Ler o que nunca foi escrito*

Daniel Heller-Roazen[1]

Tradução de Carolina Nunes da Motta

Revisão de tradução de Vinícius N. Honesko

Enviado em: 18/07/2018
Aprovado em: 20/07/2018

Entre notas e esboços para o último trabalho de Walter Benjamin, *Teses sobre Filosofia da História*, encontramos a seguinte afirmação: "Método histórico é método filológico, um método que tem como suas fundações o livro da vida. 'Ler o que nunca foi escrito', é como Hofmannsthal o denomina. O leitor aqui referido é o verdadeiro historiador".[2**] Giorgio Agamben é, talvez, o único pensador contemporâneo a ter assumido como um problema filosófico a tarefa que Benjamin, nessas palavras, estabelece para o "método" histórico e filológico. O que significa confrontar a história como um leitor, "ler o que nunca foi escrito"? E o que é isso que "nunca foi escrito" no "livro da vida"? A questão diz respeito ao evento que

* O texto aqui traduzido foi pela primeira vez publicado como prefácio ao livro *Potentialities,* organização de quinze textos de Giorgio Agamben feita por Daniel Heller-Roazen editada pela Stanford University Press, em 1999 (*Cf.* AGAMBEN, Giorgio. *Potentialities. Collected essays in philosophy.* Stanford: Stanford University Press, 1999. Edited and Translated with an introduction by Daniel Heller-Roazen). Por conta desse contexto, a tradução que agora apresentamos contém algumas pequenas alterações circunstanciais no que diz respeito às referências do autor à coletânea que então apresentava. Resta lembrar que o livro organizado por Heller-Roazen precede em seis anos *A potência do pensamento,* uma organização de textos muito similar feita pelo próprio Agamben na Itália e que inclui quatorze dos quinze textos organizados por Heller-Roazen (com exceção de *Bartleby, ou da contingência*) *Cf.:* AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze.* Vincenza: Neri Pozza, 2005. (trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad.: António Guerreiro.)

1 Professor de Literatura Comparada na Princeton University, EUA. É autor de *No One's Ways: An Essay on Infinite Naming* (2017); *Dark Tongues: The Art of Rogues and Riddlers* (2013); *The Fifth Hammer: Pythagoras and the Disharmony of the World* (2011); *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nations* (2009); *The Inner Touch: Achaeology of a Sensation* (2007), o qual ganhou, em 2008, o prêmio *Aldo and Jeanne Scaglione Prize for Comparative Literary Studies,* da Modern Language Association; *Echolalias: On the Forgetting of Language* (2005); e *Fortune's Faces: The Roman de la Rose and the Poetics of Contingency* (2003). Esses livros foram traduzidos para dezenas de línguas. Também é autor de numerosos artigos sobre poesia e filosofia modernas e medievais. Em 2010 ganhou a Medalha do Collège de France. Em 2018 foi eleito para a American Academy of Arts and Sciences.

2 BENJAMIN, Walter. *GesammelteSchrifien*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974-89, ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. vol. I, parte 3, p. 1238. O texto em alemão é o que segue: "Die historische Methode ist eine philologische, der das Buch des Lebens zugrunde liegt. 'Was nie geschrieben wurde, lesen' heißt es bei Hofmannsthal. Der Leser, an den hier zu denken ist, ist der wahre Hisroriker." *Cf.* a passagem em "Über das mimetische Vermögen" em que Benjamin cita a mesma frase que Hofmannsthal, *in. Gesammelte Schriften*, vol. 2, pt. I, p. 213. (trad. brasileira: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história.* Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Org., trad. e notas: João Barrento. p. 184.)

** *N.T.: Sempre que possível (e sobretudo em relação às obras de Giorgio Agamben, sobre quem o texto se debruça), colocaremos ao lado das citações do autor as referências às edições em português.*

Benjamin ao longo de seus trabalhos denomina como "redenção". É possível dizer que os ensaios reunidos em *Potentialities* elaboram uma filosofia da linguagem e da história adequada ao conceito de tal evento. Um motivo singular, verdadeiramente algo como a "coisa em si" sobre a qual Agamben escreve em seu ensaio sobre a "Sétima carta de Platão", anima os trabalhos aqui reunidos. Seja o tema Aristóteles ou Spinoza, Heidegger ou Benjamin, o que está em questão é sempre um momento messiânico do pensar, em que a prática do "historiador" e a prática do "filólogo", a experiência da tradição e a experiência da linguagem, não podem sem apartadas. É nesse momento em que o passado é salvo, não no sentido de ser repatriado ao que um dia existiu, mas, antes, por ser transformado em algo que nunca foi: em ser lido, nas palavras de Hofmannsthal, como o que nunca foi escrito.

Mas o que é isso que, no curso da história, nunca esteve? O que é isso que, no texto da tradição, permanece de alguma forma presente, ainda que eternamente não escrito? O ensaio de Agamben *Tradição do imemorial* ajuda a expressar a questão. "Cada reflexão sobre a tradição," lemos ao início desse ensaio, "deve começar com a asserção de que antes de transmitir qualquer outra coisa, os seres humanos devem primeiramente transmitir a linguagem a eles mesmos. Toda tradição específica, todo patrimônio cultural determinado, pressupõe a transmissão daquilo através de que a transmissão de algo como uma tradição é possível." A afirmação diz respeito igualmente à significação linguística e à transmissão histórica, dado que o pressuposto em questão é comum a ambas. O fato da transmissão da linguagem ou, ainda, *de que existe linguagem*, é o que toda comunicação deve sempre pressupor, pois sem isso não haveria nem transmissão nem significação; e é esse fato, argumenta Agamben, que não pode ser comunicado na forma de uma afirmação particular ou de uma série de afirmações. Discursos sem ato, afinal de contas, são possíveis apenas onde a linguagem já se iniciou, e a própria afirmação da existência da linguagem – "há linguagem" – apenas torna explícito o que está, com efeito, implícito no fato de sua própria elocução.

Que a linguagem já tenha se colocado para que atos linguísticos sejam realizados não é um fato desconectado das formas de comunicação em ato. A estrutura de pressuposição da linguagem é com clareza registrada, primeiramente, na forma clássica da significação linguística, a asserção predicativa. De acordo com a definição aristotélica canônica da enunciação como "dizer algo sobre alguma coisa" (*legein ti kata tinos*)[3], o que é dito na

[3] ARISTÓTELES. *De interpretatione*, 17 a 25; ver também ARISTÓTELES. *De anima*, 430 b 26. (para este último, cf. trad. brasileira: ARISTÓTELES. *De Anima. Livros I, II e III.* São Paulo: 34, 2006. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. p. 118). Em *Tradição do imemorial* (*Cf.:* AGAMBEN, Giorgio. *Tradição do Imemorial. In.:* AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad.:

proposição está necessariamente dividido em um primeiro "algo" e um segundo "algo", e a proposição se apresenta como uma afirmação significativa apenas sob a condição de que o primeiro "algo", o sujeito, já está dado. A distinção entre o predicado e seu sujeito, assim, tem a forma de um pressuposto, e é precisamente esse pressuposto que torna o predicado possível. Quando algo não é ainda manifesto na linguagem, de modo algum poderia ser qualificado por meio da figura de atribuição; não fosse a identidade de um primeiro "algo" pressuposto na forma de um absolutamente simples e indefinível sujeito, ou *hypokeimenon*, a predicação de um segundo "algo" (*leginkat' hypokeimenou*) não poderia ser alcançada. "Para falar sobre um ser", Agamben também escreve em *Tradição do imemorial*, "a linguagem humana pressupõe e distancia o que ela traz à luz no ato mesmo em que o traz à luz."

A divisão lógica necessária de uma enunciação entre um sujeito pressuposto e um predicado a ele atribuído tem seu correlato, no campo dos elementos linguísticos, na distinção filosófica tradicional entre nome e discurso. Todo discurso (*logos*), de acordo com uma doutrina que Agamben já encontra expressada em Antístenes, pressupõe, necessariamente, a existência de nomes (*onomata)*, os quais, precisamente porque fundam a possibilidade de todo discurso articulado, não têm definição. Varrão, em seu *De lingua latina*, situa uma tese dessa natureza nos fundamentos de seu estudo da linguagem quando, seguindo os linguistas da Stoa, distingue um momento de pura nomeação (*impositio, quemad modum vocabula rebus essent imposita*) daquele do discurso em ato;[4] e Jean-Claude Milner, que escreve, em sua *Introduction à une Science du langage*, que "entidades linguísticas são de dois tipos," "termos" e "posições" sintáticas. Assim, é possível dizer que se reestabelece a distinção sofista no coração da linguística contemporânea.[5] Em cada caso, conforme argumenta Agamben, o nome aparece como a cifra do evento de linguagem que precisa sempre estar pressuposto em sua significação efetiva. "*Discurso*", lemos em *Tradição do imemorial*, "*não pode dizer o que é nomeado pelo nome....* Nomes certamente ingressam em proposições, mas o que é dito nestas pode ser dito apenas em virtude do pressuposto dos nomes." É essa diferença fundamental entre nomes e discurso que aparece na determinação de Wittgenstein dos nomes como

António Guerreiro. pp. 133-146) Agamben ressalta ainda que a definição aristotélica de proposição está já implícita em Platão, *Sofista*, 262 e 6-7.

4 VARRÃO. *De lingua latina*, VIII, 5-6. Ver: AGAMBEN, Giorgio. *Língua e história*. *In.:* AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento...* pp. 33-50. Ver, ainda, AGAMBEN, Giorgio. *Filosofia e linguística. In.: Idem.* pp. 51-70.

