

## A Linguagem em Derrida e Agamben: escritura e gesto

Moysés Pinto Neto<sup>1</sup>

### 1. O problema da linguagem na filosofia contemporânea

*“Tarea de la exposición filosófica es venir con la palabra en ayuda de la palabra, para que, en la palabra, la palabra misma no permanezca supuesta a la palabra, sino que venga, como palabra, a la palabra.”*

(Giorgio Agamben, em “La Cosa Misma”).

A linguagem é o elemento que tem feito girar a roda da filosofia contemporânea nas suas mais diversas tradições. De Habermas a Agamben, de Davidson a Lyotard, de Levinas a Jean-Luc Nancy, via de regra a linguagem não é mais tratada como “*apêndice*” ou mero “espelho da realidade”, para usar a conhecida imagem de Richard Rorty, mas como *algo decisivo* que se põe entre nós e a realidade. A linguagem, desde autores como Heidegger e Wittgenstein, passa a ser a própria morada da ontologia, para depois se encontrar, em autores como Levinas e Derrida, com a ética. O certo é que estamos diante de uma noção filosófica totalmente *central* no panorama da cena filosófica contemporânea. A idéia de uma linguagem transparente, capaz de revelar os objetos ao mesmo tempo em que se põe em retirada, é hoje considerada como crença de uma metafísica já destruída ou desconstruída<sup>2</sup>. A linguagem é o elo fundamental que não apenas nos liga com a realidade; mas, para usar a expressão de Martin Heidegger, “forma o mundo”. Como afirma Gianni Vattimo sobre Heidegger, “posto que a abertura do mundo se dá, antes de mais e fundamentalmente, na linguagem, é na linguagem que se verifica toda a verdadeira inovação ontológica, toda a mudança do ser” (Vattimo, 1996:131).

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia (PUCRS). Bolsista CAPES.

<sup>2</sup> “La cosa misma no es una simple hipótesis del nombre, un inefable que debe permanecer no dicho y solo así custodiado, como nombre, en el lenguaje de los hombres. Una concepción similar – en forma implícita refutada sobre el final del *Teeteto* – necesariamente todavía ‘hipotiza’ y supone la cosa misma. Esta – la cosa del lenguaje – no es un *quid* que pueda ser buscado como una hipótesis extrema más allá de todos los sujetos, hundido de manera atroz o beata em su oscuridad. (...) La cosa misma no es una cosa: es la decidibilidad, la apertura misma que está en cuestión en el lenguaje, que *es* el lenguaje, y que en lenguaje constantemente suponemos y olvidamos, acaso porque ella misma es, en lo más íntimo, olvido y abandono de sí” (Agamben, 2007:20).

Subsistem, porém, as perguntas: o que é linguagem? De que forma se estrutura? Questões como essas irão dividir os filósofos e separar conceitos de linguagem bastante diferentes. A pergunta pela essência da linguagem será, então, uma pergunta que pode não apenas servir como um referencial que levará a um quadro ontológico distinto, como também a inúmeras conseqüências de nível ético-político, inclusive acerca do que constitui, por exemplo, *a violência*. Quais são os encontros e desencontros possíveis entre linguagem e violência?

Nosso trabalho investigará a estrutura da linguagem nos filósofos Jacques Derrida e Giorgio Agamben. Comparativamente, procuraremos apresentar a linguagem como *escritura* – na concepção de Derrida – na qual o princípio-reitor é o “quase-conceito” de *diferença* (*différance*<sup>3</sup>), que congrega as idéias de *alteridade e diferimento*, simultaneamente; e a linguagem como *gesto* – na concepção de Agamben – na qual, reconhecido o *nihil* em que se apóia a linguagem, é proposto um “retorno à infância” do pensamento, no qual a linguagem recupera seu caráter gestual de “meio puro”, isto é, desvinculado de qualquer finalidade (ou de sua *instrumentalidade*).

Entre Derrida e Agamben há, sem dúvida, a influência de Martin Heidegger. Porém enquanto Derrida busca encontrar uma espécie de recuperação da “transcendência” a partir do encontro com o pensamento de Emmanuel Levinas, Agamben parece aproximar-se mais de autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze e, sobretudo, Walter Benjamin. A comparação da idéia de linguagem para ambos pode evidenciar suas concordâncias e divergências, trazendo inclusive concepções ético-políticas que – embora ambas críticas ao modelo liberal – se resolvem de forma distinta.

## 2. A Linguagem em Derrida: o “suplemento de origem”

*“O suplemento de leitura ou de escritura deve ser rigorosamente prescrito, mas pela necessidade de um jogo, signo ao qual é preciso outorgar o sistema de todos os seus poderes”.*

---

<sup>3</sup> O termo *différance*, modificação de *différence* elaborada por Derrida, tem sido objeto de diversas traduções nas versões em língua portuguesa, inclusive mantendo algumas a grafia original. Optamos por *diferença* porque tem o mesmo efeito da versão francesa: a mesma sonoridade, em oposição ao “fonocentrismo” de que fala Derrida, trocando-se apenas uma letra. A grafia em francês, por outro lado, ao pretender a fidelidade total ao texto original acaba dele se distanciando, à medida que não tem o *mesmo* efeito sonoro que o termo em português (e porque a diferença também se pretende efeito gráfico).

(Jacques Derrida, em “A Farmácia de Platão”).

