



SEÇÃO:VARIA

A Voz e o Nada: a ontolinguística *an-árquica* de Giorgio Agamben

The Voice and the Nothing: the an-archic ontolinguistics of Giorgio Agamben

La Voz y la Nada: la ontolinguística an-árquica de Giorgio Agamben

Andityas Soares de

Moura Costa Matos¹

orcid.org/0000-0003-4249-4320

andityas@ufmg.br

Antônio Lopes de

Almeida Neto¹

orcid.org/0000-0002-8880-7065

antonio.lopes@upe.br

Recebido em: 11 abr. 2025.

Aprovado em: 8 jun. 2025.

Publicado em: 18 ago. 2025.

E nient g'à de capi chi capiss nient.
[E nada há de entender quem entende nada].

Franco Lois, *Teater*,
citado no *Caderno II* de Agamben (2024b, p. 397)

Resumo: Este artigo investiga a filosofia da linguagem de Giorgio Agamben, destacando a sua dimensão imanente, veriditativa e *an-árquica* a partir da sua ideia de Voz. A linguagem não é, para o autor, mero meio de comunicação humana, mas um "ter-lugar" que possibilita uma experiência ética que, paradoxalmente fundada na ausência de fundamento, se traduz na noção de uma forma-de-vida capaz de se contrapor — e eventualmente destituir — a ontologia tradicional em que a linguagem aparece como propriedade caracteristicamente humana. Dessa feita, torna-se possível a radicalização do *experimentum linguae* referido pelo filósofo italiano em vários de seus textos, transformando-o em um *experimentum vocis*, ou seja, um tipo de testemunho, por parte dos viventes humanos, da autorrevelação da linguagem e da morada que encontramos nela a partir de seu uso. Um dos diferenciais deste texto reside na leitura preferencial de escritos de Agamben anteriores ao projeto *homo sacer*, com destaque para seus *Cadernos* publicados a partir de 2024 na Itália e que revelam como a linguagem e a *an-arquia*, longe de serem elementos marginais de sua obra, correspondem a seus verdadeiros eixos. Pode-se sustentar assim, em sede conclusiva, que, muito mais do que uma simples e inespecífica "filosofia", Agamben propõe ao longo de seis décadas de trabalho o que pode ser chamado de ontolinguística *an-árquica*.

Palavras-chave: Agamben; ontologia; linguagem; Voz; *an-arquia*.

Abstract: This paper investigates Giorgio Agamben's philosophy of language, highlighting its immanent, veritative, and *an-archic* dimensions based on his concept of Voice. For the author, language is not merely a means of human communication, but a "having-place" that enables an ethical experience which, paradoxically founded on the absence of foundation, translates into the notion of a form-of-life capable of opposing — and eventually displacing — the traditional ontology in which language is seen as a characteristically human property. In this way, it becomes possible to radicalize the *experimentum linguae* referred to by the Italian philosopher in various texts, transforming it into an *experimentum vocis*, that is, a kind of testimony, on the part of living humans, of the self-revelation of language and the dwelling we find in it through its use. One of the distinguishing features of this text lies in its preferential reading of Agamben's writings prior to the *homo sacer* project, with particular emphasis on his Notebooks published from 2024 onwards in Italy, which reveal how language and *an-archy*, far from being marginal elements in his work, correspond to its true axes. Thus, it can be concluded that much more than a simple and unspecific "philosophy", Agamben proposes, over six decades of work, what could be called an *an-archic* ontolinguistics.

Keywords: Agamben; Ontology; Language; Voice; *An-archy*.

Resumen: Este artículo investiga la filosofía del lenguaje de Giorgio Agamben, destacando su dimensión immanente, veridictiva y *an-árquica* a partir de su idea de la Voz. El lenguaje no es, para el autor, un mero medio de comunicación humana, sino un "tener-lugar" que posibilita una experiencia ética que, paradójicamente fundada en la ausencia de fundamento, se traduce en la noción de una forma-de-vida capaz de oponerse — y eventualmente destituir — a la ontología



Artigo está licenciado sob forma de uma licença
[Creative Commons Atribuição 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

¹ Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Belo Horizonte, Minas Gerais, Brasil.

tradicional en la que el lenguaje aparece como una propiedad característicamente humana. De este modo, se vuelve posible la radicalización del *experimentum linguae* referido por el filósofo italiano en varios de sus textos, transformándolo en un *experimentum vocis*, es decir, un tipo de testimonio, por parte de los vivientes humanos, de la autorrevelación del lenguaje y de la morada que encontramos en él a partir de su uso. Una de las características distintivas de este texto reside en la lectura preferencial de escritos de Agamben anteriores al proyecto *homo sacer*, con especial énfasis en sus *Cuadernos* publicados a partir de 2024 en Italia, que revelan cómo el lenguaje y la *an-arquía*, lejos de ser elementos marginales de su obra, corresponden a sus verdaderos ejes. Se puede sostener así, a modo de conclusión, que mucho más que una simple e inespecífica "filosofía", Agamben propone a lo largo de seis décadas de trabajo lo que puede llamarse una ontolingüística *an-árquica*.