5 MILNER, Jean-Claude. *Introduction à une science du language*. Paris: Seuil, 1990. p. 409. *Cf.* AGAMBEN, Giorgio. *Filosofia e linguística...*

"signos simples" (*Urzeichen*)[6] e, de modo ainda mais enfático, em sua posição sobre uma disjunção radical entre nomeação e asserção: "Eu posso apenas *nomear* objetos", lemos no *Tractatus*.[7] "Signos os representam. Eu posso apenas falar *sobre* eles. Não posso *afirmá-los*. Uma proposição pode apenas dizer *como* algo é, não *o que é.*"[8]

A rigor, contudo, não são apenas a matéria do juízo e o nome que possuem a característica peculiar de constituir elementos lógicos e linguísticos que são, de certa forma, indizíveis na linguagem. *Qualquer* termo linguístico, na medida em que expressa um objeto, não pode, em si mesmo, ser expresso. Este é o princípio que Agamben, referindo-se a um episódio de *Through the Looking-Glass*[9] em seu ensaio sobre Derrida (*Pardes*), nomeia como "O teorema do Cavaleiro Branco" e o expressa com a seguinte fórmula Carrolliana: "O nome do nome não é um nome." Agamben explica o teorema por meio da distinção medieval entre uma *intentio prima*, um signo significando um objeto, e uma *intentio secunda*, um signo significando uma *intentio prima*, outro signo. O ponto crucial da questão repousa em como alguém compreende a natureza de uma *intentio secunda*: "O que significa," questiona Agamben, "significar um signo, intentar uma *intentio?"* A dificuldade aqui é a de que sempre que um signo significa outro signo, ele significa o segundo signo não como apenas mero significante, uma *intentio*, porém como um significado, um *intentum.* É assim possível para uma palavra se referir a outra, mas apenas na medida em que a segunda palavra é referenciada como objeto, uma entidade acústica ou graficamente determinada (*o suppositio materialis* da lógica medieval); a palavra, na medida em que é um *nomen nominans*, e não um *nomen nominatum*, necessariamente escapa à possibilidade de nomeação. Em *Pardes,* Agamben observa que "os expedientes dos lógicos para evitar a consequências desse anonimato radical do nome estão destinados a falhar", como no caso do projeto de Rudolf Carnap, que pretendia solucionar o paradoxo através do uso de aspas, e que K. Reach provou ser malsucedido.[10] Em linguagem natural, ao menos, simplesmente não é possível para um termo linguístico significar outro

6 WITTGENSTEIN, Ludwig. *The Wittgenstein Reader*. London: Blackwell, 1994, ed. Anthony Kenny. p. 12; o original está em WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*, proposição 4.026, no seu *Werkausgabe*, vol I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984, pp. 28-29. (WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-philosophicus.* São Paulo: Companhia Editora Nacional; USP, 1968. Trad.: José Arthur Giannotti. p. 73) Ver AGAMBEN, Giorgio. *Língua e história*...

7 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein Reader*... p. 8; original *in.* WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*, proposição 3.221, p. 19. (trad. brasileira: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-philosophicus...* p. 63)

8 Agamben comenta sobre essa passagem tanto em *Tradição do imemorial* quanto em *Filosofia e linguística.*

9 Ver CARROLL, Lewis. *Alice in Wonderland*, New York: W.W. Norton, 1992. ed. Donald J. Gary. pp. 186-87

10 REACH, K. "The Name Relation and the Logical Antinomies", *In.: Journal of Symbolc Logic 3*. 1938: 97 – III; Agamben se refere a esse ensaio em *Filosofia e linguística*.

sem que o segundo, como resultado, perca seu caráter de ser um termo linguístico para aparecer como mero objeto.

É essa impossibilidade que Agamben, em *Pardes*, identifica claramente formulada na afirmação de Frege que enuncia que "o conceito 'cavalo' não é um conceito",[11] na tese de Wittgenstein que expressa que "*nós* não podemos expressar através da linguagem o que se expressa na linguagem"[12] e no axioma de Milner – "o termo linguístico não tem nome próprio."[13] Talvez mais próxima de Agamben seja a discussão de Heidegger em *O caminho para a linguagem* sobre "a palavra para a palavra" (*das Wort für das Wort*), que "não pode ser encontrada em lugar algum."[14] O que é essencial, para Agamben, é que a "anonimidade" da linguagem em questão em cada caso adquire seu sentido pleno apenas quando referenciada à estrutura da pressuposição da linguagem. O elemento linguístico não pode ser dito como tal, explica Agamben, pela simples razão de que o que está em questão – o que se torna manifesto na linguagem – é sempre pressuposto em tudo o que é dito; a intenção de significar sempre excede a possibilidade de ser identificada precisamente porque sempre antecipa e torna possível a significação em geral. Apenas porque sempre pressupõem o fato de que há linguagem, as afirmações são necessariamente incapazes de dizer o evento da linguagem, de nominar o poder da palavra de dar nome; apenas porque a linguagem, como discurso em ato, sempre pressupõe a si mesma como já tendo lugar, é que ela não pode dizer a si mesma. Preceder e ultrapassar toda proposição não é algo indizível e inefável, mas, antes, um evento pressuposto em qualquer discurso, expressão, enunciação, um *factum linguae* do qual todo discurso em ato incessante e necessariamente dá testemunho.

Em seu aforismo francês, Paul Celan observa: "A poesia não mais se impõe; ela se expõe" (*La poésie ne s'impose plus, elle s'expose*).[15] É possível dizer que Agamben pretende realizar na filosofia um movimento próximo ao que Celan, nessas palavras, atribui à poesia: conceber o evento da linguagem na forma não de sua pressuposição, mas de sua *exposição*. "Exposto", o lugar tomado pela linguagem já não aparece como um evento alcançado *in ille*

11 Agamben se refere aqui ao trabalho de Philippe de Rouilhan em *Frege: Les paradoxes de la représentation* (Paris: Minuit, 1988)

12 WITTGENSTEIN, Ludwig. *Wittgenstein Reader*, p. 14; original *in* WITTEGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus*, proposição 4.121, p. 33. (trad. brasileira: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-philosophicus...* p. 77) Agamben menciona essa passagem em *Pardes.*

13 MILNER, *Introduction*, p. 332. Cf. Agamben, *Filosofia e linguística*.

14 HEIDEGGER, Martin. *On the Way to Language*, New York: Harper and Row, 1971. trad. Peter D. Hertz. p. 86; o original está em Martin Heidegger, *Gesamtausgabe.* Vol. 12: *Unterwegs zur Sprache.* Frankfurt am Main: Klostermann, 1985. p. 181. (trad. brasileira: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem.* Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Ed. Un. São Francisco, 2003. Trad.: Marcia Sá Cavalcante Schuback. p. 150)

15 CELAN, Paul. *Gesammelte Werke*, Frankfusrt am Main: Suhrkamp, 1983. ed. Beda Allemann and Stefan Reichardwith Rolf Bücher. 3:181.

tempore, de uma vez por todas, antes da instauração dos atos de fala em ato. Emerge, ao contrário, como uma dimensão imanente em todo discurso, expressão, elocução. Aí, Agamben, tendo levado a estrutura da pressuposição da linguagem a seu limite, desloca a questão para uma região inteiramente nova, na qual o que é filosoficamente mais radical em seu pensamento aparece por completo: *o problema do modo de existência da linguagem*. A aporia ou, literalmente, "ausência de caminho", inerente a qualquer tentativa de apreender a essência da linguagem é assim resolvida, como escreve Agamben em *Pardes*, em uma *euporia*, uma saída jubilosa, e uma nova questão é posta: em que sentido a linguagem existe em toda transmissão em ato, e em que sentido toda transmissão comunica o fato de que há linguagem? É nesse ponto que a obra de Agamben herda completamente a tarefa colocada por Benjamin quando este convoca o pensamento a experimentar uma "memória involuntária" de algo "nunca antes visto",[16] e, assim, a "ler" em toda transmissão "o que nunca foi escrito."

II

As formas por meio das quais na história da filosofia é considerado o problema da existência da linguagem permanecem, em grande medida, por ser investigadas. O ensaio de Agamben *A coisa mesma*[17] sugere que um ponto de partida pode ser encontrado na *Sétima Carta* de Platão**.** Nesta, Agamben considera a excursão filosófica como centro da epístola platônica, na qual o filósofo relata de que modo ele procurou mostrar a Dionísio, o tirano de Siracusa, a essência da filosofia e "toda coisa" (*pan to pragma*) que nela está em causa. Platão escreve aos amigos e família de seu seguidor Díon:

> Isso, então, foi o que disse a Dionísio na ocasião. Contudo, não expus o assunto totalmente, nem Dionísio me pediu que o fizesse... Não existe, nem jamais existirá, nenhum tratado meu relacionado a tal assunto, pois este de modo algum admite a expressão verbal como outras disciplinas [*mathémata*], mas, depois de se ter residido por muito tempo perto da coisa mesma [*peri to pragma auto*] e em comunhão com ela, esta é repentinamente trazida à luz na

16 BENJAMIN, Walter. *Aus einer kleinen Rede über Proust, an meinem vierzigsten Geburstag gehalten*, em seu *Gesammelte Schriften*, vol.2, pt. 3, pp. 1064-65

17 N.T.: Heller-Roazen traduz a expressão de Agamben que dá título ao ensaio, *La cosa stessa,* por *The Thing it self,* estaque, por sua vez, pode ser traduzida por *a coisa em si* (como já aconteceu nas primeiras páginas deste ensaio)*.* O tradutor para o português, António Guerreiro, optou por *A coisa mesma.* Nesse sentido, mantemos ao longo do texto o termo *a coisa mesma* sempre que se referir ao ensaio de Agamben e, apenas em algumas circunstâncias específicas, traduzimos por *a coisa em si.*

> alma, como luz que é acesa por uma faísca saltitante; e então nutre a si mesma.[18]

Na passagem em que ele descreve como "história e deambulação" (*mythos kai planos*),[19] Platão repete o "verdadeiro argumento" (*logo aléthes*) que ele havia "frequentemente afirmado... no passado." "Cada ser", ele explica, "possui três elementos que são os meios necessários pelos quais o conhecimento de tal ser é adquirido; o conhecimento em si é um quarto elemento; e um quinto deve supor a coisa mesma, que é cognoscível e verdadeiramente é. O primeiro destes é o nome [*onoma*]; o segundo, a definição [*logos*]; o terceiro a imagem [*eidolon*]; o quarto é o conhecimento [*episteme*]."[20] No exemplo do círculo de Platão, o nome é, assim, a palavra "círculo"; a definição, "aquilo que é em qualquer lugar equidistante das extremidades para o centro"; a imagem, o círculo desenhado; e o conhecimento, a intelecção ou entendimento de círculo. É evidente que o quarto termo listado por Platão, *episteme*, pode ser situado sem muita dificuldade em uma concepção moderna de conhecimento. Agamben, ainda, aponta que os primeiros três termos têm equivalentes precisos em doutrinas contemporâneas de significação linguística: o "nome" platônico corresponde ao que os linguistas saussurianos denominam como o significante; "definição", ao significado ou referência virtual (que Frege nominou como *Sinn*); e "imagem", à designação, ou referência efetiva (Fregean *Bedeutung*). Como as Ideias, que Sócrates encontrou "buscando refúgio no *logoi,*"[21] a "coisa mesma" é, assim, em primeiro lugar, situada em relação à linguagem e ao conhecimento que ela permite. Platão alerta ainda que se a alma não se apodera dos primeiros quatro termos pelos quais uma coisa é conhecida na linguagem, "jamais será capaz de alcançar perfeitamente em conhecimento o quinto."[22]

A "coisa mesma," escreve Agamben em *A coisa mesma*, "portanto, tem seu lugar essencial na linguagem, ainda que a linguagem certamente não seja adequada para isso, por conta, diz Platão, daquilo que nesta é fraco. Seria possível dizer, em um aparente paradoxo, que a coisa mesma, enquanto transcende a linguagem, é todavia possível apenas na linguagem e em virtude da linguagem: precisamente, a coisa da linguagem." Sob essa perspectiva, Agamben relê a passagem na qual Platão define o termo conclusivo do conhecimento: "Cada ser possui três elementos que são os meios necessários pelos quais o conhecimento sobre

---

18 PLATÃO. *Sétima Carta*, 341 a 7-d 5, em *Plato, with an English Translation*, vol. 7: *Timaeus, Critias, Celitophon, Menexemus, Epistles.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1952. trad. R. G. Bury. pp. 529-31.