Pensar em “linguagem” no âmbito do pensamento de Derrida já é ingressar, *de pronto*, naquilo que constitui um dos principais eixos dos seus trabalhos filosóficos. Derrida propõe já de início que a noção de *linguagem* pode ser traduzida na idéia de *escritura*, contestando a primazia da voz (*phoné*) sobre a escrita (o que vem denominado como “fonocentrismo”) típica da metafísica ocidental. A escritura designa espécie de “suplemento de origem”, ou uma origem riscada, um “atraso originário”, no qual a idéia de *diferença* será essencial. A desconstrução será, nesse sentido, a *estratégia* argumentativa que ganhará o palco central para a crítica da primazia da voz e apresentação da escritura.

A desconstrução, herdeira de Husserl (*Abbau*) e Heidegger (*Destruktion*), é, segundo Derrida, um “traçado de risco” no qual são desarticuladas dicotomias a partir da exposição da marginalização de um dos termos (por exemplo, escritura e fala, mulher e homem, não-sério e sério) – reduzido ao papel de “*parasita*”, acessório, secundário – que desestabiliza uma situação *contingente* traduzida em termos metafísicos como *necessária* (Derrida, 2004:37). Com a desestabilização da superioridade de um dos termos (os “centrismos”: “falocentrismo”, “logocentrismo”, “fonocentrismo”), não é uma simples inversão que se processa, mas a oposição em si mesma se desfaz e dá a oportunidade do surgimento de uma voz média, que a partir de si própria recria o quadro antes colocado como fixo e o desloca (Derrida, 1991:36). Não raro Derrida usará *os próprios elementos do texto* – os próprios conceitos – como passíveis de uma “inflação” até a respectiva implosão, traduzindo esse processo na idéia de que “os textos desconstroem a si mesmos”, a partir da qual ocorre um *transbordamento* inevitável dos conceitos que levam a um rompimento da “clausura”<sup>4</sup>. A proximidade com os trabalhos de Emmanuel Levinas é, nesse sentido, de visível reconhecimento<sup>5</sup>.

No que tange à linguagem, será a “Gramatologia” precisamente o trabalho central de Jacques Derrida. Nesse notável texto, Derrida procura desconstruir textos de Jean-Jacques Rousseau e Claude Lévi-Strauss, buscando apresentar a partir deles a idéia tipicamente *ocidental*<sup>6</sup> da primazia da fala sobre a escritura como um arranjo

<sup>4</sup> Nas palavras de Derrida: “os movimentos de desconstrução não solicitam as estruturas do fora. Só são possíveis e eficazes, só ajustam seus golpes se habitam estas estruturas” (Derrida, 2004:30).

<sup>5</sup> Naquilo que diz respeito à alteridade enquanto transbordamento da representação (Derrida, 1995:52).

<sup>6</sup> (Derrida, 2004:12).

contingente – derivado da filosofia grega – que se apóia na “metafísica da presença”, ou seja, na idéia de uma *presença plena* – como algo que se apresenta a si mesmo de forma “clara como o sol” (Derrida, 2005:28). A essa premissa Derrida opõe a idéia de que é a escritura, e não a fala, que é originária, porém em um sentido totalmente distinto daquele em que se apóia a noção de origem dentro da metafísica tradicional. Assim, sua tese não tem um sentido empírico-historiográfico, trabalhando, antes, no nível *daquilo que é pressuposto* no âmbito empírico, ou seja, *o que é escritura*.

Para desestabilizar a oposição fala *versus* escritura, será necessário mostrar que *toda* tentativa de fundar uma metafísica da presença esbarra, necessariamente, em “acidentes” que interrompem esse percurso. Esses pequenos desvios são geralmente *marginalizados* em uma oposição que os coloca como pólo inferior de uma oposição em que eles são *não-X*, tratados como algo apêndicular, irrelevante, de menos valor, menor. Para citar um exemplo, em Austin, tudo aquilo que é o “*não-sério*” é imediatamente jogado para fora da teoria dos *speech acts*, sendo portanto irrelevante para o trabalho filosófico de investigação, “parasitário” (Derrida, 1991:30). Porém é exatamente desses “parasitas” que se ocupa Derrida, ao mostrar que eles não constituem *acidentes* na linguagem, mas justamente o *oposto* (Derrida, 1991:119 e 124-130). O que ocorre, portanto, não é uma linguagem plenamente presente a si própria (a fala) em que a diferença (escritura) aparece como um acidente em vias de eliminação, mas o contrário: *a fala se “funda” na escritura*, ou, nas palavras do autor, em “*todos os sentidos desta palavra, a escritura compreenderia a linguagem*” (Derrida, 2004:08).

A fim de estruturar seu raciocínio, Derrida parte de uma hipótese que não se traduz em conceito, mas em uma espécie de “quase-conceito”, algo *aquém* do conceito: *a diferença (différance)*. Segundo ele, a diferença, trocando um “e” pelo “a” sem alterar a pronúncia da palavra, pode traduzir a idéia de *alteridade* e, ao mesmo tempo, a idéia de *tempo* (diferir). A diferença é um “quase-conceito” porque, ao contrário dos demais conceitos, *jamaiz* está presente, mas é justamente ela que possibilita a presença. É graças a ela – em sua *ausência originária* – que é possível imaginar a possibilidade de algo plenamente presente a si mesmo. Dito pelo autor:

“A desapareção da verdade como presença, o se furtar da origem presente da presença é a condição de toda (manifestação de) verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença. A diferença [*diferença, MN*], desapareção da

presença originária, é, *ao mesmo tempo*, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade. Ao mesmo tempo. (...) *Ele aparece, na sua essência, como* a possibilidade de sua própria duplicação. (...) E sua identidade se escava com este acréscimo, se furta no suplemento que se apresenta” (Derrida, 2005:121-122).

