da sereia.

*“um filete de sangue
nas gengivas”*

O mecanismo de funcionamento da melancolia, no qual o objeto desejado fixa sua presença na vida saturnina da psique através da sua impossibilidade de realização, é similar ao mecanismo do que na passagem da antropologia à psicanálise batizou-se de fetichismo. Para Freud o fetichismo é a negação por parte do menino que inicia sua vida psicológica, em aceitar a ausência do pênis materno. Assim como na melancolia o desejo sofre um transtorno que se configura como ameaça interna, desde a castração (a percepção de que na mãe o falo é ausente) erige-se o fetichismo, um mecanismo do inconsciente erótico que:

(...) se destina exatamente a preservá-lo da extinção.³⁹ (...). O que sucedeu, portanto, foi que o menino se recusou a tomar conhecimento do fato de ter percebido que a mulher não tem pênis. Não, isso não podia ser verdade, pois, se uma mulher tinha sido castrada, então sua própria posse de um pênis estava em perigo, e contra isso ergueu-se em revolta parte de seu narcisismo (...).⁴⁰ (...). Sim, em sua mente a mulher *teve* um pênis, a despeito de tudo, mas esse pênis não é mais o mesmo de antes. Outra coisa tomou seu lugar, foi indicada como seu substituto, por assim dizer. E herda agora o interesse anteriormente dirigido a seu predecessor.⁴¹

Mais uma vez situando-se entre o irreal e o real, o fetichista também encontra sua relação na produção de um *objeto ausente*, substituto do objeto castrado. Se a amurada melancólica era a positividade que protegia a experiência negativa de destruir a si mesmo, de maneira similar o fetichismo é um mecanismo que salvaguarda seu objeto de desejo de uma ameaça que ele mesmo produziu. O deslocamento do valor outrora

³⁸ ³⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 55.

³⁹ FREUD, Sigmund. *Fetichismo* In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 155.

⁴⁰ *Idem*, p. 156.

⁴¹ *Ibidem*, p. 157.

dado ao pênis materno para coisas como sapatos, roupas de pele e etc. é, então, a manutenção, na vida adulta, do estatuto positivo que o menino no início da sua formação psicológica dava à sua mãe – o estatuto erótico do feminino. O que nos interessa aqui, mais que a realidade que o pênis materno ganha via fetichismo, é o mecanismo psicológico segundo o qual o sujeito, incessantemente, produz em objetos reais o valor do que deseja, mas que ali encontra-se ausente. Mas justamente pelo fetichismo ser aceitação de uma ausência que se presentifica como ameaça, ele deve obedecer a um mecanismo de funcionamento bastante particular:

O fetiche, seja ele parte do corpo, seja objeto inorgânico, é, portanto, ao mesmo tempo, a presença do nada que é o pênis materno e o sinal da sua ausência; símbolo de algo e, contemporaneamente, símbolo da sua negação, pode manter-se unicamente às custas de uma laceração essencial, na qual as duas reações contrárias constituem o núcleo de uma verdadeira cisão do Eu.
42

O fato mais curioso acerca da produção do objeto de fetichismo é que sua aparição se dá não por sua presença ou indicação; o *objeto ausente* do fetichista se faz fantasma⁴³ por uma referência dada pela sua ausência. É por isso que encontramos na cultura⁴⁴ ocidental a dominação de um modo de vida baseado na produção de objetos cujo consumo jamais garante a posse. Nesse sentido, a análise que Karl Marx faz do fetichismo da mercadoria termina por ser a notação de que, quando do desaparecimento do valor de uso e da quantidade de trabalho social da mercadoria em favor do acúmulo e da troca, é a transformação daquele mecanismo da presença do ausente em mediador de relações sociais. O sujeito consumidor atribui ao objeto de mercado, valor social, quando de fato só aparece seu valor de câmbio. Ora, podemos dizer, deslocando conceitos de um autor a outro, que no fetichismo da mercadoria, o sujeito tem o valor de seu objeto erótico de consumo castrado de seu valor de uso, mas protege seu valor de desejo projetando naquele desejado um valor que ele não possui. Tal valor social é possível uma vez que, despojada de seu valor de uso, a mercadoria é um nada similar ao pênis materno, onde o sujeito do capital pode nela fazer incidir o intangível que compõe seu fetichismo, criando, assim, uma verdadeira fantasmagoria reguladora da vida social.

⁴² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 60.

⁴³ Usemos aqui o sentido etimológico do termo *fantasma* já evocado pelo autor no título da obra na qual por hora nos detemos: aparição de uma imagem.

⁴⁴ Como será exposto no capítulo 3 do presente estudo, Agamben passará a rejeitar a distinção entre natureza e cultura, uma vez que essa evoca (num fetichismo etimológico) a distinção entre *zoé* (vida nua) e *bíos* (vida qualificada). Na análise já canônica que Giorgio Agamben realizou da biopolítica foucaultiana, tal separação é um mecanismo de controle de populações que deve ser depurado pela crítica.

É via fetichismo que a mercadoria implementa sua própria fantasmagoria, levando o sujeito a negar o que os sentidos lhe ofertam em detrimento de uma imagem produzida e localizada somente na subjetividade:

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação entre os trabalhos individuais (...) ao refleti-la como relação social existente. (...). Aí, os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, figuras autônomas que mantêm relação entre si e com os seres humanos.(...) Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias.⁴⁵ (...) Só com a troca, adquirem os produtos do trabalho (...) uma realidade socialmente homogênea, distinta da sua heterogeneidade de objetos úteis, perceptível aos sentidos.⁴⁶ (...) Até hoje nenhum químico descobriu valor-de-troca em pérolas e diamantes.⁴⁷

No decorrer do século XX o que se viu foi uma radicalização do fetichismo da mercadoria como mediador social, ao ponto de diversos pensadores atribuírem a ele o papel de sustentáculo da sociedade capitalista. Para tais pensadores agora é o fetichismo, com suas “sutilezas metafísicas” que, ao criar um hermetismo psicológico que interrompe a experiência do objeto de consumo como objeto de uso, se faz o pilar do capital; não mais o acúmulo de capital pela mais-valia⁴⁸. Esse mecanismo permite que os grandes meios de comunicação, os *media*, possam manipular a mercadoria, impedindo que o consumidor atribua-lhes sua própria experiência de fetichismo, mas antes aceite o fetiche por aqueles primeiros criado e imposto. Tal radicalização foi exposta de maneira singular quando o ex-professor de Giorgio Agamben, Guy Debord, tomou em suas mãos a tarefa de reescrever a abertura da *prima-dona marxista*:

Toda a vida das sociedades nas quais reinam as modernas condições de produção se apresenta como uma imensa acumulação de *espetáculos*. Tudo o que era vivido diretamente tornou-se uma representação.⁴⁹

Ao repetir trechos de *Contribuição à Crítica da Economia* e de *O Capital*, trocando o termo *mercadoria* por *representação* Debord lança o conceito de *espetáculo*: a coroação capitalista do homem que busca através da posse material, aquilo que jamais ali pode ser encontrado, a não ser pela sua falta. A representação nada mais é do que o

⁴⁵ MARX, Karl. *O Capital. Livro Primeiro: o processo de produção do capital*. São Paulo: Difel, 1982, p. 81.

⁴⁶ *Idem*, p. 82.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 92.

⁴⁸ Não nos deteremos na teoria da mais-valia, uma vez que disso resultaria um outro estudo. Em linhas gerais, trata-se do acúmulo de capital dos donos dos meios de produção através de um pagamento de salários que não corresponde à hora social trabalhada pelos proletários.

⁴⁹ DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997, p. 13.

falso valor que os *media* cravejam na mercadoria, levando-a a um estatuto régio das sociedades pós-guerra. A *Sociedade do Espetáculo* de Guy Debord é, segundo Agamben, aquela na qual somos levados:

(...) ao confronto com o paradoxo de um objeto inapreensível que satisfaz uma necessidade humana precisamente através do seu ser tal. Como presença, o objeto-fetice é, sem dúvida, algo concreto e até tangível ; mas como presença de uma ausência, é, ao mesmo tempo, imaterial e intangível, por remeter continuamente para algo que nunca se pode possuir realmente.⁵⁰

Talvez seja justamente pelo fato de o espetáculo ser a verificação que Debord realizou acerca do fetichismo marxiano, no qual a tentativa de abraçar o inapreensível por via da separação da imagem se tornou regra, que o capitalismo possa funcionar como um mecanismo de controle tão extremo. Ao retomar o pensamento de Debord, Agamben sentencia:

(...) o espetáculo não é senão a pura forma da separação: onde o mundo real transformou-se em imagem e as imagens tornam-se reais (...). É na figura desse mundo separado e organizado através dos *media*, em que a forma do estado e da economia se compenetraram, que a economia mercantil tem acesso ao estado de soberania absoluta e irresponsável sobre a vida social inteira. (...) ela pode agora manipular a percepção coletiva e assenhorar-se da memória e da comunicação social, para transformá-las em uma única mercadoria espetacular (...).⁵¹

Talvez seja essa a explicação pela qual o homem do capitalismo pós-industrial seja cada vez mais organizado em filas para entrada em um paraíso irrealizável do consumo, no qual o rosto do sujeito torna-se espelho de um Eros soturnamente melancólico, que celebra o espetáculo com o acúmulo de mercadorias à mão direita e um desejo insatisfeito à esquerda. Da irrefreável insatisfação de uma mão, o Demônio Meridiano se faz senhor da sociedade do espetáculo na qual se inaugura a acídia daquele que faz da busca desenfreada do irrealizável, o motor de sua vida. É graças à incessantemente frustrada busca por algo irrealizável que o fetichista pula de objeto em objeto, mercadoria em mercadoria, atrás de algo que ali só pode ser ausência. Tal é a natureza da transformação do fetice em regra social:

À sobreposição do valor de troca sobre o valor de uso corresponde, no fetichismo, a sobreposição de um valor simbólico particular sobre o uso normal do objeto. E assim como o fetichista nunca consegue possuir integralmente o seu fetice, por ser o signo de duas realidades contraditórias, assim o possuidor da mercadoria nunca poderá gozar dela contemporaneamente enquanto objeto de uso e de valor; ele poderá

⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp.61, 62.

⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade Que Vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 72.

manipular de todas as maneiras possíveis o corpo material em que ela se manifesta, poderá até alterá-lo materialmente chegando a destruí-lo, mas, nesse desaparecimento, a mercadoria voltará a afirmar mais uma vez a sua inapreensibilidade.⁵²

Se a sociedade do espetáculo é aquela na qual somos transformados em verdadeiros filisteus da cultura⁵³, talvez a única possibilidade de escapatória seja inverter a tentativa de satisfazer o fetichismo por meio do consumo. Talvez seja a hora de pensarmos o que se pode produzir a partir do fetiche: *poiesis*.

Mas Agamben não abre sua análise acerca de uma *poiesis* fetichista que aboliria o espetáculo e devolveria a possibilidade de criação a quem fetichiza, sem antes nos providenciar uma rápida teoria da linguagem. Para o autor, a natureza fetichista da poesia encontra-se no que ele chama de “um dos tropos mais comuns da linguagem poética”⁵⁴: a sinédoque. Trata-se da possibilidade de se fazer referência a um objeto qualquer mencionando apenas uma parte dele. Por fim, é a capacidade linguística de poder dizer o que não pode ser dito. A sinédoque faz-se o mecanismo gramatical excelente para o fetichista, uma vez que, quando mencionado, veda o objeto para o qual se quer dizer, já que a parte não se confunde ao todo. Por outro lado diz o que de outra maneira não poderia ser dito. O “nada” que é o pênis materno é, assim, figura de sinédoque levada à psicanálise.

Em sua possibilidade de apontar para um objeto indizível utilizando-se apenas de uma parte dizível (pois deus só existe no momento em que se o mata), a sinédoque exhibe o todo, não no que foi apresentado, mas justamente no que não foi capaz de dizer. É justamente na incompletude da parte que o todo aparece. Isso explica porque a partir da modernidade se torna um fenômeno cada vez mais comum a poesia fazer menção a algo de poético que nunca é específico, mas sim, da poesia como entidade absoluta que se manifesta somente pela sua ausência. A sinédoque poética é, então, o lugar próprio onde o fetiche pode ser exibido sem ser o lugar da submissão espetacular. Antes, é na

⁵² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 68.

⁵³ Em “*Experiência*”, Walter Benjamin chama de filisteus aqueles que, ao serem incapazes de experimentar o inefável, tornam-se amargurados. Em sua amargura diminuem o sentido da palavra experiência a um proselitismo do cansaço: “(...) uma vez que o filisteu jamais levanta os olhos para as coisas grandiosas e plenas de sentido, a experiência transformou-se em seu evangelho. Ela converte-se para ele na mensagem da vulgaridade da vida.” (BENJAMIN, W. “*Experiência*” In *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo, Duas Cidades: 2002, p. 22.

⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 60.

sinédoque poética que se oportuniza a produção de um lugar onde o inapreensível continua inacessível, porém de onde é possível gozá-lo. A linguagem poética resguarda com sua amurada positiva a negatividade da experiência indicada pela sinédoque e, assim, providencia ao fetichista uma dessubjetivação pela possibilidade de gozar o que está somente ausente. Produzindo o visível, a poesia nos oferta o invisível. Talvez seja esse o motivo pelo qual um poema onde o fetiche poético dado pela ausência e incompletude se exiba com tanta evidência tenha permanecido sem título, sem letra maiúscula e sem ponto final:

olho muito tempo o corpo de um poema
até perder de vista o que não seja corpo
e sentir separado dentre os dentes
um filete de sangue
nas gengivas⁵⁵

O que une o poeta e o bom cidadão do espetáculo é o fetiche. O que providencia para que aquele primeiro possa se dessubjetivar pela criação de seu próprio objeto ausente, e não pela submissão àquela sociedade onde o acúmulo de representações tornou-se regra, é a percepção de que a sua relação de desejo de posse para com o inapreensível jamais poderá ser satisfeita. Nas palavras de Giorgio Agamben, o que diferencia o fetichismo poético daquele espetacular é a percepção do poeta de que:

Por mais que o fetichista multiplique as provas da sua presença e acumule um harém de objetos, o fetiche lhe foge fatalmente entre as mãos e, em cada uma de suas aparições, celebra sempre e unicamente a própria mística fantasmagórica.⁵⁶

Mas que seria uma tal experiência na qual o poeta dá voz para as aparições fantasmagóricas do fetiche celebrarem a si mesmas? Em *Estâncias* aparece de forma rápida, germinal, e talvez até periférica, um elemento que quando surgem *O que resta de Auschwitz* e *Profanações* constituirá o coração do pensamento de Agamben. Como já brevemente explicado na introdução, o poeta é aquele que se abandona a um afeto que lhe toma de assalto, e, na tentativa de dizê-lo, produz um discurso poético. Ora, esse afeto impossível não é nada além da visita que o Demônio Melancólico fazia aos monges e agora faz aos poetas. A *poiesis* é, então, a produção de obra, desde a experiência da visita de um demônio-afetuoso-intangível; a produção de um fetiche,

⁵⁵ CESAR, Ana C. *Cenas de Abril* In *Poética / Ana Cristina Cesar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013, p. 19.

⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 62.

daquele que “sentiu um filete de sangue nas gengivas” e agora olha “muito tempo o corpo de um poema”. Mas, como dito em nossa introdução, o final da escritura do poema é a ressubjetivação, a individualização do sujeito na forma de uma identidade. Porém, ninguém melhor que o poeta, e principalmente o poeta moderno, sabe que o sujeito se destrói quando da experiência do intangível poético e se reconstrói em um novo sujeito quando, por fim “o fetiche lhe foge fatalmente entre as mãos”; quando o intangível se torna obra e o poeta se torna autor. Por isso Agamben menciona em regozijo, desde o exemplar epiteto de Rimbaud, “eu é um outro”⁵⁷, poetas que sabiam que fazer poesia não é somente a criação de uma obra, mas também uma destruição de si. Amontoados em lista de uma verdadeira *poiesis* bestial, Paul Gauguin, Eugenio Montale, Arnulf Rainer, Honoré de Balzac, Cindy Sherman, Fernando Pessoa, Jackson Pollock, Olivier De Sagazan, Paul Valéry, Charles Baudelaire, Roberto Fabelo, Francesca Woodman, Ingmar Bergman, Siba, Eugène Ionesco, Virginia Woolf, Heiner Müller, Léon-Gontran Damas, Billie Holiday, Alphonsus de Guimaraens, Francisco de Goya, Anselm Kiefer, Franz Kafka, Sylvia Plath, Heinrich von Kleist, Lisa Stokes, Lautréamont, Edvard Munch, Ana Cristina Cesar, Michel Proust, Rogério Skylab, Pina Bausch, Andrei Tarkovski, Oswaldo Guayasamín, Ismael Nery, Wisława Szymborska, Stéphane Mallarmé, Tadeuz Kantor, William Blake, André Abujamra, Ludwig van Beethoven, Nicolás Guillén, Henri Matisse, Irina Ionesco, Raul Cruz, Marc Chagall, Bertolt Brecht, Valter Hugo Mãe, Sérgio Sampaio, Paul Celan, Tatsumi Hijikata, Rainer Maria Rilke, Yoshi Kusama, Wassily Kandinsky Cy Twombly, Samuel Beckett, Maria Callas, Hector Berlioz, Vincent Van Gogh (cujo anti-humanismo, se não se verifica nas formas, certamente se exhibe no desespero das tonalidades), Frida Kahlo, Leonardo Da Vinci⁵⁸ e outros são evocados para dar seu voto a favor da tese de Agamben segundo a qual, na produção de um fetiche poético, os poetas se tornam eles mesmos fetiche, resultado visível da experiência do intangível:

Qualquer que seja o nome que ela dê do objeto de sua pesquisa, toda a *quetê* da poesia moderna sinaliza para essa região inquietante, na qual já não existem nem homens nem deuses, e onde, como um ídolo primitivo, só se eleva incompreensivelmente além de si mesma uma presença que é, ao

⁵⁷ RIMBAUD, Arthur. “Carta a Georges Izambar. Carta a Paul Demeny.” In *Alea: Estudos Neolatinos*, vol. 8, n. 1, Rio de Janeiro: 2006, p. 155.

⁵⁸ Da Vinci, antes mesmo do modernismo, já havia de imprimir a dessubjetivação em seus auto-retratos. Se isso não está evidente de maneira imediata na obra, uma leitura de seus diários confirma que sua *poiesis* era dirigida por afetos, e uma de suas mais famosas gravuras apresenta um Leonardo contaminado de rancor contra outros pintores. Cf. CLARK, Kenneth. *Leonardo da Vinci: An Account of his development as an Artist*. London: Penguin Books, 1993.

mesmo tempo, sagrada e miserável, fascinante e tremenda, uma presença que carrega consigo, contemporaneamente, a fixa materialidade do corpo morto e a fantasmática inapreensibilidade do ser vivo. Fetiche ou Graal, lugar de uma epifania e de um desaparecimento, ela se mostra, e cada vez de novo volta a dissolver-se no próprio simulacro de palavras (...).⁵⁹

(...) começa aqui (...) a queda sonambúlica do divino e do humano rumo a uma zona incerta (...). (...) (...) é a singular coincidência de niilismo e prática poética, em virtude da qual a poesia se torna o laboratório onde todas as figuras conhecidas são desarticuladas, para dar lugar a novas criaturas para-humanas ou sub-divinas (...).⁶⁰

Uma impossibilidade cognitiva?

A consonância etimológica entre o conceito de fetichismo (que agora é, lembremos, salvaguarda positiva da negatividade melancólica) e a ideia de facticidade será agora nossa guia para podermos fundar nosso paradigma ético-ontológico: o rosto. Tal relação etimológica é proposta por Agamben em dois momentos (e de duas maneiras distintas) de sua obra. Deixaremos aquela proposta pelo italiano em *Estâncias* para o segundo capítulo deste estudo, quando nos ocuparemos do conceito de *Infância*. Por ora nos concentraremos em uma manobra etimológica um pouco menos conhecida. A partir de uma noção sobre a possibilidade de significação indicada ao fim de *Estâncias*, partiremos para uma leitura de *A paixão da facticidade* de onde nos será permitido atingir o ensaio *O rosto*. Aqui teremos um vislumbre do amor como tema fundamental da ética; tal tema retornará de maneira intermitente, mas sempre decisiva, em diversos momentos do estudo presente.

Até aqui pudemos observar que toda a produção poética nada mais é que a tentativa de tornar tangível o intangível. A vontade de abraçar o inapreensível tornada obra. Como temos afirmado, a poesia é a “amurada” positiva que resguarda a negatividade do “filete de sangue nas gengivas”. Trocando em miúdos: a experiência poética é lugar excelente onde se transita da passividade de um afeto que dessubjetiva o sujeito para a obra onde se subjetiva aquele dessubjetivado. Tal relação é o fetiche. Resulta disso a diferença entre intangível e tangível que Martin Heidegger já havia conceituado como diferença ontológica, na qual distinguem-se onticamente e

⁵⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 86, 87.

⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Desapropiada Maneira*, In *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011, p. 29.

ontologicamente, o *ente* e o *ser*.⁶¹ É justamente a diferença ontológica que força a obra da cultura a sempre que apresentar o tangível, esconder o intangível:

O fundamento desta ambigüidade do significar reside naquela fratura original da presença, que é inseparável da experiência ocidental do ser, e pela qual tudo aquilo que vem à presença, vem à presença como lugar de um diferimento e de uma exclusão, no sentido de que o seu manifestar-se é, ao mesmo tempo, um esconder-se, o seu estar presente, um faltar. (...). Só porque a presença está dividida e descolada é possível algo como um “significar”; e só porque não há na origem plenitude, mas diferimento (seja isso interpretado como oposição do ser e parecer, seja como harmonia dos opostos ou diferença ontológica do ser e do ente), há necessidade de filosofar.⁶²

Por isso, é justamente a ausência de significado no produto poético⁶³ que permite ao expectador significar o que se observa (e é por isso que, como veremos a seguir, a experiência artística não coincide com a obra). Ou seja, se de um lado o poeta produziu o tangível a partir do intangível, do outro o leitor pode se conduzir a um intangível a partir do tangível – assim cria-se, desde a possibilidade da queda do Demônio Melancólico no fetiche poético, o fio condutor que leva da ontologia à ética. Mas, se o que dissemos há pouco é verdade, a experiência poética não produz somente poesia, como também produz poeta. Portanto, assim como a poesia, o poeta também deve possuir sua própria salvaguarda positiva do que nele há de negatividade: a subjetividade que resguarda a dessubjetivação. Para entendermos como isso se dá, haveremos de investigar um pouco da relação que o autor irá travar com o seu antecessor alemão. Em *A paixão da facticidade*⁶⁴ Giorgio Agamben vai à obra heideggeriana *Ser e Tempo*⁶⁵ com o objetivo de, a partir dessa, criar uma teoria sobre o amor. Para tal, Agamben realiza uma interpretação etimológica do conceito de facticidade presente naquele texto: sabedor que o termo *Faktizität* aparece tardiamente no vocabulário germânico, Agamben indica, a princípio, uma relação a partir do termo português *feitiço* que haveria gerado o adjetivo francês *faitis* e o substantivo francês *fetiché*. Por um “empréstimo” da língua francesa, o idioma alemão teria produzido o termo *feit* (belo,

⁶¹ O tema da diferença ontológica é central para Agamben. Assim como em sua visita ao pensamento freudiano, o italiano também há de ter uma relação em que concordância e discordância se alternam para com Heidegger. No desfecho da atual dissertação, quando analisarmos *O que resta de Auschwitz*, tal relação será levada a uma tensão que terminará por tornar impossível a distinção entre ser e ente.

⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 219.

⁶³ Um pequeno pleonasmo, permitamo-nos.

⁶⁴ In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012.

gracioso) presente na palavra *Faktizität*. A facticidade heideggerina converte-se então na propriedade que cada indivíduo detém de ser amado. Segundo Agamben:

De acordo com sua etimologia, *faitis* designa aqui tudo o que em um corpo humano parece feito intencionalmente e com arte, e por isso atrai o desejo e amor. É como se o ser tal de um ente, seu “feitio” ou sua maneira se separassem dele como beleza em uma espécie de autotranscendência paradoxal⁶⁶

Na facticidade o ser-aí é a cada vez sua possibilidade, a relação já sempre realizada entre as disposições e o modo como o ser se doa no mundo. Não uma possibilidade que poderia ter sido, mas a possibilidade que sempre se é. Se isto é certo, o parentesco entre fetichismo e facticidade não é meramente etimológico. Ser concebido com arte não é senão *ser poético*, dotado de *poiesis*, e se atrai desejo, é porque a intangibilidade que o originou é agora ausente, e emite visto àquele que observa para poder desejar, ou seja, significar. Fetiche e facticidade são, então, maneiras de se dar no mundo, aquilo que de outra maneira não poderia ser concebido. Se no fetiche se produz a relação entre o intangível e o tangível em obra, na facticidade abre-se essa mesma relação, mas em vez de se apresentar como obra, apresenta-se como poeta. O problema começa a se intensificar quando percebemos que, se a cada experiência poética, o sujeito produz um novo poema, ele também faz de si mesmo uma nova *poiesis*. O que significa dizer que a cada experiência do intangível, o poeta se destrói e se refaz, fazendo assim, de si mesmo, um novo poeta.

Em *Ser e Tempo* Heidegger evita nominar o indivíduo pelo conceito de sujeito. O *Ser-aí*, o *Dasein*, como prefere conceituar o autor, é justamente aquele cujo modo de ser se dá na sua diferença ontológica, ou seja, na facticidade; tal modo caracteriza-se pela relação que há entre ser e ente, sendo o primeiro o modo ontológico e o segundo o modo ôntico. Todavia, posto de tal modo fica difícil visualizar uma possível imbricação ética do *Dasein*. Para que isso possa se dar, passemos a entender a diferença ontológica não mais pela noção de ser e de ente, mas sim pela noção de como o *Dasein* pode experienciar uma ou outra coisa: analogicamente, ao que Agamben chama de intangível e tangível seria, para Heidegger, o *próprio* e o *impróprio*. Se o *Dasein* experienciar o próprio, ele existe e se apresenta sempre na impropriedade:

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 270.

O decair não determina só existencialmente o ser-no-mundo. O redemoinho deixa ao mesmo tempo manifesto o caráter-de-jacto e o caráter-de mobilidade da dejecção, a qual no encontrar-se do Dasein pode se impor a ele mesmo. (...). À facticidade é inerente que o *Dasein*, enquanto é o que é permaneça no jacto e entre no redemoinho da impropriedade de a-gente. A dejecção, na qual o fenômeno da facticidade fica visível, pertence ao *Dasein*, para o qual em seu ser está em jogo esse ser ele mesmo. O *Dasein* existe factualmente.⁶⁷

Ora, existir na facticidade, “decair”, não é senão constantemente manter-se em relação com o intangível, mas apresentando-se como tangível. Todavia, essa tangibilidade na qual o sujeito se apresenta recai no império daquilo que três mil anos antes Heráclito já tinha demonstrado como o lugar não do conhecimento, mas sim de sua impossibilidade: o âmbito dos sentidos. Uma impossibilidade cognitiva ergue-se ferozmente contra a possibilidade de que se possa conhecer o sujeito que a cada vez se apropria de sua intangibilidade, fazendo de si mesmo fetiche, facticidade. Se precipitando em direção a um novo refazer, a experiência poética é a experiência do transitório, como bem disse Hannah Arendt:

A vida desaparece de dia para dia uma vez que vai se precipitando para a morte; não tem permanência, não permanece idêntica a si mesma, não está sempre presente, nunca é verdadeiramente um facto, porque é sempre um ainda-não ou um não-mais. Nenhum bem terrestre conseguiria mantê-la no seu estado transitório, visto que o futuro lhe arrancará tudo, e, perdendo-se na morte, perderá tudo o que tinha chamado a si.⁶⁸

Se o sujeito poético é esse cuja negatividade da experiência o faz mergulhar em um rio de perpétua transformação do ente, de modo que seu ser seja sempre vedado pela transitoriedade ôntica, como é possível que tal sujeito doe ao mundo um resultado positivo de sua *poiesis*, podendo, assim, ser um sujeito ético?

A poiesis e o rosto: o Demônio vai à ética

Em sua versão primária, Agamben já havia notado que a visita do Demônio Meridiano nada mais é, conforme indica o cânone católico, que a recepção de um anjo⁶⁹ de feições perversas. A predileção da figura demoníaca em visitar a fotógrafa Francesca

⁶⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012, p. 501. A nova edição brasileira de *Ser e Tempo* apresenta o conceito de Faktizität traduzido por facticidade. Optamos por manter a tradução por facticidade (exceto quando em citação) por acreditarmos que, além do conceito estar consolidado nessa forma, a grafia facilita o entendimento do procedimento etimológico que Agamben desenvolve.

⁶⁸ ARENDT, Hannah. *O Conceito de Amor Em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997, pp. 23, 24.

⁶⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O Homem Sem Conteúdo*.

Woodman levou-a a registrar o encontro acidioso em sua coleção *Angels*. Numa série de angustiantes auto retratos, Woodman se duplica constantemente: uma Francesca que firma a identidade do tangível lado a lado com outra que escapa da alteridade. Woodman, que afirmava em sua marginália fotográfica a dificuldade de estabelecer-se como ser tangível, exhibe em uma das fotografias ruínas de um apartamento de onde se nota emoldurada pela janela uma árvore convalescente de outono. Francesca Woodman surge em meio à sala permitindo que aquele que a observa tenha apenas um vislumbre da intangibilidade que direcionou sua obra, tendo de se contentar com uma feição fugidia e o detalhe de um sapato. A impossibilidade de adivinhar o filete de sangue que percorreu as gengivas de Woodman é a produção do rosto:

O rosto é o ser irreparavelmente exposto do homem e, ao mesmo tempo, o seu permanecer oculto precisamente nessa abertura. (...) Aquilo que o rosto expõe e revela não é *algo* que possa ser formulado nesta ou naquela proposição significante e tampouco um segredo destinado a permanecer para sempre incomunicável. A revelação do rosto é revelação da própria linguagem. Ela não tem, por isso nenhum conteúdo real, não diz a verdade sobre este ou aquele estado de espírito ou de fato, sobre este ou aquele aspecto do homem ou do mundo: é apenas abertura, apenas comunicabilidade. Caminhar sob a luz do rosto significa *ser* tal abertura, padecê-la.⁷⁰

A tentativa poética de tornar obra aquilo que de outra maneira não poderia ser concebido, nada mais é que a tentativa de verter o intangível em linguagem. Quando Agamben afirma que essa linguagem é o rosto, está a dizer que é possível pensar a linguagem em um paradigma que se deixe ser capturado pelos sentidos. Ou seja, o rosto é a exterioridade de um sujeito. É constituinte do rosto toda sorte de morfias que ele é capaz de assumir, da máscara tragicômica a inexpressividade cadavérica; todo tom de voz e a maneira de gesticular contra algo; o assentar da cabeça na mão esquerda tão cara para um Dürer melancólico, o espaldar de pernas de uma bailarina, o engraxar de sapatos no centro da cidade e o arfar do glutão esfomeado. Tudo isso é rosto; a expressividade que cada sujeito ganha para cada nova dessubjetivação. A facticidade que, a cada experiência do intangível, destrói e recria o tangível, lança o sujeito no rio de Éfeso sob a forma de um rosto – parte passiva da subjetividade que apenas responde ao que é vivido. Mas, assim como na produção da cultura o fetiche torna opaco o sentido intangível que foi responsável por aquela *poiesis*, também não será possível àquele que encarar o poeta vislumbrar o afeto que produziu o rosto que contempla. Por

⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, pp. 87, 88.

isso o que o rosto expõe não é o conteúdo inapreensível⁷¹ da linguagem (“não diz a verdade sobre este ou aquele estado de espírito”), mas a própria experiência da linguagem:

Aquele que realiza o *experimentum linguae* deve, portanto, arriscar-se em uma dimensão perfeitamente vazia (...) na qual não encontra diante de si senão a pura exterioridade da língua (...)⁷²

A dimensão vazia da qual se nutre a comunicabilidade do rosto é resultado da diferenciação ontológica que ocorre entre a experiência do inapreensível e a produção de uma visibilidade que esconde uma tal experiência. Se fosse possível vazar, por assim dizer, a experiência na linguagem, os monges acometidos de *acedia* não teriam mais de se prostrar frente às autoridades eclesiásticas, pois seria evidente que, na acídia, o que se apresenta como uma “*fuga de*” tinha sua origem na experiência de uma “*fuga para*”⁷³ o objeto que é, necessariamente, ausente – o deus assassinado de Caproni. Mas é também, como veremos, graças a essa diferença ontológica da qual resulta o rosto, que somos capazes de dar nome aos rostos, e por isso, a ética é possível. A ética, como discurso onde o significar não pode pressupor uma essência, depende de que aquilo que se apresenta como rosto, ou seja, a imagem de um sujeito, não seja resistente à criação. E é por isso que, novamente, o lugar mais evidente onde um discurso ético sobre o rosto é possível, é o discurso poético.⁷⁴

Retomemos: se o resultado da *poiesis* é a produção de um objeto cujo “manifestar-se é, ao mesmo tempo, um esconder-se, o seu estar presente, um faltar”, não há motivos para suspeitarmos de que o rosto não obedeça a essa mesma lógica. Mas é justamente este presente-ausente que se coloca à disposição da ética e do discurso. Na retomada que Agamben faz do desenvolvimento que a filosofia platônica atingiu no medievo, o rosto seria a imagem que, através de uma “pintura na alma”, instilaria ali a vontade de Eros. Mas se a experiência de uma imagem externa pode produzir na alma o erótico, então o rosto torna possível, em meio à facticidade, a experiência do

⁷¹ Como veremos no próximo capítulo, para Agamben o conteúdo da linguagem tem pouquíssimo a ver com a semântica, mas antes, com uma das possibilidades do rosto: a Voz.

⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 13.

⁷³ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p.32.

⁷⁴ Como nota marginal de algo que poderia sugerir outra pesquisa bastante extensa, deixamos a seguinte hipótese: se a necessidade de filosofar surge da impossibilidade de apreender o ser quando em vista do ente, e se o lugar onde a ética como lugar onde o ente pode ter sua imagem separada e ser reconduzida ao ser é a poesia, talvez tenhamos encontrado o motivo pelo qual faz parte do projeto de Agamben unir ambas as formas de discurso.

inapreensível, fundando assim uma relação na qual se é possível dessubjetivar frente a um sujeito. Se tal tese está correta, a experiência do rosto alheio é a experiência de um objeto, tal qual no fetichismo melancólico, situado entre o real e o irreal. Todavia, só podemos experienciar o rosto de Francesca Woodman como o fugidio fantasma ético, se nos fizermos capazes de nos livrar do discurso reificante bastante presente na crítica de arte contemporânea, da qual apresentamos uma tentativa de interpretar a fotógrafa em questão:

Os pais de Woodman tomaram para si a responsabilidade cuidar do estatuto artístico e fama da filha (...). Eu nunca discuti com eles sobre as suas visões acerca da morte de Francesca, mas eu tenho uma ótima ideia do que foi sua vida. (...) Francesca (...) nunca mostra a si mesma, como si mesma. (...) ela sempre mostra a si mesma como o mesmo personagem – o personagem de uma jovem mulher em diversas *mise-en-scenes*.⁷⁵

O que o crítico de o *The Nation* não percebe é que as fotografias de Woodman não mostram “a si mesma” pela impossibilidade já descrita de isso se dar. A imagem que a fotógrafa doa ao mundo é um lapso, um vislumbre do intangível que gerou sua obra. Nenhuma nota biográfica seria capaz de ceder ao autor daquele artigo uma identidade real entre o rosto e uma essência de uma Francesca que só pode permanecer oculta. O rosto é, agora, fantasma, capaz de se dar ao conhecimento. Não pela tentativa de impedir sua não-permanência, tão bem identificada por Arendt, mas por, ao emergir como exterioridade no seu instante⁷⁶, tornar-se verdadeira ideia platônica que permanece cognoscível, mesmo de quando ausente. É aqui que podemos entender o forte afeto que liga o pensamento de Agamben à fotografia; surge junto ao desleixado apartamento de Francesca Woodman, a potência ético-ontológica do daguerreótipo:

Mesmo que a pessoa fotografada fosse hoje completamente esquecida, mesmo que seu nome fosse apagado para sempre da memória dos homens, mesmo assim, apesar disso – ou melhor, precisamente por isso – aquela pessoa, aquele rosto exigem o seu nome, exigem que não sejam esquecidos. (...) A imagem fotográfica é sempre mais que uma imagem: é o lugar de um descarte, de um fragmento sublime entre o sensível e o inteligível, entre a cópia e a realidade, entre a lembrança e a esperança.⁷⁷

Uma vez que é objeto ausente, situado a meio termo entre o real e o irreal, o rosto pode dessubjetivar o sujeito que o contempla, podendo levá-lo a um trânsito de afetos opostos que constituem uma verdadeira possibilidade ética:

⁷⁵ DANTO, Arthur C. *Darkness Visible*. In: *The Nation*, volume 279. New York City, 2004, p. 38. Tradução nossa.

⁷⁶ O tempo no qual o rosto emerge será tema de nosso último capítulo: Um Rosto que Resta.

⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 29.

Segundo essa teoria (...) os objetos sensíveis imprimem nos sentidos a sua forma, e esta impressão sensível, ou imagem, ou fantasma (...), é posteriormente recebida pela fantasia, ou virtude imaginativa, que a conserva, mesmo na ausência do objeto que a produziu.⁷⁸ (...). Nesse processo exegético (...) o fantasma polariza-se e se converte em lugar de uma experiência extrema da alma na qual ela pode elevar-se até ao limite deslumbrante do divino, ou então precipitar no abismo vertiginoso da perdição do mal.⁷⁹

Ora, deixar-se vislumbrar o divino ou precipitar-se na perdição do mal é, como sabemos, tarefa do Demônio Meridiano. Assim, o rosto produzido toma as feições daquele artesão intangível e arremessa à alteridade uma experiência de dessubjetivação ética. Mas justamente pelo rosto não ser uma experiência de um conteúdo específico, mas de uma comunicabilidade, a ressubjetivação que cada um tem frente às feições demoníacas que encara, vai ganhar diferentes adjetivações:

Onde quer que uma coisa chegue à exposição e tente agarrar o próprio ser exposto, onde quer que um ser que aparece mergulhe na aparência e deva vir à tona, tem-se um rosto. (Assim, a arte pode dar um rosto até mesmo a um objeto inanimado, a uma natureza morta; e, por isso, as bruxas, que os inquisidores acusavam de beijar no Sabá o ânus de Satanás, respondiam que também ali havia um rosto. (...)).⁸⁰

O rosto de satã, assim como Francesca Woodman, não pode deixar de exigir seu nome, sua lembrança. A necessidade da produção de um rosto poético permite que mesmo aquele não-permanecido ganhe seu lugar no discurso sobre a ética. O não-permanecido, o rosto a se exaurir sempre em um novo rosto, pode assim presentificar-se em um discurso ético-histórico que se livra das amarras cronológicas e transforma a si mesmo em um Demônio Meridiano. Essa também é a força da fotografia:

Não há verdade absoluta na imagem do arquivo (esta é apenas *imago*, máscara mortuária), tampouco se encontrará verdade alguma pela montagem (que dá *uma* forma possível ao conjunto de arquivos). Essa dupla operação elíptica, a não-verdade absoluta da imagem e a não-verdade interveniente do crítico, potencializa um resquício (que Aby Warburg denominava *Nachleben* – sobrevivência) de energia que permanece como gesto a ser liberado em toda imagem. Esse desembaraçar da imagem em gesto – por meio do gesto-ensaio – suspende, portanto, a formação de uma imagem decidida e passa a expor o processo por meio do qual a própria imagem se forma. *O ensaio expõe as imagens como processos de processos, como partes do fluxo do devir histórico; ou ainda, as imagens carregam-se de tempo.*⁸¹

⁷⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 130.

⁷⁹ *Idem*, p. 138.

⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 88.

⁸¹ HONESKO, Vinícius Nicastro. *Ensaio os gestos: experiências de infância e morte*. In: *Remate de Males*, v. 31, 2012, pp. 120, 121.

Aliás, é justamente graças à presença desse não-permanecido, agora carregado de tempo, que a ética pode ter lugar. Anos mais tarde, quando da escrita de seu *Profanações*, Agamben rebatizou o Demônio Meridiano, o intangível, de Genius, um anjo do qual fazemos experiência como “angústia ou alegria, segurança ou tremor”.⁸² Nesse libreto de ensaios, Agamben descreve de maneira formidável a maneira pela qual um rosto é a comunicabilidade vazia resultante da assimetria entre subjetivação e dessubjetivação, o movimento que vai do encontro à fuga daquele anjo do meio-dia. O trânsito entre Genius e Eu, acaba por ser, justamente, a facticidade, isto é: a possibilidade que cada rosto (e sempre um novo rosto) tem, de ser amado:

O modo como cada um procura livrar-se de Genius, fugir dele, constitui seu caráter. Ele é a careta [*smorfia*] que Genius, enquanto foi esquivado e deixado inexpressão, imprime no rosto do Eu. O estilo de um autor, assim como a graça de cada criatura, depende, porém, não tanto do seu gênio, mas daquilo que nele é isento de gênio, de seu caráter. Por isso, quando amamos alguém, não amamos propriamente nem seu gênio nem seu caráter (e muito menos seu Eu), mas a maneira especial que ele tem de escapar de ambos, seu desenvolvimento ir e vir entre gênio e caráter. (Por exemplo, a graça pueril com que o poeta em Nápoles degustava os sorvetes ou o jeito cansado como o filósofo caminhava de lá para cá pelo quarto enquanto falava, parando de repente para fixar o olhar em um ângulo remoto do teto.)⁸³

Mas o porquê de o lugar por excelência sobre o discurso acerca do rosto ser a poesia, ainda não está esclarecido. Como notamos, a produção do rosto como facticidade obedece ao mesmo esquema lógico do fetichismo e, por isso, um discurso sobre ela deve ser a guarda positiva da experiência de *um filete de sangue nas gengivas*. Ou seja, o rosto é a exposição positiva daquele que experimentou o inapreensível e que pode resultar, na alteridade, em uma experiência negativa que emergirá como discurso positivo mantenedor da inapreensibilidade do vivido. Tal é o pavimento estendido em trilha, pelo qual o Demônio Saturnino abandona o claustro ontológico e vai à ética. E o discurso que aqui será produzido deve ter isso em conta, como nos informa Castro:

Como no fetiche não se substitui um objeto próprio por um impróprio, pois o primeiro, em realidade, nunca existiu; tampouco na metáfora substitui-se um nome próprio por um impróprio.⁸⁴

Ora, a metáfora, como discurso onde se dá sentido a algo por uma transferência de significado de um âmbito a outro, acaba por ser a tentativa de, dizendo o tangível, conceber o intangível: sinédoque. Ou seja, o discurso sobre o rosto tem seu lugar

⁸² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 19.

⁸³ *Idem*, p. 21.

⁸⁴ CASTRO, Edgardo. *Introdução A Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012, p. 40.

excelente onde se privilegia a tentativa de abraçar o inapreensível, ofertando o objeto ausente sem perder de vista sua própria ausência. Como sabemos, tal discurso é a poesia. Na poesia exibe-se com toda força, simultaneamente, a impossibilidade de se apreender o rosto, mas justamente por conta disso, sua possibilidade de significação. E se o rosto se apresenta como um inapreensível (como diz Agamben, a experiência de um *choc*) ele dessubjetiva e refaz o sujeito-poeta que agora nos oferta seu discurso:

A rua entorno era um frenético alarido.
Toda de luto, alta e sutil, dor majestosa,
Uma mulher passou, com a mão suntuosa
Erguendo e sacudindo a barra do vestido.

Pernas de estátua, era-lhe a imagem nobre e fina.
Qual bizarro basbaque, afoito eu lhe bebia
No olhar, céu lívido onde aflora a ventania,
A doçura que envolve e o prazer que assassina.

Que luz... e a noite após! – Efêmera beldade
Cujos olhos me fazem nascer outra vez,
Não mais hei de te ver senão na eternidade?

Longe daqui! tarde demais! *nunca* talvez!
Pois de ti já me fui, de mim tu fugiste,
Tu que eu teria amado, ó tu que bem o viste!⁸⁵

Sinédoque I

Assalto na Tabacaria

Se *stanza*⁸⁶ é a morada do discurso poético, talvez a habitação da melancolia seja defronte a uma tabacaria. Lá, um rosto (e nenhum rosto jamais foi tão fugidio) é tomado pela paisagem – nem real, nem irreal, mas um pouco de cada:

Para uma rua inacessível a todos os pensamentos,
Real, impossivelmente real, certa, desconhecidamente certa,
Com o mistério das coisas por baixo das pedras e dos seres.
Com a morte a pôr umidade nas paredes e cabelos brancos nos homens.
Com o Destino a conduzir a carroça de tudo pela estrada de nada.
(...)
Estou hoje perplexo, como quem pensou e achou e esqueceu.
Estou hoje dividido entre a lealdade que devo

⁸⁵ BAUDELAIRE, Charles. *A uma passante* In *As Flores do Mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006, pp. 319, 321.

⁸⁶ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 11.

À Tabacaria do outro lado da rua, como coisa real por fora,
E a sensação de que tudo é sonho, como coisa real por dentro.⁸⁷

Defronte da Tabacaria de defronte aquele Álvaro perene embutiu em seu juramento dividido o traço daquele que tem seu humor regido por saturno e o negrume na bílis. Álvaro-quase-Fernando sabia que seu destino era sempre existir calcando os pés defronte a imaginar aquilo que jamais se pode verdadeiramente conhecer:

Sempre uma coisa defronte da outra,
Sempre uma coisa tão inútil como a outra,
Sempre o impossível tão estúpido como o real,
Sempre o mistério do fundo tão certo como o sono de mistério da superfície,
Sempre isto ou sempre outra coisa ou nem uma coisa nem outra.⁸⁸

Ora, um Fernando-quase-Álvaro assim só pode transitar. De Fernando a Alvaro, a Alberto, a Bernardo a Ricardo a Fernando. Mas coitado mesmo do Esteves. Foi comprar tabaco e terminou sem metafísica. Tudo isso para que Fernando voltasse a Fernando. Pois de Fernando a Álvaro, come-se muito chocolate, mas de Álvaro a Fernando há de se roubar um rosto e deixar de estar-se mal disposto:

O homem saiu da Tabacaria (metendo o troco na algibeira das calças?).
Ah, conheço-o; É o Esteves sem metafísica.
(O Dono da Tabacaria chegou à porta).
Como por um instinto divino o Esteves voltou-se e viu-me.
Acenou-me adeus, gritei-lhe *Adeus ó Esteves!*, e o universo
Reconstruiu-se-me sem ideal nem esperança, e o dono da tabacaria sorriu.⁸⁹

O assalto que o poeta fez ao homem sem chocolates providenciara forças para que aquele dos versos pudesse tirar a máscara que estava pegada à cara e perceber no espelho um rosto envelhecido. Mas pobre mesmo do esteves cuja falta de metafísica (e a inicial minúscula) virou sobrenome – já não era o mesmo Esteves. Muitos anos mais tarde, cercado de velhinhos num asilo, esteves sem metafísica dava queixa do assalto que sofrera na Tabacaria de defronte daquele poeta. O pertence roubado só lhe é devolvido, ocasionalmente, quando esteves sem metafísica encontra o que lhe fora arrancado, no poema do ladrão:

era um indivíduo metido lá com ele e eu não tinha discurso para uma conversa com alguém assim. dizia-lhe boa tarde e ia embora e às vezes, sinceramente, até sentia que tinha me roubado algo. sei lá, algo. porque não imaginava o que escrevera sobre mim e parecia-me aquilo como se criasse uma intimidade com minha pessoa sem me pedir autorização para tal. (...). em mil novecentos e trinta e três saiu a tabacaria na própria capa da revista

⁸⁷ PESSOA, Fernando. *Tabacaria* In *O Guardador de Rebanhos e outros poemas*. São Paulo: Círculo do Livro, p. 184.

⁸⁸ *Idem*, p. 188.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 189.

presença. (...) senti-me afundado na metafísica. não sabia se havia de protestar por ter mentido ali vertido como um homem sem profundidade, ou se havia de o abraçar pela maravilha de dizer coisas assim, coisas tão interiores como se fossem de ser vistas. (...) a partir de então não pude mais sonhar em ser vago e feliz.⁹⁰

⁹⁰ MÃE, Valter Hugo. *a máquina de fazer espanhóis*. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 97. A ausência de letras maiúsculas acompanha o estilo do autor em sua obra.

Capítulo II: Um Rosto Infinito



Die berühmten Orden der Nacht. Anselm Kiefer, 1997.

“decimos los vivos”

A possibilidade de comunicar, a comunicabilidade vazia que é o rosto, na linguagem procede de uma infância.⁹¹ Estamos novamente diante de uma questão que

⁹¹ Adotemos aqui o sentido etimológico de infância que está implicado no conceito apresentado: “O primeiro que podemos aprender da infância encontra-se na própria palavra: infância quer dizer, etimologicamente, ausência de fala. Essa ausência foi entendida historicamente como incapacidade de falar, tanto que o termo latino *infans* foi usado para se referir aos que, mesmo falando, pela sua minoridade, não estavam ainda habilitados para testemunhar nos tribunais.” KOHAN, Walter.

tem tido, desde a filosofia até a linguística, passando pela antropologia, terreno fértil para o debate – a saber – como é possível passar de um conjunto de signos ao discurso, como passar do semiótico ao semântico: como é possível contemplar ideias e ordená-las sob a forma de uma sentença que aponta para um objeto real, sensível aos sentidos, bem como às imperfeições e a precibilidade que levaram um dos mais dignos adversários socráticos a calar-se frente seu oponente e argumentar usando apenas o indicador.⁹² O silêncio que é a infância não tem para Agamben, como comumente encontramos na filosofia ocidental, a tarefa de assinalar o limite da linguagem por ser seu avesso. Traço característico de seu pensamento, Agamben não pensa a infância como oposta à linguagem, mas sim, como sua constituinte. A infância, então, traça o limite da linguagem por ser o seu constituinte negativo e não seu oposto; a presença do intangível na tangibilidade, o silêncio que atravessa a enunciação. Segundo Cláudio Oliveira:

A infância não é um paraíso perdido. Ela é antes uma origem que coexiste com aquilo que origina. Não há, portanto, um momento em que o homem já estivesse ali e a linguagem ainda não. Não há também por outro lado, uma linguagem em que o aparecimento do homem não fizesse diferença, em que não houvesse, no limite da linguagem a possibilidade de uma experiência. (...) Dito de outro modo, a infância é o que garante que seja possível, na linguagem uma experiência e, por consequência, o que impede que a linguagem se apresente como verdade. A verdade, em Agamben, está ao lado da experiência.⁹³

O fato de que para Agamben o silêncio infante daquele que experiencia não se opõe ao relato, e sim lhe constitui, já fora alvissarado no texto benjaminiano ao qual o autor faz referência já na abertura do ensaio *Infância e História*. Ao pensar a possibilidade de realização da experiência daqueles que voltaram da Primeira Grande Guerra e que retornavam a uma Europa estilhaçada pela crise econômica, Walter Benjamin nos diz:

Na época já se podia notar que os combatentes tinham voltado silenciosos do campo de batalha. Mais pobres em experiências comunicáveis e não mais ricos. Os livros de guerra que inundaram o mercado literário nos dez anos seguintes não continham experiências transmissíveis de boca em boca. Não, o fenômeno não é estranho. Porque nunca houve experiências mais radicalmente desmoralizadas que a experiência estratégica pela guerra de trincheiras, a experiência econômica pela inflação, a experiência do corpo pela fome, a experiência moral pelos governantes. Uma geração (...) viu-se abandonada, sem teto, numa paisagem diferente em tudo, exceto nas nuvens,

INFÂNCIA. In: GRUPO DE ESTUDOS SOBRE POLÍTICA EDUCACIONAL E TRABALHO DOCENTE. Disponível em: <http://www.gestrado.org/?pg=dicionario-verbetes&id=57>.

⁹² Cf. PLATÃO. *Crátilo*.

⁹³ OLIVEIRA, Cláudio. *Mística e linguagem em Giorgio Agamben*. In: Marcus Reis Pinheiro; Celso Martins Azar Filho (Org.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013, pp. 302, 303.

e em cujo centro, num campo de forças de correntes e explosões destruidoras, estava o frágil e minúsculo corpo humano.⁹⁴

Ora, a linguagem aparece aqui como motivo central para a impossibilidade do relato e realização da experiência. Quando o sujeito se torna um brinquedo biopolítico que é obrigado a experimentar o corpo pela fome, a pobreza pela inflação e o posicionamento determinado em planilha tática quando em armas, não sobra espaço para uma possibilidade de um agir, apenas um executar. Em outros termos, o que assusta Benjamin e Agamben é que, uma vez determinado de antemão, o sujeito não está a colher uma experiência, e sim tomar parte em um planejamento determinado do qual não foi lhe dada a possibilidade de participar. Não é a passagem do intangível ao tangível, mas a passagem da ordem à execução. Por isso torna-se impossível para aquele que retorna do front falar de sua experiência; não houve uma experiência propriamente dita. Apenas a escuta de um discurso com um sentido sempre já determinado e obedecido. Ou seja, a impossibilidade da criação e da ética. O narrador da guerra, então, só pode narrar ordens recebidas, e não experiências de guerra. De tal sorte que a narrativa da guerra recrudescer, de um narrar, a um simples repetir. Tal noção está no centro dos motivos pelos quais Erich Maria Remarque (cuja obra decididamente escapa do diagnóstico de Benjamin sobre a literatura de guerra) batizou sua “ficção” de guerra pelo título *Nada De Novo no Front* – a impossibilidade de viver na guerra uma nova experiência. A reivindicação da experiência, ou seja, a autoridade está, para quem vai à guerra, vedada. A guerra, a ciência, o espetáculo; a forma fechada da palavra e a impossibilidade da ética.

Para Agamben, assim como para Benjamin, a impossibilidade do relato é idêntica à incompletude da experiência. Mas de toda maneira, se o local de realização da ética, o rosto, é necessariamente uma comunicabilidade vazia, temos também que pensar na linguagem como um espaço vazio. A contraposição entre o silêncio dos que retornam sem nada de novo do front e a ética é, mais uma vez a *poiesis*, de onde a imbricação entre silêncio e fala reivindica necessariamente a única via possível para a autoridade. O que está posto é, então, a relação entre uma infância da experiência e a narrativa. Segundo Giorgio Agamben:

Uma teoria da experiência que desejasse verdadeiramente colocar de modo radical o problema do próprio dado originário deveria obrigatoriamente

⁹⁴ BENJAMIN, Walter. *Experiência e pobreza*. In *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994, pp. 114, 115.

partir da experiência “por assim dizer ainda muda”(…), ou seja, deveria necessariamente indagar: existe uma experiência muda, existe uma *in-fância* da experiência? E, se existe, qual é sua relação com a linguagem?⁹⁵ Todo evento, por mais comum e insignificante, tornava-se a partícula de impureza em torno da qual a experiência adensava, como uma pérola, a própria autoridade. Porque a experiência tem o seu necessário correlato não no conhecimento, mas na autoridade, ou seja, na palavra e no conto, e hoje ninguém mais parece dispor de autoridade suficiente para garantir a uma experiência, e se dela dispõe, nem ao menos o aflora a ideia de fundamentar em uma experiência a própria autoridade.⁹⁶

Portanto, é preciso encontrar onde está o silêncio constituinte do relato, para assim podermos entender como se dá, na linguagem, a passagem do intangível ao tangível, como se constrói a amurada positiva da infância, onde se dá a interlocução entre a dessubjetivação e subjetivação que constituem o rosto fonético. Precisamos, portanto, encontrar a mudez mortal, *que nós, os vivos, dizemos*:

En un poema leo:
conversar es divino.
Pero los diosa no hablan:
hacen, deshacen mundos
mientras los hombres hablan.
Los dioses, sin palabras,
juegan juegos terribles.

El espíritu baja
y desata las lenguas
pero no habla palabras:
habla lumbre. El lenguaje,
por el dios encendido,
es una profecía
de llamas y una torre
de humo y un desplome
de sílabas quemadas:
ceniza sin sentido.

La palabra del hombre
es hija de la muerte.
Hablamos porque somos
mortales: las palabras
no son signos, son años.
Al decir lo que dicen
los nombres que decimos
dicen tiempo: nos dicen.
Somos nombres del tiempo.

Mudos, también los muertos
pronuncian las palabras
que decimos los vivos.
El lenguaje es la casa
de todos en el flanco

⁹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 48.

⁹⁶ *Idem*, pp. 22,23.

del abismo colgada.
Conversar es humano.⁹⁷

Ela, a dessubjetivação

A infância do homem na linguagem é a enunciação do *eu*. Ou seja, a experiência linguística do homem que possibilita a fala, mas que nela não aparece, nada mais é que a apropriação que o ser linguístico faz dela. O *eu* não tem conteúdo determinado, e jamais pode ser um universal; mas é, antes, apenas a identificação daquele que enuncia o relato. Portanto, *eu* é aquele que relata a experiência. Quando do início de sua *Fenomenologia do Espírito*, Hegel, ao tentar aludir a importância da certeza sensível em seu conceito de consciência, já havia mostrado a impossibilidade de se tomar o *eu* avulso aos objetos nele presentes. Fazendo com que, para Hegel, a experiência da consciência seja necessariamente experiência de objetos da consciência, e que, portanto, o *eu* se apresente como *este*:

Do objeto que ela conhece enuncia apenas isto: ele *é*; e sua verdade contém somente o *ser* da coisa. Por seu lado a consciência é nessa certeza, apenas como puro *Eu*. Ou seja, *Eu* sou aí somente como puro *este* e o objeto igualmente como puro *isto*. (...). A coisa *é*: eis o essencial para o saber sensível. (...) Justamente por isso a certeza é, como *relação*, pura relação *imediate*. A consciência é *Eu*, nada mais, um puro *este*. O *singular* sabe o puro *este* ou sabe o *singular*.⁹⁸

Uma certeza sensível efetiva não é somente esta pura imediatidade mas também um *exemplo* da mesma ou de algo que nela está em jogo. (...) Eu tenho a certeza por meio de um outro, ou seja, por meio da coisa; a coisa está igualmente na certeza por meio de um outro, ou seja, por meio do *Eu*.⁹⁹

Se para Agamben, diferentemente de Hegel, a experiência entre *eu* e coisa não é uma experiência da consciência, ainda assim há entre eles a consonância de que o *eu* nunca se apresenta, a não ser como uma terceira pessoa do singular (sim, já em Hegel o *eu* torna-se uma sinédoque). É na figura desse *eu* que a experiência se adensa. *Eu* não é simplesmente quem enuncia a experiência, mas é ele mesmo a própria experiência. Ao evocar a primeira pessoa do singular, aquele que fala não apenas mobiliza o discurso em favor do relato, mas também mobiliza a série de eventos dos quais pretende dar cabo na sua narrativa. Todavia, se o sujeito do discurso é aquele que enuncia, o ato da

⁹⁷ PAZ, Octávio. *La llama, el habla*. In: *A draft of shadows, and other poems*. New York: New Directions Paperbook, 1979, p. 172.

⁹⁸ HEGEL, Georg W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. In: Col. Os Pensadores, volume *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, pp. 61, 62.

⁹⁹ *Idem*, p. 62.

enunciação só pode aparecer no discurso como essa negatividade da experiência. Mais uma vez a força da diferença ontológica veda a possibilidade de que aquele que ouve o discurso (seja esse o próprio enunciante, seja o interlocutor) tenha acesso à experiência relatada. É por isso que, se uma história é dependente de uma infância, elas jamais podem se identificar:

Imagine-se um homem que nascesse já provido de linguagem, um homem que fosse já sempre falante. Para tal homem, sem infância, a linguagem não seria algo preexistente, da qual seria preciso apropriar-se, e não haveria, para ele, nem fratura entre língua e fala, nem devir histórico da língua. Mas um tal homem seria, por isso mesmo, imediatamente unido à sua natureza, seria já sempre natureza, e nela não encontraria, em parte alguma, uma descontinuidade e uma diferença nas quais algo como uma história poderia produzir-se.¹⁰⁰

Assim sendo, se a natureza linguística do homem não pode ser versada em discurso, ela não pode ser pensada como uma realidade subjetiva. Dito de outra forma: a infância do homem, o ato de enunciação do discurso não pode ser o gesto de um sujeito; a infância é dessubjetivação sem a qual o discurso jamais seria possível. Mas, como já dito, a toda dessubjetivação corresponde uma subjetivação e, se a subjetivação só se efetua desde uma dessubjetivação, então o discurso não pode preceder da infância cronologicamente, mas somente proceder simultaneamente:

(...) a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra, não é um paraíso que abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que a linguagem dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito.¹⁰¹

É por isso que, com razão, Cláudio Oliveira¹⁰² mostra que, se é possível apontar em Agamben uma origem do conceito de infância desde Wittgenstein, ela localiza-se na afirmação da proposição 6.44 do *Tractatus*:

O Místico não é *como* o mundo é, mas *que* ele é.¹⁰³

Em detrimento da proposição 7:

Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.¹⁰⁴

¹⁰⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 64.

¹⁰¹ *Idem*, p. 59.

¹⁰² Cf. OLIVEIRA, Cláudio. *Mística e linguagem em Giorgio Agamben*. In: Marcus Reis Pinheiro; Celso Martins Azar Filho (Org.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

¹⁰³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010, p. 279.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 281.

Para Agamben, o místico, aquilo do qual não se pode falar, já está sempre sendo dito, é o próprio gesto de enunciar o discurso. Mas uma vez que a enunciação que dá rosto ao sujeito não pode ser ele próprio, a realidade do *eu* da enunciação só pode ser pensada como um *ela*. Por mais que o conteúdo do relato seja a tentativa de dar tangibilidade à experiência relatada, a verdade é que o esquema da diferença ontológica impede que tal se realize de fato. E é por isso que, se o sujeito é identificado com o discurso, a experiência nunca pode ser. Assim sendo, o único conteúdo possível da enunciação do *eu* é *ela, a dessubjetivação*. Quando da tentativa locutória de dar realidade, via discurso, à experiência de dessubjetivação que o originou, o sujeito do discurso adjetiva o *eu*, e, adjetivando-o, nada mais faz do que apontar para a realização de uma experiência que se oculta no seu manifestar – sinédoque. Logo, a infância, nada mais é que o *filete de sangue nas gengivas* do *eu*. E se Agamben fala de um discurso destituído de experiência, só pode tratar-se de um discurso que jamais pode ser uma *poiesis*. Amontoam-se em bibliotecas diversos exemplos de receitas de felicidade, biografias exultantes e guias soteriológicos que, ao partir do pressuposto de que a verdade do discurso é adequação ao fato, destroem a experiência, fazendo de sua história uma repetição sem retorno – retorno a *ela, a dessubjetivação*, infância.

Para mostrar um exemplo de discurso que, ao enunciar-se tenta justamente apontar para uma dessubjetivação, e, ao fazê-lo, é incapaz de identificar-se com ela, Agamben faz recurso àquele caso de um filósofo que, ao avesso do iluminismo que estava prestes a surgir, trata sua escrita como um relato de sua experiência, ao invés de escrever bulas político-morais prescritivas. Falamos de Montaigne. Em seus *Ensaaios*, Montaigne dá fundamental importância à experiência da morte como aquela que, mesmo sem poder ser feita, nos é obrigatório enfrentar:

Parece-me contudo que haja possibilidade de nos familiarizarmos com a morte, de apreciá-la de perto. Podemos tentar a experiência, se não inteira e perfeita, ao menos em condições em que nos seja proveitosa, fortalecendo nossa coragem e nos dando segurança. Se não podemos alcançá-la, podemos aproximar-nos dela, reconhece-la.¹⁰⁵

Após o anúncio de tal urgência, Montaigne então nos relata sua experiência de avizinhamo à morte e a retomada de consciência, quando do ocorrido de sua queda de um cavalo, e da queda desse último sobre si:

¹⁰⁵ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. In: Col. Os Pensadores, volume *Montaigne*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 179, 180.

(...) comecei a recuperar minhas forças, mas aos poucos, e tanto tempo foi preciso que a princípio o que eu sentia participava mais da morte que da vida (...). (...) Estava com o estomago oprimido por esse sangue coalhado. Minhas mãos o procuravam espontaneamente como fazem, sem intervenção de nossa vontade, quando sentimos coceiras. (...). Quando me acerquei da casa, (...) dei ordens que arranjassem um cavalo para a minha mulher que eu via em dificuldades no caminho íngreme e penoso. (...). Eram rasgos de lucidez, confusos, provocados pelo que recebiam meus olhos e meus ouvidos e que não provinham de dentro de mim. Eu não sabia nem de onde vinha nem para onde ia; (...). (...) o espírito não participava disso. Este se encontrava como em um sonho (...). Ora, esses sofrimentos que mal nos roçam não nos pertencem; para que fossem nossos seria necessário que nos tomassem por inteiro. Assim as dores que enquanto dormimos nos tomam o pé ou a mão, não nos pertencem.¹⁰⁶

A impossibilidade que Montaigne bravamente enfrenta de dar conta de relatar uma experiência de (quase) morte leva-o a comparar tal evento ao do adormecer. E, mesmo não havendo nenhuma garantia possível de que tal comparação seja efetiva quando da realização daquela experiência que o ensaísta considerava como a central do pensamento filosófico, ainda assim há algo substancialmente comum entre o desfalecer de Montaigne e o adormecer: ambos são experiências da qual o sujeito não participa; quando da tentativa discursiva de dar ao leitor um relato do que lhe acontecera, o ensaio em questão torna-se verdadeira coleção de apontamentos, uma lista de sinédoques. De tal sorte que não há dúvida: Os *Ensaaios* de Montaigne são um dos escassos momentos quando a sinédoque poética e a racionalidade filosófica buscam um discurso que resguarde a experiência em um rosto sob a forma de letra.

A relação entre a impossibilidade de dar conta de uma experiência vivida que penetra o discurso como sua negatividade, seu *eu*, surgiu como fantasmagoria aterrorizante na poesia de Sylvia Plath. Em seu poema *Espelho*, Plath revela, ao dar rosto ao envelhecimento, a impossibilidade de distinguir quem envelhece, o que envelhece, mas somente a experiência sem dono, de envelhecer:

Sou prateado e exato. Não tenho preconceitos
Tudo o que vejo engulo no mesmo momento
Do jeito que é, sem manchas de amor ou desprezo.
Não sou cruel, apenas verdadeiro —
O olho de um pequeno deus, com quatro cantos.
O tempo todo medito do outro lado da parede.
Cor-de-rosa, malhada. Há tanto tempo olho pra ele
Que acho que faz parte do meu coração. Mas ele falha.
Escuridão e faces nos separam mais e mais.

Sou um lago, agora. Uma mulher se debruça sobre mim,
Buscando em minhas margens sua imagem verdadeira.

¹⁰⁶ MONTAIGNE, Michel de. *Ensaaios*. In: Col. Os Pensadores, volume *Montaigne*. São Paulo: Abril Cultural, 1972, pp. 180, 181, 182.

Então olha aquelas mentirosas, as velas ou a lua.
Vejo suas costas, e as reflito fielmente.
Me retribuí com lágrimas e acenos.
Sou importante para ela. Ela vai e vem.
A cada manhã seu rosto repõe a escuridão.
Ela afogou uma menina em mim, e em mim uma velha
Emerge em sua direção, dia a dia, como um peixe terrível.¹⁰⁷

Tal é o terror da experiência de Plath, que seu duplo narcisista torna-se um peixe carnívoro que a devora em direção à morte. A mulher-peixe que salta da água é a experiência infante e, por isso, irredutível ao sujeito, levando Sylvia Plath a ser pega entre “lágrimas e acenos”. A infância de Plath, o seu “peixe terrível”, ou ainda, o seu Demônio Meridiano, foram-lhe tão implacáveis que a impossibilidade de redução da experiência ao sujeito se alastra vigorosamente por sua poesia que, quase sempre, demonstra a violência com a qual uma dessubjetivação pode se realizar. Poemas como *Lady Lazarus*, *Natimorto*, *A Chegada da Caixa de Abelhas*, *Ariel*, *Os Manequins de Munique* e muitos outros, apresentam-se como caminhos interrompidos onde sujeito e dessubjetivado se confundem e levam a autora a uma absoluta incapacidade de distinguir o que está em jogo na diferença ontológica. Se, para Agamben, *As Flores Do Mal* são os Provérbios do Inexperenciável, a poesia de Sylvia Plath é verdadeiro Relicário da Experiência; a poesia como um rosto.

Χώρα: infância e singularidade

Nas últimas páginas do ensaio que nomeia o livro que ora analisamos, Agamben deixa entrever dentro de parênteses uma dica singular para entendermos o que está em questão ao falarmos de infância. Ao identificar a infância com a *χώρα* (*Khóra*) platônica,¹⁰⁸ o autor nos leva a confrontar-nos com um dos textos de mais difícil exegese da filosofia ocidental: o diálogo *Timeu*. A *χώρα*, a abertura,¹⁰⁹ aparece no texto platônico quando Timeu, na segunda descrição sobre a criação do mundo tenta (em um

¹⁰⁷ PLATH, Sylvia. *Espelho*. In: PLATH, Sylvia. *Poemas*. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA., 1994, p. 27.

¹⁰⁸ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005, p. 74.

¹⁰⁹ Preferimos traduzir *χώρα* por “abertura” ao invés de “matéria” acompanhando a argumentação proposta por Marco Antonio Valentim. Tal justifica-se na impossibilidade que a utilização do conceito de matéria (ou a utilização da tradução usada, “espaço”) carrega de elucidar o caráter amórfico e temporal de *χώρα*, colocando-o necessariamente como categoria espacial. Já em Platão, mas também em Heidegger, Derridá e Agamben a ideia de *χώρα* é essencialmente ligada ao tempo. Sobre a querela envolvendo a tradução de *χώρα* Cf. VALENTIM, Marco Antonio. *Χώρα não é matéria: um diálogo com Timeu e Aristóteles*. In: PESSOA, Fernando M. (orgs.). *Sofia: Ano VII – Nº 07 – 2001/1*. Vitória: EDUFES – CCHN, 2001.

trecho que provavelmente era lido e relido por Hegel todos os dias) explicar como o demiurgo pode ter criado coisas efêmeras nas quais se pode reconhecer o inteligível, mas que, mesmo sendo cópias do inteligível, ao cumprir seu curso no tempo, ao invés de desaparecerem, tornam-se cópias de outras coisas igualmente inteligíveis. Portanto, o conceito de *χώρα* surge quando Timeu percebe que se conseguimos distinguir a transformação dos objetos sensíveis, isto é, se percebemos o movimento, isto não pode se realizar desde a *ἰδέα* (ideia) haja visto que esta é eterna, e, portanto imóvel. Mas se podemos produzir *λέγω* (discurso) acerca do movimento, então este deve corresponder a algo de inteligível:

Para o discurso anterior bastavam aqueles: um, postulado como modelo, inteligível e sempre o mesmo; o segundo, cópia desse modelo e sujeito ao nascimento. (...) Como devemos, então, conceber sua natureza e a maneira por que ela opera? Desta, principalmente: é o receptáculo, por assim dizer a matriz de tudo o que devém. (...) A esse modo, como parece, tais elementos transmitem, em ciclo, o nascimento uns dos outros. Então, a ser assim, se nenhum deles não se mostra nunca sob a mesma forma, de qual poderá alguém afirmar com segurança que é tal coisa e não outra sem se envergonhar a si mesmo? Não é possível. (...) (...) nem da água, como esta água, mas como possuidora de suas qualidades, nem nos refiramos a nada como permanente, como fazemos sempre que os designamos pelas expressões esta ou aquela, no pressuposto que indicamos alguma coisa definida. Esses elementos nos escapam a todo instante (...). (...). Somente aquilo que em cada um desses elementos nasce e aparece sucessivamente, para logo desaparecer, é que poderá ser designado pelas expressões isto e aquilo; (...)¹¹⁰

Após evidenciar de maneira cabal a dificuldade que as categorias supracitadas têm de conceber a mudança das coisas singulares, e o seu entremear de elementos uns nos outros, Timeu precisa forjar uma nova categoria de inteligibilidade, para que o filósofo possa discursar acerca dos objetos sensíveis, sem que possa ser desmentido pela efemeridade; eis a *χώρα*:

Se for assim, teremos de admitir que há, primeiro a ideia imutável, que não nasce nem perecerá, nada recebe em si mesma do exterior nem entra em nada, não é visível nem perceptível de qualquer jeito, e só pode ser apreendida pelo pensamento. A outra espécie tem o mesmo nome da primeira e com ela se parece, porém cai na esfera dos sentidos; é engendrada, está sempre em movimento, devém num determinado local, para logo desaparecer daí, e é apreendida pela opinião com a ajuda da sensação. Por último, há um terceiro gênero, o espaço (*khóra*, abertura); por ser eterno, não admite destruição, enseja lugar para tudo o que nasce e em si mesmo não é apreendido pelos sentidos, mas apenas por uma espécie de raciocínio bastardo.¹¹¹

¹¹⁰ PLATÃO. *Timeu*. In: *Diálogos Vol XI: Timeu, Crítias, O 2º Alcibiades, Hípias Menor*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986, pp. 54, 55.

¹¹¹ *Idem*, p. 58

Ou seja, a *χώρα* é o momento que a inteligência apreende o sensível desde o inteligível; precisamente, sua passagem. Se a *χώρα* participa do sensível, sem se mostrar, mas também não penetra no inteligível, ela deve ser algo que se situe a meio termo entre essas duas coisas. Que coisa poderia ser essa? Segundo Valentim:

A negatividade da causa errante (*χώρα*) alia-se ao caráter de possibilidade do paradigma inteligível, de modo que, entre ambos, não pode haver uma tal contraposição como a que há entre o que carece e o que dispõe de forma. Isso porque somente a infirmitude de *χώρα* pode, a princípio, resguardar a possibilidade da forma, impedindo que algo formado e gerado, a rigor uma imagem, venha a propor-se como modelo visível e definitivo para tudo o mais, barrando a própria gênese e o renovado aparecer das formas mais diversas e opostas. (...) a efetividade do fundamento nulo da gênese do mundo reside em ser sempre o paradigma de cada vez, isto é, uma *χώρα* singular.¹¹²

Portanto, *χώρα* é a participação de inteligível que cada objeto sensível tem sem que se confunda com este; algo como uma ideia da singularidade, um paradigma. Não à toa, Agamben (como já demonstrado por Valentim) retira de um outro diálogo platônico, *O Político*, a possibilidade de uma filosofia guiada por paradigmas. “O paradigma não é nem universal, nem particular, nem geral, nem individual, é uma singularidade (...)”¹¹³ escreve Agamben em um de seus pouquíssimos textos acerca de questões metodológicas.

Mas de que resulta a afirmação de que infância e *χώρα* são idênticos? Isto: o silêncio da linguagem, a parte dessubjetivante que possibilita a enunciação do *eu* é a abertura de onde o discurso pode ocorrer. A infância, como a *χώρα*, é a singularidade vivida a cada instante, buscando ordenar universais imperceptíveis aos sentidos em forma de um discurso efêmero para apontar em direção de uma experiência singular; *χώρα*, infância é, então, o trânsito entre semiótico e semântico, ideal e sensível, natureza linguística e discurso, próprio e impróprio, experiência e narrativa, intangível e tangível¹¹⁴. E se a *χώρα* era, em Platão, uma das categorias de criação do mundo, por

¹¹² VALENTIM, Marco Antonio. *Χώρα não é matéria: um diálogo com Timeu e Aristóteles*. In: PESSOA, Fernando M. (orgs.). *Sofia: Ano VII – Nº 07 – 2001/1*. Vitória: EDUFES – CCHN, 2001, pp. 206, 207.

¹¹³ AGAMBEN, Giorgio. *What is a Paradigm?*. Disponível em: <http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>. O texto permanece sem tradução, de forma que essa breve passagem foi por nós traduzida.

¹¹⁴ Não se trata, como pode parecer, que estamos implicando uma relação sinonímica entre estes conceitos, mas sim de notar que todos eles tem como herança o dualismo que marca a história da metafísica ocidental. Curiosamente, o elemento que solucionaria o dualismo metafísico, já estaria

sua vez a infância é o ponto de onde no discurso poético o poeta se faz demiurgo – não um demiurgo ordenador, e separado da criação por *ex-machina* – mas como Olivier De Sagazan, o poeta é demiurgo da Morada do Caos,¹¹⁵ depositando seu rosto como poesia na transitoriedade dos sentidos. A cada experiência, uma nova “entrada” no discurso e na infância, jamais repetível, sempre singular – como os elementos se interpenetram e se originam uns dos outros, assim também os elementos da narrativa. Assim o rosto, assim o poeta.

O historiador acidioso

Para entendermos a singularidade como discurso que esse amontoado de conceitos aqui dispostos tentou apontar, devemos então retomar uma discussão aberta no capítulo precedente, quando tratávamos do conceito de fetichismo. Se em *A paixão da facticidade* Agamben apontava para a ideia de fetichismo como aquilo que é dotado de beleza, em *Estâncias*:

O ingresso de um objeto na esfera do fetiche é cada vez o sinal de uma transgressão da regra que confere a cada coisa um uso apropriado. (...). Este sistema de regras é, em nossa cultura (...) tão rígido que (...) a simples transferência de um objeto de uma esfera a outra basta para torna-lo irreconhecível e inquietante. Mas existem objetos que estão desde sempre destinados a um uso tão particular, que se pode afirmar que realmente fogem a qualquer regra de uso. Trata-se dos brinquedos.¹¹⁶

A habilidade de usar o brinquedo sem aprisioná-lo em uma esfera de uso determinada, ou seja, o puro fetichismo que é o gesto de brincar (a *profanação*, diria Agamben, anos depois) é a infância contida em todo discurso que resguarda uma amurada positiva da experiência. A impossibilidade de perceber a não-fixação do brinquedo é a destruição da experiência que assustou Rilke ao perceber que a boneca é um “suporte sem alma”¹¹⁷.

presente, segundo Agamben, na obra daquele que é tomado pela maioria dos historiadores da filosofia como quem teria sido o grande responsável por tal dualidade: Platão.

¹¹⁵ Em sua performance *La Demeure du Chaos*, Sagazan esculpe com argila, palha e gravetos uma série de rostos em seu próprio rosto. Tal experiência é a indicação cabal de que a poesia não é obra, mas rosto. Vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=-ljqvg7xaxc>

¹¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, pp. 94, 95.

¹¹⁷ *Apud.* AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 96.

A perplexidade daquele que oscila entre a possibilidade e a impossibilidade de fazer daqueles objetos inquietantes chamados brinquedos levou Maurício Pereira a defrontar-se em poema musicado com um dos personagens mais ilustrativos do fetichismo contido na literatura infantil: o Visconde de Sabugosa. Na música *Responde Visconde*, Pereira destina ao sabugo falante um interrogatório sobre a possibilidade do fetiche típico da brincadeira. A ausência de respostas surge como a confirmação, de que a enunciação de perguntas tais como “como é que uma simples espiga de milho pode ser tão inteligente?” já contém a resposta. Da inteligência do famoso Visconde só se é possível saber por uma experiência, por uma infância:

Responde Visconde, responde Visconde
se a ventania
vai voar na minha cabeleira
feito a tesoura da cabelereira

responde Visconde, responde Visconde
se a raiz quadrada
transforma a árvore num labirinto
onde trepa a molecada

responde Visconde, responde pra mim
qual é a fórmula
do pó de pirlimpimpim

responde Visconde, responde Visconde
porque é que um circo
tem tanta bagunça e tanta brincadeira
que embanana o mico

responde Visconde, responde Visconde
se o arco-íris
vai colorir com suas 7 cores
o caminho que seguires

responde Visconde, responde pra mim
qual é a fórmula
do pó de pirlimpimpim

responde Visconde, responde Visconde
responde pra a gente
como é que uma simples espiga de milho
pode ser tão inteligente?¹¹⁸

A passagem do semiótico ao semântico, da infância à história, é, no fim, mais uma vez, a passagem do intangível ao tangível. A infância, esse silêncio que não mais se opõe ao discurso, mas o constitui, é o processo de dessubjetivação implícito em todo ato de fala. E se Agamben, com toda razão, nos avisa que a infância não pode ser pensada

¹¹⁸ PEREIRA, Maurício. *Responde Visconde*. In: PEREIRA, Maurício, *Pra Marte*. São Paulo: Tratore, 2007. 1 CD. Faixa 9.

como um passado cronológico do homem, ainda assim a distinção a que o termo imediatamente nos remete serve de boa ilustração: a criança que, desde o desconhecimento dos nomes instituí a novidade e a autoridade (isto é: a *poiesis*) de um lado, contra o historiador da filosofia trancafiado em um gabinete discursando sobre a urgência do novo; um novo que não pode ser nem isso, nem aquilo, mas somente aquele outro. Instituído ao novo uma regra, o historiador recolhe-o na sua preciosa história, e tão benquista cultura (como sabemos, se “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”¹¹⁹, é porque, entre outras coisas, a história está nas mãos daquele historiador “que desespera de apropriar-se da verdadeira imagem histórica, em seu relampejar fugaz”¹²⁰). Tornando-se arauto daquela “experiência” que Benjamin sabiamente amaldiçoara, o historiador da filosofia faz da novidade, ou seja, da infância, epistemologia a serviço do progresso, e, nessa medida, a destrói. Tal a pobreza de experiência do homem da cultura. Segundo Nietzsche:

Um fenômeno histórico, conhecido pura e completamente resolvido em um fenômeno de conhecimento é, para aquele que o conhece, morto: pois ele conheceu (...) precisamente nisso, sua potência histórica. Agora, essa potência tornou-se para ele, o que sabe, impotente: talvez ainda não para ele, o que vive. (...). A história, na medida que está a serviço da vida, está a serviço de uma potência a-histórica e por isso nunca, nessa subordinação, poderá e deverá tornar-se ciência pura, como, digamos, a matemática. (...). (...) no caso de uma certa desmedida de história, a vida desmorona e degenera, e por fim, com essa degeneração, degenera também a própria história.¹²¹

O que resta ao filósofo, frente ao historiador acidioso que tenta impedir que a história e o pensamento possam ser uma experiência, uma infância – uma dessubjetivação –, é combater aquele espírito iluminista que olha para o passado, com vistas ao futuro, buscando no mesmo passado uma *arké* do presente; isto é, buscando o fundamento oculto de quem recusa um tempo retilíneo em virtude de uma *kairologia*; uma contemporaneidade. Filósofo é, então, aquele que articula o tempo como quem busca, ao invés de enxergar no escuro, enxergar as trevas elas mesmas:

(...) perceber esse escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica em uma atividade e uma habilidade particular que, no nosso caso, equivalem a neutralizar as luzes que provém da época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes. (...) É como se aquela invisível luz, que é o escuro do presente, projetasse a

¹¹⁹ BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense s. a., 1987, p. 225.

¹²⁰ *Idem*, p. 225.

¹²¹ NIETZSCHE, Friedrich W. *Considerações Extemporâneas*. In: Col. Os Pensadores, volume *Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 60.

sua sombra sobre o passado, este, tocado por esse facho de sombra, adquirisse a capacidade de responder às trevas do agora.¹²²

Entre a infância e a morte: a linguagem

Poder-se-ia dizer que, em certo sentido, os títulos *A linguagem e a morte e Infância e História* guardam relação sinonímica. A crítica que Agamben endereçava contra os advogados da impossibilidade de falar uma experiência, de dizer o místico, ganha, aqui, conceitos mais precisos. Retomando a *Essência da linguagem* de Heidegger, segundo a qual haveria uma “relação essencial entre morte e linguagem”, Agamben enuncia as questões que servirão de *leitmotiv* para pensarmos o que hora nos propomos:

A faculdade da linguagem e a faculdade da morte: o nexo entre essas duas ‘faculdades’, sempre pressupostas no homem, e não obstante, jamais colocadas radicalmente em questão, pode genuinamente permanecer impensado? E se o homem não fosse *nem* o falante *nem* o mortal, sem por isto deixar de morrer ou falar? E qual é o nexo entre estas duas determinações essenciais? Sob duas formulações diversas, talvez estas não digam a mesma coisa? E se este nexo não tivesse, de fato, lugar?¹²³

Então podemos agora entender a crítica à teoria dominante no pensamento ocidental, acerca da impossibilidade de dar cabo na linguagem de uma experiência, em novos e mais precisos termos: onde líamos **história** agora podemos ler **linguagem**; e, como já intuído por Montaigne, onde nos habituamos à ideia de um misticismo como **infância**, agora podemos falar do indizível como **morte**. Ou ainda, como a imagem sugerida por João Cabral de Melo Neto, que pensou a possibilidade da criança de dar vida ao sem vida, num gesto radical (que deixaria Rilke de cabelos em pé) de suas *Duas das festas da morte*:

Recepções de cerimônia que dá a morte:
o morto, vestido para um ato inaugural;
e ambiguamente: com a roupa do orador
e da estátua que se vai inaugurar.
No caixão, meio caixão meio pedestal,
o morto mais se inaugura do que morre;
e duplamente: ora sua própria estátua
ora seu próprio vivo, em dia de posse.

Piqueniques infantis que dá a morte:
os enterros de criança no Nordeste:

¹²² AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo?*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, pp. 63, 72.

¹²³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 10.

reservados a menores de treze anos,
impróprios a adultos (nem o seguem)
Festa meio excursão meio piquenique,
ao ar livre, boa para dia, sem classe;
nela, as crianças brincam de boneca,
e aliás, com uma boneca de verdade.¹²⁴

Metafísica: uma experiência pronominal

Um fato bem conhecido na história do pensamento ocidental: ninguém tentou com tanto esforço evidenciar o tema da morte como tema central da filosofia quanto Martin Heidegger. No empreendimento conhecido como *analítica existencial*, Heidegger tratou de descrever a possibilidade que o homem tem de antecipar seu mais próprio, porém insuperável, destino. O sentimento de antecipação da morte (ou, se preferir, a angústia) teria, segundo Heidegger, a capacidade de evidenciar ao *Dasein* a sua totalidade, e, portanto, seria a disposição ontológica privilegiada. Tal experiência se daria desde um chamado sem voz (e por isso negativo) da consciência que mostra ao *Dasein* a impossibilidade deste por seu próprio fundamento. Em outros termos, o *Dasein* já é sempre lançado, e, na antecipação, percebe que o fundamento de seu lançamento lhe aparece como um *não* – um não-fundamento. No parágrafo 53 de *Ser e Tempo* Heidegger nos fornece algumas linhas bastante ilustrativas do que está aqui em questão:

No adiantar-se para a morte certa indeterminada, o *Dasein* se abre para uma constante *ameaça* que surge do seu “aí” (*Da*) ele mesmo. (...) O estado-de-ânimo traz o *Dasein* para diante da dejectão de seu “que-ele-é-aí”¹²⁵. *Mas o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais-próprio e singularizado do Dasein é a angústia.* Nela o *Dasein* se encontra *ante* o nada da possível impossibilidade de sua existência. A angústia se angustia *pelo* poder-ser do ente assim determinado e abre dessa maneira a possibilidade extrema. Porque o adiantar-se do *Dasein* pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder ser; (...).¹²⁶

Ou seja, se a negatividade da experiência de antecipação, provém do *Da*, e o que ela revela ao homem, é que ele é o seu *Da*, então a ameaça da negatividade absoluta (ou seja, a ameaça de perder o *Da*, morrer) toma o *Dasein* de ponta a ponta. Tal é a força da

¹²⁴ MELO NETO, João Cabral. *A educação pela pedra*. In: MELO NETO, João Cabral. *Da Educação pela pedra a Pedra do sono (Antologia poética)*. São Paulo: CÍRCULO DO LIVRO S.A., 1965, p. 11.

¹²⁵ Isto é: que ele é o *Da*.

¹²⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012, pp. 729, 731.

negatividade aqui descrita. Notemos: *Da* é um pronome demonstrativo: *aí*. A força da nulificação pronominal tornar-se-á, em breve, nosso tema central.

Mas há outro filósofo cujo centro do pensamento também é composto de negatividade pronominal. Voltemos à *Fenomenologia do Espírito*. Novamente, capítulo I, *A certeza sensível*. Numa fecunda demonstração da relação entre linguagem e o mundo sensível, Hegel escreve:

É a ela mesma [a certeza sensível] que se deve perguntar: o que é o Isto (*das Diese*)? Se o tomamos na dupla forma de seu ser, como o *Agora* e o *Aqui*, então a dialética que ele tem em si manterá uma forma tão compreensível quanto ele mesmo. À pergunta: *o que é o Agora?* respondemos, por exemplo: *o Agora é noite*. E para provar a verdade desta sensível certeza, um simples experimento será suficiente. Escrevamos esta verdade; (...). Olhemos *agora, este meio-dia*, a verdade escrita: deveremos dizer então que ela se tornou vazia.¹²⁷

Apreender o Isto (*das Diese*) é para Hegel, quando decomposto em sua natureza de um *Agora* e um *Aqui*, capaz de evidenciar o caráter negativo da certeza sensível. A conservação perpétua que o *das Diese* guarda, de um *Agora* e de um *Aqui* sem conteúdo, possibilitam que a verdade da certeza sensível seja sempre um universal; enunciar “*Agora é noite*” não é nada além de preencher a negatividade referida com o universal de “*noite*”. Todavia, a tentativa da enunciação proposta não era a de dizer um universal, mas a de se referir a uma noite determinada. Além disso, dado tudo que já expusemos no primeiro capítulo sobre a dificuldade de dizer o que está diante mim no *Agora*, fica claro que toda enunciação de um *Agora* se apresenta como um *ter-sido*, como uma verdade que foi. Dito isso, não podemos obter outra conclusão além de que, em Hegel, a tentativa de apreender o *das Diese*, se dá apenas como uma indicação, um querer-dizer (*Meinung*) acerca de algo que *foi*, e, por isso, *não é*. Logo, a certeza sensível não pode ser dita na linguagem. Mas, por fim, se toda enunciação, é sempre uma enunciação que tenta dar conta de um Isto, um *das Diese*, então qualquer ato de palavra já contém em si uma negatividade que nenhuma dialética poderia exaurir. Desta maneira, o silêncio místico (do qual Hegel anuncia-se um dissidente, mas que aqui está bastante presente) não pressupõe todo dizer, mas compõe todo dizer. Em uma tese que poderia muito bem ter estado em *Infância e História*, Agamben diz:

A “santa lei” da deusa de Elêusis, que no hino juvenil, proibia ao iniciado revelar com palavras o que havia “sentido, ouvido e visto” na noite é agora

¹²⁷ Hegel, F. *A Fenomenologia do Espírito*. In: AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 24.

assumida pela própria linguagem que tem a “natureza divina” de não deixar vir a *Meinung* à palavra.. (...): mas, agora , a linguagem capturou em si o poder do silêncio, e o que surgia como indizível “profundeza” pode ser conservado – enquanto negativo – no próprio coração da palavra. (...) todo discurso diz o inefável; diz, isto é, mostra o inefável pelo que ele é: uma *Nichtigkeit*, um nada.¹²⁸

A aceitação do mundo sensível em sua absoluta negatividade também foi dita por Paulo Henriques Britto. No seu *Elogio do mal* os nomes “roubam do mundo a paz de não querer dizer nada”. Britto consegue em seu esforço dar rosto à negatividade que reside por detrás da palavra quando esta tenta dizer o que não pode (e, como veremos, termina por dizê-lo):

1. A uma certa distância
todas as formas são boas.
Em cada coisa, um desvão;
em cada desvão não há nada.

À mão direita, a explicação
perfeita das coisas. À esquerda,
a certeza do inútil de tudo.
Ter duas mãos é muito pouco.

Por isso, por isso os nomes,
os nomes que embebem o mundo,
e os verbos se fazem carne,
e os adjetivos bárbaros.

2. O mundo se gasta aos poucos.
A coisa se basta a si mesma,
mas não basta ao que pensa
um mundo atulhado de coisas

que se apagam sem pudor,
que se deixam dissipar
como quem não quer nada.
Existir é muito pouco.

Por isso, por isso os nomes,
os nomes que se engastam nas coisas
e sugam o sangue de tudo
e sobrevivem ao bagaço

e negam a tudo o direito
de só durar o que é duro,
e roubam do mundo a paz
de não querer dizer nada.

3. Bendita a boca,
essa ferida funda e má.¹²⁹

¹²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 28.

¹²⁹ BRITTO, Paulo Henriques. *Liturgia da matéria*. In: *Mínima lírica*. São Paulo,: Companhia das Letras, 2013, pp. 58, 59.

Mas o problema da negatividade, do querer dizer, que só consegue dizer algo quando consegue apontar pronominalmente, já estava posto desde um dos mais influentes princípios da metafísica: em sua tábua de *Categorias*, Aristóteles, já havia nos mostrado, ao considerar a questão das substâncias primeiras (*proto ousia*), que a pura e simples enunciação das mesmas “nem é dito de algum sujeito nem existe em um sujeito”, e que estes necessitam estar sempre em combinação com uma substância segunda para que pudessem dizer algo. Em um trecho decisivo, e que certamente não passou despercebido nem por Heidegger, nem por Hegel, Aristóteles afirma:

Todas as substâncias parecem significar um certo *isto* (*tode ti*). No que respeita às substâncias primeiras, é incontestavelmente verdade que elas significam um certo *isto*; pois a coisa revelada é individual e numericamente uma.¹³⁰

Ou seja, se Agamben está certo, e o problema da substância primeira é o problema do ser, então, desde Aristóteles tal questão tem seu fundamento linguístico condenado à masmorra da negatividade e do *Isto*. Tentaremos agora explicar como Agamben aprofunda ainda mais o sentido dessa negatividade, para depois, então, tentar liberar a linguagem desta.

Diese e Da, Isto e Aí, são pronomes demonstrativos. Portanto, nossa busca pelo calabouço da negatividade deverá agora percorrer algumas considerações gramaticais. O pronome, e mais ainda, nesse caso, o pronome demonstrativo, é vazio. Todavia, a substância primeira, a *proto ousia* aristotélica, só pode ser nome e designar algo se a esta se encontra aliada. Ora, como sabemos, o pronome é desprovido de significado prévio, assim como a substância primeira sem este nada diz¹³¹. A impossibilidade de remeter a esfera do pronome a um gênero que o contivesse, somado a seu caráter absolutamente necessário ao discurso, mas desprovido de conteúdo prévio, faz deste um pertencente à categoria dos transcendentais, “aquilo que é sempre já conhecido e dito em cada objeto apreendido ou nomeado, e além do qual nada pode ser predicado e

¹³⁰ ARISTÓTELES. *Categorias*. Porto: Porto Editora, LDA, 1995, p. 42.

¹³¹ Do fato de articularmos a substância primeira, ou seja, o universal como negatividade, de um lado com o pronome, isto é com a determinação singular, todavia também negativa, do outro, para passarmos da língua à fala; e, desse evento, como veremos logo mais, articulando dois polos negativos, termos a experiência do ser, então fica assinalada aqui a possibilidade de uma interpretação linguística da filosofia de Heidegger.

conhecido”¹³². Mas esse transcendental só pode ser já conhecido em cada objeto quando ele indica aquilo ao qual quer se remeter:

A demonstração (ou, no caso do pronome relativo, a relação) efetiva e preenche o significado do pronome e é, por isso, “consustancial” a ele. Uma vez que ele con-tém ao mesmo tempo um particular modo de significação e um ato indicativo, o pronome é, portanto, a parte do discurso em que se efetua a passagem do significar ao mostrar: 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 ato de “indicação”¹³³.

Mas a demonstração que o pronome opera é capaz de significar não aquilo que indica, mas a uma outra coisa por referência. Ou seja, indicar algo que tem em seu *Isto*, um *não-mais*, ou, como diria Hegel, um *não-Isto*. Mas como é possível mostrar o significado de um *não-mais*? Para entender essa questão Agamben intima dois linguistas contemporâneos para discutir o caráter pronominal da enunciação: Benveniste e Jakobson.

Benveniste, ao se perguntar pelo caráter do pronome pessoal *eu* mostra que este só pode ser definido na enunciação: *eu* é qualquer um que enuncia *eu*. Portanto, *eu* é uma instância de discurso. Da mesma forma o demonstrativo *este* e seu binômio componente, *agora* e *aqui*, só ganham significado na instância de discurso, ou seja, indicam a experiência da qual o *eu* (*ela*, a *dessubjetivação*) busca relatar. Portanto, o gesto indicativo da demonstração, mais que demonstrar um objeto sensível, ou uma inteligibilidade, evidenciam a instância do discurso, o *eu*. Apoiado em Benveniste, Jakobson coloca os pronomes entre os *shifters*; “unidades gramaticais contidas em todo código, que não podem ser definidas fora de uma referência à *mensagem*”¹³⁴. De tal sorte que se os pronomes só podem ter significado ao serem vinculados a uma instância de discurso, ou seja, a um *experimentum linguae*; o que eles evidenciam, em primeiro lugar, é esta instância de discurso como o *lugar* de realização desta experiência, evidenciam o *ter-lugar* da linguagem. Portanto, o ato da enunciação do *eu* abre a instância da linguagem e permite que se converta língua em fala. Mas essa passagem do discurso por seu ter-lugar que está sempre em busca de dar voz na linguagem a uma evanescente experiência, nada mais é que a exposição de uma dimensão a qual se busca nominar há muito tempo:

¹³² AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 37.

¹³³ *Idem.* p. 38.

¹³⁴ *Ibidem.*, p. 42.

(...) na história da filosofia ocidental, essa dimensão se chama, há mais de dois mil anos, *ser*. Aquilo que já se mostra em cada ato de fala ((...)), aquilo que, sem ser nominado, é já sempre indicado em cada dizer, é, para a filosofia o ser. A dimensão 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 da 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*. Somente porque a linguagem permite, através dos *shifters*, fazer referência à própria instância, algo como o ser e o mundo se abrem ao pensamento.¹³⁵

Se isto é verdade, então o *das Diese* hegeliano e o *Da* heideggeriano, em seu caráter pronominal, são a indicação do ser; da experiência de ser, do fato que a linguagem tem lugar:

A instância de discurso e a enunciação remeteriam àquele momento em que o homem, ser dotado de linguagem, fala, a esse momento em que a linguagem tem lugar. É exatamente a esse ter-lugar da linguagem que os *shifters* remeteriam. Nesse sentido, o que escapa à linguagem não é o sensível (o que os olhos vêem, o que os ouvidos ouvem, o que as mãos tocam) nem o inteligível (o que o pensamento pensa). O que escapa à linguagem não é o que não é linguagem. Não é a isso que o *Da* de Heidegger ou o *Dieise* de Hegel fariam referência, seja isso o sensível ou o inteligível. O que escapa à linguagem é o próprio ter-lugar da linguagem. Não há passagem do não linguístico ao linguístico, e não é essa a passagem que os pronomes operariam.¹³⁶

E, não obstante as convicções de Heidegger e Hegel, ao se tentar apontar para o sensível, ou relatar uma experiência – enfim, ao enunciar uma negatividade – tudo que se revela nada mais é que o fato de que o enunciado está dito na sua enunciação; o *aí* e o *Isto* voltam a ser *ela*, a *dessubjetivação*, ou seja a mobilização de uma experiência realizada que é dita no discurso – o místico, infância, o ser, estão próximos de encontrarem morada na fala.

Do gozo à angústia: Voz

A possibilidade de juntar um ato de enunciação a um *shifter* necessita, então, de um fundamento que possa articulá-los simultaneamente. Ora, que poderia ser tal fundamento que não a “voz que as profere”¹³⁷?! Toda enunciação e, fundamentalmente,

¹³⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, pp. 43, 44.

¹³⁶ OLIVEIRA, Cláudio. “A linguagem e a morte”. In: Alberto Pucheu. (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, FAPERJ, 2008, p. 121.

¹³⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 52.

toda enunciação de um *shifter*, tem na voz sua única maneira de se apresentar. Mas seria possível que a voz, e somente ela, desvalida de uma remissão semântica, seja capaz de nos contar alguma coisa? A voz possui alguma dimensão de significado? Para averiguar tais questões Agamben retoma as reflexões de Agostinho sobre a reação daquele que ouve uma palavra morta, cujo significado lhe é desconhecido. Segundo Agostinho, mesmo sem ter conhecimento da semântica da palavra morta, quem ouve, ao ouvir a voz que a pronuncia, tem sobre si incidido o desejo de conhecer:

Se, de fato, conhecesse apenas o existir desta voz e não soubesse que ela significa alguma coisa, não procuraria mais nada, uma vez percebido com a sensação, na medida do possível, o som sensível. Mas visto saber que não só existe uma voz, mas também um signo, deseja possuir dele perfeito conhecimento.¹³⁸

Ora, o que aparece na voz, quando esta pronuncia uma palavra morta, e que desperta no ouvinte a vontade de saber, não é seu significado, mas sua intenção de significar. Ou seja, a voz já carrega, do enunciante ao ouvinte, uma intenção da qual ela padece. E, por isso, a voz é um *pathema* originário; ou seja, se podemos falar de uma instância do discurso na qual ocorre uma dessubjetivação já dita, tal é a voz. Nesse sentido, a voz é então, não a indicação de qual é o ser, (seja a tentativa de dizê-lo sensível ou inteligível), ou de onde e de que forma ele ocorreu; mas a indicação de que há uma experiência de ser, há uma dessubjetivação, há uma infância. Retomando as palavras de Ana C. Cesar, há “um filete de sangue nas gengivas”. Se a voz é a indicação da experiência de ser, logo, como continuaremos averiguando, o ser constitui a linguagem. A voz abre o ser e mostra seu lugar. Por isso, quando busca entender na obra de Heidegger como, do conceito de facticidade¹³⁹, poderia se pensar a experiência amorosa, Agamben nada mais fala do que da mesma experiência que a da voz, mas como experiência de um rosto. A facticidade é justamente a passividade na qual a experiência carrega a linguagem de *pathos* e permite ao sujeito que se lhe experencie como amor. Aqui faremos uma rápida digressão: curiosamente, na primeira página de um livro no qual, quando faz referência explícita à linguagem, a coloca como oposta à experiência, o poeta e filósofo Rubens Rodrigues Torres Filho escreve as linhas de *por exemplo* (portanto, *paradigma*, coincidentemente ou não). Não obstante a convicção de Torres Filho, tal poema mostra a linguagem exatamente como sinédoque da experiência

¹³⁸ AGOSTINHO. *De Trinitate*. In: AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 54.

¹³⁹ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *La Pasión de la Facticidad In: La Potencia Del Pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

do rosto alheio feita sob o signo do amor; o percorrer daquilo que a facticidade de outrem doa ao mundo como *experimentum linguae* amoroso. O poeta percorre esse caminho ao suceder uma lista de eventos tangíveis que terminam, por analogia (a tempestade no abraço, o nome gravado em laranjas, e enfim, a lágrima desde gerânios), recolhidos ao intangível da experiência. Vejamos:

Ao que se chama oceano; ponto.
pego, ambiguidade
ou simplesmente mar, nas horas densas;

ao que se diz das coisas invisíveis,
a saber, choro e vento, tempestade
dentro do abraço.

ao que se espera quando a noite é lenta
e se alimenta de pássaros suicidas

somo
esta notícia:
de teu nome gravado nas laranjas
e outros hábitos maiores.

Por exemplo sentar-se com gerânios
e a água que isso inaugura nos teus olhos.¹⁴⁰

Retomemos: tratávamos da voz como *pathema* originário, como experiência de um rosto, e de que a dessubjetivação e a subjetivação tem lugar. Todavia a voz como um limiar evanescente entre querer dizer e significar não pode ser entendida como fluxo fonético tal qual a do animal. Aqui precisamos fazer um desvio e nos munir de algumas considerações que Agamben faz acerca do rosto desde a biologia, ou melhor, desde sua insuficiência. Em *O aberto. O homem e o animal*, o autor apresenta trechos da correspondência de Carlos Lineu nas quais este discutia com outros cientistas naturais suas impressões que iriam influenciar decididamente o futuro da taxonomia. Em meio a esses fragmentos aparecem algumas linhas na qual o biólogo apresenta uma definição e um desafio acerca do *homo sapiens*:

E todavia o homem reconhece-se a si mesmo. Talvez devesse retirar essas palavras. Mas peço a vós e ao mundo inteiro que me indiquem uma diferença genérica entre o macaco e o homem que seja conforme à história natural. Eu não conheço nenhuma.¹⁴¹

Dito de outro modo: o *homo sapiens* é o macaco, isto é, o **animal**, que pode reconhecer-se, mas justamente ao reconhecer-se, se reconhece como um **não-animal**. A

¹⁴⁰ TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Vôo Circunflexo*. São Paulo: editora brasiliense, 1987, p. 9.

¹⁴¹ LINEU, Carlos. In: AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p. 43.

linguagem humana, isto é, a voz, explode aqui como um mecanismo pelo qual todo rosto e toda enunciação já são sempre um limite pelo qual o homem se conecta e se separa de sua natureza animal. E assim o ato de enunciação é sempre um ato de inclusão excludente. Com razão Agamben pode tomar para si o conceito de Furio Jesi e chamar a linguagem de *máquina antropológica*; não só porque ela produz o humano, mas porque produz sempre a cada vez um *logos* de uma experiência de ser, experiência de um *antropos*, isto é, de um rosto, que é sempre a cada vez, um novo rosto. A cada novo rosto, uma nova gênese, uma antropogênese, “(...) o que resulta da cesura e articulação entre o humano e o animal”.¹⁴²

Assim sendo, o puro fluxo fonético é necessário para que o homem possa ter experiência do ser e do ter-lugar da linguagem, mas seu caráter animal é imediatamente suprimido quando de sua enunciação:

*O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se da voz e o evento de significado é a outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica constitui a articulação originária (...) da linguagem humana. Mas, dado que esta Voz (que escreveremos de agora em diante com maiúscula para distingui-la da voz como mero som) tem o estatuto de um não-mais (voz) e de um não-ainda (significado), ela constitui necessariamente uma dimensão negativa. Ela é fundamento, mas no sentido de que ela é aquilo que vai ao fundo e desaparece para que assim o ser e a linguagem tenham lugar.*¹⁴³

Ora, é claro que, se a Voz como abertura do ser e *dixis* do ter-lugar da linguagem, é um *não-mais* e um *não-ainda*, então o caráter da sua abertura não é somente o de que a linguagem tem um lugar, mas de que ela se dá no tempo. A Voz abre o ser como presente que é sempre um *não-mais* e um *não-ainda*: um *eterno presente*. Se isto é assim, nada nos impede de dizer que para além dos *shifters* da enunciação do discurso emerge a Voz como “*shifter* supremo”¹⁴⁴. Negatividade originária capaz de articular *significar* e *mostrar*; somente desde a Voz – desde uma dessubjetivação – que a experiência pronominal da metafísica pode se dar:

A Voz abre, de fato, o lugar da linguagem, mas abre-o de tal modo que ela já está sempre presa em uma negatividade e, antes de mais nada, entregue desde sempre a uma temporalidade. Uma vez que tem lugar na Voz (isto é, no não-lugar da voz, no seu ter-sido), a linguagem tem lugar no tempo. Mostrando a

¹⁴² AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p. 109.

¹⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 56.

¹⁴⁴ *Idem*, p.58.

*instância de discurso, a Voz abre, simultaneamente, o ser e o tempo. Ela é cronotética.*¹⁴⁵

Abrindo em cada enunciação o ser (isto é, o seu ter-lugar) e o tempo (o eterno presente), a Voz tem em seu caráter cronotético a singularidade, ou seja, a impossibilidade da repetição de uma mesma experiência na linguagem, mas sempre a novidade que a cada emergir do pensamento a Voz propicia. O emergir de um novo rosto fonético (e por isso Torres Filho pode notar na facticidade de outrem o inaugurar de uma água nos olhos. Um rosto entre a pálpebra e a lágrima).

Para poder entender como, em Hegel, a voz torna-se Voz, Agamben retoma os manuscritos das aulas que aquele havia lecionado em Iena nos primeiros anos do século XIX. Em tais cursos Hegel dá luz a uma teoria da memória que se identifica com uma teoria da linguagem. Segundo Hegel, a passagem de um objeto sensível a um “fato-da-memória” se dá pela negação daquele primeiro. Ora, na memória, o objeto que havia sido intuído é agora apenas uma recordação que atende por um *nome* e, nisso, nega sua exterioridade. Portanto, a consciência, segundo Hegel, só ganha realidade mediante a negação da certeza sensível. O nome sobrevive à experiência sensível. Assim, a consciência. Mas o tornar da memória em linguagem guarda uma dimensão mais essencial que a negação do sensível. É aqui que Hegel se propõe pensar a passagem da voz animal para uma Voz.

Em suas aulas em Iena, Hegel prescrevera que o que articula, mas também separa voz e Voz, são as consoantes; a “voz da consciência” negada ao animal incide sobre o homem desde a possibilidade de articular o puro som vocálico do animal. Portanto, a articulação de um som em vista do outro interrompe o fluxo fonético e articula o sentido. Mas para entendermos a relação entre a conservação e supressão da voz animal desde onde emergirá a Voz, algumas linhas de Hegel, citadas por Agamben, nos serão valiosas:

A voz (...) é ouvido ativo, puro si, que se põe como universal; [exprimindo] dor, desejo, alegria, satisfação, [ele é] *Aufheben* do si mesmo singular, lá, consciência da contradição, aqui retorno a si mesmo, indiferença. Todo animal tem na morte violenta uma voz, exprime a si mesmo como si mesmo suprimido (...).

Na voz o sentido retorna ao seu interior; ele é si mesmo negativo, desejo (*Begierde*). É falta, ausência de substância em si mesmo...¹⁴⁶

¹⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 57.

Se somente na morte o animal possui uma voz e, se é dessa voz que o homem pode articular sua Voz, então podemos dizer: na mesma medida em que o nome é a negação do objeto empírico nominado, mas sua conservação como memória, a Voz é a negação da *voz da morte* do animal que de fato morre, mas sua sobrevivência como Voz que porta intenção de significar, tal é a operação da máquina antropológica. De modo que por detrás de cada gesto de enunciação de uma Voz permanece a voz e a morte como negatividade co-essencial. A consoante é, assim, a tumba da voz animal:

(...) ela mora verdadeiramente em contato com o Morto, apenas porque é articulação daquele “traço evanescente” que é a voz animal; logo, apenas porque, já na própria voz, na morte violenta, o animal exprimiria a si mesmo como suprimido. A linguagem, pelo fato de inscrever-se no lugar da voz, é simultaneamente voz e memória da morte: morte que recorda e conserva a morte, articulação e gramática do traço da morte.¹⁴⁷

Notemos ainda que nas lições de Iena Hegel identificava a negatividade da voz na morte com a negatividade do desejo. Ora, como sabemos, morte e desejo ocupam um papel essencial na *Fenomenologia do Espírito*. No capítulo em que trata da dialética senhor/escravo, Hegel separa essas duas figuras da consciência justamente desde o risco de morte. Ao negar o estatuto de alteridade os sujeitos se arriscam procurando subjugar o outro. Aquele que sobrevém um risco de morte ao outro é o senhor. O perdedor é o escravo. Se antes da conclusão do embate, ambos os sujeitos possuíam o desejo, agora o escravo o refreia por meio do trabalho, enquanto o senhor ainda está assujeitado (dessubjetivado) naquela negatividade pura. Portanto, se o medo da morte levou o escravo a reconhecer a força de seu senhor e refrear o gozo por meio do trabalho que lhe oferta, por outro lado o senhor nega o caráter de alteridade do escravo e faz do produto do trabalho do seu subjogado, objeto de seu desejo, a ser exaurido pelo gozo:

Porém, ao mesmo tempo, a coisa é independente para ele (o escravo), que não pode portanto, através do seu negar, acabar com ela até a aniquilação; ou seja, o escravo somente a trabalha. Ao contrário, para o senhor, através dessa mediação, a relação imediata *vem-a-ser* como a pura negação da coisa, ou como *gozo* – o qual lhe consegue o que o desejo não conseguia: acabar com a coisa, e aquietar-se no gozo. O desejo não o conseguia por causa da independência da coisa; mas o senhor introduziu o escravo entre ele e a coisa, e assim se conclui somente com a dependência da coisa, e puramente a goza; (...).¹⁴⁸

¹⁴⁶ HEGEL. G.W.F. *Jenenser Realphilosophie II, Die Vorlesungen von 1805-1806*. Apud: AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 66.

¹⁴⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 67.

¹⁴⁸ HEGEL. G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007, p. 148.

Ora, a figura do escravo é aquela que é propriamente, para Hegel, a do humano, e este conserva o desejo negando-o através do trabalho, enquanto o Senhor tem em seu desejo a negação e conservação da morte do animal. Logo, podemos dizer que o gozo do senhor, sua dessubjetivação, se dá justamente na passagem da voz para a Voz ainda não articulada do discurso, mas não mais animal: apenas enunciada:

Não mais animal, mas não ainda humano, não mais desejo e ainda não trabalho, a “pura negatividade” do gozo do senhor apresenta-se como ponto no qual se mostra, por um instante, a articulação originária daquela “faculdade de morte” (...) que caracteriza a consciência humana.¹⁴⁹

(Talvez por isso a *Rainha da Noite* de Mozart só consiga articular a violência de seu desejo de vingança ao desarticular a semântica de suas quadras em coloraturas fonéticas – um rosto que instila o medo de morte não em quem entende aqueles versos, mas em quem se deixa dessubjetivar pelo estampido fonético de um desejo de matar.)

Já para Heidegger a questão da linguagem não tem nenhuma relação com o animal. Tal relação é única e exclusivamente com o ser, e por isso tem para com a possibilidade de se fundar no animal um verdadeiro abismo. Ou seja, se em Hegel a linguagem era a articulação da voz animal quando em face da morte, para Heidegger tal não pode ser. E por isso, a linguagem não tem, pelo menos de imediato, voz.

Em *Ser e Tempo* a maneira como o ser se põe no mundo é comandada pelas *Stimmung* (disposição, tonalidade afetiva). Levando o ser ao seu *Da* (isto é ser o seu aí), a *Stimmung* toma o *Dasein* de ponta a ponta e institui a facticidade. Ao notar que talvez a melhor maneira de entender o sentido de *Stimmung* esvaziando-a de conteúdos psicologizantes fosse o fazer desde sua relação etimológica com *Stimme*, termo que poderia designar uma afinação musical, Agamben aponta para uma consideração que transcreve definitivamente o tema da perda da experiência de *Infância e História* para o interior de *A linguagem e a morte*:

A nossa sensibilidade, os nossos sentimentos, já não nos prometem nada: sobrevivem ao nosso lado, faustosos e inúteis como animais domésticos de apartamento. E a coragem – perante a qual o niilismo imperfeito do nosso tempo não cessa de bater em retirada – consistiria precisamente em reconhecer que já não temos estados de alma, que somos os primeiros seres humanos não afinados por uma *Stimmung*, os primeiros seres humanos, por assim dizer, absolutamente não musicais: somos sem *Stimmung*, ou seja sem vocação. Não é uma condição alegre, como alguns desgraçados no-lo querem fazer crer, nem sequer é uma condição, se por condição entendermos

¹⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 69.

necessariamente, e ainda, um destino e uma certa disposição; mas é a nossa situação, o *sítio* desolado onde nos encontramos, absolutamente abandonados por toda a vocação e por todo o destino, expostos como nunca antes.¹⁵⁰

Da mesma maneira que procedemos com Hegel, a experiência musical das *Stimmung* deve agora passar por uma depuração, para podermos chegar ao fundo dela e saber se nela reside uma Voz.

Como já dissemos antes, o que o *Dasein* tem revelado na angústia é que ele não põe seu próprio fundamento. A *Stimmung* o leva até seu *Da* e a ele resta o fardo de ser o seu *Da*. Em outras palavras, a experiência central da obra heideggeriana nada mais é do que a experiência pronominal do *Da*, ou se preferir, habitar o ter-lugar da linguagem como *shifter*. Mas se para Heidegger a linguagem não tem voz, então seu *shifter* também não. Segundo Agamben:

(...) o *Dasein* encontra-se no lugar da linguagem sem ser levado a este pela própria voz, e a linguagem antecipa já sempre o *Dasein*, pois este se mantém sem voz no lugar da linguagem. *Stimmung* é a experiência de que a linguagem não é a *Stimme* do homem, e, por isso, a abertura do mundo que ela efetua é inseparável de uma negatividade.¹⁵¹

A negatividade do *Dasein*, como queria Heidegger, seria mais originária que a de Hegel. A angústia coloca o *Dasein* frente a uma nulidade absoluta que o ameaça e o joga em um estranhamento radical (e, por isso, mudo) com o mundo. Se encerrássemos nossa análise aqui, e promovêssemos uma queda de braço entre as negatividades apontadas, para ver qual negativo é mais nulificante, *Ser e Tempo* ganhava. Ser o *Da* na angústia não seria experienciar um pronome, mas habitar um *silêncio*, “manter-se, pois, em uma negatividade na qual parece obscurecer-se e soçobrar toda a possibilidade de indicar o ter-lugar da linguagem”¹⁵². Mas, como o *Dasein* volta-se a esse seu silêncio, seu nada fundante, e estende-se calado frente ao *Da* ao qual foi levado pela angústia?

No parágrafo 53 de *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que o *Dasein* se volta a sua disposição privilegiada quando atende ao apelo da consciência:

O entender o apelo, ouvindo-o existencialmente, é tanto mais próprio quanto mais irrelativamente o *Dasein* ouve e entende o seu ser-intimado, e quanto menos o que a-gente diz, ouve e vale deturpe o sentido do apelo. E que há de essencial na propriedade do entender o intimar? Que é dado a entender essencialmente cada vez no apelo, embora nem sempre seja factualmente entendido?

¹⁵⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Idéia da Prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999, p. 87.

¹⁵¹ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 78.

¹⁵² *Idem*, p. 80.

Já respondemos a essa pergunta com a tese: o apelo *nada* “diz” que seja para discorrer, pois não dá conhecimento algum sobre acontecimentos. (...); o apelo abre o poder-ser como o poder-ser de cada *Dasein*, isolado em cada caso.¹⁵³

Mais a frente, como Agamben não deixará de ressaltar, o caráter do apelo da consciência, na sua ausência vocálica jamais despertará o *Dasein* para algum conteúdo comunicável. Mas se o apelo da consciência chama para o fato de o *Dasein* ser pura possibilidade, ainda assim há nele uma intenção de significar; tal qual na palavra morta de Agostinho, o *Dasein* tem, ao ouvir o apelo da consciência, a experiência de um *páthema* que, todavia, tem algo a dizer, mesmo que o diga sob a forma da *sigética*. E portanto, se a linguagem em Heidegger é advento de um *nada*, o *Dasein* só se volta a este nada na experiência de uma Voz muda (uma dessubjetivação):

Chegando, na angústia, ao limite da experiência de seu ser lançado, sem voz, no lugar da linguagem, o *Dasein* encontra *outra Voz*, ainda que esta Voz chame somente no modo do silêncio. O paradoxo aqui é que a própria ausência de voz do *Dasein*, o próprio “silêncio vazio” que a *Stimmung* lhe havia revelado, transmuta-se agora em uma Voz, mostra-se, aliás, como já sempre determinado e “entonado” (*gestimmt*) com uma Voz. Mais originário do que o ser lançado sem voz na linguagem é a possibilidade de compreender o chamado da Voz da consciência, mais originária do que a experiência da *Stimmung* é a experiência da *Stimme*.¹⁵⁴

Ou seja, como ouvinte de uma Voz originária que o abre para a real possibilidade de perda do seu *Da*, isto é de sua morte, o *Dasein* também possui na sua experiência fundamental a experiência de um *shifter*. E é só por isso que o *Dasein* pode pensar a sua morte sem, efetivamente, morrer. E por isso Agamben pode sentenciar acerca da tese do apelo da Voz da consciência que o “*pensamento da morte é, simplesmente, o pensamento da Voz*”.¹⁵⁵ Mais a frente, no último capítulo desta empresa, tal tese será radicalizada, sob a forma de *resto*.

Ética nenhuma: um interlúdio

Em sua carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger se vê frente a três perguntas feitas por seu correspondente francês Jean Beaufret. Dentre elas, Beaufret demanda de Heidegger a urgência de uma ética. Buscando a resposta em uma sentença de Heráclito,

¹⁵³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012, p. 769.

¹⁵⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 81.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 82.

o filósofo alemão entende ética desde o grego *êthos*, morada. Tal habitação não é outra que a linguagem, onde mora o ser:

De acordo com essa Essência, a linguagem é a casa do Ser, edificada em sua propriedade pelo Ser e disposta a partir do Ser. Por isso urge pensar a Essência da linguagem numa correspondência, isto é como a morada da Essência do homem.¹⁵⁶

Se, pois, de acordo com o sentido fundamental da palavra, *êthos*, o nome ética, quiser exprimir que a ética pensa a morada do homem, então o pensamento que pensa a Verdade do Ser, como o elemento fundamental, onde o homem ec-siste, já é ética originária. Mas então, tal pensamento não é apenas ética por ser ontologia (...). Por isso o pensamento que, em *Ser e Tempo*, tentou preparar-se para pensar a Verdade do Ser, foi intitulada *Ontologia Fundamental*.¹⁵⁷

Ora, se a tarefa da ética é pensar a linguagem em sua correlação com o ser à maneira de *Ser e Tempo*, precisamos, então, retomar algumas considerações sobre a maneira como o *Dasein* pode atentar para o seu “destino mais próprio”. Mas existe uma linguagem que seja capaz de arremeter o *Dasein* ao ser? Sim, aquela que se expressa de maneira silenciosa, o apelo da consciência:

Caso o homem ainda deva encontrar o caminho da proximidade do Ser, terá de aprender primeiro a existir no inefável. Terá que conhecer o extravio do público como também a impotência do privado. Antes de falar, o homem terá que deixar-se apelar pelo Ser mesmo com o risco de, sob um tal apelo, ter pouco ou ter raramente algo a dizer. Somente assim, se restituirá à palavra a preciosidade de sua Essência e ao homem, a habitação para morar na Verdade do Ser.¹⁵⁸

Mas se isto é assim, então não é forçoso concluir que para Heidegger só existe ética quando da experiência do ser, isto é, do sentimento de antecipação da possibilidade insuperável: a angústia. E por isso em sua carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger afirma que a tarefa da ética é “pro-por ao pensamento contra a subjetivação do ente, como simples ob-jeto, a clareira da Verdade do Ser.”¹⁵⁹ Dito de outro modo: só há ética quando o *Dasein* ouve a Voz do apelo da consciência, e, retirando-se de toda relação com os entes e com a impropriedade, atinge à angústia.

Mas qual é o prejuízo de uma ética pensada numa relação do *Dasein* que se é com seu próprio ser, desvencilhada da relação com os entes? Afinal de contas, quando se fala em evitar a subjetivação do ente, não é o mesmo que falar em evitar a relação com a **alteridade**? Que sentido pode ter uma ética que não tem no outro, isto é, na

¹⁵⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Temo Brasileiro, 1967, p. 55.

¹⁵⁷ *Idem*, p. 88.

¹⁵⁸ *Ibidem*, pp. 33,34.

¹⁵⁹ *Ibidem*, p. 78.

comunidade, na comunicabilidade, seu sentido fundamental, ou mesmo constitutivo? Será que pensar a ética como habitação da linguagem não seria justamente pensar a **comunidade** como essa morada? Aqui encontramos o motivo mais forte pelo qual Agamben tentará evitar que se fundamente a linguagem, e, por isso, a ética, em uma negatividade. Pois assim fundada, a ética torna-se uma ética da solidão, na qual o filósofo não só não busca mais falar do mundo, mas como também passa a desprezar sua importância. Por isso a referência que Heidegger, em sua intenção humanista, faz ao amor¹⁶⁰ só pode ser pensada, de maneira muito similar ao *cogito* cartesiano, como forma sem conteúdo, pois em uma disposição em sentido próprio, qual poderia ser o conteúdo do amor que não remetesse a um ente? Aqui não restam mais dúvidas de que a “epistemologia” do amor que Agamben estabelece em *Estâncias*, corresponde muito mais a essa dessubjetivação que aquela proposta por Martin Heidegger. Mas só o faz porque mostra como que o amor se funde desde a impropriedade, desde a alteridade; desde a ética. E por isso, quando Agamben busca interpretar o conceito heideggeriano de facticidade como o da disposição amorosa, o faz *contra* Heidegger: faz o que aquele, em seu *Ser e Tempo* jamais poderia fazer.

Mas o prejuízo de uma ética negativa deve ainda se estender. Solitário em sua ontologia fundamental, Heidegger cala, ou, diz no modo da *sigética*, seu juízo sobre o século XX. Cala sobre o nazismo, sobre o stalinismo. Cala sobre Hiroshima, sobre as instituições psiquiátricas. Cala sobre o colonialismo na África e sobre a militarização da América Latina. Cala sobre as bombas incendiárias no Vietnã, sobre o Muro de Berlim. Cala sobre a Coreia e sobre a Nakba. Cala sobre Mccarthy, cala sobre o Setembro Negro; ou, se preferir, diz, no modo do silêncio: isto é, não diz. Ocupado com sua propriedade, Heidegger esquiva-se de seu *século-fera*¹⁶¹ e, como veremos no próximo capítulo, em um gesto simultaneamente cruel e orgulhoso, nega àqueles que estiveram no centro do evento que tornou-se o paradigma da política moderna, o muçulmano de Auschwitz, o direito à morte. Por isso quando instado, ao fim da vida, a falar sobre o que o seu humanismo pode aguardar nos anos vindouros governados pela técnica, Heidegger não diz outra coisa que isso:

Já só um deus nos pode ainda salvar. Como única possibilidade, resta-nos preparar pelo pensamento e pela poesia uma disposição para o aparecer do

¹⁶⁰ Cf. HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 94.

¹⁶¹ MANDEL'STAM, Osip. *O século*. Apud: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009, p. 60.

deus ou para a ausência do deus em declínio; preparar a possibilidade de que [em vez de que, dito brutalmente, “estiquemos o pernil”] pereçamos perante o deus ausente.¹⁶²

Tal é a ética da negatividade e da ontologia fundamental; uma ética da reclusão solitária, que se ausenta daquilo que toda ética deveria pensar em primeiro lugar. A ética fundamental de Heidegger: ética nenhuma.

Um pouco de poesia e fim de papo

No limiar entre aceitar que a única possibilidade de pensar a linguagem é pensar seu fundamento negativo, ou desistir da questão, Agamben retoma o tema desde a ideia de um rosto. Ora, se de toda dessubjetivação, da experiência da negatividade da Voz, se obtém um rosto subjetivado, e se toda dessubjetivação se dá na singularidade de cada sujeito, então deve haver mais de um rosto além daquele no qual a experiência de linguagem origina a metafísica. Trata-se agora do rosto da poesia.

Na sétima jornada de *A linguagem e a morte*, Agamben vai, primeiramente, investigar de que tipo de dessubjetivação se origina a poesia provençal. Para Agamben, tal forma poética tem estrita conexão com a teoria de Agostinho sobre o nascimento da palavra, segundo a qual tal maiêutica advém da união entre amor e conhecimento. Essa união só poderia acontecer quando aquele que busca o conhecimento não encontra paz até ter seu objeto de busca atendido. Em outros termos, o nascimento da palavra “é precedido, portanto, pelo desejo, que não encontra paz até que o objeto do desejo seja encontrado”¹⁶³. Se isso é assim, a possibilidade de encontrar na poesia uma experiência da linguagem diversa da metafísica começa a vacilar. O nascimento da palavra é, aqui, em Agostinho, bastante similar à maneira como do gozo brota a Voz para o senhor hegeliano. Mas não desistamos. Ainda na trilha de Agostinho, Agamben nota que a poesia provençal tratava a experiência do ter-lugar da linguagem, como uma experiência de vivê-lo como o lugar do amor, ou seja, o amor como evento de nascimento da palavra. Amor seria, então, o próprio nascimento da palavra, e não, como aparece no lugar-comum da poesia moderna, um evento vivido que deve ser traduzido pela palavra. Nesse sentido, cantar um poema, experienciar sua *razo* é garantir em forma de

¹⁶² HEIDEGGER, Martin. “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009, p. 30.

¹⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 93.

linguagem que o nada ganhe lugar na palavra. Em uma tese que remonta o mote central de *Estâncias* sobre a guarnição positiva de uma experiência da negatividade, Agamben nos mostra que, para os trovadores provençais:

Cantar, “encontrar” [“trovare”], torna-se, portanto, ter experiência da *razo*, do evento de linguagem, como um *inencontrável* [*introvabile*], um puro nada (*dreyt nien*). E se o amor se apresenta na lírica provençal como uma aventura desesperada cujo objeto é distante e inatingível, sendo, todavia, acessível apenas nesta distância, isto ocorre porque o que está em jogo nele é precisamente uma experiência do ter-lugar da linguagem que, como tal, parece ser necessariamente marcada por uma negatividade.¹⁶⁴

Se isso está correto, então Agamben tem razão, quando de sua interpretação da *tenzo*¹⁶⁵ escrita por Aimeric de Peguilhan, em afirmar que “A linguagem humana fala do nada e a partir de nada, pois nomeia o nada e, assim, já sempre respondeu a ele”¹⁶⁶. A negatividade surge na poesia provençal como um limite onde a linguagem deixa de nomear objetos quaisquer e passa a dar nome ao seu próprio experienciar, “que, do contrário, não poderia ser captado nem conhecido¹⁶⁷”. Logo, a poesia provençal responde ao nada, mas ao invés de nada significar, dá significação a este nada originário. Ela é autorreferente. Portanto, o evento de nascimento da palavra na poesia de Peguilhan aproxima-se quase ao ponto da identificação à maneira como Agamben havia mostrado que em *Ser e Tempo* a linguagem também é advento de um nada originário, mas para o qual o *Dasein* só se volta se ouvir a Voz do apelo da consciência que não diz outra coisa que não o próprio vazio. De tal sorte que, a depender da poesia provençal, toda experiência do ter-lugar da palavra é um advento metafísico. Fim de papo.

Infinita dessubjetivação

Nada tão oportuno para contradizer o fim acima instado quanto um poema intitulado *O infinito*. O qual, por razões a serem explicitadas, citaremos também no original:

¹⁶⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, pp. 95, 96.

¹⁶⁵ Cf. AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, pp. 96, 97, 98.

¹⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 100.

¹⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 55.

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 mare.¹⁶⁸

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 nesse mar.¹⁶⁹

À primeira vista o poema de Giacomo Leopardi parece não acrescentar nenhuma novidade à nossa análise precedente. Ao contrário: o movimento do poema de indicar a transformação de um infinito espacial em um infinito temporal está sempre precedido de um *shifter*, e, portanto, aponta para aquela negatividade essencial que está por detrás da tentativa de *apreender* o *Isto* da filosofia hegeliana. A imensidão indicada por “esta colina” desde onde se “mira” “Espaços além dela” passa pronominalmente para uma experiência da imensidão temporal: “O infinito silêncio àquela voz”, “E as mortas estações, e esta, presente”, “essa Imensidão”, “E é doce o naufragar-me nesse mar”. Portanto, *O infinito* seria a mais radical tentativa de experienciar a metafísica pronominal que funda a linguagem em uma negatividade. Leopardi teria tentado a todo custo “aferrar o próprio ter-lugar da linguagem”¹⁷⁰. Além do mais, o verso inicial

¹⁶⁸ LEOPARDI, Giacomo. *L'infinito*. Apud.: AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, pp. 102, 103. .

¹⁶⁹ LEOPARDI, Giacomo. *O INFINITO DE LEOPARDI*. Disponível em: <http://www.viniciusdemoraes.com.br/en/poesia/poesias-avulsas/o-infinito-de-leopardi>

¹⁷⁰ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 104;

“Sempre cara me foi esta colina” seria mais um indicativo de que a poesia em questão dá conta daquela evanescente experiência de ser que apresenta o *Isto* como um *Não-Isto*. Mas a conversa não acaba aqui.

Agamben nota algo que a relação entre os *shifters* e os tempos verbais que o seguem pode deixar entrever e, assim, permitir que se faça uma outra interpretação:

A poesia começa com um passado: “sempre me *foi* cara...”¹⁷¹ O passado (...) determina-se e compreende-se apenas em relação àquela dimensão axial e fonte de temporalidade que é a instância do discurso. O *foi* remete, pois, necessariamente ao *este* presente, mas de tal maneira que o *este* se mostra como um já-ter-sempre-sido, é sugado infinitamente de volta ao passado. Todos os outros *shifters* temporais do ídilio estão no presente: mas o *sempre foi* do primeiro verso adverte-me de que a presente instância de discurso já é, na realidade, um ter-sido, um passado. No ídilio, a instância de discurso, como dimensão axial da temporalidade, esquiva-se, pois, de volta ao passado, assim como pelo mesmo motivo, também remete adiante, para o futuro, na direção de uma transmissão e de uma memória interminável.¹⁷²

O que o poema nos mostra não é a instância do discurso desde uma ontologia (que aqui atende por metafísica). Mas que da instância do discurso só é possível fazer experiência pela eterna repetição de seus “sobre-humano silêncios” que se torna “entre essas folhas” “àquela voz”; A eterna possibilidade de repetir o poema. Além disso, a reconfiguração dos *shifters* de abertura e encerramento devolvem o leitor de *O infinito* ao ponto de partida. Afinal, o sentido temporal de “Sempre me foi **cara esta** colina” é reivindicado e devolvido em “E é **doce** o naufragar-me **nesse** mar.” O infinito não é cronológico, mas eterno retorno do mesmo (rosto que eternamente se faz, desfaz e refaz). E, como se isso não bastasse, Agamben faz questão de afirmar que na experiência métrica musical (que, como sabido por Mozart, deveria ser tão ou mais fundamental que a semântica) da poesia, os versos em questão,...

Sempre caro mi fu quest’ermo colle
E il naufragar m’è dolce in questo mare.

..., espelham-se um no outro quando de sua dicção, destinando de uma vez por todas o Infinito leopardiano a um fim que é sempre um começo. Se a dessubjetivação que deu origem ao poema, no seu final, no ponto onde ganha seu rosto, sua identidade subjetiva

¹⁷¹ Olhares mais atentos notarão que na citação feita existe uma diferença em relação tradução de Víncius de Moraes que anteriormente reproduzimos. Preferimos reproduzir aquela ao invés da que consta no livro por considerarmos que ela melhor atende, na falta de um termo melhor, “nossos ouvidos”. Todavia, quando citamos os comentários de Agamben, nos mantemos fiéis à edição publicada.

¹⁷² AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 105.

é novamente reivindicada, então trata-se, aqui, da possibilidade de sempre experienciar uma nova dessubjetivação. O rosto poético torna-se um infinito fazer-se e desfazer-se.

Portanto, o “Sempre”, isto quer dizer, *de uma vez por todas*, que abre o poema consigna a experiência de *O infinito*, não mais como uma experiência de um fundamento da linguagem, mas sim, de um hábito do pensamento:

Que experiência do “este”, do ter-lugar da linguagem está implícita no hábito, no ter *sempre* caro? É a tentativa de responder a esta pergunta, de ter, pois, experiência do *sempre*, que lança de golpe o poeta no espaço sem fim “onde por pouco / o coração não turva”. O hábito – aquilo que mantém unido – estilha-se com um *este* e um *aquele* que se espelham sem fim: uma vez e novamente uma outra, interminavelmente, contra o *de uma vez por todas* do “sempre” inicial.¹⁷³

Um hábito que se estilha e se refaz para começar sempre novamente. A voz do infinito que se ouve e uma colina que não se apreende: *Dasein* e *das Diese*. Fundamentos negativos da linguagem que no limite se anulam:

E 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 inquirir a sua origem (metafísica), mas deixa-se emergir, dos escombros do naufrágio conjunto de ser e nada, um hábito (ética).¹⁷⁴

Deixar emergir dos escombros do naufrágio a ética como hábito: aceitar a negatividade constitutiva da linguagem não mais como um fundamento, mas como um experienciável. Saber que é “doce morrer no mar” sem mais buscar o porquê de ser “doce morrer no mar”, mas apenas pelo beber de sua água. No naufrágio leopordiano afunda-se o pensamento, e de uma sinédoque que dá voz ao seu próprio princípio emerge o hábito. A ética.

“Como agora falas, isto é a ética”¹⁷⁵

No ensaio que sugeriu o título do presente estudo podemos ler:

Enquanto não é senão pura comunicabilidade, todo rosto humano, mesmo o mais nobre e belo, está sempre em suspenso sobre um abismo. (...) Indene é

¹⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 109.

¹⁷⁴ FAUSTO, Juliana. *Poesia Versus Filosofia: Agamben e a ‘palavra despedaçada’*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras da PUC-RJ em 2012, p. 57.

¹⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 147.

somente aquele rosto que assume em si o abismo da própria comunicabilidade e consegue expô-lo sem temor nem complacência.¹⁷⁶

Da palavra da ética, seu rosto poético, não podemos dizer que não possua nenhuma negatividade, e que, nesse sentido não tenha nenhuma relação com a morte. A tese de Hegel que afirma que, ao articular a voz do animal em risco, advém ao homem sua linguagem se comprova “na linguística moderna, no conceito de *fonema*, deste ente puramente negativo e insignificante, o qual, contudo, é precisamente aquilo que abre e torna possível a significação e o discurso”¹⁷⁷. Mas justamente pelo *fonema* ser um fundamento insignificante da linguagem, não pode atribuir-se a ele um *ser*. Sem lugar, seu som é sempre um ter-sido, um não ser. Um não-som: quase a Voz sem som do apelo da consciência ao qual Heidegger dará conceito em seu *Ser e Tempo*. Ou seja, à questão inicial de *A linguagem e a morte*, sobre a relação essencial entre morte e linguagem, responde-se: sim, elas se relacionam essencialmente, na supressão da voz que dá lugar à Voz. Se isso é assim, a história da filosofia tem tido como tarefa ultrapassar uma cisão que ela mesma se impôs; a cisão entre experiência e linguagem, infância e história. Se toda voz humana já é Voz, então, reunir infância e história, linguagem e morte sob um mesmo signo seria realizar um pensamento da negatividade originária na qual elas, morte e história, infância e linguagem, se encontram: pensar a Voz, *experimentum linguae*. Não se trata aqui de não reconhecer que a enunciação poética é, de alguma maneira, um luto, mas de celebrar esse luto como um hábito, revertendo-o, pela memória, em vida. Como afirma Gagnebin:

(...) a palavra de rememoração e de louvor do poeta corresponde, em sua intenção e em seus efeitos, às cerimônias de luto e de enterro. Como a estrela funerária erguida em memória do morto, o canto poético luta igualmente para manter viva a memória dos heróis. (...). O fato de a palavra grega *sêma* significar, ao mesmo tempo, *túmulo* e *signo* é um indício evidente de que todo trabalho de pesquisa simbólica e de criação de significação é também um trabalho de luto.¹⁷⁸

Mas o luto que a palavra poética enfrenta é o luto por morte nenhuma, ou ainda, luto pela morte aparente (a morte do outro é o limite da morte em sua aparência, é fantasma de morte, é festa da morte, como diz Melo Neto), pois morte que é morte se morre e pronto (se descerra). Portanto, não há morte em si, nem como essência

¹⁷⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 91.

¹⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 117.

¹⁷⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Verdade e Memória do Passado*. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: EDITORA 34, 2006, p. 45.

metafísica, nem como fenômeno. Uma fenomenologia da morte só poderia ser fenomenologia da morte alheia (aqui a imagem do Cristo crucificado se sobre ergue como fenômeno radical da negatividade comunal: um deus morto que funda a vida, mas cuja a existência só se dá, como bem sabem Caproni e Nietzsche, no momento em que nós o matamos) ou uma fenomenologia de uma negatividade absoluta, tal qual proposto por Heidegger, que, como vimos, não consegue se manter em tal propósito. Tal qual o guerreiro Er que se levanta¹⁷⁹ da pira mortuária para narrar sua cosmologia, a palavra poética traz consigo o indizível mítico da morte já dito:

Se tivesse sido real, não teríamos retornado dela: teríamos permanecido fora da caverna, ofuscados pelo sol ou na tumba a decompor-nos lentamente. Podemos, de fato, ter conhecimento apenas daquilo de que pudemos retornar, mas aquilo de que se pode retornar não está, na verdade, para além do mundo e da vida comum; (...) Isso não tira nada da seriedade da morte aparente. (...). Essa morte aparente, esse retorno de onde jamais estivemos, é a linguagem. A palavra, certamente, jamais esteve fora da palavra, no não-linguístico, e é inútil querer-lhe mal por isso; se lá tivesse estado, não poderia falar disso, não seria mais uma palavra. (...). Mas, no ponto em que compreendemos a palavra como palavra, cessamos de imaginar palavras além da palavra, cessamos de fingir ter estado na verdadeira morte. (...). O não-linguístico, calado pela palavra, é, então, perfeitamente dizível.¹⁸⁰

Se *sèma* nos diz túmulo e signo, a semântica poética, isto é, o seu som, é cova aberta sem defunto para onde sempre arriscamos nos precipitar, mas desde onde nada dizemos. Ninguém como Leopardi notou que a palavra poética como reversão da morte em vida é a possibilidade de, frente a seu risco limite, ao invés de fugir, ou, fazer-se escravo, pode ser apenas um vergar ascendente de lábios:

Mas nunca, desde que por vez primeira,
A vida entendi, por experiência,
Temor de morte o peito me oprimiu.
Parece-me hoje mera brincadeira
Essa necessidade atroz, extrema,
Que o mundo inepto, embora a louvá-la,
Sempre teme e odeia.
E se perigo surge, com um sorriso,
A contemplar me ponho as suas ameaças.¹⁸¹

O sorriso desdenhoso de Leopardi frente à morte nos acena para o fim da história, o fim da linguagem, para o que *resta* e para uma comunidade que vem:

¹⁷⁹ Cf. PLATÃO. *A República*.

¹⁸⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Quatro glosas a Kafka*. In: *Revista Cult*, número 194 – setembro/2014 – ano 17. São Paulo, p. 42.

¹⁸¹ LEOPARDI, Giacomo. *O pensamento dominante*. In: LEOPARDO, Giacomo. *Cantos*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1986, p. 123.

O fim da história comporta, então, um “epílogo” no qual a negatividade humana se conserva como “resto” sob a forma de erotismo, do riso, da alegria perante a morte.¹⁸²

Mas há algo mais a se dizer sobre a relação entre poesia e linguagem. Não à toa o trecho mais acima citado de *O pensamento dominante* se dá em decorrência de Leopardi ter se deixado tomar pelo pensamento. O mesmo pensamento que em *O Infinito* abrija a ética. Agamben nos lembra que o verbo pensar tem sua raiz etimológica no verbo latino *pendere* do qual uma outra tradução possível seria “estar em suspenso”. Mas o que suspende quem pensa na linguagem? Aqui o rápido apontamento de Agamben ao diálogo *Íon*, ganha a força de nos indicar a relação entre linguagem, Voz e pensamento.

Sócrates, na letra de Platão, já antevira o protagonismo que o ato de enunciação, como gesto de abertura do ser e do tempo, ganharia na linguística contemporânea. Na sua conversa com o rapsodo Íon essa experiência se chama *Musa*:

E também assim a própria Musa cria entusiasmados e através desses entusiasmados uma série de outros entusiastas é suspensa. (...) Assim como os coribantes não dançam freneticamente estando em seu juízo, assim também os poetas líricos não fazem aquelas belas melodias estando em seu juízo, mas, quando eles embarcam na harmonia e no ritmo, eles se tornam bacantes e possuídos; (...). Pois coisa leve é o poeta, e alada e sacra, e incapaz de fazer poemas antes que se tenha tornado entusiasmado e ficado fora de seu juízo e senso não esteja mais nele.¹⁸³

O que está suspenso na linguagem poética é, então, o senso, o *nous*, o estar em si. Suspende-se, pois, o sujeito; dessubjetiva-se. Ou seja, se a linguagem poética tem um fundamento em si, ele deve ser retirado do poeta para que esse possa falar. O que significa que quem fala não é o poeta, mas a Musa que o possui, o domina; isto é, uma urgência de falar na qual a palavra não se funda, mas, simplesmente, acontece. Indo ao fundo e emergindo do naufrágio, acontece o seu rosto. Por isso Agamben pode dizer que “Pensar na linguagem, nós o podemos porque a linguagem é e não é nossa voz”¹⁸⁴. Se quando falamos, quem fala é a musa, e não o *nous*, então, de quem é a linguagem que atravessa nossa voz?! Mas se nós mesmos estamos suspensos na linguagem, como explicar que ela aconteça?

Tu sabes, então que esse expectador é o último dos anéis, dos quais eu falava, que recebem o poder uns dos outros pela pedra de Hércules? O do meio és tu,

¹⁸² AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p.16.

¹⁸³ PLATÃO. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 37, 39.

¹⁸⁴ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 145.

o rapsodo e ator; o primeiro, o próprio poeta; mas o deus, por meio de todos esses anéis, arrasta a alma dos homens para onde quiser, fazendo o poder pender entre eles. E, como daquela pedra, suspende-se uma série muito numerosa de dançarinos, de mestres e submestres do coro, obliquamente suspensa aos anéis dependurados da Musa.¹⁸⁵

Deus *ioniza* a Musa, isto é, o Demônio Meridiano. Tomando em cadeia magnética a todos aqueles que se envolvem com a palavra, seja a palavra enunciada pelo poeta, pelo rapsodo, ou simplesmente aterrissada no ouvido do expectador, a linguagem acontece. O acontecimento de palavra se dá na passagem da impropriedade para a propriedade e vice-versa, e o que não podia ser dito, diz-se. Por isso, ao contrário de *Estâncias*, a questão pela diferença ontológica é deixada de lado e o acontecimento da palavra, isto é, de uma negatividade inencontrável, mas habitável, vem à frente. A palavra poética é, afinal, acontecimento ético por excelência, uma vez que ela atravessa todos que nela se envolvem e realiza a linguagem como experiência comunitária: o comum que funda a comunidade é, como veremos mais a frente, a potência poética do sujeito ético; uma potência de palavra que está aí para todos. Pensando desde a Musa, isto é, pendendo, caindo, a palavra voa ao inverso:

Por isso, é como se o movimento da beleza cadente não tivesse peso, não fosse fruto da gravidade, mas uma espécie de voo inverso, como aquele em que Simone Weil teve de pensar quando indagou: “A gravidade faz as coisas caírem, as asas fazem-nas subir. Que asas elevadas à segunda potência podem fazer as coisas caírem sem peso?”¹⁸⁶

(Imaginemos, então, *O Infinito* atuando como Musa para, ou melhor, em Vínicius de Moraes, quando, dois anos antes de traduzir o idílio, co-habitando com Leopardi, enuncia os primeiros versos de seu poema *O Haver*:

Resta, acima de tudo, essa capacidade de ternura
Essa intimidade perfeita com o silêncio
Resta essa voz íntima pedindo perdão por tudo
– Perdoai-os! Porque eles não têm culpa de ter nascido...

Resta esse antigo respeito pela noite, esse falar baixo
Essa mão que tateia antes do ter, esse medo
De ferir tocando, essa forte mão de homem
Cheia de mansidão para com tudo quanto existe.

Resta essa comunhão com os sons, esse sentimento
Essa inércia cada vez maior diante do Infinito

¹⁸⁵ PLATÃO. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011, pp. 43, 45.

¹⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Beleza cadente*. In: *SOPRO: Panfleto político-cultural*. Número 95. Setembro/2013. Disponível em: <http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/belezacadente.html#.VD4oqhaNDW4>

Essa gagueira infantil de quem quer exprimir o inexprimível
Essa irreduzível recusa à poesia não vivida,¹⁸⁷

O Infinito, asas elevadas à segunda potência de onde *O Haver* pende como *Khora*, identidade-diferença, movimento, “recusa à poesia não vivida”, recusa a uma ética da negatividade; expressão do inexprimível expressada em gagueira. *O Haver* é, então, o rosto de uma dessubjetivação infinita.)

A suspensão, pendência que vai da Musa ao expectador, ou seja, da enunciação ao ouvido com asas leves de um demônio melancólico; mas a fala, isto é, o *fonema sem som* articulado, não é aquilo que suprime e por isso conserva também a *Voz* como o animal morto? “E se a morada à qual tornamos além do ser não fosse nem um lugar hiperurânio nem uma *Voz*, mas simplesmente as *rotas* palavras que *temos*?”¹⁸⁸ Talvez, no final, como falamos, isto é, a ética que é e não é nossa ética, seja fazermos-nos Morada do Caos, habitação do Morto na enunciação, trazendo-o vivo na linguagem:

Muitas vezes eu disse que uma irmã mais velha vive dentro de meu corpo. Quando tento levantar ela se abaixa. Quando me ocupo de minha dança ela come as trevas no meu corpo. Quando ela cai, isto significa muito mais do que eu ficar em pé. Muitas vezes ela fala para mim: ‘Você é doido por sua dança. Mas o que você está querendo exprimir só poderia expressar se não se expressasse. Não é Kuninho?’

Por causa disso, ela se tornou minha professora. Sim, os mortos são meus professores. É preciso respeitar os mortos e gostar deles. Mais cedo ou mais tarde seremos chamados também. Temos que trazer os mortos para perto de nós e conviver com eles.¹⁸⁹

Fazer-nos habitação do Morto na ética; saber que se o Morto, a negatividade, compõe todo discurso, então trata-se de notar que há na linguagem uma alteridade constituinte: a morte como alteridade. Fazer dessa alteridade uma experiência ao invés de um fundamento; permitir que o Morto dance em nosso lugar, abandonar-se ao Morto como Musa: a dança como potência de vivificar a morte. Assim a linguagem.

¹⁸⁷ MORAES, Vinícius de. *Jardim noturno: poemas inéditos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993, p. 17.

¹⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 129.

¹⁸⁹ HIJIKATA, Tatsumi. *O último discurso de Tatsumi Hijikata*. In: BAIOCCHI, Maura. *Butoh: dança veredas d'alma*. São Paulo: Palas Athena, 1995, pp.56, 57.

Sinédoque II

Una Paloma Triste

Em 1965 as salas de cinema¹⁹⁰ do México foram tomadas por expectadores querendo conhecer a nova voz da música nacional. Nas teleprojeções todos assistiam Lola Beltrán, no ápice do drama, subir ao palco para cantar a música mais intimamente ligada a suas tristezas.

Cucurrucucú, paloma!¹⁹¹

Toda plateia, dentro e fora da tela, era imediatamente tomada de surpresa. Os sulcos de um rosto que poderia ser uma experiência da história daquele país arqueavam, e por de entre seus lábios um timbre de força arrebatadora passaria a entoar um lamento de morte. Beltrán traduzia em melodia um luto capaz de fazer estremecer os céus:

Dicen que por las noches
no mas se le iba en puro llorar,
dicen que no comía
no mas se le iba en puro tomar;
juran que el mismo cielo
se estremecía al oír su llanto
Cómo sufrió por ella,
que hasta en su muerte
la fué llamando

Lola sabia que seu cantar é vontade de unir amor e conhecimento. Por isso, na perda de seu objeto de amor, tudo que lhe restava era exprimir o *páthema* fatal que a tomava de ponta a ponta. Nenhuma palavra poderia lhe subir garganta acima, apenas um gemido de quem não se quer mais, de quem quer deixar-se ir.

Ay, ay, ay, ay, ay, lloraba,
ay, ay, ay, ay, gemía,
ay, ay, ay, ay, cantaba
de pasión mortal moría.

A paixão mortal daquele lamento suspendera a todos em volta. Com olhos no centro do palco, aqueles que ouvem o martírio, prestes a querer se deixar ir junto com a canção, presenciam quando a cantora e sua trupe de mariachis recebem da Musa asas elevadas à segunda potência a cair sem peso:

¹⁹⁰ O filme em questão é homônimo à música que nos levou a esse ensaio: *Cucurrucucu Paloma*, de Miguel Delgado, trouxe em película a belíssima voz de Lola Beltrán, interpretando uma das obras-primas de Tomás Méndez. Ao longo dos anos *Cucurrucucu Paloma* tem ganhado diversas e belíssimas versões, das quais não podemos deixar de destacar aquelas interpretadas por Los Panchos, Caetano Veloso e Pedro Infante (cujo nome constitui uma formidável coincidência).

¹⁹¹ MÉNDEZ, Tomás. *Cucurrucucu paloma*. Letra disponível em: <http://www.musica.com/letras.asp?letra=913640>

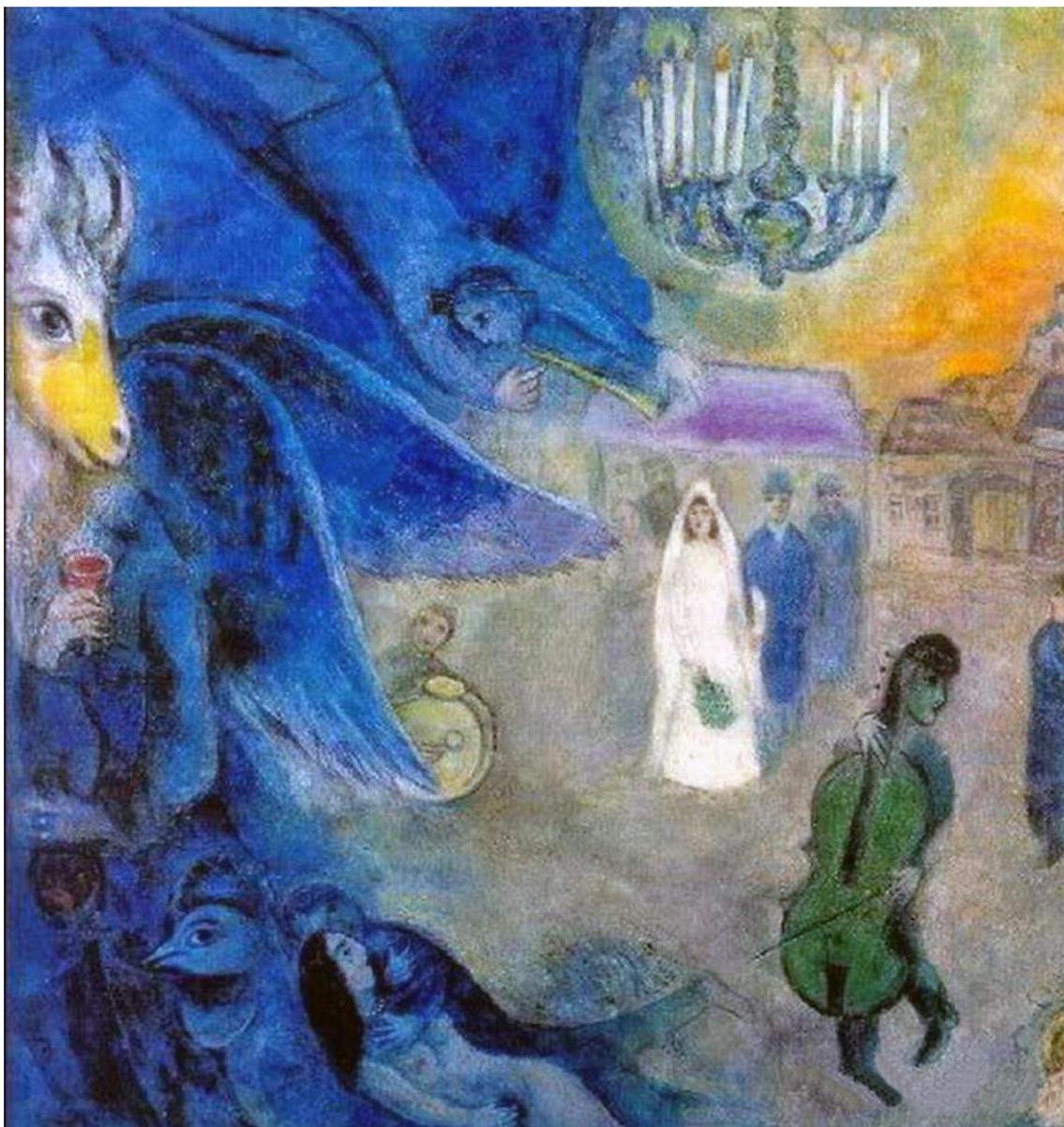
Que una paloma triste
muy de mañana le va a cantar
a la casita sola
con sus pueritas de par en par;
juran que esa paloma
no es otra cosa mas que su alma,
que todavía la espera
a que regrese la desdichada.

Lola Beltrán sabe então, pelo regresso daquela alma, que a união pela qual tanto geme não se pode dar. Seu objeto de desejo volta para dizer-lhe que desiste de conhecer o que não se conhece, e poderás permanecer com o morto sob a forma do desejo. Aquela dor lhe habitará como memória, e, nessa medida, Lola ainda o amará. O pássaro põe-se a arrulhar, única voz para quem não pode mais ter Voz. Aquela Paloma Triste pede, por dentro daquele gemido que ultrapassa as cisões da metafísica ocidental, como último desejo possível, que se entregue a sua dor, mas sem mais por ela chorar.

Cucurrucucú, paloma,
cucurrucucú, no llores.
Las piedras jamás, paloma
qué van a saber de amores.

Cucurrucucú, cucurrucucú,
cucurrucucú, paloma no llores.

Capítulo III: Um Rosto Que Resta



Les lumières du mariage. Marc Chagall, 1945.

O eterno retorno de Auschwitz

Eis que nesse ponto nossas intenções não podem mais esquivar-se de serem testadas em uma condição na qual tudo que dissemos até aqui seja levado ao seu limite. Em 1945, quando a Alemanha Nazista se rendeu e as tropas que se lhe opuseram terminaram de libertar todos os 71 campos de concentração espalhados Europa afora, os jornais passaram a divulgar em suas páginas e telas a notícia do que fora o terrível

motor ideológico daquele país e que se tornou tema inescapável para todos que agora deveriam dar conta da condição humana. *Shoá*¹⁹² passou a ser contado e recontado. Mas a possibilidade de se narrar o que ali se passou ganhou, nas bocas de quem vivenciou o Lager¹⁹³, as colorações do místico. Desde uma infância terrível surge-nos o problema do testemunho – a narrativa de quem presenciou um evento até o fundo, e agora deve responder por ele, isto é, testemunha é aquele que:

(...) viveu algo, atravessou até o final um evento e pode, portanto dar testemunho disso. (...). Mas isso significa que o seu testemunho não tem a ver com o estabelecimento dos fatos tendo em vista um processo (...). Em última análise não é o julgamento que lhe importa – menos ainda o perdão.¹⁹⁴

Ora, é claro que, então, a testemunha nada mais é que um rosto resultante de uma dessubjetivação e uma subjetivação à qual esta responde. Se isto é assim, a análise que Agamben pode trazer desde os testemunhos de Auschwitz nada teria a acrescentar sobre o místico, como indizível já sempre dito na linguagem, que já não tivesse sido exposto em *A linguagem e a morte, Estâncias, e Infância e História*. Mas há algo desse misticismo que se radicaliza quando da instituição dos Lager: o muçulmano. Figura que teria experimentado Auschwitz até o ponto de submersão, e que muitos tentaram esquecer, a figura do muçulmano é assim relatada por aqueles que a tematizaram:

Imagine-se, agora, um homem privado não apenas dos seres queridos, mas de sua casa, seus hábitos, sua roupa, tudo, enfim, rigorosamente tudo que possuía; ele será um ser vazio, reduzido a puro sofrimento e carência (...); transformado em algo tão miserável, que facilmente se decidirá sobre sua vida e sua morte, sem qualquer sentimento de afinidade humana, na melhor das hipóteses considerando puros critérios de conveniência. Ficará claro, então, o duplo significado da expressão “Campo de extermínio”, bem como o que desejo expressar quando digo: chegar no fundo.¹⁹⁵

Esse ser imbecilizado e sem vontade, arrastando seus tamancos de madeira pelo chão, acabou caindo precisamente nos braços daquele das SS, que lhe deu um grito e lhe desferiu uma bordoadada na cabeça. (...) Lançou-se sobre ele desferindo-lhe pontapés no abdômen e, depois que o infeliz já estava caído sobre seus próprios excrementos, continuou a batê-lo na cabeça e no

¹⁹² Acompanhando Agamben, rejeitamos o uso do termo holocausto. Segundo ele, a origem deste apresenta uma semântica religiosa acerca daquilo que é sacrificado em oferta a deus além de, no seu desenrolar histórico, ganhar um caráter anti-semita: “(...) no caso do termo ‘holocausto’, estabelecer uma vinculação, mesmo distante, entre Auschwitz e o *olah* bíblico (sacrifício), e entre a morte nas câmaras de gás e a ‘entrega total a causas sagradas e superiores’ não pode deixar de soar como uma zombaria. O termo não só supõe uma inaceitável equiparação entre fornos crematórios e altares, mas acolhe uma herança semântica que desde o início traz uma conotação antijudaica. Por isso, nunca faremos uso desse termo.” AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 26

¹⁹³ Campo de concentração.

¹⁹⁴ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 27.

¹⁹⁵ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 33.

tórax. O muçulmano não se defendia. Ao primeiro golpe se dobrou ao meio, e depois de mais alguns golpes já estava morto.¹⁹⁶

Quando continuava a emagrecer a expressão do rosto também mudava. O olhar tornava-se opaco e o rosto assumia uma expressão de indiferença, mecânica e triste. Os olhos ficavam cobertos por um véu, as órbitas, profundamente cavadas. A pele tomava um colorido cinza-pálido, tornava-se sutil, dura, parecida com papel e começava a descamar-se. Era muito sensível a qualquer tipo de infecção e contágio, especialmente à sarna. Os cabelos eriçavam-se, tornavam-se opacos e se rompiam facilmente. A cabeça se encompridava, as maçãs do rosto e as órbitas ficavam bem evidenciadas. (...) À medida que o estado de desnutrição aumentava, os edemas se difundiam (...) inicialmente na parte inferior das pernas, depois nas coxas, nas nádegas, nos testículos e até mesmo no abdômen.¹⁹⁷ (...) os doentes tornavam-se indiferentes a tudo o que acontecia ao seu redor. Eles se auto-excluíaam de qualquer relação com o seu ambiente. Quando ainda eram capazes de se mover, isso se dava em câmara lenta, sem que dobrassem os joelhos.¹⁹⁸

Do cruzamento de uma exposição ao terror incessante (à banalidade do mal radical!) e uma deterioração do organismo biológico, reduz-se no campo a vida qualificada à vida nua. E desde uma dessubjetivação sem precedentes erige-se o muçulmano de Auschwitz. Esse ser que todos querem esquecer, e que exhibe um rosto insuportável de quem habita a morte em vida. Isto é; o muçulmano está entre o corpo biológico e a vida qualificada, entre *bios* e *zoé*. É o ponto onde o *logos* cede ao misticismo, e o silêncio e a apatia de uma dessubjetivação radical torna-se um problema que ora devemos enfrentar, sob pena de jamais termos levado nossa tese ao limite, e de nada termos dito sobre a ética:

A história – ou melhor, a não história – de todos os “muçulmanos” que vão para o gás, é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. (...); ficaram para trás, nem começaram a aprender o alemão e a perceber alguma coisa (...), a não ser quando seu corpo já desmoronara e nada mais poderá salvá-los da seleção ou da morte por esgotamento. A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os “muçulmanos”, os submersos, são eles a força anônima do Campo: a multidão anônima continuamente renovada e sempre igual dos não homens que marcham em silêncio; (...). Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar “morte” à sua morte, que eles já nem temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la.¹⁹⁹

Portanto a partir daqui tentaremos, para poder assegurar o estatuto que demos a nossos conceitos-chave, elucidar qual foi o afeto que dominou o muçulmano para que este pudesse abandonar a vida de relação com a comunidade, bem como averiguar a possibilidade da residência de tal experiência na linguagem. Os relatos daqueles que

¹⁹⁶ Ryn, Z. e Klodzinski, *Apud.: AGAMBEN, Giorgio. O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, pp. 49, 50.

¹⁹⁷ *Idem*, pp. 50, 51.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 51.

¹⁹⁹ LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pp. 131, 132.

estiveram nos campos são unânimes em dizer que os muçulmanos eram mortos-vivos e, para alguns, por isso, deveriam ser esquecidos. Mesmo os poucos maometanos que ressubjetivaram afirmam que estavam como que mortos, sobrando como vivo (mas nem tanto) apenas sua casca biológica. Mas de que se está a falar quando se diz que o muçulmano submergiu à morte, sem, todavia, morrer?

Aqui mais uma vez Agamben se coloca em uma tensionada discussão acerca do pensamento de Heidegger. Mas antes de abriremos tal discussão queremos ter em conta um dado posterior à publicação de *O que resta de Auschwitz*, e que deve retroagir sobre a correlação entre os textos desses autores. Nos últimos meses o amálgama entre o pensamento de Heidegger e o nazismo tem se confirmado pela publicação de seus diários. Em artigo recente, Donatella Di Cesare, vice-presidente da Martin Heidegger Gesellschaft, revelou algo contido nesses diários que não pode ser ignorado. Estabelecendo a correspondência entre o ocorrido nos campos e seus conceitos filosóficos, Di Cesare comenta como a relação entre tais elementos é “rigorosa e coerente” no pensamento de Heidegger:

Shoá foi um movimento de auto-aniquilação dos judeus. (...).

O argumento é de que os judeus destruíram a si mesmos e nenhum dedo deve se apontar a ninguém que não os próprios judeus. (...).

Os judeus foram os agentes da modernidade e disseminaram sua maleficência. (...). Cúmplices da metafísica, os judeus ocasionaram a aceleração da tecnologia. (...). Se os judeus foram aniquilados nos campos de morte, foi pelo mecanismo que eles fomentaram quando de sua trama de dominar o mundo. (...).

Como ápice da “auto-destruição na história”, Shoá permite a purificação do Ser.²⁰⁰

Pois muito que bem. Ressalvamos a potência da filosofia heideggeriana; não se trata de simplesmente virar-lhe as costas. Mas seguindo a sugestão da própria Di Cesare²⁰¹, e não mais podendo separar o pensamento de Heidegger de um lado, e ética e política de outro, examinaremos a tensão entre este e Agamben.

²⁰⁰ DI CESARE, Donatella. *Heidegger – “Jews Self-destructed”*. *New Black Notebooks reveal philosopher’s shocking take on Shoah*. Disponível em: http://www.corriere.it/english/15_febbraio_09/heidegger-jews-self-destructed-47cd3930-b03b-11e4-8615-d0fd07eabd28.shtml. Tradução nossa.

²⁰¹ Em entrevista realizada em março desse ano, quando perguntada sobre como retomar a filosofia de Heidegger depois da publicação de seus diários, Di Cesare afirma: “Essa é a questão. Acho que devemos manter sua complexidade, sem cair na lógica do “pro” ou “contra” Heidegger. A filosofia deve aceitar tal complexidade. Não que Heidegger seja culpado de tudo. Há uma longa tradição na filosofia ocidental. Eu me perguntava por que ainda há uma história de anti-semitismo na filosofia? A outra pergunta é: quais

Em *Ser e Tempo* Heidegger destacava, em sua analítica fundamental, como já expusemos anteriormente, o caráter central do sentimento de antecipação da morte em sentido próprio, para que o ser-aí se libertasse de sua relação factícia com os entes e se percebesse como pura possibilidade. Todavia, a angústia não se dá desde a relação com a morte de outrem, ou a relação da morte como coisificação – justamente a interpretação dada por Heidegger acerca de Auschwitz, negando aos deportados o acesso à morte: “fabricação de cadáveres”²⁰². Antes, para ela ocorrer em sentido próprio, ela deve se dar em um desvencilhamento com toda a impropriedade:

(...) ficou caracterizado o ser-para-a-morte impróprio, esboçando-se assim, enquanto proibição, o modo como o ser-para-a-morte próprio *não* pode ser.²⁰³

(...). O ter-por-verdadeiro da morte – morte que *é* somente cada vez a própria – mostra uma certeza de outro tipo e mais originária do que a relativa a um ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo ou a relativa a objectos formais; pois ele está certo do ser-no-mundo. Como tal, não exige somente *um* determinado comportamento do *Dasein*, mas o *Dasein* na plena propriedade de sua existência. Somente no adiantar-se, o *Dasein* pode se assegurar de seu ser mais-próprio em sua totalidade insuperável. De onde decorre que a evidência de uma imediata datidade das vivências do eu e da consciência deva ser necessariamente preterida em favor da certeza contida no adiantar-se.²⁰⁴

Novamente revela-se a impossibilidade de pensar a filosofia heideggeriana como uma ética. Ora, não há dúvidas de que o afeto que produz no muçulmano um rosto do qual nos esquivamos por não querermos nos reconhecer nele é o de uma antecipação do sentimento de morte. Todavia, no campo desaparecem por completo as fronteiras entre próprio e impróprio – e aquilo que Heidegger acreditava confirmar um primado ontológico, Agamben demonstra que nas mãos do nazismo arrebenta-se como uma questão ética:

A razão pela qual Auschwitz esteja excluído da experiência da morte deve ser, portanto, outra, capaz de por em questão a própria possibilidade da decisão autêntica e de, assim, ameaçar a própria base da ética heideggeriana. O campo é, de fato, o lugar em que desaparece radicalmente toda distinção entre próprio e impróprio, entre possível e impossível. Isso se deve ao fato de que, no caso, o princípio segundo o qual o único conteúdo do próprio é o impróprio se verifica exatamente pelo seu inverso, que afirma que o único

são as responsabilidades da filosofia em relação a Shoá? Estou convencida de que Shoá não é apenas uma questão histórica, mas também uma questão filosófica.” (DI CESARE, Donatella. *Heidegger anno zero*. Disponível em: <http://www.confronti.net/confronti/2015/03/heidegger-anno-zero/>. Tradução nossa.)

²⁰² Em trecho citado por Agamben da conferência *O Perigo* Heidegger afirma que os judeus nos campos não morriam, mas cadaveirizavam, e, portanto, não suportavam o ser da morte em seu próprio ser. Cf. AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo: Boitempo, 2008.

²⁰³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012.p. 717.

²⁰⁴ *Idem*, pp. 727, 729.

conteúdo do impróprio é o próprio. E assim como, no ser-para-a-morte, o homem se apropria autenticamente do inautêntico, assim também no campo, os deportados existem *cotidiana* e *anonimamente* para a morte. A apropriação do impróprio já não é possível, porque o impróprio apossou-se integralmente do próprio, e os homens vivem em cada instante, faticamente, para sua morte. Isso significa que em Auschwitz, não se pode distinguir entre a morte e o simples desaparecimento, entre o morrer e o “ser liquidado”. “Quando se é livre – escreveu Améry, pensando em Heidegger – é possível pensar na morte sem forçosamente pensar no morrer, sem estar angustiado pelo morrer”²⁰⁵. No campo, isso é impossível. E não é porque – como parece sugerir Améry – o pensamento sobre os modos do morrer (por injeção de fenol, por gás ou por golpes) tornasse supérfluo o pensamento sobre a morte como tal. Mas sim porque onde o pensamento da morte foi materialmente realizado, onde a morte “era trivial, burocrática e cotidiana”, tanto a morte como o morrer, tanto o morrer como os seus modos, tanto a morte como a fabricação de cadáveres se tornam indiscerníveis.²⁰⁶

Significa então dizer: o muçulmano é o estágio de dessubjetivação radical no qual a morte não é mais própria e, por isso, a possibilidade de sua antecipação deixa de ser uma categoria transcendental que determina toda possibilidade. O muçulmano é o ponto no qual o sentimento de morte arrebenta toda distinção entre próprio e impróprio e apresenta-se como imanente e, assim, leva o homem diretamente à impossibilidade de dar sentido semântico a qualquer coisa (talvez seja o rosto do muçulmano o que Plath tenha encontrado como seu peixe-carnívoro, a impossibilidade de operar uma diferenciação ontológica). Por isso o muçulmano está justamente no ponto de passagem entre voz e Voz, biologicamente vivo, mas destituído de linguagem (isto é, habitando seu animal morto). De tal sorte que já não pode, com efeito, nomear sua dessubjetivação por angústia. Procuremos, então, nos relatos dos deportados, um nome que lhe caiba melhor. Como era de se antever, um bom nome para tal sentimento aparece nas páginas escritas por Levi. Tais páginas sugerem que havia um sentimento que dominava aqueles que submergiam no Lager. A vergonha:

(...) a mesma vergonha conhecida por nós, a que nos esmagava após as seleções, e todas as vezes que devíamos assistir a um ultraje ou suportá-la: a vergonha que os alemães não conheceram, aquela que o justo experimenta ante a culpa cometida por outrem (...).²⁰⁷

Sobre a vergonha como sentimento dominante nenhum sobrevivente sequer argumenta contra. Todavia, quando se trata de entender de que se envergonha o muçulmano, uma verdadeira celeuma polifônica se instaura entre diversos dos escritos daqueles que testemunharam os campos. Para alguns se trata de envergonhar-se frente à

²⁰⁵ LEVI, Primo, *Apud*: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 82

²⁰⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 82

²⁰⁷ LEVI, P. *A Trégua*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. *Apud*. AGAMBEN, *Op. Cit.*, p.93.

crueidade, até então inconcebível, desenhada pelo regime nazista. Para outros do fato de nos campos os prisioneiros terem suas intimidades corporais expostas. Há ainda aqueles que fazem da sua vergonha o remorso que deve, ao cabo, impedir que se perdoem os crimes de Auschwitz (como se o que movesse um processo jurídico fosse um sentimento qualquer, quando na verdade, como já bem sabia Kafka, um processo move a si mesmo; a porta da lei é intransponível). Nada disso. Mais uma vez o indício do que poderia dar conteúdo a tal sentimento vem de versos recitados por Levi em *hora incerta*:

Desde então, em hora incerta,
essa pena retorna,
e se não encontra quem a escute
lhe arde no peito o coração.
Revê os rostos dos seus companheiros
lívidos à primeira luz,
cinzentos de pó de cimento,
indistintos devido à névoa,
tingidos de morte nos sonos inquietos:
de noite batem os queixos
sob a grave demora dos sonhos,
mastigando um nabo que não há.
“Para trás, fora daqui, gente submersa!
Vão embora! Não suplantei a ninguém,
não tirei o pão de ninguém,
ninguém morreu no meu lugar. Ninguém.
Voltem à nevoa de vocês.
Não é minha culpa se eu vivo e respiro,
e como e bebo e durmo e tenho vestidos.”²⁰⁸

Ora, como Levi pode se culpar por ter sobrevivido no lugar de outrem? Mais: como pode qualquer sobrevivente, como é muito comum encontrar em seus relatos, se culparem por não terem morrido no lugar de quem submergiu às câmaras e aos fornos? Afinal, no fim das contas, a tese heideggeriana segundo a qual não se pode morrer a morte de outrem não haveria sido percebida por quem tenta dar voz aos acontecidos de Auschwitz? Pois claro que sim. Como pode, então, o sobrevivente de Auschwitz ter em sua vergonha, uma culpa? Aliás, como poderia ser diferente? Notemos que no poema de Levi o binômio inocência/culpa recobre os versos que relatam seu delírio memorial. Acerca desse binômio, Agamben certa vez escreveu a seguinte tese:

Cada homem intenta um processo calunioso contra si próprio. (...) (...) a culpa não existe – ou, antes, a única culpa é a autocalúnia, que consiste no acusar-se de uma culpa inexistente (isto é, da sua própria inocência (...)). (...). O acusado, na medida em que se autocalunia, sabe perfeitamente estar inocente, mas, na medida em que acusa, sabe igualmente ser culpado de

²⁰⁸ LEVI, P. *Ad Ora Incerta In: Opere*. Torino: Einaudi, 1988. *Apud*. AGAMBEN, *Op. Cit.*, p. 95, 96. O último verso é citação literal que Levi faz de “A Divina Comédia”.

calúnia, merecer seu labéu. (...). Porque se a acusação é falsa e se, por outro lado, acusador e acusado coincidem, então é a própria implicação fundamental do homem no direito que é posta em questão. O único modo de alguém afirmar sua inocência frente à lei (...) é, neste sentido, acusar-se falsamente.²⁰⁹

Ou seja, é justamente a tentativa de Levi de afirmar sua inocência que o permite sentir-se culpado. Afirmar-se inocente é, em outras palavras, entregar ficha de inscrição a falsa dicotomia moral que tem em seu ambivalente nada oposto, a culpa. Mas se os versos de Levi nos trouxeram um remorso que agora temos de expurgar, ele também contém vestígios da tese sobre a vergonha que aqui tentaremos indicar. Tal vergonha deve ser pensada como aquele que é *o maior dos pesos*:

E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: “ Esta vida, como você está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira” – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? (...).(…) “Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?”, pesaria sobre os seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?²¹⁰

O apelo de Nietzsche que ficou conhecido como Eterno Retorno é a retomada de uma ética que lança o homem no decurso do tempo desde não mais um “poderia ter sido diferente” ocupado por um “jamais seria diferente”; ou ainda um “eu quis que assim fosse”. Contra o Odisseu apresentado na cosmologia platônica que escolhe seu *daemonion* desde um remorso que lhe corrói a virtude, o demônio de Nietzsche nos oferta a chave para o expurgo do remorso e o ingresso em uma ética de quem reverte a dor em alegria. O eterno retorno é, assim, o anagrama de uma querência integral da vida; a aceitação positiva e sem remorso, das alegrias sim, mas principalmente das dores e dissabores. E se tal tese ofende muitos sobreviventes que justificam uma ideia de justiça contra seus carrascos fundada em uma sede de vingança, precisamos agora pensar outra forma de vergonha que não mais se reporte às possibilidades de causa, ou de conteúdos até aqui relatadas. Para tal, cai-nos bem o testemunho de Antelme:

A SS continua chamando: *Du Komme hier (Tu, vem cá)*. É outro italiano que sai. Um estudante de Bolonha. Conheço-o, olho para ele e vejo que seu rosto

²⁰⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa : Relógio D'água, 2009, pp. 32, 33 e 35.

²¹⁰ NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. São Paulo : Companhia das Letras, 2001, p. 230.

ficou vermelho. Olhei-o atentamente, aquele surpreendente rubor o terei sempre nos olhos. Tem o ar confuso, e não sabe o que fazer com suas mãos... Ficou vermelho logo depois que a SS lhe disse: *Du - Komme hier!* Olhou em volta de si antes de se avermelhar, mas era precisamente ele que queriam e então ficou vermelho quando não teve mais dúvidas. A SS procurava um homem, um qualquer, para matar, havia “escolhido” a ele.²¹¹

Segundo Agamben, o rubor do estudante italiano revela o movimento que tem no muçulmano o seu ápice. A vergonha de Auschwitz é a vergonha de ter o seu constituinte fundante mais íntimo exposto fora de hora: sua mortalidade. A vergonha, como incapacidade de suprimir aquilo com que nos identificamos e de que não podemos nos separar tem no saber-se mortal o seu mais alto grau de exposição:

Envergonhar-se significa: ser entregue a um *inassumível*. No entanto esse inassumível não é algo exterior, mas provém da nossa própria intimidade; é aquilo que em nós existe de mais íntimo. (...) É como se nossa consciência desabasse e nos escapasse por todos os lados e, ao mesmo tempo, fosse convocada, por um decreto irrecusável, a assistir, sem remédio ao próprio desmantelamento., ao fato de já não ser meu tudo o que é me é absolutamente próprio. Na vergonha, o sujeito não tem outro conteúdo senão a própria *dessubjetivação*, convertendo-se em testemunha do próprio desconcerto, da própria perda de si como sujeito.²¹²

Aceitar a dessubjetivação da mortalidade exposta que tem como única identidade possível a vergonha: tal é tarefa do muçulmano que recebe a visita do demônio do eterno retorno. O que Auschwitz nos deixa de resto é que a experiência da mortalidade não necessita mais, como pensava Heidegger, de um estranhamento completo para com o que este chamava de impropriedade. Em Auschwitz a impropriedade toma as formas da propriedade e a experiência de antecipação da morte se dá sem um apelo da consciência. Em outras palavras, o problema da mortalidade como fundadora do indivíduo deixa de ser uma questão de exclusividade ontológica e penetra a região da ética. Na liberação ética que o muçulmano oportuniza, Auschwitz se torna um paradigma ético definitivo: “*não se pode querer que Auschwitz retorne eternamente, porque, na verdade, nunca deixou de acontecer, já se está repetindo sempre.*”²¹³ Para Primo Levi, o retorno da aceitação de Auschwitz, de poder dizer sim àquele demônio detestável era tão violento que se fazia, além de tudo, na sua atividade onírica (Montaigne já nos falava sobre a semelhança entre o adormecer e o morrer. Escutemos, então, o sonho de Levi):

²¹¹ ANTELME, R. Antelme. *La Specie Umana*. Torino: Einaudi, 1976. *Apud.* AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*, p. 108.

²¹² AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p.110.

²¹³ LEVI, P. *Os Afogados E Os Sobreviventes: os delitos, os castigos, as penas, as impunidades*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990. *Apud.* AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*, p. 106.

Estou à mesa com a família, ou com os amigos (...) aparentemente privado de tensão e de dor; mesmo assim, sinto uma angústia sutil e profunda, a sensação definida de uma ameaça que pesa sobre mim. (...) pouco a pouco ou brutalmente, toda vez de forma diferente, tudo desaba e se desfaz ao meu redor, o cenário, as paredes, as pessoas (...). Tudo agora transformou-se em um caos (...): estou de novo no Lager, e nada era verdadeiro a não ser o Lager. (...) Agora este sonho interno, sonho de paz acabou, e, no sonho, externo, que prossegue gélido, ouço ressoar uma voz, bem conhecida; uma só palavra, não imperiosa, aliás, breve e abafada. É a voz de comando do amanhecer de Auschwitz, uma palavra estrangeira, temida e esperada; levantar-se, “Wstawac”²¹⁴.

Dizer sim ao sonho, levantar-se no campo de concentração sem restrições, tal é a tarefa imposta por aquela visita descrita por Nietzsche. Se o campo de concentração é o paradigma da política moderna, então todo discurso sobre a ética não pode mais ignorar o eterno retorno de Auschwitz:

O problema ético mudou radicalmente de forma nesse caso: já não se trata de derrotar o espírito de vingança para assumir o passado, para querer que ele volte eternamente. Nem se trata de manter com firmeza o inaceitável por meio do ressentimento. O que temos agora pela frente é um ser para além da aceitação e da rejeição, do eterno passado e do eterno presente – um acontecimento que eternamente volta, mas que, precisamente por isso, é absoluta e eternamente não-assumível. Para além do bem e do mal não está a inocência do devir, porém uma vergonha não só sem culpa, mas, por assim dizer, já sem tempo.²¹⁵

Dissemos anteriormente que a ética é a habitação na qual a palavra acontece. Que dessubjetivação e subjetivação produzem a visibilidade que a ética necessita para ser instaurada, e que tal instauração se dava em uma dissincronia à qual chamamos de rosto, linguagem. Também dissemos que essa visibilidade, o rosto fonético, não se funda nem em uma negatividade nem em uma identidade, mas que simplesmente acontece em uma inexaurível (ou, diria, insuprimível) relação dialética. Será que o muçulmano tem lugar no *êthos* que havíamos estabelecido? Ou então ele arrebenará as estruturas da habitação (que tão bem haviam sido erguidas por Leopardi) na qual residem uma dessubjetivação e uma subjetivação que lhe responde? Veremos.

A velha a fiar: o termo Muçulmano

Mas antes de retomarmos nosso procedimento ético-ontológico, há algo que queremos dizer. A leitura de *É isto um homem?*, além de tudo que já dissemos, trouxe

²¹⁴ LEVI, P. *Ad Ora Incerta* In: *Opere*. Torino: Einaudi, 1988. *Apud.* AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 106.

²¹⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 107.

uma questão para qual não podemos apontar uma resposta, mas que não deixaremos de expor. O motivo pelo qual os internos dos campos apelidaram àqueles cuja dessubjetivação foi radical ao ponto de evidenciar a presença da morte em vida não encontra em nenhum relato um ponto em comum que justifique a escolha do termo *muçulmano*. Alguns dizem que o apelido se deve ao seu modo de andar curvado. Outros dizem que se deve à barba por fazer (o que poderia, muito bem, ser um rabino). Há ainda quem diga que os muçulmanos se viravam ao sol nos horários de reza do Islã. Aqui não nos resta saída a não ser concordar com a tese de Jeanne Marie Gagnebin:

A etimologia dessa expressão “muçulmano” é obscura; da minha parte não consigo não ouvir, em todas as laboriosas explicações, como que uma certa desforra de caráter racista na boca das vítimas do anti-semitismo.²¹⁶

O muçulmano, figura emblemática dos Lager, coloca-se como o elo final de uma corrente que agora necessitamos comentar. Auschwitz possuía uma meticulosa organização hierárquica, e junto com essa organização, um sistema, como que uma corrente de violência. Mas essa corrente extrapolava os limites da organização dos alemães do Lager e incutia-se entre os internos, apontando assim para o que agora nos aturde.

Há os SS; e toda sua hierarquia militar. Os SS prendem, insultam, agridem e matam os internos criminosos de origem ariana. Por sua vez, os criminosos arianos vociferam atacam e roubam os presos de guerra. Os presos de guerra não deixam por menos; descontam sua violência e remorso atirando-se contra a vida dos comunistas e demais presos políticos. Mas comunista, que não tem sangue de barata, ferve vingança contra os mais abaixo: esbofeteia, sempre que pode, os judeus do *Sonderkommando*. Os judeus do *Sonderkommando*²¹⁷ mantêm pequenos privilégios, desde que levem outros judeus para as câmaras e, depois, seus corpos para as valas. Acabou? Não. Porque judeu não dá a outra face, mas, no campo, também não revida. Que faz o judeu? Nada. Olha para seu inferior, o muçulmano, e não faz nada. Não lhe ajuda a conseguir comida,

²¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *APRESENTAÇÃO*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 13.

²¹⁷ Trata-se de um destacamento de judeus cujo trabalho foi central quando da assinatura da Solução Final. Além das funções acima citadas, os judeus dos *Sonderkommando* também eram incumbidos de retirar dos corpos seus cabelos, dentes de ouro, enfim, tudo que pudesse ser aproveitado no comércio ou nas fábricas para, depois, levar os cadáveres para os fornos de cremação. Tais internos submetiam-se àquelas tarefas em troca de pequenas porções extra de alimentos e a promessa, por parte de comandantes das SS, de liberdade “quando da chegada do próximo carregamento” ou “quando da liquidação dos judeus lituanos” ou mesmo “quando do fim da guerra”. Não há nenhum registro do cumprimento de promessa similar.

a realizar seu trabalho, a se defender ou a simplesmente ir ao banheiro. E se o muçulmano está para morrer, o judeu o deixa para morrer, pois o muçulmano é um fardo, “(...) sua mera existência ameaça nossas representações mínimas do humano”²¹⁸.

Como a velha a fiar da canção infantil, elo final de uma longa cadeia, a cadeia da banalização do mal radical, está o muçulmano de Auschwitz. Auschwitz, aquilo que o muçulmano está a fiar, força anônima do “inferno” de Levi. De modo análogo a certo labirinto de onde as mulheres sacrificadas só poderiam sair por uma bocarra taurina, a saída do não-homem do Lager só se dá pela chaminé: separado de sua humanidade: *homo sacer*.

A vergonha

Examinemos mais de perto, então, a estrutura da vergonha em Auschwitz. Lembra-se que em *A linguagem e a morte* Agamben retomava a dialética senhor/escravo para, numa leitura kojéviana, colocar o gozo do senhor como a voz do animal morto, isto é, o princípio inssuprimível da Voz? Pois aqui o autor volta-se mais uma vez ao tema hegeliano. Mas para tematizar a vergonha, Agamben vai pensar tal relação desde uma forma sui generis de prazer sexual: a relação sadomasoquista:

A dialética entre senhor e escravo não é, nesse caso, o resultado de uma luta pela vida e pela morte, e sim, de uma “disciplina” infinita, de um minucioso e interminável processo de aprendizagem, no qual os dois sujeitos acabam trocando de papéis.²¹⁹

No sadomasoquismo a coincidência da dor e submissão com o prazer que encontra pouso no masoquista consiste em ser passivo de uma dor que lhe ultrapassa, isto é, lhe dessubjetiva. Tal afeto inassumível necessita de um ponto externo desde onde uma impassibilidade infinita lhe inflija tais gozares dolorosos. Justamente pela fonte de dor e submissão do masoquista serem externos é que tal dessubjetivação deve gerar um rosto envergonhado. Por isso o masoquista não pode gozar em sua dor solitária, mas também por isso o sádico não pode dessubjetivar e subjetivar enquanto tal, sem a presença daquele envergonhado.

²¹⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *APRESENTAÇÃO*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 14.

²¹⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 113.

O sadomasoquismo apresenta-se, portanto, como um sistema bipolar, no qual uma passibilidade infinita – o masoquista – encontra uma impassibilidade igualmente infinita (o sádico), e subjetivação e dessubjetivação circulam incessantemente entre os dois pólos, sem pertencer propriamente a nenhum deles.²²⁰

Imaginemos agora o que seria se o masoquista fosse tomado enquanto tal pelo seu algoz sem um desejo pela dor e pela submissão. Se, no primeiro capítulo desse estudo, quando tratávamos da mercadoria, opusemos a dessubjetivação daquele que se entrega à sociedade do espetáculo à daquele que se entrega ao Demônio Meridiano – oposição entre o fetichista da mercadoria e o poeta – aqui agora devemos opor o masoquista ao muçulmano: ambos habitam o não-homem, o momento de passagem da voz para a Voz, o gozo do animal que morre. Mas se o masoquista encontrou-se com seu não-homem desde uma entrega, ele pode encontrar na vergonha o seu prazer. Em Auschwitz, a máquina antropológica roda ao contrário, e a dessubjetivação radical que ela produz só pode ser o terror de quem se envergonha de ter a morte exibida em vida.

Podemos então notar que mesmo na situação que aqui descrevemos, o processo de individualização do sujeito consiste em fazer de si mesmo sujeito da sua própria dessubjetivação. O que significa que, no Lager, testemunhar, não é nada mais que dizer aquilo que não pode ser dito, ou seja, dar conta na linguagem de que ela já está sempre constituída do não linguístico, nunca como fundamento, mas como parte constituinte daquele *experimentum linguae*:

(...) como forma da subjetividade, a passividade está, constitutivamente cindida em um pólo puramente receptivo (o muçulmano) e um pólo ativamente passivo (a testemunha), de maneira tal, porém que esta cisão nunca saia de si mesma, que nunca separe totalmente os dois pólos, tendo sempre, pelo contrário, a forma da *intimidade*, da entrega de si a uma passividade, de um fazer-se passivo, em que os dois termos ao mesmo tempo se distinguem e se confundem.²²¹

Mas, se o muçulmano tem na testemunha a forma de sua subjetividade, isso significa dizer então que todo não-homem de Auschwitz já está sempre inscrito na linguagem. Uma vez que a dialética de Auschwitz constitui polos de dessubjetivação e subjetivação infinitos, a tese que arrancamos do idílio leopardiano retorna e chancela: o não-homem habita o homem. Não o fundamenta, mas o habita como misticismo. Por isso Agamben pode encerrar *O que resta de Auschwitz* com depoimentos de muçulmanos. Não se pode ser ex-muçulmano. A testemunha é aquela que dá relato do

²²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 112.

²²¹ *Idem*, p. 115.

que lhe é mais íntimo como constituído, a infância de toda história a Voz de todo enunciado. O rosto avermelhado do estudante de Bolonha: sinédoque de uma dessubjetivação envergonhada. “Todo Anjo é terrível”²²², já sabia Rilke; deparamo-nos aqui com a versão mais radical do cogito angelical outrora enunciado por Agamben: “Genius é a nossa vida, enquanto não nos pertence”²²³.

Em sua *Ideia da linguagem II*, Agamben havia dito que a máquina de tortura kafkiana de *Na Colônia Penal* seria a própria linguagem. Como poderia uma máquina cuja escrita é indecifrável, descrita por ferimentos a agulha nas costas do condenado, e que no fim de sua inscrição justiceira, quando o condenado finalmente apreende a sua pena, lhe produz a morte, ser a linguagem?

Mas como o condenado fica tranqüilo na sexta hora! O entendimento ilumina até o mais estúpido. Começa em volta dos olhos. A partir daí se espalha. (...). Mais nada acontece, o homem simplesmente começa a decifrar a escrita, faz bico com a boca como se estivesse escutando. O senhor viu como não é fácil decifrar a escrita com os olhos; mas o nosso homem a decifra com os seus ferimentos.²²⁴

Mas aí o rastelo o atravessa de lado a lado e o atira no fosso onde cai de estalo sobre o sangue misturado à água e o algodão. A sentença está então cumprida e nós, eu e o soldado, o enterramos.²²⁵

A máquina de *Na Colônia Penal* é a máquina antropológica rodando ao contrário. Não produz o humano diante da negatividade da linguagem animal, mas leva-o diretamente ao encontro dessa. Por isso aquele que dá as costas para tal tortura morre; quer dizer, tem em vida o sentimento de antecipação da morte. Não em sentido próprio, nem impróprio. A máquina antropológica rodando ao contrário pensada por Kafka não está no campo; ela é o próprio campo, está por toda a parte. Por isso quando Agamben diz que o campo é o paradigma moderno da política, está a nos contar que a biopolítica é justamente a administração da antecipação da morte e da sobrevivência, ou seja, a fratura da palavra tornou-se cálculo e a sociedade do espetáculo seu juízo absoluto. Tal tese como sintoma do cotidiano foi notada em um fragmento benjaminiano²²⁶ sobre o inocente rato reificado, que anuncia o muçulmano engravatado:

O percurso de um documento em uma repartição tem mais semelhança com um dos que Mickey Mouse percorre do que com o dos maratonistas.

²²² RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013, p. 11.

²²³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 20.

²²⁴ KAFKA, Franz. *O Veredicto & Na Colônia Penal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986, pp. 48, 49.

²²⁵ *Idem*, p. 49.

²²⁶ A semelhança desse fragmento com as teses de Agamben foi notada por Alexandre Nodari em *O pensamento do fim*.

Nestes filmes a humanidade prepara-se para sobreviver à civilização. Mickey Mouse demonstra que a criatura ainda pode subsistir mesmo quando toda semelhança com o homem lhe foi retirada.²²⁷

Posto isso não podemos mais pensar a vergonha de Auschwitz como evento hermético e que nada comunica à humanidade. O eterno retorno da vergonha retroage sobre a ausência de experiência que assustava Benjamin e avança sobre a mesma falta dita por Debord. E, agora, Agamben. O tema de Auschwitz é, então, um tema messiânico, o lugar onde o não-homem comparece, e resta ao homem responder por sua não humanidade. Se em *Estâncias* ficou um gosto de que os processos de constituição do sujeito se dão desde a impropriedade, e em *Infância e História*, e *A linguagem e a morte* pareceu que os mesmos processos se dão desde a propriedade, não nos parece que esses trechos do pensamento de Agamben constituam uma contradição ou mesmo uma mudança no pensamento; mas sim que pensar subjetivação e dessubjetivação desde a propriedade ou desde a impropriedade são duas possibilidades que o sujeito experimenta. Aqui, em *O que resta de Auschwitz*, essas possibilidades se integram e destroem a diferença ontológica. Por isso, aqui acontece a radicalização do encontro entre ética e ontologia no pensamento de Agamben.

De toda maneira o quadro acima ainda não completa o ciclo conceitual acerca da linguagem, ao qual devemos submeter a experiência do testemunho maometano. Se for verdade que a testemunha é o sujeito que responde a uma dessubjetivação, então também é verdade que a testemunha é o ter-lugar da linguagem do muçulmano. Tal situação não nos deixa outra alternativa a não ser agora questionar uma relação que outrora foi anatematizada por alguns filósofos: pode-se falar de Auschwitz e poesia?

*“teu cabelo dourado Margarete
teu cabelo cendrado Sulamita”*

Em *A potência do pensamento* Agamben chamou toda dessubjetivação de potência. Executando uma interpretação bastante distante das tradicionais de passagens do pensamento de Aristóteles, Agamben nota que toda potência é potência de passar, mas também de não passar ao ato. E que a passagem da potência ao ato não esgota a potência, ou seja, conserva a potência de não passar ao ato (decorre disso o clássico

²²⁷ BENJAMIN, Walter. *Mickey Mouse*. In: *SOPRO: Panfleto político-cultural*. Número 17 Dezembro/2009. Disponível em: <http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/mickeymouse.html>.

exemplo segundo o qual pianista não é aquele que pode tocar piano, mas aquele que pode não tocar piano):

*Se uma potência de não ser pertence originalmente a toda potência, será verdadeiramente potente só quem, no momento da passagem ao ato, não anular simplesmente sua potência de não, nem deixa-la para trás em relação ao ato, mas a fizer passar integralmente no ato como tal, isto é, poderá não-não passar ao ato.*²²⁸

Quer dizer: poder “não-não passar ao ato”, entregar-se ao testemunho, sem pretender com isso destruir o muçulmano, mas habitá-lo. Tal qual o poeta, a testemunha também se entrega a uma *poiesis*, constrói uma amurada positiva para os terríveis seios da sereia. Viver o rosto terrível que aqui se produz, situar-se a meio termo entre infância e história, ou seja, dar-se conta da impossibilidade de, ao falar, dizer eu:

Há, pois, na própria estrutura do sujeito falante (...) algo como um exoterismo constitutivo (...). Ser consciente, falar, significa nesse sentido, manter-se na não coincidência entre “tempo do segredo” e “tempo da história, participar no segredo de sua inconsciência.”²²⁹

De toda maneira, isso não somente não exaure nosso problema, como coloca uma nova questão. Quando Agamben fala em um eterno retorno de Auschwitz, ou seja, de uma Auschwitz que está sempre acontecendo, está afirmando a infinita visita do Demônio Meridiano do Lager: o muçulmano. Mas, se o muçulmano é potência de passar ao testemunho, mas também potência de não passar, então o muçulmano é a negatividade que habita a linguagem. Mas como pode, então, falar-se em um eterno retorno de uma negatividade?

Apenas no momento em que conseguimos descer nesse Tártaro e fazer experiência de nossa própria impotência, tornamo-nos capazes de criar, tornamo-nos *poetas*. E o mais difícil, nessa experiência, não são o nada e as suas trevas, nas quais muitos permanecem para sempre aprisionados – o mais difícil é ser capaz de aniquilar esse nada para fazer ser, a partir do nada, algo.²³⁰

O eterno retorno de Auschwitz é, então, a linguagem que submerge à sua possibilidade de não-ser, e emerge como poesia. Nem faculdade transcendental, nem pressuposto moral, mas *êthos* da contingência (como Agamben não cansa de lembrar, um ser que pode atualizar e simultaneamente pode não atualizar, é o ser contingente). Por isso as considerações que Agamben faz do *Bartleby* de Melville e sua fórmula da

²²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 253. Itálicos do autor.

²²⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Sobre a impossibilidade de dizer Eu*. In: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 104.

²³⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 26.

criação, o seu “preferiria não”, não se apresenta como um muçulmano de Wallstreet, mas como alguém que se entrega a sua potência de não escrever e, assim resiste a um poder subjetivante burocrático. O muçulmano, pelo contrário, não se entrega a uma potência de não-não testemunhar, mas lhe tem tolhida essa possibilidade, que só lhe pode ser restituída quando e se libertado do Lager. Não causa mais espécie que toda filosofia fundada na negatividade pudesse estranhar, ou mesmo rejeitar uma relação entre Auschwitz e a poesia. Mas essa renúncia não tem acordo nem entre os poetas nem com pelo menos uma das testemunhas do Lager. Retomemos algumas considerações sobre a poesia. Quando de sua análise dos campos, Giorgio Agamben, ao relembrar a tese platônica da *Musa* que antes expusemos, remonta algumas considerações de uma filósofa que, como poucos, se entregou à dessubjetivação da palavra poética. Assim a pena de Ingeborg Bachmann descreve a experiência:

Um Eu sem garantias! – (...) – O que é o Eu? (...) Um astro cuja posição e cuja órbita nunca foram identificadas totalmente e cujo núcleo é composto de substâncias ainda desconhecidas. Poderia ser isso: miríades de partículas que forma um “Eu”, mas, ao mesmo tempo, o Eu poderia ser um nada, a hipótese de uma forma pura, algo semelhante a uma substância sonhada.²³¹

A fórmula de Bachmann acerca da experiência que narrava em seus cursos sobre literatura leva a uma formidável reformulação do mais famoso entre os cogitos, que talvez pudesse ser o sintagma de toda relação implicada de uma dessubjetivação e uma subjetivação: sou sonhado, logo existo. Mas é importante dizer: sou sonhado desde o muçulmano, isto é o Morto que me habita, existo como substância sonhada, testemunha, sujeito. A estratégia de Agamben demonstra aqui o que o autor deveria ter em mente quando em *Estâncias* falava do poeta que se destrói e se reconstrói a cada nova dessubjetivação. A cada visita do Demônio Meridiano, isto é, do muçulmano, o poeta se refaz em um novo rosto. Um novo poeta; uma nova testemunha, sinédoque de uma dessubjetivação e de uma subjetivação pela qual aquela respondeu. Ser testemunha de uma dessubjetivação é, então, deixar o não-humano de Auschwitz falar na sua voz, deixar algo que não pertence à substância sonhada que é o Eu falar nele. Retomando a Carta de Paulo aos Coríntios, deixar que fale um “(...) “bárbaro (...), um ser não dotado de *logos*, um estrangeiro que não consegue entender nem falar”²³². Por isso, mesmo

²³¹ BACHMANN, Ingeborg. *Apud.*: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 118.

²³² AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 119.

correndo o risco de sermos acusados de má fé, optamos por ler a tese de Adorno contra Adorno:

A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas.²³³

Contra Adorno dizemos: escrever poemas nunca se tornou um ato bárbaro, mas sempre o foi, isto é, o poema sempre foi o discurso de um estrangeiro que fala pelo sujeito, mas que com ele jamais se identifica. E por isso mesmo o poema não tornou-se impossível. O poema é o impossível da linguagem. O Eu, isto é, o *shifter* vazio que não diz nada a não ser a própria instância de discurso, o seu ter-lugar, encarna-se no muçulmano. Sua fala só pode ser impossível, só pode ser barbárie:

(...) o princípio mesmo da palavra em mim, será algo de bárbaro, algo que não sabe falar e tampouco sabe o que diz. Assim falar-em-glossa significa fazer experiência, em si mesmo, de uma palavra bárbara, palavra que não se sabe;²³⁴

Ou, nas palavras de Marco Antonio Valentim:

(...) a poesia deve representar um verdadeiro impossível ontológico: a impropriedade como potência originária da palavra. Pois a “possibilidade”, ontologicamente inapropriável, da poesia repousaria sobre nada menos que a suspensão daquilo mesmo que pelo que se orienta fundamentalmente a perspectiva ontológica, a saber, a constituição de um discurso propriamente humano.²³⁵

A testemunha é o muçulmano sobrevivente que pode contar aquela dessubjetivação, que pode falar sua glossolalia. Quando Levi diz que somente o muçulmano pode ser tomado como testemunha integral, mas este cala (não esqueçamos que o próprio Primo Levi foi muçulmano, e que passou todo o resto de sua vida narrando aquela experiência), nada mais diz que testemunha e muçulmano não podem coincidir, mas devem sempre coabitar. O lugar de seu desarmonioso encontro é o rosto, isto é, o discurso. E o discurso repousa sobre uma suspensão do *nous*, do “em si”; a palavra que é e não é nossa palavra. O muçulmano é o impossível ontológico da poesia. A testemunha é quem pode o impossível ontológico no discurso.

²³³ ADORNO. Theodor W. *Prismas*. São Paulo: Editora Ática, 1998, p. 26.

²³⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014, p. 93.

²³⁵ VALENTIM, M. A. “*A outra interpretação*”: sobre os limites de um conceito filosófico de poesia. In: FÉLIX W.; OLIVEIRA, R.; PERIUS, C. (orgs.) *VI Simpósio de Filosofia da UEM - Estética: Ontem e Hoje, 2012, Maringá. Estética: Ontem e Hoje - Anais do VI Simpósio de Filosofia da UEM*. Maringá: Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, 2012, p. 26.

Para Primo Levi a poesia de Paul Celan, seu obscurantismo e convocação do ruído atrevem-se a impor ao leitor um idioma da morte. Como se o que a poesia de Celan revelasse estivesse por detrás da semântica: uma subjetivação que exhibe o Morto. Como dito em *A linguagem e a morte*, e *O aberto*, a máquina antropológica produz o humano, desde a morte do animal. Tal seria o que se diz na poesia de Celan; uma espécie de glossolalia fatal, comparada a “um balbuciar desarticulado ou ao estertor de um moribundo”²³⁶. O que Levi encontra na poesia de Celan vem de encontro àquilo que ele mesmo aprendera como língua mestre de Auschwitz, o idioma da morte, daquele sem oráculo possível; trata-se da língua de Hurbinek. Nascido em Auschwitz, Hurbinek jamais subjetivou. Muçulmano de fio a pavio a criança morreu no campo sem jamais atingir a linguagem, todavia sem deixar de tentar. Não há nenhum acordo entre quem rodeou esta criança sobre a natureza e a intenção dos sons que Hurbinek elaborava. Levi, que tenta dar em seus textos o testemunho impossível do filho do Lager, afirma sem restrições que “mass-klo, matisklo”, não continha senão nenhuma mensagem, mas apenas a tentativa de alçar-se ao estatuto de sujeito. Para Agamben, o que se reconhece como ruído na poesia de Celan nada mais é que a língua da graça-desgraça de Hurbinek: o som sem sujeito desde qual todo sujeito é possível, o fonema disforme impregnado de *pathos* desde onde o testemunho se produz. Hurbinek, Voz para que haja *logos*. Dar testemunho disso significa ir além (ou seria aquém?) da semântica e inquirir no som a dessubjetivação que todo testemunho carrega. Tal som, sua Voz, é aquilo que pode sobrar desse ou daquele discurso, é o seu testemunho. Retomando o tema da imantação divina que perpassa o poeta no *Íon* platônico, D’Avila nos sugere uma imagem formidável do que queremos dizer:

Portanto, observa-se que sobre a persistência do tema do furor divino, o deus talvez não esteja nos detalhes, mas no grito histérico que até pode ecoar aquele de outro momento distinto (...). Essa repetição de um incômodo – tanto em Platão como em Ficino – frente à ameaça de um intelecto que sobrepassa o sujeito, que está além do humano, faz pensar que para além de uma sobrevivência existe uma teimosia.²³⁷

Há mais indícios de que a poesia de Paul Celan de fato seja capaz de exibir a música dos muçulmanos de Auschwitz. No poema *Todesfuge, Fuga da Morte*, no qual o poeta dedicou-se a dizer sua dessubjetivação frente aos campos, Celan utilizou-se de

²³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p.46.

²³⁷ D’AVILA, Leonardo. *Estudo crítico: Sobre a Magnetita*. In: RIMBAUD, Arthur. *A primavera de Rimbaud: poesia latina*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 112.

técnicas de escrita que fazem desse poema uma *fuga*, não como quem foge, mas como quem atravessa algo; como nas *fugas* que encontramos nas peças musicais. Segundo Carone:

O impacto dessa peça foi enorme (...), Celan enfrentou o horror dos campos de extermínio num poema em que a técnica de composição musical (“fuga”) desempenha o papel de efeito de estranhamento e articulação estética de uma realidade histórica recente e brutal.²³⁸

Por maior que seja a dificuldade de, ao traduzir um poema dessa riqueza, manter suas características semânticas alinhadas com aquilo que Agamben e Levi percebem de fundamental na poesia de Celan e que é confirmado pela teoria de D’Avila e de Carone, acreditamos que o esforço de Celso Fraga da Fonseca não foi em vão. E mantendo a característica de *fuga*, isto é de testemunho, sua versão de *Todesfuge* pode, talvez, nos permitir por esse novo rosto, um vislumbre da Voz de Hurbinek latente como impossível ontológico da poesia de Celan:

Leite negro da madrugada nós o bebemos ao anoitecer
nós o bebemos ao meio-dia e de manhã nós o bebemos de
noite
bebemos e bebemos
cavamos uma cova nos ares lá não se jaz oprimido
Um homem mora na casa brinca com as cobras escreve
escreve quando escurece para a Alemanha teu cabelo dourado
Margarete
ele o escreve e se põe diante da casa e brilham os astros
assoviando ele junta seus cães de caça
assoviando ele chama seus judeus manda cavar uma cova na
terra
ele nos ordena agora tocaí para o baile

Leite negro da madrugada nós te bebemos de noite
nós te bebemos de manhã e ao meio-dia te bebemos ao anoitecer
bebemos e bebemos
Um homem mora na casa brinca com as cobras escreve
escreve quando escurece para a Alemanha teu cabelo dourado
Margarete
Teu cabelo cendrado Sulamita cavamos uma cova nos ares lá
não se jaz oprimido

Ele grita furai mais fundo no chão vós outros cantai e tocaí
ele saca a arma do cinto brande-a seus olhos são azuis
enfiai mais fundo as pás vós outros continuai tocando para o
baile
Leite negro da madrugada nós te bebemos de noite
te bebemos ao meio-dia e de manhã te bebemos ao anoitecer
bebemos e bebemos
um homem mora na casa teu cabelo dourado Margarete
teu cabelo cendrado Sulamita ele brinca com as cobras

²³⁸ CARONE, Modesto. *A poética do silêncio: João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*. São Paulo: EDITORA PERSPECITVA, 1979. p. 18.

Ele grita tocai mais docemente a morte a morte é um mestre que
vem da Alemanha
ele grita roçai mais gravemente os violinos e em fumaça
ascendereis no ar
então tereis uma cova nas nuvens lá não se jaz oprimido

Leite negro da madrugada nós te bebemos de noite
te bebemos ao meio-dia a morte é um mestre que vem da
Alemanha
te bebemos ao anoitecer e de manhã bebemos e bebemos
a morte é um mestre que vem da Alemanha seu olho é azul
ele te acerta com bala de chumbo te acerta em cheio
um homem mora na casa teu cabelo de ouro Margarete
ele açula seus cães de caça sobre nós presenteia-nos com uma
cova no ar
ele brinca com as cobras e sonha a morte é um mestre que vem
da Alemanha

teu cabelo dourado Margarete
teu cabelo cendrado Sulamita²³⁹

Inoperosidade: a poesia é um rosto

Quando de sua análise acerca da vergonha da testemunha, Agamben deixa entrever um enigmático conceito que parece cumprir algum papel na temporalidade envolvida na produção daquele rosto:

(...) o homem é o não-homem; verdadeiramente humano é aquele cuja humanidade foi integralmente destruída.

O paradoxo reside, nesse caso, no fato de que se realmente der testemunho do humano só aquele cuja humanidade foi destruída, isso significa que a identidade entre homem e não homem nunca é perfeita, e que não é possível destruir integralmente o humano, que algo sempre *resta*. *A testemunha é esse resto.*²⁴⁰

Algumas páginas antes ele havia dito::

O *eu* é o que se produz como resto no duplo movimento – ativo e passivo – da auto-afeição²⁴¹. Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação; por isso ela é, no seu íntimo, vergonha. O rubor é o resto que, em toda subjetivação, denuncia uma dessubjetivação, e em toda subjetivação, dá testemunho de um sujeito.²⁴²

²³⁹ CELAN, Paul. *Fuga da Morte*. In: *Cadernos de Literatura em Tradução n. 4*. Departamento de Letras Modernas - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 2001, pp. 32, 33, 34.

²⁴⁰ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 136. Itálicos do autor.

²⁴¹ O que aqui está traduzido por auto-afeição, remete a um conceito exposto por Kant em sua *Crítica da Razão Pura*. Todavia, nas traduções brasileiras daquela obra tal conceito aparece como auto-afecção.

²⁴² AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 116.

Mas o que será que Agamben tem por intenção ao identificar a testemunha e o eu que já sabemos ser um rosto, uma substância sonhada, com uma ideia de resto? O que poderia ser um resto, já que não se trata aqui de tomar por testemunhas aqueles que sobreviveram aos campos? No seu tratado sobre a carta paulina aos romanos Agamben nos mostra que a ideia de resto não se remete simplesmente a um rosto resultante da dialética que exaustivamente descrevemos até aqui, mas a muitos rostos entremeados de não-coincidência. Analisando a retomada que Paulo faz acerca da doutrina judaica da eleição, e da frequente enunciação de que no último dos dias, só um resto de Israel se salvará, Agamben diz:

Uma leitura mais atenta dos textos proféticos mostra que o resto é a consistência ou a forma que Israel assume perante a eleição ou ao evento messiânico. Mas isso não é nem o todo nem a parte, antes significa a impossibilidade para o todo e a parte coincidirem consigo mesmos ou entre si. *No instante decisivo o povo eleito – todo o povo – se constitui necessariamente como um resto, como um não-todo.*²⁴³

Não-todo é, aqui, o que chamávamos de ter-lugar da linguagem. Mas como doutrina escatológica de um povo, resto acaba por ser o ter-lugar da comunidade. Como o tempo da realização do *experimentum linguae*, somente no instante em que o rosto ganha sua exterioridade é que diversos rostos engemham a comunidade:

E o rosto é o único lugar da comunidade, a única cidade possível. Pois aquilo que, em cada indivíduo singular, abre para o político é a tragicomédia da verdade na qual ele já sempre cai e para a qual deve encontrar uma solução.²⁴⁴

E é só em vista da comunidade que o testemunho da dessubjetivação do muçulmano, o rosto avermelhado dos campos ganha sua urgência messiânica. Presentificando-se como as trevas do passado que se fazem contemporâneas, eis o rosto como resto:

Assim como o resto de Israel não é todo o povo, nem uma parte dele, mas significa precisamente a impossibilidade, para o todo e para a parte, de coincidir consigo mesmos e entre eles; e assim como o tempo messiânico não é nem o tempo histórico nem a eternidade, mas a separação que os divide; assim também o resto de Auschwitz – as testemunhas – não são nem os

²⁴³ AGAMBEN, Giorgio. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, S, A., 2006, p. 60. Todas as passagens do referido texto foram por nós traduzidas. À época de entrega desse estudo o mesmo ainda não havia sido vertido ao português.

²⁴⁴ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 87.

mortos, nem os sobreviventes, nem os submersos, nem os salvos, mas o que resta entre eles.²⁴⁵

Mas então o tempo dos rostos, o tempo da ética, seria o tempo no qual o nada que recobre a potência do pensamento (a potência de não passar ao ato), o tempo no qual a contingência absoluta se realiza. Uma comunidade que se presentifique como não-todo deve exibir sua negatividade constituinte em uma linguagem que não mais seja a produção de uma semântica cognitiva – a linguagem que une a comunidade não por um conjunto moral dado de antemão, mas pela experiência dessubjetivante que permite a circulação por ela do Genius, Demônio Meridiano, Musa, e até o muçulmano. Sempre uma nova dessubjetivação, um poder constituinte que nenhum poder constituído possa encerrar. Mas será que o tempo de uma comunidade no qual isso pode se dar, só pode ser o tempo no qual a ação se desliga de sua finalidade objetiva, abstém-se de uma teleologia, e torna-se um fim em si? Qual seria o tempo no qual uma comunidade transforma todo agir em um agir que resguarda sua potência de não agir?

No final de um cuidadoso e extenso tratado sobre a maneira pela qual a fratura que a biopolítica promove entre *bíos e zoé*, também se revela como controle e separação entre ser e ação, Agamben retira da teologia ocidental e do uso da palavra *amen* ao final dos hinos litúrgicos o conceito de inoperosidade. A tese central de *Estâncias* comparece aqui; afinal, já sabemos, “o poeta quer falar, mas o que nele deve falar é o incognoscível.”²⁴⁶ Comparando a poesia aos hinos eclesiásticos nos quais o encerramento é sempre dado pela pronúncia do *amen*, termo que, esvaziado de seu sentido original, apenas chancela o rito, Agamben pode dizer que “o hino é a desativação radical da linguagem significante, a palavra que se faz absolutamente inoperante e que, no entanto, mantém-se como tal na forma da liturgia.”²⁴⁷ Buscando cancelar a separação que a teologia trinitária promoveu entre reino e glória, isto é entre ação e ser, Agamben encontra na figura do *shabbat*, a mais importante festa judaica, o lugar onde a redenção gloriosa se adianta, e a inoperosidade se efetiva por meio de um intervalo escatológico que separa duas semanas²⁴⁸:

²⁴⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 162.

²⁴⁶ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 258.

²⁴⁷ *Idem*, p. 259.

²⁴⁸ Na tradição judaica é o sábado, e não o domingo que encerra a semana. Mas se considerarmos que no *shabbat* o que se comemora é a criação destrutiva, isto é, a criação do descanso escatológico, podemos

No judaísmo, a inoperosidade como dimensão mais própria tanto de Deus quanto do homem encontrou uma imagem grandiosa no sábado. A festa por excelência dos judeus tem seu fundamento teológico no fato de que a cessação de toda obra no sétimo dia, e não a obra da criação, que é declarada sagrada. A inoperosidade nomeia assim o que é mais próprio de Deus.²⁴⁹

O *shabbat*, nesse sentido, profana a *oikonomia* da espera messiânica. Reunindo a um tempo só glória e reino, ação e desativação, a festa do sábado é o verdadeiro tempo messiânico. Profanar tal *oikonomia* é, então, fazer convergir integralmente potência e ato sem deixar resíduos de um no outro. Explica-se: assim como na biopolítica, a *oikonomia* trinitária sabe que toda práxis deriva de uma potência, isto é de um ser. Mas a fratura que instituiu a Igreja, e também o estado, impedem que essa ação seja co-pertinente ao ser. Da mesma maneira como Benjamin havia intuído acerca daqueles que voltavam da guerra sem nada para contar, a liturgia havia se tornado pura repetição de palavras que já mais nada santificam, assim como a lei é a extinção da comunidade sob a forma da exceção. Portanto, somente na inoperosidade existe verdadeiramente uma experiência (note-se que o termo inoperosidade está na contramão da ideia de obra. Por isso, na poesia não há obra, apenas experiência). Segundo Cavalletti:

Tornar inoperantes as obras humanas quer dizer tornar inoperante a máquina do poder, fazer com que esta não capture a inoperosidade desassociando-a da práxis, fazer com que, ao contrário, a inoperosidade capture a própria ação.²⁵⁰
(...)

E onde a co-pertença de potência e impotência se traduz em co-pertença de ato e *potência (de não)*²⁵¹, se abre também uma nova esfera do *ergon*, um “novo paradigma da ação”: o ato – poder-se-ia dizer com uma paráfrase – fica agora, em sentido preeminente à mercê da potência; (...).²⁵²

Mas de que maneira a ação humana pode coincidir integralmente com sua potência? Mais: como a linguagem pode coincidir com a potência? Trocando em miúdos: fazer da linguagem *êthos* de sua negatividade sem resíduos é realmente possível? Será que o rosto infinito de Leopardi é efetivamente o lugar de encontro entre dessubjetivação, potência, ser, de um lado e subjetivação, ato, práxis, de outro?

Um ano antes da publicação de *O reino e a glória* Agamben já havia deixado entrever em uma de suas compilações de ensaios as implicações do conceito que

então assegurar que não existe continuidade entre uma semana e outra, mas apenas um intervalo para que a experiência dos dias da criação sejam vividos novamente após cada sábado, e assim sucessivamente.

²⁴⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011, p. 261.

²⁵⁰ CAVALLETTI, Andrea. *Inoperosidade e atividade humana*. In: *Revista Cult*, número 180 – junho/2013 – ano 16. São Paulo, p. 43.

²⁵¹ A ideia de uma *potência de não* será mais explorada no subcapítulo que se inicia a seguir.

²⁵² CAVALLETTI, Andrea. *Inoperosidade e atividade humana*. In: *Revista Cult*, número 180 – junho/2013 – ano 16. São Paulo, p. 45.

roubaria a cena daquela genealogia teológica (e que certamente também dizem respeito à em breve publicada edição brasileira de *O uso dos corpos*). Em meio a uma curiosíssima discussão a respeito da natureza dos corpos ressurretos de canibais e canibalizados quando do tempo messiânico, Agamben apresenta-nos o que está em questão na relação de potência e ato na inoperosidade, que aqui atende por ociosidade:

(...) a ociosidade não é inerte, mas no acto, faz aparecer a mesma potência que nele se manifestou. Na ociosidade, não é a potência que é desactivada, mas somente os propósitos e as modalidades nos quais o seu exercício fora inscrito e separado. (...). Usar de um corpo e servir-se dele como instrumento para um fim não são, com efeito, a mesma coisa. (...). Trata-se, antes, de tornar ociosa uma atividade orientada para um fim, para dispor em vista de um novo uso, que não abole o antigo, mas insiste nele e o exhibe. É o que fazem o desejo amoroso e a chamada perversão sempre que usam os órgãos da função nutritiva e reprodutora para – no próprio acto de seu exercício – da sua significação fisiológica no sentido de uma operação nova e mais humana. Ou o bailarino, quando desfaz e desorganiza a economia dos movimentos corpóreos para os reencontrar intactos e, ao mesmo tempo, transfigurados em sua coreografia.²⁵³

Tornar ociosa, inoperante, a língua, só pode ser então, fazer a potência sobrevir ao ato; tornar no rosto poético a dessubjetivação evidente, diacrônica, mas simultânea à subjetivação. Por isso o fazer poético é um fazer inoperante, pois, como sabemos, na poesia, o sujeito encontra-se inoperante. Desativando todos os fins, quem age aqui é o afeto intangível-infante: dessubjetivando, o fazer poético torna o meio em um fim em si mesmo (ou, como sugere o autor, em *Meios sem fim*), que ostenta a si mesmo. E se “não há festa antiga sem dança”²⁵⁴ é porque “(...) o que é a dança se não libertação do corpo dos seus movimentos utilitários, exibição dos gestos na sua ociosidade pura?”²⁵⁵ (Não há festa sem dança, mas dança da morte. Aqui se encontram reunidos a poesia de João Cabral, o Butoh de Hijikata e a Sagração de Pina Bausch). Portanto, para fazer do rosto linguístico um sábado festivo, se faz necessário bailar na língua, desativar a semântica, não para revogá-la, mas para torna-la *êthos*, hábito da negatividade como messianismo:

Assim a procissão e a dança exibem e transformam o simples andar dos corpos humanos (...). E não para tornar sagrados e intocáveis, mas, pelo contrário, para os abrir a um novo – ou mais antigo – possível uso sabático. A linguagem crua, sarcástica, do Talmude, que conjuga, como penhores do tempo por vir, o sábado e a união sexual (ou a defecação), mostra aqui toda a sua seriedade.²⁵⁶

²⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2010, pp. 118, 119.

²⁵⁴ LUCIANO. *Apud.*: AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2010, p. 129.

²⁵⁵ *Idem*, p.129.

²⁵⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Lisboa: Relógio D’Água Editores, 2010, p.130.

Não à toa Agamben alude ao fato de que a teologia hebraica serve-se do mesmo verbete, *tashmish*, pra indicar tanto a defecação quanto a união sexual. Tornar o corpo festa nada mais é que restituir a dimensão que se situa entre as cisões que a biopolítica atravessou em nossos corpos, profanando assim, a máquina antropológica. Retomando o texto benjaminiano, Agamben aponta para o índice de antecipação messiânica da inoperosidade como:

(...) apenas o “entre”, o intervalo e como que o jogo entre dois termos, a sua constelação imediata numa não-coincidência. A máquina antropológica já não articula natureza e homem para produzir o humano através da suspensão e captura do inumano. (...), na suspensão recíproca dos dois termos, algo para o qual se calhar não temos nome, e que já não é animal nem homem, instala-se entre natureza e humanidade (...). (...) A cortar – não a soltar – o laço secreto que liga o homem à vida está, no entanto, um elemento que aparenta pertencer integralmente à natureza e que, ao invés, em tudo a excede: a satisfação sexual.²⁵⁷

A união sexual, não em vista de algo que se relacione a uma indicação biológica, a uma vida nua, mas pela sua simples satisfação, reverte a natureza em inoperosidade; nas palavras de Benjamin, liberta o homem para a morte porque “a sua vida perdeu o mistério”, ou como dizia Agamben acerca da dialética hegeliana em suas considerações de *A linguagem e a morte*, mostra “a articulação originária daquela ‘faculdade de morte’”. Na satisfação sexual o corpo torna-se um meio sem fim e faz de si mesmo potência poética.

Fazer-se potência? Sim. O que está em jogo na relação entre potência e poesia que aqui aparece (e que permite que *O Infinito* de Leopardi sempre retorne a si mesmo) é justamente aquilo que excede essa relação e escapa às usuais categorias universal/sensível. Esse excesso é a pura **singularidade**, a contingência. Isso é o que chamamos de rosto. Seu tempo é o resto. Esse excesso é o que leva as dicotomias apresentadas a se exaurirem no seu “entre”. Por isso o que está no centro da experiência poética não é uma criação, mas um retorno a uma potência, uma *descrição*:

O ato de criação não é, na realidade, segundo a instigante concepção corrente, um processo que caminha da potência para o ato para nele se esgotar, mas contém no seu centro um *ato de descrição*, no qual o que foi e o que não foi acabaram restituídos à sua unidade originária na mente de Deus, e o que podia não ser e foi e se dissipa no que podia ser e não foi.²⁵⁸

²⁵⁷ AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p. 114.

²⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 252.

A potência poética, a dessubjetivação, está aí para todos; basta ultrapassarmos a cisão entre uso e fala, semântica e fonética, linguagem e morte. Dançar na linguagem, experimentar na fala “o puro fato que se fale, de que haja linguagem”, habitar a linguagem como resto. “Um poema deve ser uma festa do Intelecto (...). Acabada a festa, nada restará. Cinzas, enfeites de papel pisoteados”²⁵⁹. Como experiência inoperosa, ou seja, como *experimentum linguae*, a poesia é reunião de potência e ato que se doa à ética. Não pode ser obra; a poesia é um rosto:

Sede apenas o vosso rosto. Andai no limiar. Não permaneçais os sujeitos das vossas propriedades ou faculdades, não permaneçais sob elas, mas andai com elas, nelas, além delas.²⁶⁰

“O resto é desejado”²⁶¹

Das coisas mais marcantes que a filosofia de Nietzsche trouxe em contraposição aos iluministas é a possibilidade de uma ética além do bem e do mal. Mas seu pensamento sobre a ética tem em uma de suas distinções o fato de ser uma teoria do tempo. Para aqueles autores de cadernos normativos fundados numa pretensa natureza humana, o tempo é pétreo; isto é, toda a relação ética se estabelece por regras universais justificadas numa ideia de essência moral do homem, e, por isso, imutáveis. Eis uma das fontes do que Nietzsche chamará de “moral de rebanho”: a simples obediência a tais legislaturas. Para Nietzsche, pelo contrário, a ética é a assunção de uma vida na sua integralidade, e nesse gesto, sua singularização. Grandioso é o homem capaz de fazer o demônio do eterno retorno retroagir e avançar para tudo o que faz; portanto, é o homem capaz de querer a vida na sua integralidade, e assim, desvencilhar-se daquela bula prescritiva com neons decadentes. Por isso a ética de Nietzsche se faz quando se ama o destino:

A minha fórmula para a grandeza do homem é *amor fati*: nada pretender ter de diferente, nada para a frente, nada para trás, nada por toda a eternidade. O

²⁵⁹ VALÉRY, Paul. *Littérature, 1929*. In VALÉRY, Paul. *O cemitério marinho*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1974, p. 11.

²⁶⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 94.

²⁶¹ “*Residua desiderantur*”. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 169.

necessário não é apenas para se suportar, menos ainda para se ocultar – todo o idealismo é mentira perante o necessário – mas para o *amar...*²⁶²

Para amar o destino, o homem deve se livrar de toda a normatização pressuposta. Por isso um sujeito singularizado na ética não pode pressupor nada ao homem que realiza esse movimento. Mas, por isso, também, o discurso sobre a ética que pretende se manter ontológico deve buscar uma linguagem própria, uma linguagem humana, que dê conta de uma história cuja essência reside somente numa experiência que também se dê na singularização temporal:

O fato do qual deve partir todo discurso sobre a ética é que o homem não é nem há de ser ou realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico. Somente por isso algo como uma ética pode existir: pois é claro que se o homem fosse ou tivesse que ser esta ou aquela substância, este ou aquele destino, não haveria nenhuma ética possível – haveria apenas tarefas a realizar.²⁶³

O que pode ser uma experiência ética na qual não se deve realizar nenhuma tarefa é a experiência de habitar um rosto. Um rosto que nunca é o mesmo rosto, vale dizer, um rosto que resguarda a assimetria de uma dessubjetivação e uma subjetivação. Por isso habitar o rosto é retornar ao lugar no qual nunca se esteve, pois é habitar em ato uma potência de não. O rosto é então inevitável acontecimento de uma potência de não-não, a realização de uma exterioridade que como dissemos, não se funda, mas acontece. Mas para acontecer dessa maneira o rosto não pode ser pensado tendo como pressuposto, uma essência de qualquer tipo ou um destino histórico. Significa dizer, o rosto não é nem uma dessubjetivação, nem uma subjetivação. Não é nem um elemento ético nem ontológico. O rosto é a realização de uma exterioridade que resta, é o acontecimento de um *fora* ético-ontológico:

O ser que não permanece sob si mesmo, que não *pressupõe* a si como uma essência escondida, que o acaso ou o destino empurraria então para o suplício das qualificações, mas se *expões* nelas, é, sem resíduos, o seu *assim*. Um tal ser não é nem acidental nem necessário, mas é, por assim dizer, *continuamente gerado a partir da própria maneira*.²⁶⁴

(...)

O *fora* não é um outro espaço que jaz para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – em uma palavra: o seu rosto, o seu *eidós*.²⁶⁵

²⁶² NIETZSCHE, Friedrich. *ECCE HOMO. Como se chega a ser o que se é*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008, p. 42

²⁶³ AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade Que Vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p.45.

²⁶⁴ *Idem*, pp. 34,35.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 64.

Mas, se lembrarmos-nos do que dissemos no primeiro capítulo desse estudo, lembraremos que a formação desse fora, desse rosto, é a facticidade, a capacidade que cada rosto tem de ser amável. Por isso o resto é o tempo da ética, é o tempo no qual rostos postos um à frente do outro se fazem amáveis; isto é, se fazem *daemonion*, Genius, ou muçulmano de uma comunidade. É no resto que aparece o amável desencontro de potência e potência de não do outro. O rosto alheio como *amor fatti*:

Pois o amor não se dirige jamais a esta ou aquela propriedade do amado (o ser-loiro, pequeno, terno, coxo) mas tampouco prescinde dela em nome da insípida generalidade (o amor universal): ele quer a coisa *com todos os seus predicados*, o seu ser tal qual é. Ele deseja o *qual* somente enquanto *tal* – este é o seu particular fetichismo.²⁶⁶

Um rosto amável e suspenso na linguagem; não se expõe, mas é exposto, ou seja, um rosto “que é e não é nosso rosto”²⁶⁷. Um não-rosto que se gera de novo e a cada instante. E no momento de geração, se faz amável, se faz não-rosto. O momento de geração de um rosto que amamos, este é o resto. Por isso Agamben pode encerrar seu tratado sobre os campos de concentração dizendo que “o resto é desejado”. Resto é o momento em que queremos a humanidade em sua não-humanidade. O rosto que testemunha seu não-rosto (o resto de Infinito que Leopardi deixa para Vinícius), a instituição do *eidos* como *khora*, isto é, o tempo da ética. Para Gagnebin:

Assim, podemos entender melhor esse “resto” como aquilo que, no testemunho, solapa a própria eficácia do dizer e, por isso mesmo, institui a verdade da sua fala; e, no tempo humano, como aquilo que solapa a linearidade infinita do *chronos* e institui a plenitude evanescente do tempo-de-agora como *kairos* messiânico.²⁶⁸

O tempo como *kairos* messiânico é então o instante aferrado pela enunciação que diz sua própria dessubjetivação, sua própria impotência. É por isso que a enunciação poética não é uma potência atualizada no discurso, mas um ato que leva o indivíduo de encontro à sua potência de não, um fazer-se passivo, dessubjetivar-se, chamar para o si o desejo amoroso. Segundo uma passagem de Nodari:

Pensamos e falamos porque experimentamos, mais do que a possibilidade, a impossibilidade de fazê-los, a falta de fundamento das atividades humanas. Assim como nenhuma normatividade consegue atualizar a promessa gratuita do amor, nenhum pensamento consegue atualizar a potência do pensamento. Não há como passar ao ato o recebimento eterno – mas a impotência que daí deriva não provoca mais dor, mas o prazer de ser irreparavelmente profano. Pois, deixar-se a impotência e a falta de fundamento da ação humana é

²⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade Que Vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013, p. 11.

²⁶⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 20.

²⁶⁸ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *APRESENTAÇÃO*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 11.

deixar-se a luz emanada pela estranheza radical (a falta de relação, o não sabermos como atualizá-la) que mantemos com esta potência.²⁶⁹

Se tudo aquilo que permanece em potência é o que chamamos de contingente, então, como elucidado acima, o resto humano é o habitar de uma contingência. Por isso o humano é o inatural, a poesia é a exposição e atualização dessa inaturalidade, isto é, uma dessubjetivação. Desvencilhado de toda relação entre particular e universal, resto é o momento tomado em sua unicidade, em sua contingência absoluta e irrevogável, mas simultaneamente é o dia do juízo, pois é o evanescente no qual toda potência de não de um sujeito (a potência a-histórica de Nietzsche) comparece e se presentifica na experiência. Resto é o *kairós*, o tempo (e na realidade, o único tempo que há) no qual o sujeito liberta-se das exigências de *chronos*. O rosto que resta não é então representação temporal. Seria impossível representar o tempo *kairológico*. O rosto é experiência desse tempo messiânico:

Não há outro tempo que configure a representação de tempo kairológico, mas sim, o fato de que *Kairós* é o tempo de agora, o tempo presente, o instante que qualifica a vida. *Kairós* é a ação temporal presente que modifica o sentido do transcorrer cronológico quantitativo dos eventos atuais. (...). Assim, o tempo do messias não é o tempo cronológico que se desloca num *continuum* em direção a uma meta futura, mas a vivência qualitativa do instante vivenciado.²⁷⁰

Em suas teses de história Walter Benjamin enunciava a tarefa do materialismo histórico como aquela que deveria “apropriar-se de uma reminiscência, tal como ela relampeja no momento de um perigo”²⁷¹, sob o risco de, caso contrário, esse relampejar fique sob o domínio das classes dominantes. Para Agamben, tal momento de perigo é o resto no qual se produz o rosto. “Por isso a aparência torna-se para o homem um problema, o lugar de uma luta pela verdade”²⁷². Momento de perigo é o ponto no qual o excedente da experiência pode produzir uma exterioridade ética, e, assim, escapar às determinações biopolíticas. Dizer sim à experiência, habitar a negatividade constituinte na forma de uma reminiscência, isto é, de um *eidós*. Como que uma fotografia ou holograma *kairológico* retirado de todo evanescente cronológico. Um instante, um gesto que retorna eternamente e nos reivindica; e sobre o qual nós já sempre dissemos sim:

²⁶⁹ NODARI, Alexandre. *O pensamento do fim*. In: Sabrina Sedlmayer; César Guimarães; Georg Otte (Org.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007, p. 64.

²⁷⁰ BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013, pp. 146, 147.

²⁷¹ BENJAMIN, Walter. *Sobre o conceito de história*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense s. a., 1987, pp. 224,225.

²⁷² AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015, p. 87.

No Hades, as sombras dos mortos repetem ao infinito o mesmo gesto: Issião faz sua roda girar, as Danaides procuram inutilmente carregar água em um tonel furado. Não se trata, porém, de uma punição; as sombras pagãs não são dos condenados. A eterna repetição é aqui a chave secreta de uma *apokatastasis*, da infinita recapitulação de uma existência.²⁷³

Por isso o conceito de *resto* abandona o claustro teológico e ingressa profanado na filosofia de Agamben como *khóra* isto é, um *eidos* de uma singularidade; aquilo que cada sujeito doa ao mundo desde cada dessubjetivação, um rosto sempre e a cada vez um novo rosto. Ingressado no tempo como *resto*, o rosto entra para a comunidade dos sujeitos cujo ter-lugar é o encontro assimétrico entre a potência e a potência de não passar ao ato, o possuir de uma ausência, “um brilho do que não há”. Ética, a comunidade dos rostos é, então, a posição de toda a humanidade como *resto*, como singularidade que se desfaz e se refaz. Por isso “se pode apostar que o homem desvaneceria, como na orla do mar, um rosto de areia”.²⁷⁴ O rosto de areia a espera de sua onda por vir, o sujeito como espécie passageira:

Os traços do rosto humano são – por pouco tempo ainda – tão indecisos e aleatórios que estão sempre prestes a desfazer-se e a anular-se como os de um ser momentâneo: “Quem sabe – escreve Diderot no *Rêve de d’Alembert* – se este bípede deformado, de apenas quatro pés de altura, que pelas vizinhanças do Polo ainda se chama homem, e que não tardaria a perder esse nome caso se deformasse um pouco mais, não é a imagem de uma espécie passageira?”²⁷⁵

Sinédoque III

Minha casa é você

Em uma região que tem em sua história diversos episódios nos quais o profético fez-se profano ao tornar-se modo de vida, surgiu um rosto que traz canções que podem ser poesia da ética do *resto*. Em uma dessas canções, cujo título faz referência a certo tipo esquecido de louvor, Siba deu Voz ao retorno a casa na qual nunca se esteve. Num desencontrado contratempo entre palavra e harmonia, exatamente como um rosto deve ser, aparece o *êthos* do *resto*; negação do passado como ocorrência objetiva; poesia de passado presente no presente messiânico; poesia que deixa “(...) este canto abandonado,

²⁷³ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 28.

²⁷⁴ FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 536.

²⁷⁵ AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p. 49.

para sempre do jeito que está.” Instituído no puro presente do resto, contingência absoluta, os versos subtraem-se do tempo cronológico e instituem uma dessubjetivação ética *kairológica*, isto é, um sujeito que é puro fora, é alteridade. Devota do Demônio Meridiano, Genius, Musa, *Qasida* é a contingência absoluta, o resto que é desejado; que é rosto alheio desejado. Louvando a alteridade, moradia que se ergue:

Lembro bem do momento em que parti
Só não sei quantas vezes retornei
Como sempre, na hora em que cheguei
Me dei conta que errei voltando aqui
As ruínas da casa estão aí
Só paredes em pé, não tem telhado
Falta porta, está tudo escancarado
Mas o ar não se mexe pra passar
Já vi tudo, só falta acreditar
Que o portão do retorno está trancado

Não adianta tirar de onde não tem
Nem tentar encaixar onde não cabe
Sem saber alguém tenta, e quando sabe
Já não dá nem um passo mais além
Pois de trás para frente nada vem
O que foi já não é e nem será
E da frente pra trás, ninguém irá
Desfazer o que fez, certo ou errado
Vou deixar este canto abandonado
Para sempre do jeito como está

Me esparramo ao relento, o chão é torto
Canta um grilo Escondido e mais ninguém
Vou dormir neste abrigo que só tem
Sede, fome, sujeira, desconforto
Pra sonhar que acordei de um sonho morto
No quintal de uma casa onde eu podia
Não correr contra o tempo enquanto via
Teu sorriso indo e vindo num balanço
Sem voltar pra você eu não descanso
Minha casa é você e eu já sabia²⁷⁶

Instituindo a comunidade de rostos que restam: “minha casa é você, e eu já sabia.”

²⁷⁶ SIBA. *Qasida*. In: SIBA. *Avante*. São Paulo:Independente, 2012. 1 CD. Faixa 10.

Conclusão

“*Vá embora, Ariel!*”²⁷⁷

Sabemos que a inquietante busca que nos moveu durante a produção do estudo que agora olhamos não tem fim. Poderíamos desfiar mais conceitos, implicações, exemplos, contra-exemplos, enfim. Todavia chega a hora na qual devemos abandonar o texto que produzimos e deixá-lo como um rosto a ser tomado por quem porventura chegue a se lhe defrontar. Por isso a conclusão que aqui apresentamos é muito mais o ocaso de uma experiência do que um resumo de teses e lições apreendidas. Mesmo assim, queremos usar dessas últimas páginas para fazer algo que em algum momento deveria ser feito. Segundo uma opinião que nos é bastante relevante²⁷⁸ e contra a qual não vamos argumentar por nos parecer certo o que nos é dito, o texto que agora tomamos foi produzido durante uma espécie de “devir-Agamben”. O que resultou em um texto que não foi capaz de se colocar contra alguma tese de Giorgio Agamben durante sua exposição. Aqui, como conclusão, deixaremos algumas poucas discordâncias de algo que foi sugerido durante o referido devir. Não queremos com isso simplesmente nos desfazer do todo analisado, ainda acreditamos que a filosofia de Agamben é extremamente fecunda e sabemos que as teses de sua pena nos deixam marcas profundas no pensamento. Mas vamos, agora, apontar alguns pontos que nos soam dissonantes.

Animal e História

Quando da abertura deste texto mencionamos como Agamben falava de uma forma-de-vida que pretende enunciar como aquela que escapa às determinações biopolíticas e profana os dispositivos que fazem do homem *homo sacer*. Tal forma-de-vida é aquela que restitui sua negatividade constituinte não como fundamento, mas como hábito. Em *A linguagem e a morte* tal negatividade é expressa como aquela que resguarde numa relação de inclusão excludente a voz do animal morto, ou do animal desejante; a tese hegeliana de que somente na morte e no desejo o animal expressa uma consciência, o que Agamben chama de Voz. Em *O aberto* a supressão da voz animal para o afloramento da Voz se daria desde uma máquina antropológica que guardaria na

²⁷⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 21.

²⁷⁸ E essa não é outra que a de Marco Antonio Valentim.

Voz o animal morto como hábito. Também em *O aberto* Giorgio Agamben retoma e cita as teses heideggerianas de *Os conceitos fundamentais da metafísica* acerca do tédio como disposição que nos abre o mundo. Eis:

(...) no tédio encontramos-nos de repente abandonados, no vazio. Mas neste vazio as coisas não nos são simplesmente “retiradas e aniquiladas”(...).²⁷⁹

O recusar-se do ente na sua totalidade que tinha lugar no primeiro momento torna, com efeito, de algum modo manifesto por via da privação, aquilo que o *Dasein* teria podido fazer ou experienciar, ou seja: as suas possibilidades. Estas possibilidades estão agora diante dele na sua indiferença absoluta, ao mesmo tempo presentes e perfeitamente inacessíveis.²⁸⁰

O tédio profundo aparece então como o operador metafísico em que se processa a passagem da pobreza de mundo ao mundo, do ambiente animal ao mundo humano: está em questão, nele nada menos que a antropogênese, o tornar-se *Da-sein* do vivente homem.²⁸¹

Agamben recupera aqui a tese heideggeriana segundo a qual o homem possui mundo, enquanto o animal é pobre de mundo. Todavia, diferentemente de Heidegger, a tese da máquina antropológica não coloca um abismo entre animal e mundo como o alemão havia feito em suas considerações humanísticas. Para Giorgio Agamben o tédio entrega o sujeito à sua impotência, potência de não, e por isso permite ao homem operar sentido no mundo, carregar sua voz com um *pathema* quando da sua supressão em *Voz*. Mas aqui algumas questões nos chamam atenção: em primeiro lugar, como podemos dizer que a voz animal é pura negatividade que não guarda intenção de significar? Agamben, na trilha de Heidegger, retira tal tese dos escritos de Uexküll, biólogo segundo quem a ação do animal no mundo se daria somente pelo aturdimento que alguma outra coisa lhe causaria (como por exemplo a abelha que continua sugando mel, mesmo com seu abdômen despedaçado e jorrando o líquido). Assim o animal viveria fora do ser, mas por esse motivo conheceria os entes somente como o que lhes aturde, e jamais poderia fazer experiência de um ser, legada exclusivamente ao homem. Será mesmo? Já no século XX a primatóloga Jane Goodall mostrou como em sua vida social (sim, vida social) chimpanzés desenvolvem processos de luto não muito diferentes de quem passa pela máquina antropológica. Os chimpanzés de Goodall velam seus mortos, e alguns chegam a morrer depois da morte da mãe por não se recuperarem de sua perda e passarem o resto de seus dias contemplando o ninho vazio²⁸². O que nos leva à pergunta: se Agamben quer retirar da biologia elementos para pensar sua filosofia, por

²⁷⁹ AGAMBEN, Giorgio. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011, p. 91

²⁸⁰ *Idem*, p. 93.

²⁸¹ *Ibidem*, pp. 95, 96.

²⁸² Cf. GOODALL, Jane. *Através de uma janela*.

que de manter-se referenciando apenas alguns biólogos que corroboram a tese que ele já havia apresentando desde *A linguagem e a morte*? Por que não se defrontar com a biologia recente e levar suas teses a um limite mais acirrado?

Mais: como notou Juliana Fausto, Agamben deixa em *O aberto* a possibilidade de se pensar uma outra história, uma outra linguagem, uma linguagem animal:

Agamben nota que Heidegger exemplifica a “perturbação animal através de um dos mais antigos símbolos da *unio mystica*, a mariposa noturna que se deixa queimar pela chama que a atrai e que, contudo, para ela permanece até o último instante obstinadamente desconhecida” Mesmo que em seguida ele afirme que “Enquanto o conhecimento místico é essencialmente experiência de um não conhecimento e de um velamento enquanto tal, o animal não pode se referir ao não-aberto; permanece excluído precisamente do âmbito essencial do conflito entre desvelamento e velamento” (idem), o que significa aproximar a experiência da mariposa àquela da união mística? Estaria aí insinuada a possibilidade de uma experiência religiosa para a mariposa, de uma cultura animal? Só o ser é histórico ou será que “fora do ser” designaria apenas o nome de uma outra história?²⁸³

Agamben abre essa possibilidade, mas nega sua investigação. E reiteradamente mantém exclusivamente ao homem a possibilidade da linguagem:

Para Agamben, o homem continua sendo um tipo especial de animal: o vivente que se torna humano ao colocar sua natureza em jogo na linguagem; não é simplesmente a linguagem que o separa da natureza, mas o uso que faz dela. E os animais, estes que sabem qual é a sua natureza, admitir sua linguagem seria garantir-lhes alguma participação no ser – meramente dizendo que possuem um rudimento de *lógos* – ou, por outro lado, multiplicar as possibilidades de realidade do fora do ser? O que se passa, afinal, entre a mariposa e a chama?²⁸⁴

Se isso é assim, então a forma-de-vida de que fala Agamben de fato vai contra a tese aristotélica segundo a qual o homem é o animal que detém linguagem, mas se reconfigura em uma tese segundo a qual acontece ao homem de ter linguagem. Termina que somente o homem, segundo Agamben, pode passar por uma expropriação de sua animalidade, e, assim operar sentido no mundo. Mas dizer isso não significa ainda dar exclusividade da linguagem ao homem? Se somente o homem encontra-se possibilitado de experimentar os entes enquanto entes e pode fazer experiência de ser em meio aos entes, então não estamos dizendo que somente o homem é capaz de cultura? Não seria, por fim, manter a distinção entre vida qualificada e vida nua, que Agamben em seu primeiro volume do *Homo Sacer* dizia ser um instrumento de controle biopolítico que a

²⁸³ FAUSTO, Juliana. *Antropogênese, devir-animal, diferOnça: da relação entre humanidade e animalidade em Agamben, Deleuze e Viveiros de Castro*. Anteprojeto de pesquisa para tese de doutorado a ser submetido à seleção do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, 2012, p. 4.

²⁸⁴ *Idem*, p. 5.

crítica deveria depurar? Dirigida por tal incomodo, Fausto certa feita trocou correspondência com Agamben perguntando-lhe se existiria uma ideia de vida nua, uma *zoé* dos animais, ou se tal conceito se aplicaria apenas ao homem. Eis a tácita resposta de Agamben:

Vida nua é algo produzido pelo poder e, em sua perspectiva, deveríamos pensar um exercício de poder sobre os animais, o que talvez seja possível. Mas não há vida política dos animais, então, nesse sentido, vida nua não parece ser algo que lhes seja possível.²⁸⁵

A tréplica de Fausto já estava contida quando da formulação da pergunta. Todo animal que trabalha para o homem, seja circense, seja utilitário, deve ser antes adestrado, isto é, ter tolhido o seu modo de vida comum para adequar-se às intenções do homem. Nessa medida a filosofia de Agamben ainda é antropocrista e, assim, ainda é metafísica. Diga-se: Agamben, ao negar que o fazer animal possa ser um fazer político, trai suas intenções que mostravam na *Política* de Aristóteles o início da biopolítica. Operando fratura em uma experiência diversa da do não-humano, o animal recebe da política humana uma biopolítica.

No belíssimo epílogo de *A linguagem e a morte*, Agamben nos mostrara que a experiência do mundo na linguagem se reencontraria no animal por meio da restituição da palavra fraturada:

(A cigarra – é claro – não pode pensar no seu rechino)

(...)

*Portanto, a fuga, a pendência da voz na linguagem deve ter fim. Podemos parar de manter em suspenso a linguagem, a voz. Se a voz jamais foi, se o pensamento é pensamento da voz, ele não tem mais nada a pensar. O pensamento completo não tem mais pensamento.*²⁸⁶

Da palavra pensada despede-te para sempre.

(...)

*Não, não era nossa voz. Aproximamo-nos da linguagem tanto quanto possível, quase a tocamos, mantida em suspenso: mas o nosso encontro não aconteceu e então tornamos a nos afastar, livres de qualquer pensamento, rumo a casa.*²⁸⁷

A casa no bosque erguida em *O fim do pensamento* serve de habitação à cigarra, que não pode pensar seu rechino. A promessa da ética em *A linguagem e a morte* era

²⁸⁵ AGAMBEN, Giorgio. In: FAUSTO, Juliana; AGAMBEN, Giorgio. *Bare life and animals*. Correspondência eletrônica: 2013. Tradução nossa.

²⁸⁶ AGAMBEN, Giorgio. *A Linguagem E A Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006, p. 146.

²⁸⁷ *Idem*, p. 147.

promessa messiânica de retorno à habitação na qual jamais estivemos antes; retorno do pensamento em seu fim para junto do rechino da cigarra; o retorno do homem para junto de sua animalidade antes sempre separada. Em *O aberto* Agamben, contrariando sua promessa anterior, ergue uma porta que mantém o homem para fora de seu bosque-habitação messiânico. Esta porta é a possibilidade de experienciar o ser a qual a cigarra jamais poderia ascender: a máquina antropológica. Entre o homem e o animal permanece uma porta trancada; o tédio profundo.

Vergonha?

Há pelo menos duas passagens de *O que resta de Auschwitz* nas quais Agamben parece colocar o sentimento de vergonha como um sentimento fundamental do sujeito. Lembremo-nos:

Podemos assim antecipar uma primeira e provisória definição da vergonha. Ela é nada menos que o sentimento fundamental do ser sujeito, nos dois sentidos – pelo menos na aparência – opostos do termo: ser sujeitado e ser soberano. Ela é o que se produz na absoluta concomitância entre uma subjetivação e uma dessubjetivação entre um perder-se e um possuir-se, entre uma servidão e uma soberania.²⁸⁸

Por esse motivo, a subjetividade tem, constitutivamente, a forma de uma subjetivação e de uma dessubjetivação; por isso, ela é, no seu íntimo, vergonha.²⁸⁹

Nada temos a objetar contra a tese de que o rosto seja o que se produz desde uma dessubjetivação e uma subjetivação que a essa responde. Também não temos nada contra a tese de que se fazendo simultaneamente soberano e servo, ou seja, testemunhando o próprio desmanchar-se, o sujeito realiza aquela passagem *kairológica* entre ontologia e ética. Nem haveremos de dizer que tal sentimento não possa se dar como vergonha. Mas por que a vergonha ser mais fundamental, mais íntima que qualquer outra forma de dessubjetivação? Afinal, na vergonha o sujeito se vê preso a algo que lhe constitui e do qual não pode escapar. Mas isso não seria também assim com o sujeito que se vê preso a algo do qual não quer escapar e, por isso, dessubjetiva em alegria? Diga-se, é exatamente essa a tese que está por detrás das danças incentivadas na teologia judaica, à qual Agamben faz referência, mas negligencia esse

²⁸⁸ AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008, p. 112.

²⁸⁹ *Idem*, p. 116.

aspecto. Na festa que celebra a entrega da lei de deus, o *Simchat Torá*, judeus comemoram justamente sua eleição, seu messianismo. Nesse dia o resto de Israel se vê preso à eleição dada por um deus imanente e sai às ruas para dançar, abraçado com a palavra de deus, dança com a *Torá* em seus ombros. Não estamos com isso tentando dizer que a alegria é mais fundamental que a vergonha, mas que é uma possibilidade (e poderíamos falar de outras) tão válida, fundamental, íntima e subjetivante quanto.

Certamente Agamben sabe disso. Então por que preterir a alegria em favor da vergonha? Podemos arriscar uma resposta. Agamben insiste em dizer que no dia do juízo final não será o povo a ser salvo, mas sim um resto. A teologia cristã diz que esse resto não é somente uma parte do povo, mas aqueles que fizeram uma experiência de deus, aqueles que dessubjetivaram em uma experiência de fé. Assim o cristianismo pode contornar a doutrina judaica da eleição e fazer da aliança com deus uma aliança que pode se dar a qualquer um que realize tal experiência. No cristianismo essa experiência é a experiência da vergonha do pecado original que, se experimentada ao fundo, libera a salvação, libera a graça. Que o que está em jogo para Agamben é a doutrina da graça pode se ter indícios na flagrante epígrafe de *O que resta de Auschwitz*, além de em *O tempo que resta* e no seu ensaio sobre a poesia de Caproni, *Desapropriada Maneira*. Dizemos então, mesmo com alguma incerteza, que o motivo pelo qual Agamben coloca a vergonha como dessubjetivação entre as dessubjetivações é, no final, cristianismo. Em seus *Mil platôs*²⁹⁰, Guattari e Deleuze se colocaram contra a política dos rostos por considerar que essa produz uma identidade que exclui o devir²⁹¹. Aceitamos tal tese em parte: o rosto proposto por Agamben em *Meios sem fim* não é uma identidade política produzida, mas uma *khóra*, identidade-diferença, ideia de movimento; por isso o rosto político se efetiva numa comunidade em que a diferenciação do rosto é restituída, *A comunidade que vem*. O ser do rosto é:

²⁹⁰ Cf. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

²⁹¹ Com razão Deleuze e Guattari afirmam que “o rosto é uma política” (DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996, p. 45). Mas tais autores dão ao tema uma valoração contrária a de Agamben. Para Deleuze e Guattari o rosto só pode ser pensado como identidade que barra o devir, especialmente o devir do corpo. Tal tese não podemos aceitar: além dos motivos apresentados no corpo do texto, a negação da imagem que Guattari e Deleuze estão a operar tem em seu final uma desconsideração da cognição, da linguagem, da política. E sem cognição e linguagem, é bem verdade, pode se negar o espetáculo: a imagem separada do objeto; mas também terminamos por negar a imagem que coincide com o objeto (ou, se preferir, com o corpo), isto é; nega a poesia, nega a subjetividade, nega a ética, e, por fim, nega a filosofia.

(...) uma geração contínua (*semper nova generatur*). Ser de geração e não de substância, ela é criada a cada instante de novo, assim como acontece com os anjos que, segundo o *Talmud*, cantam os louvores de Deus e principiam no nada.²⁹²

Mas do encontro da tese do rosto com a doutrina da vergonha encontra-se razão para algo dito naqueles platôs: o rosto avermelhado do estudante de Bolonha é o rosto de Cristo desenhado com sangue no santo sudário. E se esse é o rosto que uma dessubjetivação mais íntima, mais fundamental, gera, então é um rosto excludente. Exclui a experiência que diverge da experiência cristã.

A plasticidade destrutiva

Em um texto bastante instigante Catherine Malabou levou a cabo a tentativa de entender a plasticidade destrutiva. Tomando sob seu arco conceitos científicos como o de apoptose (um “suicídio celular”), psicanalíticos como o de trauma e o de pulsão de morte, o *conatus* espinozano, e alguns outros que certamente mereceriam um estudo mais detalhado de nossa parte, Malabou fez um ensaio no qual se interroga a possibilidade de uma ontologia do acidente:

Ninguém pensa espontaneamente numa arte plástica da destruição. No entanto, esta também configura. Uma cara quebrada é ainda um rosto, um coto é uma forma, uma psique traumatizada permanece uma psique. A destruição tem seus cinzéis de escultor.²⁹³

Malabou atenta para o fato de que existem processos constituintes do sujeito que são apenas destruição. Destruição celular para que órgãos se separem quando da formação do embrião, destruição de uma psique que não se constrói em outra psique; apenas se deixa ocupar por uma psique que não guarda o menor lastro daquela anterior. Catherine Malabou visitando a neurobiologia e os textos freudianos, fala de casos nos quais diversos tipos de clínica registraram tais fenômenos:

Quando um traumatismo sobrevêm, é toda a potencialidade afetiva que se vê tocada, a tristeza nem sequer é mais possível; o paciente cai, aquém da tristeza, num estado de apatia que não é mais nem alegre nem desesperado. É então à sua própria sobrevivência que ele se torna indiferente.²⁹⁴

A história do indivíduo é definitivamente rompida, cortada pelo acidente sem significação, acidente de que é impossível se reapropriar pela palavra ou pela

²⁹² AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 52.

²⁹³ MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 13.

²⁹⁴ *Idem*, p. 28.

rememoração. Uma lesão cerebral, uma catástrofe natural, um acontecimento brutal, súbito, cego, não podem, por princípio, ser reintegrados *a posteriori* numa experiência. Tais acontecimentos são puras forças que golpeiam, que dilaceram e furam a continuidade subjetiva não autorizando nenhuma justificação ou retomada pela psique.²⁹⁵

São duas questões que a filósofa está nos colocando. Uma delas é a constatação de que existe um fenômeno psíquico no qual uma subjetividade não é dessubjetivada, mas simplesmente destruída. E que o resultado dessa destruição é a assunção de uma outra subjetividade absolutamente impassível à sua primeira, que não se reconhece em absoluto naquela precedente. Essa nova subjetividade não é somente impassível à sua subjetividade antiga, mas impassível também a todos os aspectos da vida em geral. O outro ponto destacado por Malabou versa sobre a experiência que recorta e separa essas duas subjetividades. Ora, como pura destruição, esse evento não pode passar à palavra; não havia nem sujeito, nem muçulmano, nem *daemonion*. Não havia nada fazendo essa experiência. E por isso ela não pode ser narrada, é uma experiência sem narrador:

Um adeus que não é a morte, que se produz na vida, como essa indiferença da vida à vida que é em certos casos a sobrevivência. Hoje, todos os sobreviventes de traumatismos, sejam eles biológicos ou políticos, apresentam os sinais de uma tal indiferença. Nesse sentido, levar em conta a plasticidade cerebral destrutiva se impõe como uma arma hermenêutica para compreender os rostos contemporâneos da violência.²⁹⁶

O que podemos tirar da ontologia do acidente que devemos agora confrontar com o pensamento de Agamben que outrora expusemos? O seguinte: o acidente originado pela plasticidade destrutiva não é uma dessubjetivação. É um acontecimento que se dá sem que nenhuma causalidade subjetiva lhe possa ser implicada. E por isso a morte como acidente não é a realização de uma possibilidade do sujeito, mas “um súbito arranjo do pior. (...). Não se morre como se é, morremos como nos tornamos de repente. E aquilo que nos tornamos é sempre da ordem de uma deserção, de uma retirada que toma forma.”²⁹⁷ Ou seja, a morte não tem nada a ver com uma experiência do sujeito, assim como uma experiência de dessubjetivação, ou mesmo de destruição de um sujeito não nos diz nada sobre a morte. Por isso falar em antecipação da morte, como angústia como quer Heidegger, ou como vergonha como quer Agamben (ou reminiscência, como quer Platão) não deve reivindicar nenhum conteúdo real sobre a experiência efetiva de morrer, e talvez por isso a filosofia não seja “aprender a morrer”. O aprendizado de

²⁹⁵ *Ibidem*, pp. 29, 30.

²⁹⁶ MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p.35.

²⁹⁷ *Idem*, p. 57.

morte legado por Platão em seu *Fédon* tornou-se, nas mãos do cristianismo, a chave para uma essencialização do homem como alma imortal. A filosofia de Agamben, de alguma maneira resvala na necessidade de revelar tal essência (Daí a conexão entre vergonha e o resto de Israel). Mas morte, como nos diz a filósofa francesa, é apenas acidente sem causalidade. Mas o que Malabou realmente coloca como questão à filosofia de Agamben é a cisão que pode haver entre dois sujeitos diferentes. Graças à plasticidade destrutiva, podem substituir-se um ao outro sem nenhuma relação entre si. Se, no acidente destruidor, uma subjetividade é inteiramente removida e outra inteiramente nova surge, sem guardar nenhum lastro de sua precedente, então o trauma que separa as duas subjetividades não revela nada. Antes é um evento de cisão absoluta no qual um sujeito cessa e outro absolutamente distinto surge. E, se isso é assim, então a plasticidade destrutiva não revela nenhuma potência, não é um ato que leva um sujeito à sua passividade, mas destitui um determinado corpo biológico de todas as suas potências até então co-pertinentes, e investe o mesmo corpo de novas potências de passar e de não passar ao ato; por isso não se trata de uma contingência, nem mesmo de uma experiência de um ser, mas apenas de uma cisão irremediável. Ora, e se o muçulmano de Auschwitz tivesse encontrado, no fundo de sua vergonha, a plasticidade destrutiva? Afinal, mesmo em Primo Levi a experiência do maometismo é algumas vezes descrita de maneira similar a relatada por Malabou, isto é, um sujeito que se torna impassível à vida, que descuida absolutamente do que lhe garante o funcionamento do corpo biológico, e que por fim não se reconhece como sujeito. Portanto, perguntemos mais uma vez: o que o messianismo de Agamben pode fazer frente à plasticidade destrutiva?

Ora, precisamente, o possível que estou tentando destacar é aquele que torna a existência impossível. O possível da denegação, essa fé tenaz e inabalável na origem totalmente outra, não é o da plasticidade destrutiva, que recusa a promessa, a crença, a constituição simbólica de qualquer fonte de porvir. Não é verdade que a estrutura da promessa seja indesejável. A filosofia que vem deve explorar o espaço dessa derrota das estruturas messiânicas.²⁹⁸

Catherine Malabou não nega com isso que existam as experiências que a ontologia ocidental tratou de trazer à tona. Mas dá conta de um tipo de vida real que tal ontologia nunca tratou de pensar, e que, então, deverá fazê-lo. E com todo o peso que essa afirmação carrega, nós a acompanhamos.

²⁹⁸ MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014, p. 69.

Bibliografia

ADORNO. Theodor W. *Prismas*. São Paulo: Editora Ática, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *A Comunidade Que Vem*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

_____. *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

_____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

_____. *Bartleby, ou da contingência*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

_____. *Beleza cadente*. In: *SOPRO: Panfleto político-cultural*. Número 95. Setembro/2013. Disponível em:

<http://www.culturaebarbarie.org/sopro/outros/belezacadente.html#.VD4oqhaNDW4>

_____. *Categorias italianas: estudos de poética e literatura*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2014.

_____. *Desapropiada Maneira*, In: *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

_____. *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Editorial Trotta, S, A., 2006.

_____. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. *Gosto*. In: *Enciclopédia Einaudi*. V. 25. Criatividade – Visão. Portugal: Imprensa Nacional-Casa da Moeda: 1992.

_____. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

_____. *Idéia da Prosa*. Lisboa: Cotovia, 1999.

_____. *Infância e História: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte : Editora UFMG, 2005.

_____. *La Pasión de la Facticidad In: La Potencia Del Pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2007.

_____. *Medios Sin Fin*. Valencia: PRE-TEXTOS, 2010.

_____. *Meios sem fim: notas sobre a poética*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015

_____. *Nudez*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2010.

_____. *O Aberto. O homem e o animal*. Lisboa: EDIÇÕES 70, 2011.

_____. *Quatro glosas a Kafka*. In: *Revista Cult*, número 194 – setembro/2014 – ano 17. São Paulo.

_____. *O que é o contemporâneo?*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

_____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008.

_____. *O reino e a glória: uma genealogia teológica da economia e do governo: homo sacer, II, 2*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O Rosto*. Disponível em:
<http://murilocorrea.blogspot.com.br/2010/02/traducao-o-rosto-de-giorgio-agamben.html>

_____. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *What is a Paradigm?*. Disponível em:
<http://www.egs.edu/faculty/giorgio-agamben/articles/what-is-a-paradigm/>

ARENDDT, Hannah. *O Conceito de Amor Em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

ARISTÒTELES. *Categorias*. Porto: Porto Editora, LDA, 1995

BAUDELAIRE, Charlers. *A uma passante* In: *As Flores do Mal*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006,

BAZZANELLA, Sandro Luiz; ASSMANN, Selvino José. *A vida como potência a partir de Nietzsche e Agamben*. São Paulo: LiberArs, 2013.

BENJAMIN, Walter. “*Experiência*” In: *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo, Duas Cidades: 2002.

_____. *Experiência e pobreza*. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. *Mickey Mouse*. In: *SOPRO: Panfleto político-cultural*. Número 17 Dezembro/2009. Disponível em:
<http://culturaebarbarie.org/sopro/verbetes/mickeymouse.html>.

_____. *Sobre o conceito de história*. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Editora Brasiliense s. a., 1987.

BRITTO, Paulo Henriques. *Liturgia da matéria*. In: *Mínima lírica*. São Paulo,: Companhia das Letras, 2013.

CAPRONI, Giorgio. *O Franco Caçador* In: *A coisa perdida: Agamben comenta Caproni*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

CARONE, Modesto. *A poética do silêncio: João Cabral de Melo Neto e Paul Celan*. São Paulo: EDITORA PERSPECITVA, 1979.

CASTRO, Edgardo. *Introdução a Giorgio Agamben: uma arqueologia da potência*. Belo Horizonte : Autêntica Editora, 2012.

CAVALLETTI, Andrea. *Inoperosidade e atividade humana*. In: *Revista Cult*, número 180 – junho/2013 – ano 16. São Paulo.

CELAN, Paul. *Fuga da Morte*. In: *Cadernos de Literatura em Tradução n. 4*. Departamento de Letras Modernas - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, 2001.

CESAR, Ana C. *Cenas de Abril* In: *Poética / Ana Cristina Cesar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CHAGALL, Marc. *Les lumières du mariage*, 1945.

DANTO, Arthur C. *Darkness Visible*. In: *The Nation*, volume 279. New York City, 2004.

D'AVILA, Leonardo. *Estudo crítico: Sobre a Magnetita*. In: RIMBAUD, Arthur. *A primavera de Rimbaud: poesia latina*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs – capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

DI CESARE, Donatella. *Heidegger anno zero*. Disponível em: <http://www.confronti.net/confronti/2015/03/heidegger-anno-zero/>

_____. *Heidegger – “Jews Self-destructed”*. *New Black Notebooks reveal philosopher’s shocking take on Shoah*. Disponível em: http://www.corriere.it/english/15_febbraio_09/heidegger-jews-self-destructed-47cd3930-b03b-11e4-8615-d0fd07eabd28.shtml.

DUARTE, André de Macedo. *Vidas em Risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2010.

FAUSTO, Juliana. *Antropogênese, devir-animal, diferença: da relação entre humanidade e animalidade em Agamben, Deleuze e Viveiros de Castro*. Anteprojeto de pesquisa para tese de doutorado a ser submetido à seleção do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, 2012.

_____. *Poesia Versus Filosofia: Agamben e a ‘palavra despedaçada’*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de Letras da PUC-RJ em 2012.

FAUSTO, Juliana; AGAMBEN, Giorgio. *Bare life and animals*. Correspondência eletrônica: 2013.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FREUD, Sigmund. *Fetichismo* In: *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira. Vol. XXI*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. *Luto e Melancolia*. In: Ed. Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1974

_____. *Suplemento Metapsicológico à Teoria dos Sonhos* In: Ed. *Standard Brasileira Das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago Editora LTDA, 1974

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *APRESENTAÇÃO*. In: AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. São Paulo : Boitempo, 2008.

_____. *Verdade e Memória do Passado*. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: EDITORA 34, 2006.

HEIDEGGER, Martin. “*Já só um Deus nos pode ainda salvar*”. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2009.

_____. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes. 2012

_____. *Sobre o Humanismo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

HEGEL, Georg W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. In: Col. Os Pensadores, volume *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.

HIJIKATA, Tatsumi. *O último discurso de Tatsumi Hijikata*. In: BAIOCCHI, Maura. *Butoh: dança veredas d'alma*. São Paulo: Palas Athena, 1995.

HONESKO, Vinícius Nicastro. *Ensaiai os gestos: experiências de infância e morte*. In: *Remate de Males*, v. 31, 2012.

KAFKA, Franz. *O Veredicto & Na Colônia Penal*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

KIEFER, Anselm. *Die berühmten Orden der Nacht*, 1997.

KOHAN, Walter. *INFÂNCIA*. In: GRUPO DE ESTUDOS SOBRE POLÍTICA EDUCACIONAL E TRABALHO DOCENTE. Disponível em: <http://www.gestrado.org/?pg=dicionario-verbetes&id=57>.

LEOPARDI, Giacomo. *Cantos*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1986.

_____. *O INFINITO DE LEOPARDI*. Disponível em: <http://www.viniciusdemoraes.com.br/en/poesia/poesias-avulsas/o-infinito-de-leopardi>

LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998

MÃE, Valter Hugo. *a máquina de fazer espanhóis*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

MALABOU, Catherine. *Ontologia do acidente: ensaio sobre a plasticidade destrutiva*. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2014.

MARX, Karl. *O Capital. Livro Primeiro: o processo de produção do capital*. São Paulo: Difel, 1982.

MELO NETO, João Cabral. *A educação pela pedra*. In: MELO NETO, João Cabral. *Da Educação pela pedra a Pedra do sono (Antologia poética)*. São Paulo: CÍRCULO DO LIVRO S.A., 1965.

MÉNDEZ, Tomás. *Cucurrucucu paloma*. Letra disponível em: <http://www.musica.com/letras.asp?letra=913640>

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. In: Col. Os Pensadores, volume *Montaigne*. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

MORAES, Vinícius de. *Jardim noturno: poemas inéditos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. São Paulo : Companhia das Letras, 2001.

_____. *Considerações Extemporâneas*. In: Col. Os Pensadores, volume *Friedrich Nietzsche*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

_____. *ECCE HOMO. Como se chega a ser o que se é*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

NODARI, Alexandre. *O pensamento do fim*. In: Sabrina Sedlmayer; César Guimarães; Georg Otte (Org.). *O comum e a experiência da linguagem*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

OLIVEIRA, Cláudio. “A linguagem e a morte”. In: Alberto Pucheu. (Org.). *Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, FAPERJ, 2008.

_____. *Mística e linguagem em Giorgio Agamben*. In: Marcus Reis Pinheiro; Celso Martins Azar Filho (Org.). *Neoplatonismo, mística e linguagem*. Niterói: Editora da UFF, 2013.

PAZ, Octávio. *La llama, el habla*. In: *A draft of shadows, and other poems*. New York: New Directions Paperback, 1979.

PEREIRA, Maurício. *Responde Visconde*. In: PEREIRA, Maurício, *Pra Marte*. São Paulo: Tratore, 2007. 1 CD. Faixa 9.

PESSOA, Fernando. *Tabacaria* In *O Guardador de Rebanhos e outros poemas*. São Paulo: Círculo do Livro.

PLATÃO. *Íon*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *Timeu*. In: *Diálogos Vol XI: Timeu, Crítias, O 2º Alcíbiades, Hípias Menor*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1986.

PLATH, Sylvia. *Espelho*. In: PLATH, Sylvia. *Poemas*. São Paulo: Editora Iluminuras LTDA., 1994.

RILKE, Rainer Maria. *Elegias de Duíno*. São Paulo: Biblioteca Azul, 2013.

RIMBAUD, Arthur. *Carta a Georges Izambar. Carta a Paul Demeny*. In *Alea: Estudos Neolatinos, vol. 8, n. 1*, Rio de Janeiro: 2006.

SIBA. *Qasida*. In: SIBA. *Avante*. São Paulo: Independente, 2012. 1 CD. Faixa 10.

TORRES FILHO, Rubens Rodrigues. *O Vôo Circunflexo*. São Paulo: editora brasiliense, 1987.

VALENTIM, M. A. “*A outra interpretação*”: *sobre os limites de um conceito filosófico de poesia*. In: FÉLIX W.; OLIVEIRA, R.; PERIUS, C. (orgs.) *VI Simpósio de Filosofia da UEM - Estética: Ontem e Hoje, 2012, Maringá. Estética: Ontem e Hoje - Anais do VI Simpósio de Filosofia da UEM*. Maringá: Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Maringá, 2012.

_____. *Xópa não é matéria: um diálogo com Timeu e Aristóteles*. In: PESSOA, Fernando M. (org.). *Sofia: Ano VII – Nº 07 – 2001/1*. Vitória: EDUFES – CCHN, 2001.

VALÉRY, Paul. *Littérature, 1929*. In VALÉRY, Paul. *O cemitério marinho*. São Paulo: Editora Max Limonad, 1974.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 2010.

WOODMAN, Francesca. *Untitled*, Angels Series, 1977.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA - MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: HISTÓRIA DA FILOSOFIA MODERNA E
CONTEMPORÂNEA

Por decisão do Colegiado do Programa o aluno deverá atender as solicitações da banca, quando houver, e anexar este ao final da dissertação como versão definitiva aprovada pelo orientador, que neste momento estará representando a Banca Examinadora.

Curitiba,

Prof. Dr. Marco Antonio Valentim

Assinatura: _____

	<p>ROSTO: A PASSAGEM DA ONTOLOGIA À ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN</p>	<p>GUSTAVO JUGEND</p>
	<p>CURITIBA 2015..</p>	