19 *Idem.* 344 d 3, p. 541.

20 *Idem.* 342 a – b, p. 533.

21 PLATÃO. *Fedro*, 99 e 4-6: "Pareceu-me necessário buscar refúgio nos *logoi*, para encontrar a verdade dos seres neles." Essa passagem é citada por Agamben em *A coisa mesma*.

22 PLATÃO. *Sétima Carta*, 342 d-e, em *Plato, with na English Translation*, 7: 535.

aquele ser é adquirido; o conhecimento em si é um quarto elemento; e um quinto deve supor a coisa mesma, que é cognoscível e verdadeiramente é." Aqui, o texto platônico parece sugerir que o quinto termo deve ser referenciado como objeto dos quatro primeiros de modo que "a coisa mesma" aparece (em concordância com a concepção comum da Ideia Platônica) como uma mera duplicata da coisa, indistinguível do ser com o qual o excurso se inicia ao afirmar que "cada ser possui três coisas que são os meios necessários por meio dos quais o conhecimento de tal ser é adquirido." Essa leitura certamente é sancionada pelo texto grego reproduzido em edições modernas; contudo, Agamben nota que esse texto difere em uma instância crucial em relação aos manuscritos nos quais é baseado. Enquanto nas versões de John Burnet e Joseph Souilhé se lê *pempton d'auto tithenai dei ho dé gnóston te kai aléthes estin*, "e um quinto deve supor a coisa mesma, que é cognoscível e verdadeiramente é", nas duas fontes originais se lê, ao invés disso, *pempton d'auto tithenai di'ho dé gnóston te kai aléthes estin*, " [deve-se] supor o quinto, pelo qual [cada ser] é cognoscível e verdadeiramente é."[23] Com uma correção que diz respeito a apenas algumas letras, Agamben assim restaura a frase platônica à sua forma inicial, e a "coisa mesma" emerge não como um obscuro objeto pressuposto para conhecimento mas como o próprio meio "através do qual" seres são conhecidos na linguagem.

O ajuste filológico proposto por Agamben, contudo, não despreza como simplesmente errônea a forma em que o texto de Platão é comumente reproduzido. De certo modo, o escriba do século XII que, em uma anotação periférica, emendou a frase em questão (sugerindo *dei ho* ao invés de *di'ho*) está perfeitamente justificado. Ele estava "muito provavelmente preocupado", escreve Agamben em *A coisa mesma*, "com o risco de que a cognoscibilidade em si – a Ideia – pudesse ser, por sua vez, pressuposta e substancializada como *outra coisa*, como uma duplicata da coisa, anterior ou além da coisa". Daí decorre sua correção, que tem a força de remeter a "coisa mesma" de volta à coisa em questão no conhecimento e na linguagem. Aquilo "através de que" o conhecimento dos seres é possível, afinal, não é em si um ser particular; contudo, tampouco é idêntico aos seres cuja apreensão torna possível. "A coisa mesma", esclarece Agamben, "não é uma coisa; é a própria "dizibilidade", a própria abertura em questão na linguagem, a qual, na linguagem, sempre pressupomos e esquecemos, talvez porque seja, no fundo, seu próprio esquecimento e abandono." É a Ideia no sentido em que Agamben a define em *A comunidade que vem,* quando escreve que "a Ideia de uma coisa é a

[23] A leitura de Agamben é baseada nos textos de *Parisinus graecus* 1807 e *Vaticanus graecus I.* Como ele indica em *A coisa mesma*, a tradução de Marsilio Ficino da passagem ainda respeita a formulação platônica original: *quintum vero o portet ipsum ponere quo quid est cognoscibile, id est quod agnosci potest, atque vere existit.*

coisa *mesma*," aquela em que uma coisa "exibe sua pura morada na linguagem":[24] o ser-manifesto de uma coisa na linguagem, que, "nem pressuposta nem passível de assim o ser" (*anypothetos*),[25] existe como a "coisa mesma" em tudo que pode ser dito e conhecido.

Apesar de sua centralidade na filosofia de Platão, a "coisa mesma" logo desaparece dos relatos gregos clássicos de significação linguística. Agamben observa que no tratado aristotélico sobre a natureza da proposição, correlatos precisos podem ser encontrados para os quatro primeiros termos sobre os quais Platão escreve na *Sétima Carta*. No início de *De interpretatione*, lemos:

> O que está na voz [*ta em téi phónéi*] é o signo de afetos da alma [*en téi psychéi*]; o que está escrito [*ta graphomena*] é o signo do que está na voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos os homens, também as vozes não o são. Mas aquilo de que são signos, ou seja, afetos da alma, são iguais para todos; e as coisas [*pragmata*] das quais as afecções são semelhanças [*homoiómata*] também são as mesmas para todos os homens.[26]

A divisão tripartida de Aristóteles entre "o que está na voz", "afecções na alma", e "coisas" corresponde à tríplice distinção platônica entre: nome e definição – que estão "nas vozes" (*en phónais*) –, conhecimento e opinião – que estão "nas almas" (*en psychais*) – e o objeto sensível (*en sómatón skhémasin*).[27] Contudo, nada resta na divisão de Aristóteles da "coisa mesma" platônica. "Em Aristóteles," observa Agamben, "a coisa mesma é expelida de *herméneia*, o processo linguístico da significação." Em seu lugar, *De Interpretatione* introduz "o que está escrito" (*ta graphomena*) e seu elemento constitutivo, a letra (*gramma*).

A importância da substituição feita por Aristóteles da "coisa mesma" pela escrita não pode ser superestimada nem para a economia filosófica do *De Interpretatione* nem para a história da teoria da linguagem. No tratado de Aristóteles, escreve Agamben em *A coisa mesma*, a letra constitui o "intérprete final, para além do qual nenhuma *herméneia* é possível: o limite de toda interpretação." O texto aristotélico remete a voz às afeições da alma, que por sua vez fazem referência às coisas; mas a inteligibilidade final da própria voz é assegurada pela letra. Isso se encontra indicado no próprio começo da passagem em questão, que toma

---

24 AGAMBEN, Giorgio. *The Coming Community*. Minneapolis; University of Minnesota Press, 1993. trad. Michael Hardt. p. 76; o original se encontra em AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1991. p. 5I. (trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem.* Belo Horizonte: Autêntica, 2013. Trad.: Cláudio Oliveira. p. 59.)

25 PLATÃO. *Republic*, 511 b 3-c 2. Ver AGAMBEN, Giorgio. *A coisa mesma*. *In.:* AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento...*

26 ARISTÓTELES. *De interpretatione*, 16 a 3-7. O texto grego está em *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, vol.I: *The categories, On Interpretation, and Prior Analytics*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1983. trans. Hugh Tredennick. p. 114. (aqui, com tradução do autor)

27 PLATÃO. *Sétima Carta.* 342 c 6, em *Plato, with na English Translation*, 7:535.

como seu tema não a mera voz, mas, antes, "o que *há* na voz" (*ta em téi phónei*). Agamben observa que de acordo com uma tradição de interpretação que se origina em antigos comentários gramaticais sobre o *De interpretatione*, o que é dito "haver" na voz não é nada mais do que a capacidade da voz de ser escrita e, portanto, "articulada". Nos termos do *De dialectica* de Agostinho, que são também aqueles da análise estoica da linguagem, pode-se dizer que o tratado aristotélico inicia-se não com a voz como tal mas com "a menor de todas as partes da voz que é articulada" (*pars minima a vocis articolatae; hé phóné enarthos amerés*), com a "voz na medida em que esta pode ser compreendida por meio de letras" (*quae compreendi litteris potest*).[28] A despeito das aparências, observa Agamben, a letra, portanto, não ocupa meramente a condição de um signo, em conjunto com as "vozes" e as "afeições na alma"; antes, ela constitui o próprio "elemento da voz" (*stoikheion tés phonés*), sem o qual os sons vocais não seriam inteligíveis.[29] Em Aristóteles, a "letra" é o que todo "som significativo" já implica *a priori*; é a cifra que foi "escrita" na alma e que a linguagem já realizou.

É nesse sentido que a "letra", no *De interpretatione*, realmente substitui o que *A Sétima Carta* de Platão havia chamado de "coisa mesma". À sua própria maneira, cada conceito denota o fato de que coisas são manifestadas e podem ser conhecidas na linguagem, e que, portanto, a linguagem existe. É nesse ponto, contudo, que o *gramma* aristotélico deve ser diferenciado do *to pragma auto* platônico. A "coisa mesma" de Platão denota aquela parte de uma coisa que a torna cognoscível (*gnóston*) na linguagem; ao fazê-lo, a "coisa mesma" inversamente indica a existência da linguagem na medida em que a linguagem está presente em qualquer coisa conhecida. A "coisa mesma" de Platão, em resumo, é um termo para o ponto em que a linguagem, ao se expor como tal, mostra-se plenamente em tudo que pode ser conhecido. No *De Interpretatione* de Aristóteles, por contraste, a "letra" dá testemunho do evento da língua, indicando-a como já realizada; a escrita na voz com a qual o tratado aristotélico começa marca o evento da linguagem como uma "articulação" original, sempre

[28] Ver AGOSTINHO. *De dialectica*, sec.5. Sobre as raízes estoicas da filosofia da linguagem de Agostinho, ver BARWICK, Karl. *Probleme der stoischen Sprachlehre und Rhetorik.* Berlin: Akademie, 1957, esp. pp. 8-29, " Augustins Dialektik und ihr Verhältnis zu Varros Schriften *De dialectica* und *De lingua latina."*Barwick mostra muito claramente que as definições de Agostinho tanto de "fala" quanto de "articulação" (*loqui est articolata voces ignum dare; articulatam dico quae compreendi i litteris potest*) são reformulações de princípios estoicos (ver *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. Jacob von Arnim [Leipzig:1903], vol. 2, frag.167;vol.3, frag. 213, 26).