Os constantes paradoxos (“atraso originário”, “pós-escrito de origem”) que ocorrem no texto de Derrida não são apenas figuras retóricas, como certa matriz da filosofia os caracteriza, mas “*problemas*” derivados da necessidade de utilização do vocabulário metafísico para algo que justamente transborda esse vocabulário (Derrida, 1995:233). Os problemas que se colocam na interpretação, portanto, são geralmente questões alusivas a uma interpretação da sua obra *a partir da lente metafísica* cujo ponto de vista é exatamente o que critica Derrida. Afirmar, por exemplo, que a “disseminação” constatada pelo autor franco-argelino existe, mas é algo “acidental” que pode ser razoavelmente “controlado” a partir de uma análise lógico-formal da linguagem é repristinar a mesma oposição objeto de crítica de Derrida, na qual a hierarquia da presença plena afirma a diferença como acidente ou desvio corrigível. A resposta só pode ser, se a desconstrução está correta, que é precisamente o efeito da disseminação que permite a análise lógico-formal, e não o oposto. Se é possível estabelecer objetivamente um significado, é porque o suplemento já esteve lá, na origem (Derrida, 1995:188). A própria oposição significado/significante perde razão de ser naquilo que permite estabelecer o significado como a “plena presença” (Derrida, 1995:233)<sup>7</sup>. A forma de pensar da desconstrução não é simplesmente um “*anything goes*” (Derrida, 1991:200, Oliveira, 2002:341), mas a pretensão de uma tentativa mais rigorosa de definição de parâmetros em que a premissa da superioridade da presença plena (algo *contingente*) é colocada em xeque, inserindo a discussão em quadrantes mais amplos<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> “...tudo o que funciona como *metáfora* nestes discursos confirma o privilégio do *logos* e funda o sentido “próprio” dado então à escritura: signo significante de um significante ele mesmo de uma verdade eterna, eternamente pensada e dita na proximidade de um *logos* presente. O paradoxo a que devemos estar atentos é então o seguinte: a escritura natural e universal, a escritura inteligível e intemporal recebe este nome por metáfora. A escritura sensível, finita, etc., é designada como escritura no sentido próprio; ela é então pensada do lado da cultura, da técnica e do artifício: procedimento humano, astúcia de um ser encarnado por acidente ou de uma criatura finita. É claro que esta metáfora permanece enigmática e remete a um sentido ‘próprio’ da escritura como primeira metáfora. Este sentido ‘próprio’ é ainda impensado pelos detentores deste discurso. Não se trataria, portanto, de inverter o sentido próprio e o sentido figurado, mas de determinar o sentido ‘próprio’ da escritura como a metaforicidade mesma” (Derrida, 2004:19).

<sup>8</sup> Isso fica muito claro quando afirma que *apesar* de o conceito de ciência ou da cientificidade da ciência ter sido sempre dependente da *lógica* – conceito que sempre foi um conceito filosófico – a *prática* dessa ciência não cansou de contestar esse imperialismo, fazendo apelo, cada vez mais, à escritura não-fonética (Derrida, 2004:04).

Estando a “diferença” em primeiro plano, o que temos então é espécie de *rastró originário* (Derrida, 2004:75), ou seja, uma visão da linguagem na qual ela está desde sempre na condição de “prótese de origem”, um suplemento necessário (Derrida, 2004:29, 2001:39-40<sup>9</sup>). Mostrando a partir da inflação dos conceitos que os faz *transbordar* a cada momento nos textos da tradição metafísica (por exemplo, em Freud e Descartes), Derrida procura desestabilizar essa oposição e com isso não apenas reafirmar o elemento marginalizado (a “escritura”), mas *dissolver a oposição* introduzindo uma “voz média” que quebra a dicotomia, não apenas a invertendo. Esse *novo* conceito de escritura, agora estruturado a partir de uma lógica do *gramma* que não é mais a metafísica da presença, dissolve o jogo de hierarquia não apenas trocando os termos de lugar, mas desconstruindo as posições e criando um jogo distinto (Derrida, 2004:61, 1995:37).

Ao propor a linguagem como *escritura*, Derrida desenha um modelo de pensamento no qual o “técnico, assessorio, exterior” torna-se essencial à medida que ele não é um “impróprio” (metafórico, escrito, diferido, etc.) que se acrescenta ao “próprio” (a presença plena) (Derrida, 1995:103) – e que portanto pode um dia ser retirado, quando o “pensamento absoluto” nos levará à nudez das “pedras que falam” na escavação arqueológica (Derrida, 2001:120) – mas é esse *impróprio que funda o próprio*, não em um sentido de pura e simples inversão; antes, em um total abandono da lógica da “fundação” ou da “origem”, em que o “próprio” não ignora mais seu sentido igualmente metafórico. Afirma o filósofo:

“A escritura é a dissimulação da presença natural, primeira e imediata do sentido à alma no *logos*. Sua violência sobrevém à alma como inconsciência. Assim, desconstruir esta tradição não consistirá em invertê-la, em inocentar a escritura. Antes, em mostrar por que a violência da escritura não *sobrevém* a uma linguagem inocente. Há uma violência originária da escritura porque a linguagem é primeiramente, num sentido que se desvelará progressivamente, escrita. A ‘usurpação’ começou desde sempre. O sentido do bom direito aparece num efeito mitológico de retorno” (Derrida, 2004:45).