Palabras clave: Agamben; ontología; lenguaje; Voz; *an-arquía*.

1 Introdução

Não há dúvida de que Giorgio Agamben é hoje um dos mais importantes filósofos vivos, o que pode ser notado inclusive pelas inúmeras polêmicas que seu pensamento gera tanto na seara universitária quanto em cenários mais amplos, tal como se viu durante a pandemia de Covid-19. Nada obstante, a sua concepção filosófica não é imediatamente derivável nem de suas intervenções públicas frequentemente polêmicas nem de seus textos mais conhecidos — aqueles, por exemplo, que compõem o projeto *homo sacer* —, sendo necessário dedicar atenção a certas dimensões ontolingüísticas que aparecem de forma esparsa e relativamente desarticulada em vários escritos "menores" lançados ao longo dos últimos 60 anos, e em especial em seus *Cadernos* de notas iniciados em 1972 e cuja publicação está em curso na Itália a partir de 2024. Tais *Cadernos* — juntamente com produções mais antigas de Agamben e outras mais recentes — comparecem aqui como uma das fontes principais para, surpreendendo o pensador em seu laboratório, tentar esclarecer o tema da linguagem, o qual nos parece ser a estrutura central de seu discurso filosófico, muito embora tal centralidade não seja diretamente perceptível em seus livros mais conhecidos, compondo uma temática propriamente esotérica — no sentido dado a este termo pelos filólogos ocupados com filosofia antiga — que cumpre desvendar.

Nessa perspectiva, a proposta do presente artigo consiste em ler a filosofia de Agamben a partir de dois eixos fundamentais que costumam não ser considerados no debate, seja em razão da dificuldade que envolvem, seja porque o filósofo optou por apresentá-los de maneira não linear, episódica e, até certo ponto, criptica. Trata-se, então, de: (1) considerar a ontologia agambeniana a partir da sua concepção de linguagem, relação já presente em seus primeiros trabalhos da década de 1970 e retomada com ímpeto nos últimos anos; e (2) relacioná-la à dimensão *an-árquica* apenas esboçada em seu pensamento, mas que nos parece incontornável para fazer justiça à proposta filosófica de Agamben, que, em certo sentido, continua e supera a do último Heidegger ao desenvolver a ideia de nada de fundamento, como veremos ao longo do texto.

Na primeira seção, exploramos a analogia entre a noção de imanência absoluta —

inspirada na leitura do último texto de Deleuze — e o modo de ser da linguagem em Agamben, de maneira a expor o que ele chama de ideia de linguagem, a qual não é tratada como realidade objetiva, privilegiando-se antes o ter lugar da linguagem no limite da sua capacidade de dar nomes. Em outras palavras, a linguagem parece ser a condição de possibilidade imanente, inominável — mas, ainda assim, linguística — e extemporânea dos nomes e dos devires históricos.

Essa intuição é aprofundada na segunda seção mediante a discussão de conceitos como "*experimentum linguae*", "antropogênese" e "in-fância". Sucintamente, podemos dizer que o *experimentum linguae* situa o *lógos* na voz biológica por meio de uma exclusão-inclusiva condicionada pelos signos linguísticos mediante os sons desordenados emitidos pela maioria dos viventes. Tal procedimento permite a constante pro-veniência da antropogênese, ou seja, o evento não cronológico, continuamente presente e instituinte do tornar-se humano, processo que só pode ser entendido, segundo Agamben, com base na noção de in-fância. Nela, a exploração dos limites da atribuição de nomes por parte da linguagem torna possível a percepção de sua impessoali-

dade e, por conseguinte, de sua abertura diante do vivente humano que, mais do que usar a linguagem, é por ela usado, conforme percebeu o último Heidegger (1985) em, por exemplo, *A caminho da linguagem*.