[29] Em acréscimo a essa discussão em *A coisa mesma*, ver a mais completa consideração de Agamben do status do *gramma* em *De interpretatione*, no terceiro "Excursus" de Giorgio Agamben, *Linguaggio e la morte, Un seminario sul luogo dela negatività.* Turin: Einaudi, 1982, pp. 52-54; traduzido como *Language and Death: The Place of Negativity.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991. trad. Karen E. Pinkus e Michael Hardt. pp. 38-40. (trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte. Um seminário sobre o lugar da negatividade.* Belo Horizonte: UFMG, 2006. Trad.: Henrique Burigo. pp. 59-62) Essa passagem toma ainda a forma de uma crítica da "gramatologia" de Derrida.

pressuposta na fala. "A gramática", escreve Agamben em *A coisa mesma*, "é, portanto, a forma do pressuposto em si e nada mais". Dessa maneira, a explicação aristotélica da linguagem elimina a "coisa mesma" e, junto com ela, a tentativa platônica de conceber a exposição integral da linguagem. Em seu lugar, Aristóteles estabelece sua doutrina da "letra", na qual a escrita assume a forma do pressuposto original e insuperável de toda a significação.

III

É apenas com a lógica e a teoria linguística da Stoa que algo próximo da "coisa mesma" platônica é colocado no centro da reflexão ocidental sobre a linguagem. Os estoicos deram o nome de "exprimível" (*lekton*) a uma entidade linguística que eles distinguiram tanto do signo, ou significante (*sémeion*), quanto de seu referente atual (*tygkhanon*). O "exprimível", nos diz Emile Bréhier em sua reconstrução da doutrina estoica do incorpóreos, "era algo tão inovador que um intérprete de Aristóteles como Amônio enfrenta enorme dificuldade em situá-lo em relação a classificações peripatéticas.[30] A teoria aristotélica da significação, como vimos, compreende as palavras como significando os pensamentos (*noémata*) e os pensamentos como significando as coisas (*pragmata*). Mas os estoicos, reporta Amônio com certa perplexidade, "propõem outro termo, um intermediário entre o pensamento e a coisa, a que denominam *lekton*, o exprimível"[31] É na forma desse ser "intermediário" que a "coisa mesma" platônica sobrevive na história da lógica e da filosofia da linguagem ocidentais.

Para os filósofos da Stoa, o "exprimível" difere tanto do significante quanto de seu referente objetivo na medida em que, enquanto o último dos dois constitui corpos em ato, o *lekton* não o faz. Em vez disso, tem o status de "incorpóreo" (*asómaton*);[32] não é a real determinação de um corpo, mas simplesmente expressa a modificação sofrida por um corpo ao ser transformado em matéria de uma afirmação. Em uma carta que constitui um *locus classicus* para o estoicismo medieval, Sêneca explica claramente o status do *lekton.*[33]"O que eu vejo e entendo com meus olhos e alma é um corpo," escreve para Lucillus. "Mas quando eu digo 'Cato anda,' eu afirmo que o que eu disse não é um corpo; é, antes, um *enuntiativum* dito

30 BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris: Vrin, 1997. pp.14-15

31 AMONIO. *Commentarius in Aristotelis de Interpretatione*. Berlin: Reimer, 1897. ed. Adolf Busse. p. 17; citado em BRÉHIER, Émile. *La théorie des incorporels*, p. 15

32 Sobre o status do imaterial na filosofia estoica, o melhor trabalho permanece *La théorie des incorporels* de Bréhier

33 SÊNECA. *Epístola 117*, *in.:* L. Annæi Senecæ, *Pars prima sive Opera Philosophica*, ed. M.N. Bouillet, vol.4 (1827; reimpressão, Brescia: Paideia Editore, 1977), pp. 287-3000. A importância desse texto para a lógica medieval tem sido repetidamente enfatizada. Entre outros, ver PINBORG, Jan. *Logik und Semantik im Mittelalter, Ein Überblick.* Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1972. p. 57.

de um corpo, que alguns chamam *effatum*, alguns *enuntiatum*, e outros *dictum*"[34] O exprimível é, assim, não uma coisa, mas uma coisa na medida em que como tal entrou na fala e no pensamento: como Sexto Empírico escreve, resumindo a doutrina estoica em termos que de modo surpreendentes remetem à "coisa mesma" platônica, o exprimível (nesse caso o termo é *sémainomenon*)[35] é a "coisa mesma indicada ou revelada pelo som, o qual apreendemos conforme subsiste junto com nosso pensamento" (*de to auto to pragma to hyp' autés déloumenon kai hou hémeis men antilambano metha téi hemeterai pary phistamenou dianoiai*).[36] No exprimível, a "coisa em si", portanto, aparece como nada além do que a coisa na medida em que esta pode ser dita e, desta forma, compreendida.[37]

Mas o que significa para uma coisa ser "exprimível", existir na forma de algo que pode ser dito? Quase quinze séculos depois dos primórdios da Stoa, a questão do modo de Ser do que existe apenas na linguagem foi novamente colocada no centro da reflexão sobre linguagem e significação. Lógicos do século XII identificam uma entidade específica em cada enunciado, uma entidade que, em concordância com as traduções latinas do termo grego *lekton,*[38] denominam *dictum, dicible, ou enuntiable*, "o dizível."[39] Assim como na filosofia da

---

34 SÊNECA. *Epístola 117,* p. 292.

35 Em sua edição do *Stoicorum veterum fragmenta*, von Arnim lista os textos estoicos sobre logica sob o título *Peri semainomenon e lekton* ("Sobre o Significado ou o Exprimível"), sugerindo uma identidade entre "significado" e "exprimível" na doutrina de Stoa. A relação de *semainomenon* e *lekton* é certamente um dos mais difíceis e obscuros pontos da lógica estoica, e há pouca concordância entre os estudiosos a respeito do assunto. Bréhier escreve, "Se o 'significado' é um ' exprimível', certamente não é o caso que todo exprimível seja um significado" (*La théorie des incorporels, p. 15*). Benson Mates, em contrapartida, trata os dois termos como essencialmente equivalentes e, consequentemente, argumenta que o que é dito nessa passagem sobre *semainomenon* é válido também para *lekton.* Ver MATES, Benson. "Signs, Sense and Denotation," em seu *Stoic Logic*. Berkeley: University of California Press, 1973. pp.: II-26. Ver também o recente estudo estendido por SCHUBERT, Andreas. *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*. Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1994.

36 SEXTO EMPÍRICO. *Adversus Mathematicos*, VIII, 12.

37 É válido notar que na definição de Diogenes Laertius da proposição estoica, *pragma* e *lekton* parece ter a mesma denotação: *pragma autoteles hoson eph'heautöi* (*Vidas,* VII, 65). Estudiosos tem frequentemente indicado a relação próxima entre *pragma* e *lekton* na terminologia estoica: ver MATES, Benson. *Stoic Logic*. p. 28; HADOT, Pierre, *Études de philosophie ancienne.* Paris: Les Belles Lettres, 1988. pp.67-69; e SCHUBERT, Andreas. *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, pp. 17-22.

38 Em acréscimo à Epístola 117 de Sêneca (ver nota 31 acima), Varrão, Aulo Gélio, e um número de textos cristãos também transmitiram a doutrina do *lekton* para a Idade Média. De particular importância é o *De magistro*, sec V, de Agostinho, no qual o *lekton* estoico aparece como *dicibile*: "Quod dixi dicibile, verbum est, nec tamen verbum, sed quod in verbo intelligitur et animo continetur, significat." No *Etymologiarum sive originum*, de Isidoro de Sevilha, II, 22, 2, lemos: "nam lekton dictio dicitur." Ver também John of Salisbury, *Metalogicon*, II, 4. Muita informação útil sobre a história da doutrina da proposição pode ser encontrada em NUCHELMANS, Gabriel. *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. Amsterdam-London: North-Holland, 1973. Um estudo filosófico e histórico preciso do conceito do "exprimível", contudo, ainda não foi escrito.

39 *Dictum, dicible* e *enuntiabile* são *termini technici* que aparecem ao longo dos panfletos de lógica dos primeiros terministas. O desenvolvimento completo do problema aparece no assim *chamado Arsmeliduna*. Ver DE RIJK, E.M., "Ars meliduna: The Theory of the *Enuntiabile*," em *The Origin and Development of the Theory of the Supposition*, vol.2, parte I de seu *Logica modernorum: A Contribution to the History of Early Terministic Logic.* Assen; Van Gorcum, 1967, pp.357-90.

antiga Stoa, o atributo denotado pelo "dizível" dos primeiros terministas de modo algum diz respeito a uma real determinação da matéria à qual se refere no discurso. Os autores anônimos de *Ars Burana*, composto por volta de 1200,[40] são tão conscientes da condição incorpórea do "dizível" que definem o *enunciável* enfatizando que, embora isso seja dito das coisas, sendo portanto uma categoria, é entretanto irredutível às diferentes categorias do Ser diferenciadas por Aristóteles. Longe de ser uma "categoria" por meio da qual o estado real do Ser pode ser determinado, eles escrevem, o *enunciável* paradoxalmente constitui uma categoria que em verdade não é uma categoria, mas uma categoria específica que denominam com o termo "extracategorial" (*extrapredicamentale*). Na terceira parte de *Ars*, sob o título "O Dizível" (*De dicto siv e enuntiabile*), lemos:

> Se você perguntar que tipo de coisa é isso, se é substância ou incidente, é preciso ser dito que o dizível [*enuntiabile*], como o previsível, não é substância nem incidente nem nenhum outro tipo de categoria. Pois tem seu próprio modo de existência [*Suum enim habet modum per se existendi*]. E é dito ser *extracategorial* [*extrapredicamentale*], não, é claro, no sentido de que não pertença a categoria alguma, mas no sentido de que não se insere em nenhuma das dez categorias identificadas por Aristóteles. Tal é o caso dessa categoria, que pode ser chamada *a categoria do dizível* [*predicamentum enuntiabile*].[41]

Raramente na história da filosofia a específica qualidade de "ser dito" foi identificada com tanta clareza. O modo de Ser que *Ars Burana* compreende como "a categoria do dizível", contudo, nunca está totalmente ausente da teoria da proposição e sua significação. Historiadores da filosofia notaram sua presença na lógica de Pedro Abelardo no conceito de *dictum propositionis*.[42] Na filosofia medieval tardia, o ser "extracategorial" dos filósofos do século XII é considerado de forma mais plena na "coisa" (*ens, res, aliquid*) que Gregório de Rimini, pouco mais de um século depois de *Ars Burana*, chamou de *complexe significabile:* a significação total de uma sentença, na medida em que é, enquanto tal, irredutível tanto aos termos linguísticos na sentença quanto a qualquer objeto real a que eles se refiram.[43]

---

40 Sobre a origem e datação de *Ars disputandi Burana*, ver ibid., pp.397-98. O texto do *Ars* está impresso em DERIJK, *Logica modernorum,* vol.2, pt.2: textos e Índices, pp. 175-213.

41 Em DE RIJK, *Logica modernorum.* vol.2, pt.2, p. 208. Tradução do autor.

42 JOLIVER, Jean. *Arts du langage et théologie chez Abélard*. Paris: Vrin, 1969. pp. 77-85, esp. 82n.

43 Ver ELIE, Hubert. *Le complexe significabile.* Paris: Vrin, 1937. esp. pp. 17-41. É válido notar que, de acordo com Elie (p.19), a passagem clássica que "de alguma forma constitui o ponto central de todas as discussões do *Complexe significabile* se encontra em outro tratado que, junto a *De interpretatione*, formou a lógica aristotélica do *Organon.* Ver ARISTÓTELES, *Categories*,12 b 6-15, em que o termo "coisa" parece ocupar uma posição similar à da "coisa mesma" de Platão: "O que é afirmado em uma asserção [*logos*] não é por si mesmo uma afirmação, nem o que é negado uma negação. Uma afirmação é uma asserção afirmativa, uma negação é uma asserção negativa. Mas o que é afirmado ou negado em uma asserção é uma coisa [*pragma*], não uma asserção" O paradoxo da "referência vazia" constitui um ponto

Na filosofia moderna, é uma entidade como essa que Alexius von Meinong intenta conceber em sua teoria de conteúdos das ideias, a que ele dá o nome de "objetivos". Meinong define um ser como "objetivo" na medida em que se encontra meramente pretendido em uma representação mental; argumenta que a existência de tal ser está implicada pela forma de qualquer pensamento enquanto tal. "Se eu tenho uma representação [*Vorstellung*] de um campanário de igreja ou do pico de uma montanha, um sentimento ou um desejo, uma relação de diversidade, ou causalidade ou absolutamente qualquer outra coisa," Meinong escreve,

> Eu estou em cada caso tendo uma representação.... Por outro lado, representações, na medida em que são ideias de objetos distintos, não podem ser completamente iguais; embora possamos conceber a associação da ideia ao seu objeto, a diversidade do objeto deve de alguma forma reinserir-se na diversidade de representação. Esse elemento, portanto, em que representações de diferentes objetos diferem, apesar de sua concordância no ato, pode ser adequadamente nominado como o conteúdo da representação.[44]

Embora conteúdos, ou "objetivos", assim apareçam como "objetos de uma ordem superior", independente de objetos existentes, ainda assim estão estruturados sobre eles (por exemplo, um "objetivo" é algo como: "que o gerente do circo está se sentando", ou "que Sven é o trapezista mais alto" ou "que seu ato é mais complicado que o meu"). Apesar de não constituírem entidades reais, tais conteúdos de representação, Meinong nos diz, ainda assim não são nada; enquanto relações, números, e práticas, por exemplo, não podem, nos termos de Meinong, ser considerados "existentes" (*existieren*). Eles podem, não obstante, ser considerados subsistentes (*bestehen*). Daí a aparentemente paradoxal tese do filósofo austríaco, que Russel procurou refutar[45], de acordo com a qual "há objetos que dizem respeito ao fato de que não existem tais objetos" (*es gibt Gegenstände, von denen es gilt, daß es dergleichen Gegenstände nicht gibt*).[46] De acordo com Meinong, "objetivos" portanto apenas

---

adicional da proximidade entre a lógica medieval e o pensamento de Meinong. Ver DE LIBERA, Alain, "Roger Bacon et la référence vide, Sur quelques antécédents médiévaux du paradoxe de Meinong," em *Lectionum Varietates*, Hommage à *Paul Vignaux*. Paris: Vrin, 1991.ed. J. Jolivet, Z. Kaluza, and A. de Libera. pp. 85-120.

44 MEINONG, Alexius von. "Über Gegenstände höherer Ordnung und derem Verhältnis zur inneren Wahrnehmung," em seu *Gesammelte Abhandltungen*, vol. 2: *Zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Leipzig: J. A. Barth, 1914. p. 384. Como o próprio Meinong nos informa, a distinção entre conteúdo e objeto na epistemologia moderna tem suas origens no trabalho de Twardowski sobre o assunto, *Zur Lehre von Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894). A importância fundamental, para a filosofia do século XX como um todo do problema do "psicologismo" e, em particular, da questão do "conteúdo" de representações e juízos – do "pensamento" (*Gedanke*) de Frege à "expressão" de Husserl e sua clássica análise da desrealidade do noema" – deve ainda ser considerado plenamente.

45 RUSSEL, Bertrand, "Meinong's Theory of Complexes and assumptions, "*in.: Mind* 13, 1904: 204-19, 336-54, 509-24.

46 Ver FINLAY, J.N.. *Meinong's Theory of Objects and Values*. Oxford: Oxford University Press, 1963. pp. 44-58.

existem na medida em que estão implícitos na fala e no pensamento, como mera *intentionalia* e *entiarationis*, em um modo de Ser ao qual ele dá o nome *Außersein,* "extra-Ser."

Como o *lekton* dos estoicos e o *enuntiabile* dos medievais, os "objetivos" subsistentes de Meinong simplesmente denotam a "coisa mesma" que sempre está em questão no discurso: o fato de que algo aparece na linguagem e que a linguagem em si, nesse aparecimento, acontece. Tanto a "categoria dizível" quanto o "objetivo" são conceitos que têm em vista a existência da linguagem; cada um é uma tentativa de conceber o sentido do Ser específico em questão no fato de que "a linguagem é". Nesse sentido, o registro filosófico da "coisa mesma" leva necessariamente a uma outra questão. Uma vez que a existência da linguagem é identificada como o que está em questão em toda fala e conhecimento, como alguém pode conceber a maneira exata em que ela existe? A hesitação com que as formas do "exprimível" são positivamente caracterizadas na história da filosofia carrega o testemunho da dificuldade da questão. Tendo identificado o Ser com corpos, os estoicos foram forçados a retirar toda consistência ontológica do incorpóreo *lekton*. Do mesmo modo, os lógicos do *Ars Burana* definem o *enuntiabile* como uma categoria literalmente "externa" às categorias do Ser (*predicamentum extrapredicamentale*); e, com um gesto perfeitamente análogo, Meinong atribui seus "objetivos" ao estado ontologicamente indiferente do que é literalmente "fora do Ser" (*außer Sein*). Quando Deleuze define o evento, com referência à doutrina do exprimível, como "*aliquid*, ao mesmo tempo extra-Ser [ou fora-Ser: *extra-être*] e insistência, esse mínimo de Ser que é característico de insistências",[47] ele simplesmente repete a subtração estoica original do incorpóreo do campo do Ser. O sentido da diferença entre o Ser e o exprimível, com certeza, é claro: a "coisa mesma" não é uma coisa existente, e o *lekton* não se refere a um ser particular mas ao evento da própria linguagem. Se o dizível, entretanto, não é para aparecer como algo simplesmente inefável e, assim, ser transformado de novo em uma pressuposição impensável da linguagem, a questão deve ser posta: como é possível conceber o modo de existência da "coisa mesma", "considerar a natureza do evento de linguagem? Como se dá o fato de que há linguagem, em outras palavras, de que ela não aparece como o estoico incorpóreo apareceu para Proclo, "uma coisa sem consistência e na borda do não-Ser" (*amenénon kai eggista tou mé ontos*)?[48]

---

47 DELEUZE, Gilles, *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969. p. 34. (trad. brasileira: DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido.* São Paulo: Perspectiva; EDUSP, 1974.Trad.: Luis Roberto Salinas Fortes. p. 23)

48 PROCLO*. In Platonem Tim*., 271 d. Citado em GOLDSCHMIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée du temps*. Paris: Vrin, 1969.p. 12; também citado em SCHUBERT, Andreas. *Untersuchungen zur stoischen Bedeutungslehre*, p.22.

É possível dizer que o tratamento dado por Agamben à questão se baseia no que está inscrito na forma gramatical dos termos que, ao longo da história da filosofia, denotam a "coisa mesma" em questão na linguagem. *Lekton, dicibile, enuntiabile, significabile* são todos adjetivos verbais; em outras palavras, todos eles expressam uma capacidade. Mas o que significa para a linguagem existir como *capaz* de expressão, como exprimível, ou, para usar o termo com o qual Benjamin reformula o conceito do *lekton* estoico, como comunic*ável* (*mitteil*bar)?[49]Em cada caso, a "coisa mesma" existe no modo da possibilidade e o problema da existência da linguagem necessariamente leva ao problema da existência da potencialidade. O recente trabalho de Agamben mostra precisamente essa implicação como ponto de partida na formulação de seu projeto filosófico mais original: *conceber a existência da linguagem como a existência da potencialidade.*[50] Se a linguagem, entretanto, existe na forma em que a potencialidade existe, então a reflexão sobre a linguagem deve antes de tudo ser uma reflexão sobre o modo de existência da potencialidade; se o Ser linguístico é, como Agamben argumenta, simplesmente um Ser potencial, então o estudo da natureza da linguagem deve tomar a forma de um estudo do que significa "ser capaz". Que haja linguagem – na forma da significação linguística e da transmissão da tradição – apenas indica o fato de que existe algo como a potencialidade. É nesse sentido que as primeiras duas partes de *Potencialities,* "Linguagem" e "História", conduzem às finais, "Potencialidade" e "Contingência"; e é nesse contexto que os escritos de Agamben sobre *dynamis* e *potentia* adquirem seu verdadeiro sentido.

IV

O conceito de potência se tornou tão familiar para nós ao ponto de que com frequência precisamos lutar para compreender as dificuldades com as quais Aristóteles se deparou quando, em sua metafísica e física, ele primeiro criou o conceito e o distinguiu da realidade

[49] Ver BENJAMIN, Walter. "Über die Spracheüberhauptund die SprachedesMenschen," em seu *GesammelteSchriften*, vol. 2, pt. I, pp. 140-57. O próprio Benjamin (p.142) colocou em itálico as três últimas letras da palavra *mitteilbar.* (trad. brasileira: BENJAMIN, Walter. *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In.:* BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem.* São Paulo: Duas Cidades; 34, 2011. Org. Jeanne Marie Gagnebin. Trad.: Susana Kampf Lages e Ernani Chaves)

[50] N.T.: O termo *potentiality,* que dá nome ao livro com textos de Agamben organizado por Heller-Roazen (*Potentialities*) – e para o qual este texto foi escrito como prefácio –, teria uma tradução mais direta por *potencialidade.* Todavia, Heller-Roazen, baseando-se numa longa tradição filosófica que remonta a Aristóteles, utiliza-se de *potentiality* para traduzir não apenas o italiano *potenzialità*, mas também *potenza,* dado que, em inglês, para este último não há um correlato que abarque o uso de Agamben. Ademais, é preciso frisar que Agamben se ancora no uso aristotélico dos termos em relação à questão da passagem da potência ao ato – *dynamis* e *energeia* (termos estes que em inglês são traduzidos por *potentiality* e *actuality*). Nesse sentido, optamos por utilizar os dois termos em português (*potência* e *potencialidade*) para traduzir *potenciality* (e a variação se dá dependendo do contexto).

[*actuality*][51].Qualquer tentativa de examinar o status da potência deve se confrontar com uma aporia específica: o fato de, por definição, uma potencialidade ser uma possibilidade que existe. Ao contrário das meras possibilidades, que podem ser consideradas de um ponto de vista puramente lógico, as potencialidades ou capacidades apresentam-se acima de tudo como coisas que existem mas que, ao mesmo tempo, não existem como coisas reais; elas estão presentes, mas não aparecem na forma de coisas presentes. O que está em questão no conceito de potência é nada menos do que um modo de existência que é irredutível à realidade. Assim, a potência e a natureza de sua presença tornam-se problemas da maior importância no desenvolvimento de uma metafísica coerente e na articulação das muitas maneiras pelas quais o "Ser é dito". Mas a existência de algo como a potencialidade também está necessariamente em questão em toda consideração a respeito das "faculdades", "capacidades", e até no sentido da simples expressão "ser capaz". Em *A potência do pensamento*, Agamben assim inicia seu estudo do problema da potencialidade com uma questão puramente léxica: "Seguindo a sugestão de Wittgenstein, segundo a qual os problemas filosóficos tornam-se mais claros se forem formulados como questões relativas ao significado das palavras, eu poderia enunciar o tema de meu trabalho como uma tentativa de entender o significado do verbo 'poder' [*potere*]. O que quero dizer quando digo: 'Eu posso, eu não posso'?"[52].

Toda referência a uma "capacidade" implica uma referência a algo que existe no estado de potencialidade. O tratado de Aristóteles sobre a natureza da faculdade de sentir da alma no *De anima* é aqui exemplar:

> Há uma aporia sobre por que não há sensação dos próprios sentidos. Porque é que, na ausência de objetos externos, os sentidos não dão sensação, embora contenham fogo, terra, água, e os outros elementos dos quais se tem sensação? Isso ocorre porque a sensibilidade [a faculdade da sensação: *to aisthétikon*] não é real mas apenas potencial [*oukestin na energeiai, al la dynamei monon*]. É por isso que não causa sensação, assim como o combustível não inflama por si mesmo, sem um princípio de combustão; de outra forma, queimaria a si mesmo e não precisaria de nenhum fogo real [*tou entelekheia pyros ontos*].[53]

---

51 N.T.: A contraposição aristotélica entre *dynamis* e *energeia,* potência e ato, em Agamben aparece como *potenza* e *ato* e as variações *potenzialità* (potencialidade/potência [cf. nota anterior])e *attualità* (em ato). Na contraposição em inglês, Heller-Roazen se utiliza de *potentiality* e *actuality.* Nos usos correntes, *actuality* é traduzido por *realidade.* Ainda que no corpo do texto tenhamos optado por essa tradução, mantivemos entre colchetes o original em inglês para fazer referência ao debate aristotélico de fundo e à compreensão do termo por *em ato.*

52 Trad. Brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento. In.: Idem.* p. 243.

53 ARISTÓTELES, *De anima*, 417a 2-5. O texto grego está em *Aristotle in Twenty-Three Volumes*, vol. 8: *Onthe Soul, Parva Naturalia, On Breath*, trans. W.S Herr (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 94. Tradução do autor. (Trad. Brasileira: ARISTÓTELES. *De Anima. Livros I, II e III.* São Paulo: 34, 2006. Trad.: Maria Cecília Gomes dos Reis. p. 83.)

O argumento de Aristóteles a respeito da faculdade da sensação é ainda mais impressionante se considerarmos que, como Agamben observa em *A potência do pensamento*, a palavra pela qual Aristóteles denota "sensação", *aisthesis*, pertence a uma classe de palavras gregas (terminando em *–sis*) que significam atividade. Em Aristóteles, a "sensação" distingue-se como uma faculdade da alma precisamente porque não lhe dá sensação. Se a sensação fosse real e não "apenas potencial", a sensação imediatamente sentiria a si mesma, e da alma não poderia de modo algum ser dito que é capaz de ter sensação. A "sensação" de Aristóteles está, em certo sentido, mais próxima, Agamben assim escreve, de uma "falta de sensação", uma *anaisthesis*, do que de qualquer *aisthesis* no sentido tradicional. O que está em questão na faculdade da alma é necessariamente algo que, em um sentido real, não existe; pois a alma ter uma faculdade, consequentemente, pode ser apenas para que a alma tenha algo que em realidade está faltando, "ter", como escreve Agamben, "uma privação".

A existência deste não-Ser constitui o verdadeiro tema da análise da potência em Aristóteles. Na *Física* (193 b 19-20) lemos que "a privação [*sterésis*] é como uma face, uma forma [*eidos*]", e em seu tratamento do problema da potência no livro *Theta* da *Metafísica,* Aristóteles se compromete a conceber o modo de existência da potência precisamente para assegurar a consistência dessa "forma" ou "face". De que maneira, pergunta Aristóteles, pode algo que não é real existir e, ao existir, até mesmo condicionar e tornar possível o que é real? Aí, o argumento de Aristóteles é dirigido contra os megáricos, que sustentam que a potência existe apenas em ato e, desse modo, abolem a existência autônoma do que é potencial. De acordo com os megáricos, o tocador de cítara, por exemplo, pode ser considerado capaz de sua arte apenas no momento em que ele realmente toca sua cítara (*energei monon dynasthai*); em todas as outras ocasiões, ele não pode, de forma alguma, ser considerado possuidor do potencial para pôr em prática sua arte e seu ofício, sua *tekhné*, É claro que os megáricos simplesmente eliminam a existência autônoma de algo como a potência, pois se esta existe apenas em ato, ela não pode ser distinta da realidade. Mas como pode a potência então existir senão como uma forma de realidade?

A resposta que Aristóteles dá a essa pergunta no livro *Theta* da *Metafísica* é sutil. "Toda potência", argumenta ele, "é impotência da mesma [potência] e com respeito a mesma [potência]" (*tou autou kai kata to auto pasa dynamis adynamiai*) (1046 a 32). E na sequência lemos: "o que é potencial pode tanto ser quanto não ser, porque o mesmo é potencial para ser e não ser" (*to ara dynaton einai endekhetai kai einai kai mé einai*) (1050 b 10). Como apresentado por Aristóteles, a noção de potência assim requer constitutivamente que todo

potencial para ser (ou fazer) seja "ao mesmo tempo" um potencial não ser (ou fazer), e que toda potência (*dynamis*) seja então uma impotência (*adynamia*). Afinal, se potência fosse sempre apenas potência de ser (ou fazer), toda potência já teria sempre sido realizada; toda potência já teria sempre se tornado realidade, e a potência jamais existiria como tal. "A 'potência de não' (ser ou fazer)", escreve Agamben em *Bartleby, ou da contingência*, "é o segredo cardeal da doutrina aristotélica da potência, que transforma toda potência em si em uma impotência."[54] Algo só pode ser capaz de outro algo porque é originalmente capaz de sua própria incapacidade, e é precisamente a relação com uma incapacidade que, segundo Agamben, constitui a essência de toda a potência: "em sua estrutura originária", afirma em *A potência do pensamento*, "*dynamis*, potência, mantém a si mesma em relação com sua própria privação,s ua própria *sterésis*, seu próprio não-Ser (...) Ser potencial significa: ser a própria falta, ser em relação à própria incapacidade."

Se toda potência, no entanto, é originalmente impotência, se ser capaz é antes de mais nada ser capaz de uma incapacidade, então como é possível conceber a passagem de potência para o ato? A análise de Agamben do problema da potencialidade leva a uma reconsideração da relação entre o ato e a potência e, em última instância, a um ponto em que as duas não podem ser rigorosamente distinguidas. Aqui, Agamben toma como ponto de partida a que é, talvez, a mais enigmática definição de Aristóteles de potência: "Uma coisa é dita como sendo potencial se, quando o ato de que se diz ser potencial é realizado, não haverá nada de impotente" (*Metafísica*, 1047 a 24-26). "Em geral", comenta Agamben, "essa sentença é interpretada como se Aristóteles quisesse dizer: 'O que é possível (ou potente) é aquilo em relação ao qual nada é impossível (ou impotente). Se não há impossibilidade, então há possibilidade.' Aristóteles teria então proferido uma banalidade ou uma tautologia." Mas outra leitura é possível. Se a "impotência" (*adynamia*) sobre a qual Aristóteles fala nessa passagem se refere à impotência, a qual, como vimos, necessariamente pertence a toda potência, o sentido da afirmação de Aristóteles muda por completo. Agamben escreve, "O que Aristóteles então diz é: 'se uma potência de não ser originalmente pertence a toda potência, então há verdadeira potência apenas onde a potência de não ser não é deixada para trás no ato, mas a este passa completamente *como tal*'." A potência de não ser (ou fazer), sugere Agamben, não é apagada na passagem ao ato; pelo contrário, o ato em si não é nada mais do que a plena realização da potência de não ser (ou fazer), o ponto no qual, como Aristóteles escreve, "não haverá nada de impotente" (*ouden estai adynaton*).

[54] Trad. Brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad.: Vinícius N. Honesko. p. 14.

Longe de afirmar que "o que é potente é o que não é impotente", a definição de potência de Aristóteles, portanto, diz respeito à condição precisa em que a potência se realiza. Em *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua*, no qual o problema do poder constituinte e do poder constituído é tratado tendo como referência a doutrina aristotélica da potência, um esclarecimento adicional à questão é oferecido. "O que é potente pode efetivar-se na realidade apenas no ponto em que deixa de lado sua potência de não ser (*adynamia*)," escreve Agamben ao discutir sobre a definição aristotélica de potência. "Deixar de lado a im-potência", continua ele, "não é para destruí-la, mas, ao contrário, para realizá-la, para fazer voltar a potência sobre si mesma a fim de doar-se a si mesma."[55] Sob essa perspectiva, a passagem ao ato aparece não como uma destruição ou eliminação da potência mas como a própria conservação da potência enquanto tal. Agamben encontra esse conceito da passagem ao ato no texto do segundo livro de *De anima*, no qual Aristóteles discute a natureza do "sofrimento" ou "sujeição" (à) (*paskhein*):

> Sofrer não é um termo simples. Em certo sentido, é certa destruição pelo princípio oposto e, em outro, a preservação [*sótéria*, salvação] do que está em potência pelo que está em ato e o que é similar a isso. (...) Pois aquele que possui ciência [em potência] torna-se alguém que contempla em ato, e isso não é uma alteração – uma vez que aqui há o dom de si para si e ao ato [*epidosis eis auto*] – ou é uma alteração de um diferente tipo.[56]

Nessa passagem, o ato é apresentado como a "preservação" e a "salvação" da potência; e a própria distinção entre potência e ato é, como consequência, profundamente complicada. Se toda potência é originalmente impotência, e se o ato é a conservação da potência em si, então o que se segue é que a realidade não é nada mais do que a potência em um segundo grau, uma potência que, na frase de Aristóteles, "é o dom de si para si." Nesse ponto, o ato se revela como sendo apenas uma potência de não ser (ou fazer) voltada sobre si mesma, capaz de *não* não ser e, dessa forma, de conceder a existência do que está em ato. É essa a razão pela qual Agamben escreve, em uma importante passagem de *Homo Sacer*, que "potência e ato são simplesmente as duas faces do auto-fundamento soberano do Ser," e que "no limite, potência pura e ato puro são indistinguíveis."[57] Aqui, a análise de Agamben do ato e da potência vai além de si mesma para propor uma nova explicação não apenas da potência, mas da gênese do

55 AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: Sovereign Power and Bare Life.* Stanford: Stanford University Press, 1998. trans. Daniel Heller-Roazen. p. 46.(trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua I.* Belo Horizonte: UFMG, 1998. Trad.: Henrique Burigo. p. 53.)

56 ARISTÓTELES, *De anima*, 417 b 2-16. O texto grego está em Aristóteles em Vinte e Três Volumes, 8:98. Tradução minha. (trad. Brasileira: ARISTÓTELES. *De Anima...* p. 85)

57 AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*, p. 47. (trad. Brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer...* p. 54)

ato do *pathé tou ontos* como tal. A aparente distinção modal articulada nos conceitos de *dynamis* e *energeia* de Aristóteles aparece então sob uma luz diferente, e o tratamento que Agamben dá à potência abre caminho a uma reconsideração da origem das categorias modais em sua totalidade. Pode-se dizer, portanto, que Agamben realiza, em suas implicações ontológicas gerais, o projeto de Heidegger de conceber "o poder silencioso do possível" (*die stille Kraft des Möglichen*) como "não o *possível* de uma meramente representada *possibilitas*, nem *potentia* como a *essentia* de um *actus* de *existentia*, mas sim [como] o Ser em si."[58] Pois no movimento do "dom de si para para si", potência e ato, o que é capaz e o que está em ato, o que é possível e o que é real não pode mais ser distinguido de forma estrita: o Ser em si, em sua própria realidade, aparece como essencialmente e irredutivelmente potência. As consequências metafísicas e lógicas dessa reorganização fundamental das categorias modais são significativas, e é para elas que devemos nos voltar agora.

V

Se a "coisa mesma" em questão na linguagem existe no modo da potência, segue-se então que a linguagem deve originalmente ter a forma não da significação efetiva, mas da mera capacidade de significar. E se toda potência, como escreve Aristóteles, for necessariamente "impotência em relação àquela de que se diz ser potência", a potência para significar constitutiva da linguagem é sempre, também, necessariamente uma potência de não significar. O "exprimível", em outras palavras, deve ser capaz de não expressar nada e, desse modo, assegurar a autonomia de sua própria existência em relação a toda expressão em ato. Se fosse diferente, coisas particulares sempre já teriam sido significadas na linguagem; a linguagem, como pura potencialidade, não existiria como tal. Só porque não pode dizer nada é que a linguagem é verdadeiramente dizível, e apenas deslocando a fala do registro da afirmação e da negação é que a linguagem pode então anunciar a si mesma em sua pura potência de significar.

Para Agamben, a figura literária exemplar desse anúncio da potência da linguagem é Bartleby, de Herman Melville, o escrevente que responde todas as demandas que escreve com a simples frase: "Eu preferiria não". "Como um escriba que parou de escrever", afirma Agamben em *Bartleby, ou da contingência*, "Bartleby é a figura extrema do Nada do qual deriva toda a criação e, ao mesmo tempo, constitui a mais implacável reivindicação desse Nada como pura, absoluta potência". Deleuze, em seu ensaio *Bartleby, ou a fórmula*, aponta a

58 HEIDEGGER, Martin. *Basic Writings* New York: Harper San Francisco, 1977. ed. David FarrelKrell. p. 238; o original está em HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe*, vol. 9: *Wegmarken.* Frankfurt am Main: Klostermann, 1976. p. 317.

observação de Philippe Jaworski de que, ao afirmar simplesmente "eu preferiria não", Bartleby não recusa nem aceita.[59] No desenvolvimento dessa percepção, Deleuze escreve que a "fórmula de Bartleby é devastadora porque elimina de maneira impiedosa tanto o preferível quanto qualquer outra que não seja a preferida", produzindo uma "zona de indiscernibilidade ou indeterminação entre algumas atividades não preferidas e uma atividade preferível".[60] Agamben acrescenta que a zona de indistinção constituída pela resposta de Bartleby é também uma zona entre a potência de ser (ou fazer) e a potência de não ser (ou fazer), na qual a linguagem, emancipada tanto do posicionamento quanto da negação, se abstém de se referir a algo enquanto tal. Isso, argumenta Agamben, está inscrito na declaração repetida de Bartleby: "Eu preferiria não" [*I would prefer not to*]. O "'to' que termina a frase de Bartleby, observa Agamben,

> tem um caráter anafórico, pois não se refere diretamente a um segmento da realidade, mas, antes, a um termo precedente do qual ela extrai seu único significado. Mas aqui é como se essa anáfora fosse tornada absoluta a ponto de perder toda referência, agora indo de volta em direção à frase em si, por assim dizer – uma anáfora absoluta, girando sobre si mesma, não se referindo mais nem a um objeto real nem a um termo utilizado em anáfora: Eu preferiria não preferir não preferir (*I would prefer not to prefer not to*).

E, continua Agamben, "na história da cultura ocidental existe apenas uma fórmula que paira tão decididamente entre afirmação e negação, aceitação e rejeição, dar e receber". A fórmula em questão aparece em um trabalho que, segundo Agamben, "era familiar a todos os homens cultos do século XIX: *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, de Diôgenes Laêrtios". A fórmula é *ou mallon*, "não mais que", a qual, Agamben nota, era o "termo técnico com o qual os céticos denotavam sua experiência mais característica: *epokhé*, suspensão". Diógenes Laêrtios escreve: "Os céticos usam essa expressão nem de modo positivo [*thetikós*] nem negativo [*anairetikós*], como quando refutam um argumento dizendo: Cila existe não mais que [*ou mallon*] a Quimera."[61] Em seu *Esboços pirronianos*, Sexto Empírico esclarece com mais

---

59 Philippe Jaworski, citado em DELEUZE, Gilles. "Bartleby, or the Formula," no *Essays Critical and Clinical* de Deleuze, trad. Daniel W. Smith e Michael A. Greco. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 70; o original do ensaio de Deleuze é "Bartleby ou la formule," em seu *Critique et clinique* (Paris: Éditions du Minuit, 1993), p. 92. (trad. brasileira: DELEUZE, Gilles. *Bartleby, ou a fórmula. In.:* DELEUZE, Gilles. *Crítica e clínica.* São Paulo: 34, 1997. Trad.: Peter Pál Pelbart. p. 82). Na edição italiana, o "Bartlebly, or On Contingency" de Agamben foi publicado juntamente com o ensaio de Deleuze sob o título *Bartleby: La formula della creazione* (Macerata: Quodlibet, 1993).

60 DELEUZE, Gilles. *Essays Critical and Clinical*, p. 71; original em Deleuze, *Critique et clinique*, p. 92. (trad. brasileira: DELEUZE, Gilles. *Bartleby...* p. 83)

61 DIOGENES LAERTIUS. *Lives of Eminent Philosophers*, trad. R.D.Hicks, vol.2 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1955), p. 488. (trad. brasileira: LAÊRTIOS, DIÔGENES, *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres.* Brasília: UnB, 2008. Trad.: Mário da Gama Kury. p. 271)

minúcias a natureza na frase cética: "A coisa mais importante" ele afirma, "é que, ao enunciar essa expressão, o cético diz o fenômeno e anuncia o efeito sem opinião alguma [*apaggellei to pathos adoxastós*].[62] "*Aggelló* e *apaggelló*", escreve Agamben ao analisar essa passagem em *Bartleby, ou da contingência*,

> são verbos que expressam a função do *aggelos*, o mensageiro, que simplesmente carrega uma mensagem sem acrescentar nada a ela, ou quem performaticamente anuncia um evento (*polemon apaggellein* significa "declarar guerra"). O cético não apenas opõe afasia à *phasis*, silêncio a discurso; em vez disso, ele desloca a linguagem do registro da proposição, que predica algo de algo (*legein ti kata tinos*), para aquele do anúncio, que não predica nada sobre nada.

Assim, o que está suspenso na *epokhé* dos céticos é, antes de tudo, a passagem ao ato da significação linguística. E a fórmula que articula essa suspensão, "não mais que", como a "eu preferiria não", de Bartleby, marca o ponto em que a linguagem se retira da predicação real para um modo em que ela aparece como puramente potencial, capaz de expressão precisamente em virtude de não dizer nada. "Anunciando o *pathos* sem opinião", a linguagem então se anuncia em sua própria capacidade de apresentar *o pathos* "com opinião"; exprime a si mesma, em sua pura potencialidade, como exprimível.

Agamben argumenta que uma análise da potência da linguagem conduz a uma solução ou, de modo mais preciso, à dissolução da aporia da autorreferência. "O nome pode ser nomeado e a linguagem pode ser trazida à fala", lemos em *Pardes*, o ensaio de Agamben sobre Derrida, que carrega o significativo subtítulo *A escrita da potência*,

> porque a autorreferência é deslocada para o nível da potência; o que é pretendido não é nem a palavra como objeto nem a palavra na medida em que denota *realmente* uma coisa, mas, sim, uma pura potência de significar (e não significar) [...] Mas isso não é mais autorreferência do significado, significação de um signo; em vez disso, é a materialização de uma potência, a materialização de sua própria possibilidade.[63]

Daí o significado, para Agamben, daquelas partes da linguagem cujo valor conotativo só pode ser determinado com base em sua relação com o evento de linguagem: os pronomes pessoais de primeira e segunda pessoa que, segundo Emile Benveniste, "existem como signos virtuais, atualizados na instância do discurso";[64] ou, nos termos de Roman Jakobson, "*shifters*",

---

62 SEXTO EMPÍRICO. *Pyrroneión hypotypóseón*, I, 7, 15.

63 Trad. Brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Pardes. A escrita da potência...* p. 317.

64 BENVENISTE, Émile. "La nature des pronoms," em *Problèmes de linguistique générale*, vol. I. Paris: Gallimard, 1966. p. 255. Sobre a performativa e a noção de "instância do discurso," de Benveniste, ver "La nature des pronoms," pp.251-57, e dois outros ensaios de Benveniste no mesmo volume: "Structures

indicadores de enunciação ("aqui", "lá", "agora") cujo sentido repousa inteiramente no contexto discursivo em que são invocados.[65] Em cada caso estão em causa partes da fala que em si mesmas não carregam significado; são capazes de funcionar no discurso apenas porque suspendem sua própria incapacidade de significar e, desse forma, podem se referir a um evento de linguagem em ato.

A linguagem, entretanto, não existe como pura potencialidade apenas em indicadores e pronomes, e declarações tais como "preferiria não" de Bartleby e "não mais que" dos céticos não são as únicas expressões da essência exprimível da linguagem. Vimos que a análise da potência de Agamben leva ao reconhecimento de que a realidade nada mais é do que a autossuspensão da potência, o modo em que Ser pode *não* não ser. O mesmo deve ser dito da potência constitutiva da linguagem: como toda potência, ela não é apagada, mas realizada e completa na passagem para a realidade [*actuality*]. Em ato, a referência realizada não é assim a eliminação da dimensão puramente exprimível da linguagem; em vez disso, é a forma pela qual a potência da linguagem, capaz de *não* não se referir, passa inteiramente ao ato quando se referir a algo como tal. Todo enunciado, toda palavra é, nesse sentido, um modo em que a "coisa mesma" existe; toda enunciação, de qualquer tipo, é apenas uma maneira pela qual a potência da linguagem resolve a si mesma, como tal, na passagem ao ato [*actuality*]. Aqui, é possível dizer que Agamben desenvolve plenamente o que já está implícito na nomeação platônica da Ideia, pela qual a anáfora "si mesma" (*auto*) é simplesmente acrescentada ao nome de uma coisa para chegar à Ideia da coisa (a "Ideia do Bem ", por exemplo, tem a forma literal de "o bem em si", *auto to agathon*). Basta acrescentar "em si" ao nome de qualquer coisa, parece dizer Platão, para que ela surja como uma Ideia. E esta "economia dos fenômenos" (*ta phainomena sózein*) é possível, Agamben nos leva a pensar, porque toda enunciação em essência nada mais é do que a irreparável exposição da "coisa em si", o próprio acontecimento da linguagem como a potencialidade para expressão.

VI

Agora é possível esclarecer em que sentido os ensaios reunidos em *Potentialities* podem, como um todo, responder à injunção de Benjamin “de ler o que jamais foi escrito”. Agamben sugere que “o que jamais foi escrito” no curso de toda comunicação, linguística e

---

de relations de personne dans Le verbe,”, pp. 225-36, e “Les verbes délocutifs,” pp. 277-85. (trad. brasileira: BENVENISTE, Émile. *A natureza dos pronomes. In.:* BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral. I.* Campinas: Pontes; Unicamp, 1991. Trad.: Maria da Glória Novak; Maria Luiza Nery. p. 277)

65 Ver JAKOBSON, Roman. “Shifters, Verbal categories, and the Russian Verb,” em *Selected Writings*, vol.2. The Hague: Mouton, 1971. Em *A linguagem e a morte* Agamben toma como um de seus temas o status metafísico e lógico particular destas partes do discurso.

histórica, é o fato de que há linguagem; e ele mostra que esse fato "jamais é escrito" no exato sentido de que isso pode apenas entrar na "escritura" e na gramática na forma de uma pressuposição. Entretanto, esse dado ainda pode ser "lido": exposto, pode ser compreendido em sua existência como potência. "Ler o que jamais foi escrito" é, nesse sentido, trazer à luz, no que é dito e pensado, a "coisa em si" pela qual qualquer coisa é exprimível; é devolver tudo que já foi dito ao evento de sua ocorrência em sua pura potência de ser dita (ou não ser dita). Nesta *apokatastasis pantón* do discurso, a linguagem é, nos termos de Benjamin, "redimida": "permanece na Ideia", como lemos no prefácio de *A Origem do drama trágico alemão*, "e se torna o que não era."[66] Trazido de volta à dimensão de sua pura potência, o discurso não tem então, literalmente, nada a dizer: na "morte" de toda intenção discreta de significar,[67] na eliminação de "toda comunicação dirigida para fora"[68], a linguagem, tornando-se completa e puramente exprimível, revela a si mesma como essencialmente sem expressão.

Em *Potentialities*, no capítulo 5, o conceito dessa redenção integral da linguagem é talvez mais claramente articulado no ensaio de Agamben sobre Max Kommerell. Aí, Agamben, seguindo Kommerell, define "gesto" como a dimensão da linguagem que não está exaurida em qualquer comunicação de significado e que, assim, marca o ponto em que a linguagem aparece em sua mera capacidade de comunicar.[69] Em um comentário implícito sobre a declaração de Benjamin de que "a crítica é a mortificação das obras,"[70] Agamben escreve que "a crítica é a redução das obras à esfera do gesto puro". Ele continua:

> Essa esfera está além da psicologia e, em certo sentido, além de toda interpretação. Consignados ao seu gesto supremo, as obras vivem, como criaturas banhadas à luz do Último Dia, sobrevivendo à ruína de sua vestimenta formal e de seu significado conceitual. Eles próprios se encontram na situação daquelas figuras da *commedia dell'arte* que Kommerell tanto amava; Arlequim, Pantaleão, Columbina e o Capitão se emanciparam de textos escritos e papéis plenamente definidos e oscilam para sempre entre a

66 BENJAMIN, Walter. *The Origin of the German Tragic Drama* London: Verso, 1977. trans. John Osborne. p. 46; o original está em Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. I, pt I, p. 227. (trad. Brasileira: BENJAMIN, Walter. *A origem do drama trágico alemão.* Belo Horizonte: Autêntica, 2011. Trad.: João Barrento, p. 35.)

67 *Idem*. English p. 36; original p.216 (trad. brasileira: *Idem.* p. 25)

68 *Idem.*English p. 36; original p.217 (trad. brasileira: *Idem.* p. 25)

69 É preciso notar que nessa definição de "gesto", Agamben implicitamente também elabora a partir do conceito de gesto de Benjamin, em particular na medida e que ele o formula em seus textos sobre Kafka e Brecht. O único outro filósofo contemporâneo a ter notado o significado das reflexões de Benjamin sobre o gesto é Werner Hamacher, "The Gesture in the Name: On Benjamin and Kafka,", em *Premises: Essays on Philosophy and Literature from Kant to Celan*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997. trad. Peter Fenves. pp 294-336; o original é HAMACHER, Werner. "Die Geste im Namen: Benjamin und Kafka", em *Entferntes Verstehen: Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998., pp. 280-323.

70 BENJAMIN, Walter. *Origin,* p. 182; original em Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol, I, pt. I , p. 357. (trad. brasileira: BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama...* p, 194)

> realidade e a virtualidade, a vida e a arte, o singular e o genérico. Na comédia que a crítica substitui pela história literária, a *Recherche* ou a *Commedia* deixam de ser o texto estabelecido que o crítico deve investigar e então consignar, intacto e inalterável, à tradição. Em vez disso, são os gestos que, nesses textos maravilhosos, exibem apenas uma gigantesca falta de memória, apenas uma "mordaça" destinada a esconder uma incurável falta de palavras.[71]

Reduzido a sua capacidade muda para a fala, o objeto da crítica de Agamben é, finalmente, salvo. Não é nada além de sua própria potência para expressão, e o que é mostrado é apenas a existência da linguagem: que existe um meio no qual a comunicação acontece e que o que é comunicado nesse meio não é uma coisa ou outra, mas, antes de tudo, a própria comunicabilidade. É aqui que o pensamento articulado nesses ensaios se abre ao terreno da filosofia política, que é considerado por Agamben em seus trabalhos mais recentes. Pois se a política se preocupa, como Agamben escreve, "não com um *estado*, mas com um *evento* de linguagem", se a política tem a ver "não com uma gramática ou outra, mas com um *factum loquendi* como tal",[72] então interrogar esse *factum* – " ler o que nunca foi escrito" – é também refletir sobre o que significa ser "o animal político", como disse Aristóteles, precisamente em ser "o animal que possui linguagem". E examinar a pura existência da linguagem, liberada da forma de qualquer pressuposição, é considerar uma comunidade inconcebível de acordo com qualquer condição representável do pertencimento: uma "comunidade que vem", sem identidade, definida por nada além de sua existência na linguagem como irredutível, absoluta potência.

---

71 Trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Kommerell, ou do gesto. In.:* AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento...* p. 215.

72 AGAMBEN, Giorgio.*Mezzi senza fini*. Torino: Bollati Boringhieri, 1996. p. 92. (trad. brasileira: AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fins.* Belo Horizonte: Autêntica, 2015. Trad.: Davi Pessoa, p. 65)