---

<sup>9</sup> Diz o autor: “A ‘diferência’ [diferença, MN] sem mais, seria mais ‘originária’, mas não se poderia mais denominá-la ‘origem’ nem ‘fundamento’, pertencendo estas noções essencialmente à história da onto-teologia, isto é, ao sistema funcionando como apagamento da diferença” (Derrida, 2004:29).

A escritura não é, portanto, derivação, mas isso só é possível porque jamais houve a “linguagem natural” da qual ela derivaria ou, mais veementemente ainda, *corromperia*. Teríamos que imaginar uma “arquiescritura” da qual a linguagem seria produto – e a metafísica ocidental, inspirada no *logos*, trataria de impor o recalçamento do seu duplo (a escritura) com o propósito de reduzir sua diferença. Trata-se, portanto, de um movimento interno a esta arquiescritura da qual deriva o desejo da “fala plena” ou do “pensamento absoluto” (Derrida, 2004:69, 2001:120).

O que caracteriza a linguagem para Derrida, portanto, é o fato de já ser – *desde sempre* – espécie de *suplemento necessário*, algo que põe aquilo que não é natural, mas precisamente *ocupa o lugar* da não-natureza originária, contraposta ao mito do *logos* e da presença plena da qual a escritura seria pura *corrupção*. Usando a definição do *Littré*, que o filósofo afirma respeitar “como um sonâmbulo a estranha lógica” da palavra suplemento, suprir é “1. Acrescentar o que falta, fornecer o excesso que é preciso” (Derrida, 1995:200).

### **3. A linguagem em Agamben: a palavra e o gesto**

*“Portanto, a linguagem é a nossa voz, a nossa linguagem. Como agora falas, isto é a ética.”*

(Agamben, em “A Linguagem e a Morte”).

Em “*A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*”, Giorgio Agamben desenvolve pela primeira vez o tema da linguagem, ao qual retornará ainda muitas vezes ao longo dos seus ensaios. Nesse seminário, os personagens centrais são Hegel e Heidegger, na confluência que Agamben estabelece entre ambos no fundamento *negativo* da metafísica ocidental. Já na introdução o filósofo italiano adianta que o seminário “apresenta-se como um seminário sobre o *lugar* da negatividade” (2006:10). Hegel teria identificado no homem “o ser negativo que ‘é o que não é, e não é o que é’, ou, segundo as palavras de Heidegger, o ‘lugar-tenente’ (*Platzhalter*) do nada” (2006:10-11; ver ainda Agamben, 2002b:134). Tratar-se-ia, então, de verificar “quão pouco se fez quando se resolveu um problema” (2006:11).

Giorgio Agamben então identifica que a linguagem está situada em um “*não-lugar*” entre a voz e a Voz, da qual diferiria o som que vem do animal e a voz humana, respectivamente. Seu fundamento seria, portanto, meramente negativo, *nihil*, um “*não-lugar*” que se estabelece *negativamente* em relação à voz (ex. o canto do sabiá). Diz o autor:

“A voz – que é suposta pelos *shifters* como ter-lugar da linguagem – não é simplesmente Φωνή, o mero fluxo sonoro emitido pelo aparelho fonador, assim como o Eu, o locutor, não é simplesmente o indivíduo psicossomático do qual provém o som. Uma voz como mero som (uma voz *animal*) pode certamente ser índice do indivíduo que a emite, mas não pode se modo algum remeter à instância de discurso enquanto tal, nem abrir a esfera da enunciação. A voz, Φωνή animal, é, sim, pressuposta por *shifters*, mas como aquilo que deve necessariamente ser suprimido para que o discurso significante tenha lugar. *O ter-lugar da linguagem entre o suprimir-se da voz e o evento de significado é outra Voz, cuja dimensão onto-lógica vimos emergir no pensamento medieval e que, na tradição metafísica, constitui a articulação originária (α ῥθρον) da linguagem humana*” (Agamben, 2006:56).

Essa Voz (doravante escrita em maiúscula), porém, tem um estatuto de *não-mais* (voz) e *não-ainda* (significado), sendo constituída portanto a partir de uma dimensão negativa. Ela é fundamento, mas apenas no sentido de algo que *vai ao fundo e desaparece*, para que assim ser e linguagem tenham lugar (2006:56). A Voz está sempre presa a uma temporalidade, abrindo, por isso, além do ser, o tempo (Agamben cita Benveniste para dizer que “da enunciação procede a categoria do presente, e da categoria do presente nasce a categoria do tempo”). Esse é o fenômeno que produz a centralidade do ser e da presença na tradição metafísica, pois ambos têm sua fonte comum o “presente incessante” da instância do discurso (2006:58).

Agamben chega a afirmar que é precisamente aqui que se estabelece o prestígio contemporâneo da desconstrução, ao situar o *gramma* como fundamento negativo da metafísica, porém isso não seria exatamente uma novidade, mas algo já presente em Heidegger e Hegel. A desconstrução, ao focar-se no elemento negativo inerente à tradição, apenas repetiria o gesto que visa a criticar, sendo responsável pelo niilismo contemporâneo (2006:60-61). Assim, para o autor “a voz – aquela que está em questão na indicação dos *shifters* – situa-se, em relação ao estilo vocal, em uma dimensão diversa e mais original, que constitui (...) a dimensão ontológica fundamental” (Agamben, 2006:53). Na voz, o que estaria em jogo não seria a apresentação de um



significado, mas *a pura intenção de significar*, o puro querer-dizer, a partir do qual podemos identificar o “ter-lugar” da linguagem (2006:53 e 55).

Em contraponto a isto, Agamben propõe o retorno à morada *infantil* da qual surgem tanto *logos* quanto *ethos*, propondo um rompimento radical com a tradição restabelecendo ao pensamento sua infância. Se a voz é o fundamento místico em que se apóia toda nossa cultura, “a sua lógica como também sua ética, a sua teologia e a sua política, o seu saber e a sua loucura”, então seu fundamento negativo não pode encontrar outro pensamento que não aquele em que atualmente estamos mergulhados, ou seja, no *niilismo*, e somente a desobstrução com a liquidação desse elemento místico poderia possibilitar um pensamento que pensasse além da Voz e sua negatividade: um pensamento sobre uma morada que não repousa no indizível, mas na in-fância do homem (in-fantil, isto é, sem vontade e sem Voz e, todavia, *ético*, habitual) (2006:125).

Na proposição dessa nova posição da linguagem, Agamben serve-se sobretudo da influência de Walter Benjamin. Benjamin recusa o uso meramente “informativo” da linguagem, que é qualificado como “burguês”, e busca um novo uso, no qual a linguagem não comunicaria algo, mas unicamente a si própria. A idéia de que a linguagem é a palavra significante como meio de comunicação que transmite mensagens de um sujeito a outro é recusada por sua inconsistência e vacuidade (Agamben, 2005:49). Ao romper com a utilização técnico-instrumental da linguagem, Benjamin propõe uma linguagem que se esgota em si mesma, puro comunicar-se, a “língua dos nomes”<sup>10</sup>. Em relação a esta língua, não se conhece nenhum meio, nenhum objeto e nenhum destinatário da comunicação. O nome – como a mais íntima essência da linguagem – é aquilo através do qual não se comunica nada, mas *no qual* a língua comunica a si mesma absolutamente (Agamben, 2005a:50).

Agamben procura traduzir essa idéia na plataforma dos “*meios sem finalidades*” e, mais especificamente, no pensamento do *gesto*. Gesto que não é um elemento não-lingüístico, mas algo que está na relação mais íntima com a linguagem como uma força operante mais antiga e originária que a expressão conceitual. A palavra é, nessa linha, o gesto originário. O gesto não tem qualquer objeto específico que deve expressar ou nada

---

<sup>10</sup> É de visível aproximação a perspectiva dessa “linguagem que comunica a si própria” de Agamben e o puro “Dizer” de Levinas, sendo inclusive parcialmente realizada pelo próprio autor no livro (2006:61). Outra aproximação pode ser encontrada em Souza (2008:29-35).

para dizer mais além do que o que está dito na linguagem, senão que expressa *o ser mesmo da linguagem* (Agamben, 2005a:309-311).

O homem burguês, segundo o filósofo, perdeu seus gestos. Nietzsche teria sido o ponto em que a cultura européia alcança a tensão polar de, em um lado, vivenciar a supressão gestual, e, de outro, transformá-la o gesto em sina. Somente a partir da indistinção entre natureza e costume, potência e ato, contingência e necessidade, torna-se inteligível o pensamento do eterno retorno (em que tudo se torna teatro, ou um *balé* da humanidade que perdeu seus gestos). O cinema mudo é, nesse sentido, a última evocação que a humanidade realizou do que perdia para sempre (Agamben, 2005a:319). Em uma passagem bastante criativa de ensaio sobre o tema, Agamben inclusive menciona quando os médicos começaram a perceber a dificuldade gestual do homem burguês.

O *gesto* seria, assim, um “meio sem finalidade”, na qual o que estaria em jogo não seria uma meta de caráter instrumental, tal como a transmissão de uma informação<sup>11</sup>, mas o *brincar* em uma relação ontologicamente *anterior* à dicotomia sujeito-objetivo, na qual está enredada a metafísica contemporânea. Essa dimensão – esse “*topos outopos*” com o qual estão familiarizados “crianças, poetas e selvagens” – é precisamente aquela que a linguagem gestual acessaria, restituindo a potência ao pensamento. Vale a pena citar a descrição desse “não-lugar” pelo autor:

“Fetichistas e crianças, ‘selvagens’ e poetas conhecem desde sempre a topologia que se expressa aqui com cuidado na linguagem da psicologia; e é nessa ‘terceira área’ que uma ciência do homem, que se tivesse liberado de qualquer preconceito do século XIX, deveria situar sua pesquisa. As coisas não estão fora de nós, no espaço exterior mensurável, como objetos neutros (*ob-jecta*) de uso e de troca, mas, pelo contrário, são elas mesmas que nos abrem o lugar original, o único a partir do qual se torna possível a experiência do espaço externo mensurável, ou melhor, são eles mesmas presas e com-preendidas desde o início no *topos outopos*, em que se situa a nossa experiência de ser-no-mundo. A pergunta onde está a coisa? é inseparável da pergunta onde está o homem? Assim como o fetiche, como o brinquedo, as coisas não estão propriamente em lugar nenhum, pois o seu lugar está aquém dos objetos e além do homem, em uma zona que já não é nem objetiva, nem subjetiva, nem pessoal, nem impessoal, nem material, nem imaterial, mas onde nos encontramos improvisadamente diante destes x aparentemente tão simples: o homem, a coisa (Agamben, 2007a:99). “

---

<sup>11</sup> Aqui visivelmente poderíamos mencionar o ensaio “O Narrador”, de Walter Benjamin, como uma das influências da obra do filósofo italiano.

Impossível não reconhecer aqui – e Agamben já inicia essa conexão em ensaio anterior (2005a:322) – o “elogio da profanação”. A linguagem do gesto, restituída à infância que *brinca* na região mencionada, faz parte do movimento de *profanação* que restitui ao uso dos viventes aquilo que estava separado na esfera sagrada, permitindo então um novo uso<sup>12</sup>. Contemporaneamente, a religião capitalista especializou-se em absorver para dentro da sua máquina a própria profanação, fazendo dela própria um objeto sagrado (e, por isso, separado). Com isso, ela impede a possibilidade do novo uso, atingindo a linguagem exatamente no seu rodar no vazio, que é o que possibilita do novo, levando os viventes não à redenção, mas à culpa e ao desespero. A pornografia é o exemplo desse movimento de sucção: todo o gestual que poderia liberar novos usos dos corpos no ato sexual é engolido pela máquina que o aprisiona em uma esfera sagrada para ser observado por um solitário consumidor. Esse movimento entre o sagrado e o profano é precisamente aquilo que Agamben poderia definir como a essência da *política*, que é tratada permanentemente como a *esfera dos meios puros* (Agamben, 2000:118).

#### 4. Linguagem e Política

Ambos autores – Agamben e Derrida – não cansam de apresentar o enraizamento ético e político das suas concepções de linguagem. E é interessante comparar como ambas concepções levam a visões políticas que, se de um lado manifestam claramente os limites do projeto moderno do liberalismo político, por outro nos conduzem a soluções peculiares em cada um dos filósofos.

O movimento da *diferença*, no qual se enraíza a desconstrução e sua estratégia de desestabilizar e deslocar, é identificado por Jacques Derrida como a própria *justiça* (se é que algo como isso existe, diz o autor) (Derrida, 2007:27). O direito surge então como uma violência sem fundamento, dependente de um “silêncio místico” que é o que garante sua credibilidade. O direito *rasga* o tecido homogêneo da história e se institui em momento *aquém* do legítimo e do ilegítimo. Não há baliza “externa” qualquer sobre a qual ele possa se apoiar (Derrida, 2007:24-25). Essa leitura do direito, apesar de soar perigosa por parecer compactuar com regimes cruéis, é na realidade a possibilidade

<sup>12</sup> O exemplo usado por Agamben é a discordância dos franciscanos em relação à interpretação do Papa João XXII sobre o consumo das coisas. Os franciscanos reivindicavam uma relação com a coisa não que apagasse ou substituísse as normativas, mas que desativasse qualquer direito sobre o item, restringindo-o ao puro uso (Agamben, 2007b:72).

*infinita* de desconstrução de todo e qualquer direito. Essa possibilidade não deve ser encarada com pessimismo; antes, como a *chance* de todo e qualquer progresso (2007:26).

Porém, se o direito é desconstruível, a justiça é o *indesconstruível*. A desconstrução é precisamente o movimento que opera no intervalo entre ambos (Derrida, 2007:27; Souza, 145). O problema da justiça é, ele próprio, infinito, pois traduz a aporia de uma experiência impossível, ou seja, uma “travessia de um não-caminho”, como os próprios termos “experiência” e “aporia” (Derrida, 2007:29-30). A desconstrução, portanto, é sempre a preocupação com essa experiência do impossível que faz mover o possível, empenhada na tarefa da infinita exigência de falar ao Outro na sua singularidade (Derrida, 2007:36-38). A justiça – ou a desconstrução – é o que arrasta o direito para fora do si mesmo, fazendo transbordar em direção à tarefa infinita – e de certa loucura – de fazer justiça ao Outro na sua alteridade, desestabilizando oposições e suas marginalizações a partir desse marco ético infinito.

A justiça, portanto, tem uma estrutura similar à escritura, marcada pela *diferença* e seu “rastro de origem” desde o início, sendo a desconstrução o movimento que faz os textos serem abalroados pela alteridade que os desarticula. Trata-se de uma estratégia “hiperpolitizante”, portanto, que corrói desde a clausura e as marginalizações que ela produz, sem dúvida muito próxima da filosofia de Emmanuel Levinas (Derrida, 1998:166; Critchley, 1998:76). John Caputo expressa essa similitude da seguinte forma:

“A *Glas* percorre o terreno entre o universal falhado e o singular inacessível, movimenta-se sobre o abismo que se abre entre o universal impossível e o singular que se esconde. Move-se no espaço de duas impossibilidades, sendo essa dupla impossibilidade que constitui a sua condição de possibilidade. O referido abismo é igualmente o intervalo entre lei e justiça. O discurso acerca da justiça é isomórfico (iso-amórfico) do discurso acerca da singularidade e do nome próprio. Negoceiam nas mesmas impossibilidades, na mesma amorfia; sonham os mesmos sonhos, estão despertos para as mesmas realidades, traficam com os mesmos mitos. (Caputo, 1993:284-285)”.

É expressa a crítica de Agamben à posição de Derrida. Em *Estado de Exceção*, sem mencionar expressamente o filósofo franco-argelino na sua crítica, Agamben coloca que a questão política essencial não é a possibilidade da infinita desconstrução

do direito, mas a desativação da sua violência. O que abre uma passagem para a justiça, diz o autor, “não é a anulação, mas a desativação e inatividade do direito – ou seja, um outro uso dele” (2004:98). Ao contrário do estado de exceção que na realidade é a regra, como Benjamin havia ensinado e Agamben demonstra estrutural e genealogicamente (2002a:74), essa etapa da política pós-jurídica se apropriaria do “tempo que resta” e “fecharia a porta da lei”, tal como o camponês no conto de Kafka. É nesse sentido que devem ser compreendidas afirmações como a que encerra parte de “*Estado de Exceção*”, quando afirma que

“um dia, a humanidade brincarà com o direito, como as crianças brincam com os objetos fora de uso, não para devolvê-los ao seu uso canônico e, sim, para libertá-los definitivamente dele. O que se encontra depois do direito não é um valor de uso mais próprio e original e que precederia o direito, mas um novo uso, que só nasce depois dele (Agamben, 2004:98)<sup>13</sup>”.

Se Agamben se dedica a analisar o potencial da profanação em relação ao que Benjamin chamara de a “religião capitalista”, crê-se que é também possível transplantar o gesto para a esfera dos modelos jurídico-institucionais. Aquilo que outrora foi sagrado deve ser *profanado*. A secularização apenas troca as peças sem mexer nas respectivas posições. É a profanação que permite um novo uso, desfazendo o jogo teológico-político que até hoje ilumina o poder soberano e seu verso, o *homo sacer*<sup>14</sup>. Somente nos desfazendo do sagrado – num esforço (que pode parecer paradoxal a muitos) *moderno*<sup>15</sup> – é que seremos capazes de desativar a máquina que repete Auschwitz a todos os momentos.

---

<sup>13</sup> Um desenvolvimento das idéias ali previstas está em Agamben (2005b:113-137), nos comentários à expressão paulina “*eis euaggelion theou*”. Ver também Souza (2006).

<sup>14</sup> A figura da vida sacra ou nua, remetida genealogicamente para o direito romano no *homo sacer*, esteve sempre presente na política ocidental. Agamben está de acordo com Carl Schmitt à medida que também considera as categorias jurídicas-políticas como secularizações de conceitos teológicos, mantendo as estruturas intactas, ainda que alterados os atores (Agamben, 2002b:68-70; 2005b:110). É somente sob o pano de fundo biopolítico que as questões da Modernidade podem ser equacionadas e resolvidas. Como antecipa o filósofo já no prólogo de *Homo Sacer*, “a implicação da vida nua na esfera política constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano. *Pode-se dizer, aliás, que a produção de um corpo biopolítico seja a contribuição original do poder soberano*. A biopolítica é, nesse sentido, pelo menos tão antiga quanto a exceção soberana” (Agamben, 2002a:15). Por isso, na era biopolítica contemporânea o judeu no campo de concentração desempenha o mesmo papel do *homo sacer* do direito romano, sendo matável por qualquer um sem que, com isso, exista homicídio.

<sup>15</sup> Conferir, nesse aspecto, o brilhante artigo de Vladimir Safatle sobre Walter Benjamin, que posiciona Agamben justamente nesse sentido (2008:32). Ver também Agamben (2006:125).

Essa dimensão profana do *novo uso* é, portanto, repetida tanto na esfera da linguagem quanto na esfera política (porque são uma única coisa). A uma política que busca profanar a separação instituída a partir da violência sagrada do direito (o “estado de exceção”, núcleo do *arcanum imperii* que rege a política ocidental e permanecia escondido) corresponde uma linguagem desvinculada de referentes e significados, ou seja, da sua condição instrumental, vivendo na pura medialidade, falando unicamente a si mesma<sup>16</sup>. Na bela fórmula que encerra o *Estado de Exceção*, afirma Agamben:

“A uma palavra não coercitiva, que não comanda e não proíbe nada, mas diz apenas ela mesma, corresponderia uma ação como puro meio que mostra só a si mesma, sem relação com um objetivo. E, entre as duas, não um estado original perdido, mas somente o uso e a práxis humana que os poderes do direito e do mito haviam procurado capturar no estado de exceção” (2004:133).

Vê-se, portanto, que para ambos autores a *linguagem é decisiva*, expondo a própria possibilidade de redenção humana, na forma de uma justiça que se volta infinitamente para a alteridade (Derrida) ou da realização messiânica da consumação do direito, com a liberação da vida do estado de exceção e morada no profano (Agamben).

## **BIBLIOGRAFIA:**

AGAMBEN, Giorgio. *Infancy and History*. London/New York: Verso, 1993.

\_\_\_\_\_. *Means without end: notes on politics*. Minneapolis: Minnesota University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002a.

---

<sup>16</sup> A estrutura desse tempo messiânico está exposta no comentário à “Carta aos Romanos”, de Paulo, no qual Agamben define a relação com a lei em sentido simetricamente oposto a Carl Schmitt (o pensador anti-messiânico por excelência): enquanto a relação com o “fora” da lei inexiste no estado de exceção, à medida que as normas são aplicáveis na sua inaplicação, formando um espaço vazio (*kenomatico*) que é preenchido pela decisão com força de lei, no tempo messiânico a lei é “cumprida”, esgotada, chega-se à sua consumação a partir da justiça que a realiza – um *pleroma*, ao invés do espaço vazio da exceção (ver Agamben, 2005b:107). Diz ele que “the messianic *pleroma* of the law is an *Aufhebung* of the state of exception, an absolutizing of *katargesis*” (108). Com essa formulação, Agamben dá ênfase sobretudo à parte final da Oitava Tese de Benjamin, que posiciona a necessidade do “estado de exceção tornar-se real”.

\_\_\_\_\_. *Remnants of Auschwitz: the witness and the archive*. New York: Zone Books, 2002b.

\_\_\_\_\_. *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2002c.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção*. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005a.

\_\_\_\_\_. *The time that remains: a commentary on the Letter to the Romans*. Stanford: Stanford University Press, 2005b.

\_\_\_\_\_. *A Linguagem e a Morte: um seminário sobre o lugar na negatividade*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

\_\_\_\_\_. *Estâncias: a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007a.

\_\_\_\_\_. *Profanações*. São Paulo: Boitempo, 2007b.

\_\_\_\_\_. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009.

BENJAMIN, Walter. *Magia e Técnica, Arte e Política – Obras Escolhidas vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CAPUTO, John. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1993.

DERRIDA, Jacques. *A Escritura e a Diferença*. Trad. Maria Beatriz da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1995.

\_\_\_\_\_. *Gramatologia*. Trad. Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Farmácia de Platão*. 3ª ed. Trad. Rogério Costa. São Paulo: Iluminuras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Adeus a Emmanuel Levinas*. Trad. Fábio Landa. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar Da Hospitalidade*. São Paulo: Escuta, 2003.

\_\_\_\_\_. *Auto-imunidade: suicídios reais e simbólicos: um diálogo com Jacques Derrida*. In: *Filosofia em Tempos de Terror*. BORRADORI, Giovanna. RJ: Jorge Zahar, 2004.

\_\_\_\_\_. *Da Violência e da Beleza – Diálogo entre Jacques Derrida e Gianni Vattimo*. *Alceu: Revista de Comunicação, Cultura e Política*, v. 7, n. 13, jul./dez. 2006.

\_\_\_\_\_. *Força de Lei*. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *La Diferencia / [Différance]*. Disponível em: <<http://www.philosophia.cl>>. Acesso em: 15.06.2006.

\_\_\_\_\_. *The Politics of friendship*. Trad. George Collins. London: Verso, 2005.

\_\_\_\_\_. *Estados-da-alma da psicanálise: o impossível para além da soberana crueldade*. São Paulo: Escuta, 2001a.

\_\_\_\_\_. *Mal de arquivo: uma impressão freudiana*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001b.

\_\_\_\_\_. *Limited Inc*. Campinas: Papyrus, 1991.

\_\_\_\_\_ & ROUDINESCO, Elisabeth. *De que amanhã... Diálogo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

FLICKINGER, Hans-George. *A juridificação da liberdade: os direitos humanos no processo de globalização*. Veritas (54), 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

LEVINAS, Emmanuel. *Entre Nós: ensaios sobre a alteridade*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Piaget, 1997.

MILLS, Catherine. *Playing with law: Derrida and Agamben on post-judicial space*. South Atlantic Quarterly 107:I, 2008.

NANCY, Jean-Luc. *El Sentido del Mundo*. Buenos Aires: Marca, 2003.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus ethico-politicus: genealogia do ethos moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

\_\_\_\_\_. Hegel, Heidegger, Derrida – Desconstruindo a Mitologia Branca. In: *Fenomenologia Hoje II*. Org. Ricardo Timm de Souza e Nythamar Fernandes de Oliveira. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

OLIVER, Kelly. *Stopping the antropological machine: Agamben with Heidegger and Merleau-Ponty*. PhaenEX 2, n.º 2, 2007.



RORTY, Richard. *A Filosofia e o Espelho da Natureza*. Trad. Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

SAFATLE, Vladimir. *Atravessar a Modernidade dobrando os joelhos*. In: Escola de Frankfurt. São Paulo: Editora Bregantini, 2008. – (Dossiê CULT)

SOUZA, Ricardo Timm de. *A Racionalidade Ética como Fundamento de uma Sociedade Variável: reflexos sobre suas condições de possibilidade desde a crítica filosófica do fenômeno da 'corrupção'*. In: A Qualidade do Tempo: para além das aparências históricas. Org. Ruth Gauer. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

\_\_\_\_\_. *Por uma Estética Antropológica desde a Ética da Alteridade: do 'estado de exceção' da violência sem memória ao 'estado de exceção' da excepcionalidade do concreto*. Veritas (51), 2006.

\_\_\_\_\_. *A Justiça em seus termos: dignidade humana, dignidade do mundo*. Porto Alegre: Mimeo, 2008 (inédito).

\_\_\_\_\_. *Em torno à diferença: aventuras da alteridade na complexidade da cultura contemporânea*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

\_\_\_\_\_. *Ainda além do medo: filosofia e antropologia do preconceito*. Porto Alegre: Dacasa, 2002.

\_\_\_\_\_. *Razões Plurais: itinerários da racionalidade ética no século XX*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STEIN, Ernildo. *Mundo vivido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

\_\_\_\_\_. *Antropologia filosófica: questões epistemológicas*. Ijuí: Inijuí, 2009.

\_\_\_\_\_. *Exercícios de Fenomenologia: limites de um paradigma*. Ijuí: Unijuí, 2004.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Piaget, 1996.