Na terceira seção, chegamos ao tema da Voz e de sua dimensão *an-árquica*, capaz de acenar para a radical ausência de fundamento que a metafísica tradicional mascarou com a ideia de Ser. Ao contrário, Agamben propõe a experiência de se ir em direção ao acontecimento da linguagem, compreendendo assim que ela não se reduz à gramática nem é efeito de um inefável transcendente. Com isso, pode-se pensar algo como um exercício ético-poético-ontológico potente o suficiente para indicar o evento autorreferente, não cronológico e não determinado da linguagem, e assim abrir a possibilidade de outras políticas e outros direitos que não estejam centrados no Ser (*essere*), mas no ter (*habere*), ou seja, no ter lugar da linguagem e de seus modos, o que pode ser chamado de *uso*.

A quarta seção explora a relação entre verdade e linguagem no pensamento de Agamben, discutindo como o processo de verificação, desde que retomado na dimensão não de um *experimentum linguae* centrado na palavra técnica, mas na de um renovador e, ao mesmo tempo, (an)arcaico *experimentum vocis*, localiza a tarefa filosófica no contexto de uma circularidade virtuosa entre a ontologia da linguagem e a ética que permite vislumbrar as verdades não substanciais das formas-de-vida.

Ao final, usando o arsenal teórico debatido nas seções anteriores, esperamos poder demonstrar como a ontolinguística de Agamben é, na verdade, uma *an-arquia*, ou seja, uma concepção “desfundamental” que vê no Nada a fonte de toda potência, em especial aquela — às vezes demoníaca, às vezes angelical — do animal falante/pensante. Antes de começar, contudo, pedimos que o leitor tenha especial paciência ao percorrer este texto, dado que muitas das ideias

que inicialmente parecem incompreensíveis ou obscuras vão se esclarecendo à medida que se passa de seção a seção, eis que o pensamento de Agamben não guarda qualquer linearidade, sendo que, mesmo que tenhamos tentando ordená-lo, sobrevive um resto misterioso que só se desvanece — se é que se desvanece — no ato da leitura e da releitura.

2 A imanência da linguagem

No ensaio *A imanência absoluta*², Agamben (2005d) apresenta um diagrama da imanência, indicando se tratar de uma univocidade do Ser não generalizada, mas operadora e afetada pela *causa sui*, uma soleira ontológica entre o agente e o paciente capaz de desativar essas diádes. Daí decorre que: (1) a imanência não é o “há existência!” inerte e total, mas uma totalidade-não-totalizante em movimento ininterrupto; (2) a imanência não foi criada a partir de um exterior, tendo se autogerado inesperada, diferente e continuamente para si; (3) a imanência não é a mera expressão existencial de uma essência velada, mas o limiar que põe o ser e a existência em uma zona de indeterminação mutável; (4) a imanência produz a diferença a partir de si mesma; logo, o seu movimento não é derivado de um ponto de origem fixo, uma *arkhé*, não se endereçando a uma finalidade, tratando-se antes de uma circularidade “virtuosa”.

Segundo entendemos, essas características paradoxais da imanência podem ser aplicadas também ao modo de ser da linguagem. Assim, perguntas como “A linguagem é natural ao ser humano? Se não é, então de onde vem e quando se iniciou?” ou “Se toda linguagem nos comunica algo, então por que nos deparamos com coisas indizíveis?” não têm sentido, estando viciadas pela sedimentação da metafísica tradicional que só consegue pensar a partir de um Ser; ou melhor, de um Ser que é concomitantemente um início e um comando: uma *arkhé*. Como pretendemos demonstrar, o filósofo italiano desenvolveu ao

² Originalmente publicado na revista *aut aut* em 1996. Posteriormente tal texto foi incorporado ao livro *A potência do pensamento*, de 2005. Em síntese, trata-se de um comentário de Agamben sobre os ensaios *Imanência: uma vida...*, de Gilles Deleuze, e *A vida: experiência e ciência*, de Michel Foucault, ambos na condição de “testamentos” dos filósofos, tendo em vista que foram os últimos textos deles direcionados à publicação.

longo de seis décadas pequenas pesquisas que desestruturam as acepções essencialistas e naturalizadas de linguagem com o escopo de abrir espaço para uma maneira outra de ver o "há linguagem!" e a sua suposta inefabilidade.

Uma parte desse trabalho consta do texto *A ideia de linguagem*, de 1984, cujo objetivo é possibilitar outra visão de linguagem capaz de destituir aquela tornada dominante pela tradição platônico-aristotélica-cristã. Assim, Agamben (2005c) inicia a sua argumentação pelo conceito de revelação — central na Teologia —, nele vendo um desvelamento supremo em seu velamento profundo. Logo, a revelação não significa o conhecimento de uma verdade indizível que não seria alcançável pela razão (*lógos*) humana. Longe disso, o autor quer chamar a atenção para algo mais além — ou aquém —, mas que não deixa de ser imanente:

[...] o conteúdo da revelação não é uma verdade exprimível por meio de proposições linguísticas sobre o existente (ainda que se trate do ente supremo), mas, antes, uma verdade que diz respeito à própria linguagem, ao fato de que a linguagem (e, portanto, o conhecimento) exista. O sentido da revelação é que o homem pode revelar o existente por meio da linguagem, mas não pode revelar a própria linguagem. Em outras palavras: o homem vê o mundo por meio da linguagem, mas não vê a linguagem. Essa invisibilidade do revelante naquilo que ele revela é a palavra de Deus, é a revelação (Agamben, 2005c, p. 26)³.

Nesse trecho, resta claro que Agamben adota uma visão de linguagem muito próxima daquela do último Heidegger (1985), que a vê não como algo criado pelo ser humano, e sim enquanto uma potencialidade, uma abertura, um *ad-vir* (*Ereignis*) que, estando hoje eventualmente relacionado à dimensão humana, a ela não se limita⁴. Já em seus primeiros *Cadernos* dos final da década de 1970 e início da de 1980, recentemente publicados e importantíssimos para se vislumbrar a coerência do projeto filosófico agambeniano, tal concepção é evidente, pois lá Agamben (2024b, p. 305) afirma: "[...] a palavra humana pode conhecer e dizer

apenas os entes existentes, dentro da abertura do mundo operada pela linguagem. Mas a própria abertura, a linguagem, não pode ser conhecida e dita". Assim, para o filósofo, o ser humano é aquele vivente que não apenas usa ("tem") a linguagem, mas que — e isso nos parece decisivo — *é usado* pela linguagem. Nesse sentido, a linguagem é antes de tudo abertura para o Nada da existência, capacidade de morrer e, no seu mais alto grau, reflexão sobre a finitude, o projeto vital e o que o aniquila. Para Agamben (2024b, p. 304), "A linguagem só pode criar a partir do nada (isto é, a partir de si mesma)". Desse modo, ainda que todo ser vivo pereça e o universo se torne uma tumba gelada, permanece a linguagem — que não pertence a nada, nem a ninguém — sob a forma da potência, que ontem se encarnou no humano, no pinguim, na célula e amanhã, quem sabe, pode se atualizar na máquina, na nebulosa, no pó estelar.

Portanto, no limite da linguagem humana, há uma abertura de mundo e de conhecimento em meio à revelação. Outrossim, a revelação indica que a "linguagem é!" em vez de descrever o conteúdo empírico de uma realidade intramundana qualquer. Por isso, no prólogo do *Evangelho* de João se diz: "No princípio era o Verbo" ("Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος"). Isso tanto pode significar que a linguagem é um pressuposto absoluto — se tomarmos rigorosamente Deus como linguagem, algo que o jovem Agamben faz em seus *Cadernos* (2024b, p. 304-305) — quanto pode evocar o caráter autopressupponente e autopoietico da linguagem: "A linguagem é absolutamente pressupponente e se afirma por meio da negação de qualquer princípio: assim, ela pressupõe sempre e somente a si mesma" (Agamben, 2025, p. 186). Dessa feita, não há palavra que desvele ou explique a linguagem, dado que ela se autorrevela e se autoproduz sem nenhum fundamento ou *arkhé*: "A linguagem — fundando — funda a si mesma e funda a si ao fundar (o existente). Essa é a estrutura que é preciso desmontar" (Agamben, 2025,

³ Todas as traduções presentes neste artigo são de responsabilidade dos autores.

⁴ Sobre o assunto, refere Heidegger (1985, p. 243): "Não apenas falamos a linguagem, falamos a partir dela. Isso só nos é possível porque já desde sempre pertencemos à linguagem".

p. 126). Mais explicitamente ainda: "ser é o mundo aberto pela linguagem: Nada." (2024b, p. 304).

Assim, a afirmação de que "a linguagem é!" pode ser confrontada com o argumento ontológico de Anselmo⁵, o *locus* clássico que põs em questão o encontro entre a revelação e a razão, bem como entre os planos da linguagem e do Ser. Lançando mão das críticas lógicas do monge beneditino Gaunilo de Marmoutier (século XI) e indo contra Anselmo de Canterbury (1033/4-1109), Agamben entende que o fato de existir um nome como "Deus", que representa o limite de todo o linguístico — ou algo tão grande que não se pode ir além dele por meio da linguagem/pensamento —, não comprova a existência de Deus como personalidade unitritária, antes trazendo à tona o puro acontecimento da linguagem em seu caráter circular e em sua dimensão impessoal e não "antropo-lógica". Trata-se, portanto, de uma palavra que, sem significar nada, significa a própria significação, abrindo mão assim de qualquer *arkhé* fundadora. Dessa feita, a exposição filosófica da linguagem repousaria em uma zona de indeterminação entre a certeza de sua existência e a sua incompreensibilidade última por meio da atribuição de nomes efetivada por certa comunidade histórica. Agamben explica:

A filosofia é, propriamente, isto: a consciência de que a *arkhé* última, além da qual não se pode retroceder, é "surpresa". Não se pode ver o mundo, dizer a linguagem, mas somente ver o que está dentro da abertura do mundo e dizer o que está dentro da abertura da linguagem. O filósofo pode apenas ser "surpreendido" pelo fato de *que* há o mundo e *que* há a linguagem, mas não pode experimentar esse *que* de outro modo. Dizer que a filosofia começa com uma surpresa equivale a dizer que ela não possui seu próprio início (2024b, p. 371).

Assim, a tarefa da filosofia está na condução do pensamento até o limite da Voz⁶ que se

mostra, na sua forma suprema, como Nada e, simultaneamente, não se rende a qualquer significação última. Dessa forma, a filosofia (por vir) não pode simplesmente tematizar a linguagem, mas expor o "mistério" e a capacidade de ela se fazer presente, mesmo que tal repetição não seja idêntica à primeira manifestação histórico-cronológica de sua redundância linguística. Ademais, trata-se de considerar o discurso em meio aos limites da linguagem sem cair na tentação de uma metalinguagem que desencadeie o infinito ou exija a ficção de um pressuposto inicial, sendo necessário ultrapassar, imanentemente, a cômoda solução de postular um indizível ou um *a priori* externo à linguagem.

Agamben (2005c) tem ciência de que as correntes teóricas contemporâneas não o acompanham. De fato, a maioria das teorias hermenêuticas entende a linguagem como pressuposto absoluto do qual não se pode escapar e que possui dimensão árquica e humana. Diante desse quadro, e inspirado em Wittgenstein, o filósofo italiano acredita que a atividade filosófica deve procurar se libertar dos pseudoproblemas filosóficos para encontrar uma saída do "copo" em que, como moscas, estamos presos, mas que é, ao mesmo tempo, o nosso ambiente.

A partir dessa compreensão, podemos indagar: o movimento de "saída do copo" exigiria a invenção de algo absolutamente novo? Aparentemente, não. Nessa perspectiva, o autor retoma a teoria das ideias de Platão sob uma nova lente para indicar uma possível saída aqui e agora. Assim, em vez de ver a teoria platônica das ideias como um fundamento para a (meta)linguagem, Agamben (2005c) lança a hipótese de que a ideia (εἶδος, *eidos*) se dá como limiar entre os caracteres anônimo⁷ — isto é, a impossibilidade de metalinguagem devido à insubstancialidade e à ausência de nome próprio,

⁵ Tal como consta do capítulo III do *Proslogion*: "Isto [que «há alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» existe tanto no intelecto como na realidade], em todo o caso, é tão verdadeiro que nem se pode pensar que não exista. Porque pode-se pensar que exista alguma coisa, a qual não se possa pensar que não existe; o que é ser maior do que aquela que se pode pensar que não existe. Daí que, se se pode pensar que «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado» não existe, lentão! aquilo mesmo «maior do que o qual nada pode ser pensado» não é aquilo maior do que o qual nada pode ser pensado»; o que não pode convir. Deste modo, «alguma coisa maior do que a qual nada pode ser pensado existe tão verdadeiramente que não se pode pensar que não existe» (Santo Anselmo, 1997, p. 17).

⁶ A expressão deve ser grafada com letra maiúscula para a diferenciar da mera voz, isto é, a voz confusa e inescrevível, a voz inarticulada dos demais viventes não humanos.

⁷ Sobre a anonímia, escreve Agamben (2005a, p. 69): "Ora, é precisamente por meio dessa anonímia e dessa insubstancialidade do ser linguístico que a filosofia pôde pensar algo como uma existência pura, ou seja, uma singularidade sem propriedades reais. Se o termo lin-

ou de predicados reais, para o ser-linguístico — e homonímico⁸ — relação entre a linguagem e a coisa, que baseia o ser-linguístico em algo externo e indizível —, localizando nessa zona de indeterminação a coisa mesma (αὐτὸ τὸ πράγμα, *autò tò prâgma*) da linguagem. Desse modo, se houvesse um desequilíbrio linguístico em favor da dimensão anonímica, todo o ser-de-linguagem seria fundado no negativo presente em um plano transcendente de realidade. Por outro lado, se a linguagem fosse somente homonímia, o seu caráter pressuponente sempre exigiria outra palavra e, portanto, tal acontecimento seria infundável. Em suma, a ideia platônica se confunde em Agamben (2005c) com a visão da linguagem enquanto campo de tensões entre a contemplação da realidade inefável e a metapalavra. Tal parece indicar que, para o filósofo, uma comunidade humana historicamente situada não pode depender de um fundamento indizível e externo ou cair em uma série infinita de abstrações, mas lidar com a abertura linguística, o ter-lugar da linguagem liberada de todo pressuposto. Em outros termos, e considerando que nada pode ser alcançado imediatamente pelo humano a não ser pelo *medium* da linguagem, é vital tratar a linguagem enquanto uma mediação imediata ou um hábito-*habitat* — um ambiente, um *habere* (ter lugar), um usar —, e não uma propriedade antropológica ou um Ser. Somente dessa maneira, ou seja, reconhecendo a infundamentalidade da linguagem, é possível instaurar protocolos de desidentificação que permitam desativar as ficções jurídico-políticas modernas, tais como a nação, o idioma, o território, a identidade cultural etc.

3 *Experimentum linguae, antropogênese e in-fância*

É possível entender melhor o modo de ser da linguagem enquanto imanência infundada graças às noções de *experimentum linguae*, antropogênese e in-fância, todas elas criadas por Agamben nas décadas de 1970 e 1980 e que parecem retomar centralidade nas suas obras mais recentes, tais como *A voz humana* e *A língua que resta*, livros lançados respectivamente em 2023 e 2024.

A primeira dessas ideias de Agamben (2016a), o *experimentum linguae*, consiste na ação de situar aporeticamente a linguagem (*lógos*, linguagem humana, linguagem dos nomes) na voz (*phoné*, voz natural, voz biológica, mera voz). Tal operação tem sentido para o autor devido ao fato ontológico de todo vivente, com exceção do humano, ter a sua voz própria⁹. Assim, os animais nascem com uma voz inarticulada, não escrevível e confusa, mas traduzível em latidos, miados, chilreios etc. Por sua vez, os seres humanos não nascem com a linguagem dos nomes que os irá caracterizar, mas precisam apreendê-la por processos exossomáticos de transmissão e de aprendizagem histórica das línguas. Apesar disso, essa inscrição do *lógos* não equivale à ausência completa de uma mera voz do ser humano, até porque existe o assobio, o riso, o soluço, o choro etc.

Aqui vale a pena notar que as propostas de Agamben, muitas vezes bizarras e por demais abstratas, encontram ancestrais arqueológicos ocultos — porque nunca citados — entre alguns clássicos pouco conhecidos do pensamento

guístico não fosse anônimo, se nós já tivéssemos sempre nomes para o nome, então encontraríamos já sempre coisas com suas propriedades reais, e nunca haveria um ponto de interrupção na possibilidade de dar nomes (isto é, de atribuir propriedades). Por outro lado, esse ponto de interrupção não pode ser constituído por um ser não linguístico, pois a linguagem pode nomear tudo e não conhece limites ao seu poder nomeante (o não-linguístico não é, nesse sentido, mais do que uma pressuposição da linguagem): ela, no entanto, não pode nomear a si mesma enquanto nomeante; a única coisa para a qual realmente nos faltam os nomes é o nome”.

⁸ Diz o filósofo italiano em *A ideia de linguagem*: “Se cada palavra humana pressupusesse sempre outra palavra, se o poder pressuponente da linguagem nunca tivesse fim, então realmente não poderia haver experiência dos limites da linguagem. Por outro lado, uma linguagem perfeita, da qual tivesse desaparecido toda homonímia e na qual todos os signos fossem unívocos, seria uma linguagem absolutamente desprovida de ideias. A ideia está inteiramente compreendida no jogo entre anonimidade e homonímia da linguagem. *Nem um é e tem nome, nem o outro não é e não tem nome*. A ideia não é uma palavra (uma metalinguagem) nem a visão de um objeto fora da linguagem (tal objeto, tal indizível não existe), mas *visão da própria linguagem*” (Agamben, 2005c, p. 35).

⁹ Um dos pontos de partida de Agamben para observar que a linguagem está em tudo e, dessa maneira, não se reduz à língua humana dos nomes ou aos signos, está em Walter Benjamin (2018). Para o filósofo alemão, a linguagem, a expressão e a totalidade não totalizante do ser coincidem. Assim, todas as coisas que se expressam existencialmente comunicam o seu conteúdo espiritual, o seu ser, participando da linguagem mesmo sem um sistema de signos. Ademais, a linguagem não é algo originário do ser humano, mas a condição que torna possível que todas as coisas animadas e inanimadas sejam comunicáveis em seu *medium*. Por fim, não é possível afirmar que um ente é incomunicável, dado que sua expressão existencial, por si só, já constitui uma comunicação. A título de ilustração, o Nada, que seria uma figura da ausência absoluta, ainda assim é comunicável.

italiano. Assim, por exemplo, no texto introdutório à sua *Ciência Nova* (2013), intitulado *Ideia da obra* — expressão que recorda a *Ideia da prosa* de Agamben (1985) —, Giambattista Vico (1668-1744) apresenta a síntese de uma das principais teorias de seu livro, afirmando que não há pensar sem falar, de modo que não há filosofia sem filologia. Para Vico (2013), há uma ligação estreita entre falar e pensar, ideia que, como veremos, Agamben desenvolve em seus próprios termos ontolinguísticos. Segundo Vico, a função linguística se liga à emoção do corpo e é por isso que se torna possível o dizer, inicialmente surgido sob a forma emotiva da poesia heroica, que teria sucedido a “*favella mutola*” — aqui a coincidência com a noção de in-fância de Agamben é verdadeiramente surpreendente, como discutiremos na segunda seção deste artigo —, “a fala muda por atos ou corpos que tivessem naturais relações com as ideias que se queria significar” (Vico, 2013, p. 299). Nada obstante, o cenário filosófico do tempo de Vico estava dominado por Descartes e sua tese acerca da completa separação entre corpo (*res extensa*) e mente (*res cogitans*). Ao contrário, em Vico, o corpo (o falar) e a mente (o pensar) estão umbilicalmente ligados, de maneira que um pensar claro leva a um falar claro e um falar obscuro só pode derivar de um pensar obscuro. Trata-se, portanto, de uma posição minoritária — ainda que alguns contemporâneos de Vico a aceitassem e desenvolvessem, tal como Matteo Egizio (1674-1745) e seu curiosíssimo *Discorso fisico-filologico* de 1702 — que representa o exato oposto da filosofia “oficial” de sua época, traço heterodoxo que Agamben também parece ter herdado de Vico.

No prefácio de *Experimentum linguae*, Agamben (2001a), ao ler conjuntamente *Política* e *Da interpretação* de Aristóteles, vê na letra (*grámma*)

um articulador (*árthros*) que promove a passagem da voz animal (*phoné*) para o *lógos* (linguagem)¹⁰ nos seres humanos. Dessa maneira, a Voz articulada (*phoné énarthros*, *phoné engrámmatos*, Voz passível de ser escrita) é aquilo que ocupa o hiato entre esses dois polos, além de configurar a estrutura original da significação. De forma semelhante, a letra é vista — na obra aristotélica, mas também na de seus comentadores — tanto como signo quanto como elemento (*stoichéion*) constitutivo da voz. Todavia, para Agamben, tal articulação se revela como um vazio entre a *phoné* e o *lógos*. Com efeito, a Voz não se inscreve na linguagem, do mesmo modo que o *grámma* não passa de um molde, um receptáculo que conforma a linguagem (dos nomes).

Dessa maneira, o *factum loquendi*, o simples fato de que haja linguagem, não é um elemento empírico percebido e convencionalizado pelo nome. Ao contrário, trata-se de um arquitranscendental — um transcendental à segunda potência, conforme a acepção da lógica medieval —, ou seja, a condição de possibilidade para que as próprias categorias linguísticas sejam ditas pelos nomes. Ora, esse arquitranscendental não se exclui totalmente daquilo que é dito, revelando-se nele como um comum incapturável. Logo, não é possível uma determinação fixa da linguagem pela própria linguagem, eis que não pode haver assunção de qualquer sujeito-de-linguagem substancial. Por isso, quando atingimos o momento em que os nomes parecem nos faltar, tem-se o *experimentum linguae* atrelado à dimensão in-fantil ou, simplesmente, o ter lugar da linguagem a partir da ausência de fundamento, a Voz a partir do Nada. O primeiro dos *Cadernos* de Agamben é iluminador neste ponto: “A Voz na qual está o nada: o puro lugar, inessencial, *unwesene*. *Wite* em Eckhart; *Ereignis* em Heidegger” (2024b,

¹⁰ Aristóteles (1998, II, 1253a, p. 7-19) diferenciou, em *Política*, a voz (*phoné*) da palavra (*lógos*): “A razão pela qual o homem, mais do que uma abelha ou um animal gregário, é um ser vivo político em sentido pleno, é óbvia. A natureza, conforme dizemos, não faz nada ao desbarato, e só o homem, de entre todos os seres vivos, possui a palavra. Assim, enquanto a voz indica prazer ou sofrimento, e nesse sentido é também atributo de outros animais (cuja natureza também atinge sensações de dor e de prazer e é capaz de as indicar) o discurso, por outro lado, serve para tornar claro o útil e o prejudicial e, por conseguinte, o justo e o injusto. É que, perante os outros seres vivos, o homem tem as suas peculiaridades: só ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto; é a comunidade destes sentimentos que produz a família e a cidade”. Desse modo, o estagirita destaca a voz como expressão animal de dor e de prazer, enquanto a linguagem possibilita a política nas comunidades humanas. Levando em conta que o ser humano é o único vivente capaz de usar a linguagem e, por consequência, a vida “qualificada”, então a produção da casa (*oikia*) e da cidade (*pólis*) excluiriam a dimensão animal e, simultaneamente, se fundamentariam negativamente em tal exclusão, que é, portanto, inclusiva. Trata-se do mecanismo da exceção que comentamos em seguida no texto principal.

p. 316). Nesse ponto do discurso agambeniano, deparamo-nos com um dos primeiros usos da ideia de exceção na sua obra.

Com efeito, a exceção da linguagem é uma operação de exclusão inclusiva, tal como ocorre no cenário político explorado no projeto *homo sacer*, de maneira que a rejeição da voz natural humana é concomitante à constituição da linguagem, entendida como a captura que os signos promovem sobre os sons desordenados da mera voz. Dessa feita, a língua humana não é algo natural ou dado, mas fruto de uma educação gramatical milenar em que está em jogo aquilo que Agamben (2016a) chama de antropogênese, isto é, o ponto de insurgência ligado umbilicalmente ao *experimentum linguae*, que possibilitou — e ainda possibilita — ao vivente humano constituir-se como um campo de tensões entre natureza e cultura a partir da captura de sua voz pela linguagem dos nomes que os gregos chamavam de *lógos*. Conforme o autor, o primata *Homo sapiens* possuía uma linguagem, ou seja, uma voz biológica. Todavia, em dado momento, surgiu nele uma potencialidade que, ao inseri-lo como sujeito do discurso, coimplicou a língua. A linguagem natural do ser humano sofreu, então, uma descontinuidade e conseguiu exteriorizar-se, em parte, como *lógos*. Por conseguinte, o ser humano pôde intuir o caráter não natural e autossuficiente da língua dos nomes e começou a (re)inscrevê-la, simultaneamente, por meio da transmissão histórica e da supressão da mera voz, da qual restam hoje apenas indícios, tais como o riso e o choro. É fundamental perceber aqui como a linguagem não é algo meramente natural ou cultural, mas um acontecimento, um “ter-lugar” que se dá com o humano e dele se apropria, o que reforça a ideia heideggeriana de que não somos nós que temos (ou usamos) a língua, e sim ela que nos tem (e nos usa)¹¹. É por isso que, com sutil ironia, Agamben (2006, p. 22) afirma no importante artigo *O que é um dispositivo* que a linguagem “[...] é talvez o mais antigo dos

dispositivos, no qual, há milhares e milhares de anos, um primata — provavelmente sem se dar conta das consequências que enfrentaria — teve a inconsciência de se deixar capturar”. Em suma, o ser humano é *Homo sapiens loquendi*, um animal que não para de se originar à medida que aprende, sabe, comunica-se e ensina a falar, já que o processo de tornar-se humano — bem como o de deixar de sê-lo — está sempre em curso.

É nesse contexto que surge o complexo conceito de in-fância. No texto *Infância e história: ensaio sobre a destruição da experiência*, