

Giorgio Agamben: linguagem, voz e a tarefa da filosofia

Paulo Ghiraldelli Jr. (*)

Onde nós estamos quando ouvimos música?

Peter Sloterdijk

1. Linguagem e voz

Como o pensamento se relaciona com o mundo? Ou, na versão *pós-linguistic turn*: como as palavras se engancham nas coisas?

Em torno das respostas a uma tal questão formam-se as correntes idealistas, materialistas e pragmatistas, disputando espaço no campo da metafísica. A pedra movediça do assunto, contra a qual todas as correntes têm de testar suas hipóteses, não é outra coisa senão o inefável ou o indizível.

Por um lado, se admitimos, com a tese materialista, que em algum grau linguagem e mundo não são completamente homogêneos, há de se levar em conta que, na relação entre ambos os campos, sobra algo que não pode ser trazido do segundo pelo primeiro – estabelece-se aí o inefável ou o indizível. Por outro lado, se admitimos, com a tese idealista, que linguagem e pensamento são da mesma ordem, temos de explicar como isso se dá, ou seja, em que nível o linguístico e o não-linguístico se articulam (ou se fundem) para fazer desaparecer o inefável ou o indizível. Por fim, se consideramos a tese dos pragmatistas, de que a linguagem não representa o mundo, mas é uma maneira de *lidar* com ele, temos de detalhar em que medida, de fato, a *práxis* fornece uma síntese entre as palavras e as coisas, não deixando rastro para voltarmos a apontar para o inefável ou o indizível.

O filósofo italiano Giorgio Agamben enfrenta esse problema não pelas considerações tradicionais, todas envolvidas com a necessária eliminação do inefável ou indizível. Ele muda o eixo da questão. Afirma que o trabalho filosófico a ser desenvolvido deve ser o de abordagem do evento todo da linguagem. Isso significa caminhar por um terreno pouco explorado, o da relação entre a linguagem e a voz. Essa abordagem define o interesse de Agamben por toda a sua carreira.

Em 1989, dez anos depois do seminário em que desenvolveu sua visão inicial sobre a relação entre linguagem e voz¹, Agamben afirmou: “Nos livros escritos e não-escritos eu não quis pensar obstinadamente senão uma coisa: o que significa ‘existe a linguagem’, o que significa ‘eu falo?’”.² Quase três décadas depois, ao publicar em 2016 *Che cos’è la filosofia?*, a pergunta que intitula o livro é respondida em termos de uma investigação sobre a relação entre a linguagem e a voz.

Mas então, seria Agamben um filósofo da linguagem? Seria ele um filósofo que aborda os problemas metafísicos por abordar a linguagem? Sim e não. De fato, Agamben é um filósofo da linguagem, mas não se pensamos a filosofia da linguagem como o que aparece nos manuais atuais sobre o assunto – não raro devedores de uma exclusiva tradição da filosofia analítica. Agamben é um filósofo da linguagem de um modo especial, uma vez que, para ele, a tarefa toda da filosofia nada é senão, “a tentativa de tomar consciência do puro fato de que nós falamos e que o evento da fala ocorre para o ser vivo no lugar da voz, mas sem qualquer articulação deste evento com a voz”.³ “Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia (como cada um resolva esta pendência é a ética)”.⁴

Assim, é na relação entre linguagem (ou língua) e voz que Agamben se põe como filósofo. Ele é, de fato, um *estranho* filósofo da linguagem, uma vez que invoca uma questão pouco ou nada considerada por outros filósofos: o estudo da linguagem não é um estudo exclusivo da linguagem, mas de sua relação com a voz, e esta relação, por sua vez, não estabelece só problemas trabalhados pelos linguístas, mas problemas que deveriam interessar os filósofos, pois estão no centro do destino da metafísica ocidental. De certo modo, Agamben acha que as próprias teorias dos linguístas, conforme o tipo de problema que estudam, não tem outro caminho senão o de tornarem-se filosofia.

Mas esse interesse especial e específico de Agamben pertencem ao nosso tempo? Como se relaciona ele com a filosofia contemporânea, nitidamente de inspiração pós-metafísica?

Agamben não foge ao espírito de seu tempo, o nosso tempo. Trata-se, sim, de acompanhar a filosofia contemporânea no seu desiderato de superação da metafísica. Todavia, assim o faz de um modo peculiar: através de uma experiência com a linguagem, mas não para colocar em questão o inefável que deve ser suprimido, mas

¹ Seminário sobre o lugar da negatividade, realizado entre 1979 e 1980: Agamben, G. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

² Agamben, G. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, p. 12.

³ Agamben, G. *What is philosophy?* Stanford: Stanford University Press, 2018, p. 28.

⁴ Agamben, G. *A linguagem e a morte*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006, p. 146.

para colocar em questão o evento todo da própria linguagem, o tomar lugar da linguagem antes que ela mostre significação e querer dizer. Ou seja, sua investigação é sobre a *substituição* da voz pela linguagem. Ao tomar o lugar da voz, a linguagem (a língua) se torna a fala humana, quase que nos levando a acreditar que por vias naturais somos as bocas pelas quais o *lógos* se manifesta e sempre se manifestou.

Adentrar o núcleo do pensamento de Agamben é acompanhar sua reflexão a respeito disso que ele define como a tarefa da filosofia. Ir do que ele chama de *experimentum linguae* para o que ele qualifica como *experimentum vocis*. Esse trajeto pode começar por constatações corriqueiras.

Os animais possuem voz: os cães latem e os leões rugem – todos nós sabemos disso. Mas, o que nem sempre percebemos é que os humanos, quando falam, não emitem uma voz própria, mas uma construção cultural chamada linguagem, que assume o lugar da voz. Assim, de certo modo, os humanos não falam com sua voz, mas é a linguagem que fala pela boca dos humanos, e a experiência que transmite é a sua experiência, a experiência da linguagem, não propriamente o que seria uma experiência do ser vivente falante. No limite, a tese de Agamben é a de que “a voz humana não existe”. “Não há uma voz nossa de que possamos seguir o rastro na linguagem, que possamos colher – a fim de recordá-la – no ponto que se dissipa nos nomes, em que se escreve nas letras. Nós falamos com a voz que não temos, que jamais foi escrita.”⁵ Assim, diz Agamben, “se falamos, então a linguagem é a *nossa* voz”; e “como agora falas, isso é a ética”.⁶

A ética é o campo propriamente humano, o deixar para trás a “vida nua” (*zoé*) para fundar a *polis* e produzir história, ou seja, cultura, e passar à vida efetivamente não-animal (*bios*). Assim, toda a teorização política e histórica de Agamben, toda sua discussão sobre o conceito de “vida nua” que se re-insere na modernidade, é dependente de sua reflexão e investigação a respeito da substituição da voz pela linguagem e a “indemostrabilidade da linguagem”. Excluir a filosofia da linguagem de Agamben de sua filosofia política é um erro grosseiro.

Este tipo de entendimento sobre o que é a filosofia é complicado? Somente à primeira vista. Se o leitor tiver paciência, penso que a tese de Agamben e seu entendimento do que é a tarefa da filosofia irão se tornar claros ao longo do texto.

⁵ Agamben, G. A linguagem e a morte, op. cit., p. 146.

⁶ Idem, ibidem, p. 147.

2. A estrutura pressuponente da linguagem

Segundo Agamben, o seu escolhido problema já se apresenta nas divergências de caminhos postos entre Platão e Aristóteles. A conclusão sobre a “indemonstrabilidade da voz”, para Platão, conduz à Teoria das Ideias (assunto que pretendo tratar em um outro texto)⁷, enquanto que Aristóteles, diante desse problema, opta por acreditar que as letras (*grammata*) estão inscrustadas na voz.

A tese de Agamben é contrária à posição de Aristóteles. Para ele, foi um erro de Aristóteles (que perdurou entre os antigos chegando mesmo a beiras de nossa época) não admitir a autonomia da linguagem em relação à fala. Acreditar que na voz humana há uma gramática pronta, e que a linguagem se liga à voz por esse fio, como se o *lógos* repousasse naturalmente no interior da *phoné* ou que houvesse certa homogeneidade ligando ambos, deu um destino para a metafísica e para todo o pensamento ocidental. Transformou a hermenêutica, como nós a conhecemos, no centro da atividade humana para qualquer constituição da filosofia e ciência. A tarefa básica, nesse caso, tornou-se o interpretar a racionalidade intrínseca ao ato de fala, que por si só já conteria a gramática, ou seja, o próprio *lógos*.

Segundo Agamben, tomamos de modo não problemático, em geral, que a linguagem é a fala humana. Tratamos a capacidade para a linguagem como inata, e às vezes até nos esquecemos que uma criança, se não exposta à linguagem até pelo menos uns onze anos, não irá falar linguagem alguma, nunca mais. O papel da linguagem é dizer coisas. Há coisas no mundo, e a linguagem, sem qualquer problema – ao menos para o senso comum – nos dá os nomes dessas coisas e nos permite colocar os nomes num discurso. Então vem a metafísica e nos faz desconfiar sobre se a linguagem pode mesmo pegar o não-relacionado, o não-linguístico, e trazê-lo até nós. Surge uma desconfiança que se põe como um dos pilares da investigação metafísica: não haverá a existência do indizível, do inefável, uma vez que a linguagem é uma coisa e o mundo outra coisa?

Ora, segundo Agamben, é justamente nela, na linguagem, que emerge também a categoria do indizível, do incompreensível. É da *natureza da linguagem* que ela estabeleça uma relação bem específica com o ser do qual ela fala, e que de algum modo nomeia e qualifica. A linguagem nomeia a coisa, e então com isso nos permite conceber essa coisa, mas o que ocorre nessa situação é que há o pressuposto de que o nomeado, por ser nomeado, é justamente o que não está na linguagem, é o não linguístico, o não relacionado. Essa pressuposição pertence à própria linguagem. Em outras palavras: a linguagem tem uma estrutura pressuponente. “A árvore pressuposta no nome ‘árvore’ não pode ser expressa *na* linguagem; nós podemos somente falar

⁷ Sobre isso, Agamben publica em *Che cos'è la filosofia?* o texto “Sobre o dizível e a ideia”.

dela começando a partir dela ter um nome”.⁸ É no dar o nome, na nomeação, que a própria linguagem admite sua estrutura pressuponente, que a faz trazer o nome como quem pode trazer a coisa, ou seja, o que nos termos da metafísica é não-relacionado, o inefável ou indizível. Ou melhor dizendo: a linguagem já pressupõe que pode se relacionar com o não-relacionável, e isso se faz por uma relação: a nomeação.

Desse modo, o problema envolvido com a tese de Agamben tem seu ponto inicial de investigação na natureza pressuponente da linguagem e, assim, no seu poder da nomeação. O que é a nomeação? Como ela se dá e que consequências obtemos dela?

3. Do poder de Adão de nomear

Caso Platão tivesse lido a *Bíblia*, ele provavelmente faria a seguinte pergunta: de onde Adão tirou ideias para nomear as coisas? De certo modo, Platão fez uma tal pergunta! A linguagem adamítica é um tema de Sócrates, em sua conversa com Crátilo e Hermógenes, posta no diálogo platônico *Crátilo*.

Hermógenes esteve junto a Sócrates quando de sua morte. Era um homem rico e conhecido pela sua generosidade de mecenas. Crátilo era um filósofo heraclítico. Junto com Sócrates, formam o trio que conversa a respeito da linguagem, no diálogo que leva seu nome, escrito por Platão.

A pergunta desse diálogo é a respeito do acerto dos nomes ou das palavras em geral. Quando um nome de algo é correto, qual a fonte deste seu êxito? A essa pergunta, Hermógenes responde segundo a posição minimalista: o nome nomeia por convenção. Crátilo responde adotando o naturalismo: o nome nomeia por natureza. Após um trabalho de investigação etimológica da palavra, chegaríamos a perceber que o nome expressa a natureza da coisa nomeada. A intervenção de Sócrates na conversa, por sua vez, caminha em um sentido diferente da de ambos: desautoriza o saber etimológico, sai do campo dos dois outros participantes da conversa e, enfim, aponta para as Formas platônicas como o que garante o acerto dos nomes.

Agamben lembra desse diálogo de Platão, e o cita na sua investigação sobre “o que é a filosofia?”. O parágrafo a que alude é o 422e. Cito-o aqui integralmente. Sócrates diz:

“E se os nomes primários são certamente nomes, eles devem tornar as coisas que nomeiam tão claras quanto possível para nós. Mas como podem fazer isso uma vez que não são baseados em outros nomes? Responda-me: se não tivéssemos uma voz ou uma língua, e quiséssemos expressar coisas um ao outro, tentariamos fazer sinais

⁸ Idem, *ibidem*, p. 3.

pelo movimento das mãos, cabeça e o resto de nosso corpo, exatamente como os bobos fazem atualmente?”⁹

Agamben toma esse parágrafo exatamente para discutir o poder da nomeação. A nomeação original, não mediada por nenhuma outra, de que maneira poderia ser a correta? Ou, nas palavras de Agamben em acordo com a sua leitura de Platão: ‘como podem os primeiros nomes, que absolutamente não pressupõem quaisquer outros, tornar clara, para nós, a entidades?’¹⁰

Baseado no próprio *Crátilo*, e lembrando também uma passagem do *Protágoras*, em que Platão diz que ‘a cada nome é pressuposto uma substância distinta’, Agamben quer mostrar a ligação entre ontologia e lógica na tradição da metafísica ocidental, enfatizando que esta ligação é construída a partir da pressuposição da relação especial entre o ser e a linguagem, o mundo e a fala. Essa pressuposição é específica: o caráter próprio da linguagem é que ela, por si só, é sempre relacional, e sua relação se faz à medida que ela, linguagem, tem uma *intencionalidade*, que funciona na pressuposição de que pode estabelecer o elo entre o que é linguístico e o que estaria fora da linguagem, o não linguístico, o não relacionado.

A linguagem não nos é dada senão como o que funciona a partir da ideia de que ela não roda no vazio, que seu conteúdo atenta para o não-linguístico. Quando falamos, o fazemos sobre algo que não é dado na linguagem, e que é o não-relacionado. “A árvore”, diz Agamben, “pressuposta no nome ‘árvore’ não pode ser expressa *na* linguagem; nós somente falamos *dela* a partir dela ter um nome”.¹¹

O filósofo italiano entende que o que está dizendo não difere da avaliação de Wittgenstein, na sua oposição entre nomes e proposição: ‘Eu posso somente nomear objetos. Signos os representam. Posso somente falar sobre eles: não posso expressá-los’.¹²

Assim, para Agamben, o indizível ou inefável não nos é dado por uma intuição pré-linguística. Nem se trata de uma coisa-em-si kantiana, que fica eternamente fora do conhecimento. O que Agamben diz é que a linguagem tem um caráter pressuponente, e sua pressuposição é, exatamente, a de considerar que, não rodando no vazio, sempre traz junto de si a ideia do não-relacionável. “Mas o que fazemos quando pensamos um ser que é inteiramente isento de relação com a linguagem?”, pergunta Agamben. E ele responde: “Quando o pensamento tenta agarrar o incompreensível e o

⁹ Plato. *Cratylus*. *Plato – complete works*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997, p. 139, § 422e.

¹⁰ Agamben, G. *What is Philosophy?* Stanford: Stanford University Press, 2018, p. 4.

¹¹ Idem, *ibidem*, p. 3.

¹² Idem, *ibidem*, p. 9.

indizível, tenta agarrar realmente a estrutura pressuponente da linguagem, sua intencionalidade, e sua relação a algo que é suposto existir fora da relação”.¹³

Por essa via, explicamos a razão pela qual a linguagem nos traz o mundo, como objeto sobre o qual falamos. Explicamos assim sua estrutura pressuponente, sua formação segundo nome e discurso. Mas isso nos leva a notarmos uma outra característica intrínseca da linguagem, a de como a sua estrutura pressuponente é devedora de sua constituição a partir da “dupla significação”. O que é a “dupla significação”?

4. Dupla significação

Agambem defende a tese de que a linguagem é dividida, como diz o linguista Émile Benveniste, entre semiótica e semântica, entre o que é a significação pelo signo, que pertence à língua, e a significação pelo discurso, que é a nossa fala corriqueira. No campo da língua temos o que é o universal e, enfim, o resultado da nomeação; no campo do discurso temos o encadeamento dos nomes, que se efetiva particularmente segundo cada falante. Agambem diz que não há uma passagem fixa que mostre como que transitamos de um plano para outro; mas, devemos atentar para o fato que adentramos a linguagem por meio do discurso enquanto que este só se exerce na pressuposição de que os nomes nomeiam. Uma coisa é dizermos “homem”, “corre”, “ovo” etc. – a nomeação. Outra coisa é dizermos “homem corre”, que já se apresenta como discurso.

Essa divisão entre a significação por signos e a significação por discurso, a divisão entre semiótica e semântica que é algo próprio da linguagem, pode ser bem percebida se notarmos que elas invocam faculdades distintas do ser humano. ‘O semiótico (o signo) deve ser reconhecido; o semântico (o discurso) deve ser compreendido’¹⁴, diz Agambem citando Benveniste. E continua:

‘a diferença entre reconhecer e compreender remete a duas faculdades distintas do espírito: a de perceber a identidade entre o anterior e o atual, por um lado, e a de perceber o significado de uma enunciação nova, por outro’ (...) ‘O semiótico caracteriza-se como uma propriedade da língua, o semântico resulta de uma atividade do locutor que coloca em ação a língua. O signo semiótico existe em si, funda a realidade da língua, mas não comporta aplicações

¹³ Idem, *ibidem*, p. 3.

¹⁴ Agambem, G. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, p. 66.

particulares; a frase, expressão do semântico, nada é senão particular'.¹⁵

O distinção fica mais gritante quando Agamben, ainda usando de Benveniste, fala da tradução. A impossibilidade da tradução ou a intradutibilidade (dos filósofos analíticos pragmatistas, como Quine e Davidson¹⁶) diz respeito ao semiótico, e a possibilidade de tradução diz respeito ao semântico. Temos dificuldade de uma tradução termo a termo, mas se saímos do campo dos nomes e passamos ao campo do discurso, temos chances interpretativas que se configuram como o que corriqueiramente chamamos de tradução.

Nessa divisão, e na ressonância entre esses dois planos, o semiótico e o semântico, o de nomes e discurso, se estabelece aquilo que praticamente é a disposição central da metafísica ocidental, ao menos segundo um recorte: a dualidade essência e existência.¹⁷ A divisão entre essência e existência e a pressuposição de uma relação de uma à outra são derivadas da divisão entre língua (ou linguagem) e discurso.

Uma coisa é o ser (essência), que surge por meio da nomeação; outra coisa é a história do ser (existência), que surge por meio do discurso. Se assim é, investigação em metafísica e investigação em linguagem se interpenetram, e talvez nem possam diferir muito uma da outra. Essa investigação diz respeito ao ponto no qual discurso e linguagem (língua) se encontram, no ponto em que, em termos da metafísica tradicional, existência pressupõe essência, ou seja, o homem.

Se a linguagem ocupa o lugar da voz, e se a voz é o não lugar que acolhe a linguagem, abre-se o campo da ética, da polis, o lugar do homem que fala. Ele se torna o usuário da linguagem, ou de certo modo, o serviçal da linguagem. Mas como pode ocorrer isso com o homem? Que meios a linguagem fornece para que ele, ficando sem voz, ganhe algo que lhe parece ser sua voz? Enfim, como é que é possível ao homem ser um usuário da linguagem, como ela assim permite, ou ordena? Estamos diante, aqui, de um problema específico, ou seja, o da ontologia da própria linguagem.

¹⁵ Idem, *ibidem*, 66-7.

¹⁶ Quine fala da “inescrutabilidade da referência” (os significados não estão dispostos, como rótulos sobre objetos, como se vê num museu, como se mente fosse um museu) como o que provoca a “intradutibilidade”. Davidson opta, então, pela ideia que de não temos tradução, mas só e sempre um processo interpretativo, que depende do “princípio de caridade”, ou seja, supomos que o outro vá agir como nós agiríamos quando racionais, ou seja, não rompendo no discurso as regras básicas da lógica formal.

¹⁷ Agamben, G. *What is Philosophy*, op. cit., pp. 6-8.

5. A fraqueza ontológica da linguagem e do sujeito

“A civilização que conhecemos”, diz Agamben, “é primeiro e sempre fundada sobre uma ‘interpretação’ do ato de fala, sobre o ‘desenvolvimento’ das possibilidades cognitivas que consideramos como contidas e implicadas na linguagem”.¹⁸ Mas como funciona essa possibilidade de interpretação? Ela só é possível por conta da fraqueza ontológica da linguagem. O que é isso?

A linguagem, na nomeação, não se põe como alguma coisa que nubla aquilo que é nomeado. Ela atua sutilmente. Se a linguagem fosse alguma coisa, ela mesma, com forte presença ontológica, ao nomear ela acabaria por se mostrar antes de tudo como linguagem, nublando completamente o nome criado na nomeação. Deixaríamos as coisas de lado, e ficaríamos enredados na linguagem.

A fraqueza ontológica que caracteriza a linguagem, e que permite ao usuário caminhar com ela sem perceber sua presença, também é própria do sujeito (ainda que, nesse caso, a metafísica possa inflá-lo, substancializá-lo, fazendo-o ter um peso maior do que ele realmente tem – atividade bem denunciada por Nietzsche em *Genealogia da moral* e outros escritos). O modo que Agamben trata o sujeito é, em um primeiro momento básico, inteiramente devido à Benveniste.

Benveniste ensina que a linguagem é vista como instrumento, mas que uma tal concepção é ingênua. Instrumento é sempre extensão do corpo, mas a linguagem é da natureza do humano e não um apêndice. Ela tem uma tarefa comunicacional, mensageira – isso é claro. Mas ela é tudo que é por conta de uma sua atividade que nem sempre prestamos atenção. Sem ela, não poderíamos falar em subjetividade e sujeito. Diz Benveniste:

“É na linguagem e pela linguagem que o homem se constitui como *sujeito*; porque só a linguagem fundamenta na realidade, na *sua* realidade que é a do ser, o conceito de ‘ego’”.¹⁹

Ele explica claramente que a ‘subjetividade’, como ele a entende, “é a capacidade do locutor para se propor como ‘sujeito’”.²⁰ Não se trata do “sentimento que cada um experimenta de ser ele mesmo”. Pois este sentimento, se considerado, nada mais é que um reflexo. O que Benveniste delineia como subjetividade é “a unidade psíquica que transcende a totalidade das experiências vividas que reúne, e que assegura a permanência da consciência”.²¹ Seja apresentada pela fenomenologia ou em

¹⁸ Idem, *ibidem*, pp. 7-8.

¹⁹ Benveniste, É. *Problemas de linguística geral*. Campinas: Editora da Unicamp, 1988, p. 286.

²⁰ Idem, *ibidem*, 286.

²¹ Idem, *ibidem*.

psicologia, “não é mais que a emergência no ser de uma propriedade fundamental da linguagem”. “É ‘ego’ que diz *ego*”. “Encontramos aí o fundamento da “subjetividade” que se determina pelo *status* linguístico da ‘pessoa’”.²²

Benveniste entende que “a consciência de si *mesmo só é possível se* experimentada por contraste”. “Eu não emprego *eu* a não ser dirigindo-me a alguém, que será na minha alocação um *tu*.” Isso é uma “condição de diálogo e que é constitutiva da *pessoa*, pois implica em reciprocidade — que eu me tome *tu* na alocação daquele que por sua vez se designa por *eu*”.²³ A linguagem ganha sua possibilidade uma vez que cada locutor “se apresenta como *sujeito*, remetendo a ele mesmo como *eu* no seu discurso”. “Por isso, *eu* propõe outra pessoa, aquela que, sendo embora exterior a ‘mim’, toma-se o meu eco — ao qual digo *tu* e que me diz *tu*.” Assim, estabelece-se uma polaridade das pessoas, que é condição fundamental na linguagem, e desse modo o fenômeno da comunicação mostra-se apenas como “uma consequência totalmente pragmática”.²⁴ Essa polaridade é de tal ordem singular que não possui equivalente algum fora da linguagem. Uma tal polaridade não quer dizer igualdade ou simetria. O que ocorre é que o “*ego* tem sempre uma posição de transcendência quanto a *tu*”, pois apesar disso, “nenhum dos dois termos se concebe sem o outro”.²⁵ São “complementares, mas segundo uma oposição ‘interior/exterior’, e ao mesmo tempo são reversíveis”. De acordo com Benveniste, pode-se investigar um paralelo para isso, mas será em vão, e não se encontrará nenhum. “Única é a condição do homem na linguagem”.²⁶

Benveniste afirma que a linguagem é tão profundamente marcada pela expressão da subjetividade que, de fato, se fosse construída de outro modo, talvez nem pudesse funcionar e chamar-se linguagem. Falamos realmente da linguagem e não apenas de línguas particulares. “Os pronomes se distinguem de todas as designações que a língua articula, no seguinte: *não remetem nem a um conceito nem a um indivíduo*.”²⁷

“Não há conceito ‘eu’ englobando todos os *eu* que se enunciam a todo instante na boca de todos os locutores, no sentido em que há um conceito “árvore” ao qual se reduzem todos os empregos individuais de *árvore*.” – diz Benveniste. O ‘eu’ não denomina uma entidade lexical. Nem se refere a um indivíduo particular. Caso isso ocorresse a linguagem carregaria uma contradição permanente e uma prática anárquica. O mesmo termo iria referir-se indiferentemente a qualquer indivíduo, e ousaria identificá-lo na sua particularidade! Os ‘pronomes-pessoais’ são, assim,

²² Idem, *ibidem*.

²³ Idem, *ibidem*.

²⁴ Idem, *ibidem*.

²⁵ Idem, *ibidem*.

²⁶ Idem, *ibidem*, p. 287.

²⁷ Idem, *ibidem*.

especiais. Desse modo, o eu se refere a algo que é exclusivamente linguístico. O “*eu* se refere ao ato de discurso individual no qual é pronunciado, e lhe designa o locutor”. “É um termo que não pode ser identificado a não ser dentro do que, noutro passo, chamamos uma instância de discurso, e que só tem referência atual”. “A realidade à qual ele remete é a realidade do discurso”. No âmbito do discurso em que o *eu* designa o locutor que este se enuncia como ‘sujeito’. Assim, temos uma verdade literal ao dizer que o “fundamento da subjetividade está no exercício da língua”. “Se quisermos refletir bem sobre isso, veremos que não há outro testemunho objetivo da identidade do sujeito que não seja o que ele dá assim, ele mesmo sobre si mesmo.” E eis a conclusão importante: “A linguagem está de tal forma organizada que permite a cada locutor *apropriar-se* da língua toda designando-se como *eu*.”²⁸

6. A teoria de Benveniste e seu uso por Agamben

Levando em conta toda essa formulação do sujeito, o entendimento da relação entre linguagem e voz, que passa pela relação do “eu” com a enunciação, começa pela seguinte questão: “de que modo podemos entender a ‘contemporaneidade’ e a ‘simultaneidade’ entre o *shifter* [o eu] e a instância do discurso (...) sem recorrer à voz”? Ora, diz Agamben, “a enunciação e a instância do discurso não são identificáveis como tais senão por meio da voz que as profere”. Todavia, aqui, Agamben faz um alerta. Ele diz:

“Mas, na medida em que ela se refere à ocorrência do discurso [taking place of discourse] a voz que aqui está em questão não pode ser a voz animal, mas, uma vez mais, a voz como o que necessariamente necessita ser removida assim que os *grammata*, e o discurso com eles possa tomar lugar em seu não-lugar. Em outras palavras, a enunciação localiza o sujeito, alguém que diz ‘eu’, ‘aqui’ e ‘agora’, na articulação entre voz e linguagem, entre o ‘não mais’ da *phoné* animal e o ‘não-ainda’ do *lógos*. É nesta articulação negativa que as letras estão situadas. A voz é escrita, torna-se *engrammatos*, no ponto onde o sujeito, aquele que diz ‘eu’, torna-se consciente, torna-se consciente de estar no lugar da voz.”²⁹

A língua contém *shifters* e, dentre eles, o sujeito linguístico, o “eu”. Essa partícula, contida na língua, permite ao falante desenvolver a língua em exercício, sem trazer para esse desenvolvimento e assunção qualquer condição psicológica, de um eu substancial. Isso anula um estranhamento entre a linguagem e o enunciador. A língua se põe formalmente preparada para conter um sujeito que possa funcionar como

²⁸ Idem, *ibidem*.

²⁹ Agamben, G. *What is philosophy*, op. cit., p. 24.

sujeito linguístico. Por essa operação, no entanto, fica claro que a via de Aristóteles, de tomar as letras como o elemento de ligação entre voz e língua, cai por terra de uma vez.

A partir disso, Agamben pode se questionar se é possível uma relação entre voz e linguagem sem que seja a letra o vínculo. É aqui que uma das manifestações do platonismo de Agamben se deixa notar. É a teoria platônica da *khora*, uma noção que aparece no *Timeu*, que é utilizada por Agamben, de modo original, para compor o campo de relacionamento entre voz e linguagem.

7. Fonemas e *khora* em Agamben

O original próprio de Agamben é propor que o elemento mediador dessas séries que são o produto da zona cinzenta entre natureza e cultura seja algo como a *khora* platônica.

A *khora* é, no *Timeu* de Platão, o elemento que não obedece ao sensível e ao inteligível. É como que um ‘raciocínio bastardo’, quase que como no sonho, e ela faz a passagem do inteligível ao sensível, como um receptáculo, um tipo de útero neutro. Agamben propõe que a voz seja a *khora* da linguagem. A fala humana é então gerada nessa *khora*, a voz, mas que já não é mais a voz animal, e que também ainda não é a voz humana. Trata-se da voz “que nunca foi escrita, o que não é possível de ser escrito que, na incessante transmissão histórica da escrita gramatical, obstinadamente permanece como tal”.³⁰ Essa voz-*khora*, ao tomar o lugar do *lógos*, é percebida como não redutível a ele, como o “indemonstrável que incessantemente o acompanha, que, nem como puro som nem como discurso significativo, que percebemos na intersecção com a ausência de sensação e raciocínio sem significado”.³¹

Agamben encontra esse campo de intersecção nos fonemas. Não à toa, liga esse campo ao que chama de “experiência da *infância*” – ou seja, a experiência do não-falante mas que potencialmente irá falar uma língua, caso aprenda a linguagem antes dos doze anos. Ele explica:

“Os fonemas, estes signos diferenciais ‘puros e vazios’, ao mesmo tempo ‘significantes sem significado’, não pertencem propriamente nem ao semiótico nem ao semântico, nem à língua nem ao discurso, nem à forma nem ao sentido, nem ao endossomático nem ao exossomático: eles se situam na identidade-diferença (na *chóra*, teria dito Platão) entre estas duas regiões, em um ‘lugar’ do qual talvez

³⁰ Idem, ibidem, p. 25.

³¹ Idem, ibidem, p. 25.

não seja possível dar senão uma descrição topológica e que coincide com aquela região histórico-transcendental – antes do sujeito da linguagem, mas não por isso somaticamente substancializável – que definimos (...) como a *infância* do homem”.³²

A noção de *khora*, aqui, surge junto do “campo histórico transcendental” que Agamben cria a partir de uma abstração da noção de infância (o lugar de formação da voz humana como linguagem, indo do não falante ao falante), e então vê esse campo como a casa de surgimento e abrigo dos fonemas. Os fonemas são signos diferenciais, estão no âmbito do semiótico, mas são puros e vazios, não possuem propriamente significado. Mas estão prontos para serem o não-lugar, uma espécie de útero neutro da voz que será a voz humana já com linguagem.

Animais e humanos possuem a voz, mas a voz humana aparece como que impregnada pelo *lógos*. Por isso mesmo, essa diferença, para Agamben, “abre o espaço próprio da ética”.³³ Ou seja, permite o mundo dito propriamente humano, o da civilização. Lançando mão de Aristóteles (e não à toa na obra *A política*), Agamben lembra que o estagirita ensina que a voz é índice de dor e prazer, mas só a linguagem pode manifestar o conveniente e o inconveniente, o justo e o injusto.³⁴ É nesse sentido que o “espaço próprio da ética” emerge. O que está em causa aqui é a distinção aristotélica, que fez escola durante séculos, entre “voz articulada” e a “voz confusa”. A “voz articulada” é, nesta acepção, “a voz que se pode escrever, que se pode compreender, aferrar com as letras”. A “voz confusa” é aquela que não se pode escrever, dos animais ou “então aquela parte da voz humana que não se pode escrever, como o assovio, o riso e o soluço”.³⁵

Agamben, ainda recordando Aristóteles, diz que “a voz articulada não é, portanto, nada além de *phoné engrámmatos*, a voz que foi transcrita e com-preendida nas letras”. Mas, em seguida, ele contesta o estagirita e os antigos, seus seguidores: “somente a escrita alfabética pode, efetivamente, criar a ilusão de ter capturado a voz, de tê-la com-preendido e inscrito nos *grámmata*”.³⁶ Ou seja, temos aí uma ilusão. Nossa tarefa, diz Agamben, é nos livrar dessa “representação ingênua, e todavia tão comum, segundo a qual as letras, os *grámmata*, estariam verdadeiramente na voz como elementos seus”.³⁷ Ele lembra, inclusive, que em 1916 Saussure já tinha observado que a fala é um fluxo, e que estudos acústicos mostram que é impossível distinguir letras separadas na fala. Pensamos que elas existem naturalmente no

³² Agamben, G. *Infância e história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, p. 74.

³³ Idem, *ibidem*, p. 15

³⁴ Idem, *ibidem*, p. 15.

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 69.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 69.

³⁷ Agamben, G. *What is Philosophy?* Stanford: Stanford University Press, 2018, p. 12.

interior da fala pelo fato de termos a linguagem na forma escrita, uma língua com toda a sua disposição gramatical; pensamos a voz humana como carregando desde sempre a linguagem. Ele insiste:

“um filme realizado pelo foneticista alemão Paul Menezerath mostra como é impossível descobrir qualquer sucessão e qualquer subdivisão no ato de fala, que, do ponto de vista articulatório, apresenta-se como um movimento ininterrupto, no qual os sons não se sucedem, mas entremeiam-se mutualmente”.³⁸

Todavia, antes dessa convicção da separação e da autonomia entre língua e fala, o que se fez vigente – certamente um equívoco – foi a ideia de que uma e outra, no caso humano, sempre foram separações entre maneiras de agir do *lógos*. Assim, como explica Agamben, pode-se dizer coisas sem conexão, como “homem” e “corre”, e pode-se dizer coisas com conexão, como “homem corre”. Dos dois lados haveria o *lógos*. De um lado, sem conexão, na verdade nada se diz – nenhum discurso ocorre. De outro lado, com conexão, há o discurso, mas que pressupõe todos os elementos da língua no que é acolhido na parte sem conexão. Nesse caso, haveria aí um certo esquecimento dessa diferença entre língua e fala, segundo o domínio do *lógos* sobre todo o terreno, tanto da língua quanto da fala. Agamben avalia que “este oblívio da diferença entre língua e fala é o evento fundador da metafísica”.³⁹ Desse modo, diz ele,

“a redescoberta, na lingüística contemporânea e sobretudo na obra de Beneviste, da diferença irreduzível que separa o plano da língua e do semiótico, do plano da fala e do semântico, constitui a base a partir da qual torna-se possível, hoje em dia, um questionamento radical da metafísica. Na formulação desta diferença, a ciência da linguagem chega ao seu limite incontornável, além do qual não pode prosseguir sem transformar-se em filosofia”.⁴⁰

Agamben faz da sua filosofia uma filosofia da linguagem. Ou, melhor dizendo, faz da ciência da linguagem alguma coisa que não pode ter continuidade senão como filosofia. A filosofia é, desse modo, um questionamento radical da metafísica, mas a partir dessa conversa reposta sobre o hiato entre fala e linguagem, ou entre o semiótico e o semântico.

³⁸ Agamben, G. Infância e história, op. cit., p. 69.

³⁹ Idem, ibidem, p. 70.

⁴⁰ Idem, ibidem, p. 71.

Este hiato entre linguagem e fala, ou o tomar lugar da linguagem na voz, silenciando-a e tornando a fala com linguagem a voz humana, até explorada teoricamente, demanda também uma teoria sobre a própria origem da linguagem.

8. Antropogênese, *experimentum vocis* e definição de filosofia

Agamben formula o que ele diz ser uma “hipótese sobre a origem da linguagem”. Trata-se de uma formulação “não mais mitológica do que outras” – uma vez que “hipóteses filosóficas tem necessariamente um caráter mítico”.⁴¹

A hipótese começa, então, com a admissão de primatas no caminho evolutivo do *Homo sapiens*, mas já dotados de linguagem, ainda que de certo modo não idêntica ao que chamamos hoje de linguagem. Em um determinado ponto da antropogênese, esse nosso ancestral tornou-se consciente de possuir uma linguagem, ou seja, uma língua, separando-a e exteriorizando-a de modo a poder assumi-la como um objeto. Foi assim que começou a levá-la em consideração de modo especial, analisando-a e, claro, elaborando-a incessantemente. Filosofia, gramática, lógica, psicologia e ciências da computação seguiram uma a outra, num processo de inúmeros reviravoltas – “um processo quer talvez ainda não tenha terminado”.⁴² Desde que a linguagem foi assim exteriorizada, diferentemente de outros animais, o homem aprendeu a “transmiti-la exosomaticamente, da mãe para o filho, de um tal modo que no curso de gerações a linguagem [*língua*] foi caoticamente dividida e ampliada mudando de acordo com tempos e lugares”.⁴³ Assim, tendo separado a sua linguagem de si mesmo, para então confiá-la a uma tradição histórica, o homem falante viu a vida e a linguagem separadas, de modo a por em jogo a divisão entre natureza e história, em sua situação articulada *a posteriori*. “A linguagem que foi tornada exterior, foi *reinscrita* na voz através de fonemas, letras e sílabas, e a análise da linguagem [*língua*] coincidiu com a articulação da voz”.⁴⁴

Isso significa, diz Agamben,

“que a linguagem não é nem uma invenção humana nem um presente divino, mas um meio termo entre tais coisas, que é localizado em uma zona de indiferença entre natureza e cultura, entre o que é endossomático e o que é exossomático (a divisão da linguagem humana em *langue* e fala, semiótica e semântica, sincronia e diacronia correspondem a essa bipolaridade). Isso também quer dizer que o homem não é simplesmente *homo sapiens*,

⁴¹ Agamben, G. *What is Philosophy?*, op. cit., p. 12.

⁴² Idem, *ibidem*, p. 12.

⁴³ Idem, *ibidem*.

⁴⁴ Idem, *ibidem*.

mas primeiro a antes de tudo *homo sapiens loquendi*, o ser vivo que não meramente fala, mas sabe como falar, no sentido de que o conhecimento da linguagem [língua] – mesmo em sua forma mais elementar – deve necessariamente preceder qualquer outro conhecimento”.⁴⁵

A partir de uma narrativa desse tipo, Agamben então avalia que pode dizer que a antropogênese, junto com a filosofia que sempre “a recolhe, protege e incessantemente reatualiza”, coincide com um determinado “*experimentum linguae*”.⁴⁶ Nessa experiência há a colocação do *lógos* na voz”, uma situação claramente aporética. A interpretação dessa experiência, diz ele, tem dominado a história do Ocidente e, hoje, realmente mostra um certo limite. Desse modo, o que não pode deixar de ser questionado hoje em pensamento é um “*experimentum vocis*”.⁴⁷ Neste, os humanos devem questionar radicalmente “o papel da linguagem na voz”. Nesse caso, o humano tem de assumir que é um tipo de “novo falante”. O que está em jogo é a indemonstrabilidade da voz. Isso não é estranho a nós, diz Agamben, no fundo, é o que sempre temos chamado de filosofia.⁴⁸

O que deve ser levado em consideração, então, é a reinserção da linguagem na voz. Agamben acredita que uma investigação nesse sentido está diretamente ligada à teoria da subjetividade Beneviste, como foi explicado antes – donde se concluiu que a linguagem toma o lugar da voz e se prepara para, contendo a figura do *shifter* “eu”, acolher o locutor, trazer o homem para ser o sujeito da interlocução. A linguagem dá à pessoa sua condição de elaborar um eu psíquico a partir de um eu linguístico e, ao mesmo tempo, garantindo o eu linguístico, permite ao eu psíquico tornar-se usuário da linguagem, ou servidor da linguagem. É nesse processo que a linguagem ocupar o lugar da voz tornam-se, ela própria, a voz humana, a fala, ou seja, a emergência do campo ético.

São Paulo, Vila Jaguaré, 23/02/2018

(*) Paulo Ghiraldelli é filósofo, professor e escritor. Tem doutorado em filosofia pela USP e doutorado em filosofia da educação pela PUC-SP. Tem mestrado em filosofia pela USP e mestrado em filosofia e história da educação pela PUC-SP. Tirou sua livre-docência pela UNESP, tornando-se professor titular. Fez pós-doutorado no setor de medicina social da UERJ, como tema “Corpo – Filosofia e Educação”. É bacharel em filosofia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie (S. Paulo) e é licenciado em Educação Física pela Escola Superior de Ed. Física de S. Carlos, hoje incorporada pela Universidade Federal de S. Carlos

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 13.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 23.

⁴⁷ Idem, *ibidem*.

⁴⁸ Idem, *ibidem*.

(UFSCar). Foi pesquisador nos Estados Unidos e na Nova Zelândia. É editor internacional e participante de publicações relevantes no Brasil e no exterior. Possui mais de 40 livros em filosofia e educação. Trabalha como escritor e cartunista e tem presença constante na mídia impressa, falada e televisiva. Atua junto com Francielle Maria Chies no programa Hora da Coruja, FLIX TV. É professor de filosofia aposentado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Trabalha atualmente como diretor e pesquisador do Centro de Estudos em Filosofia Americana (CEFA).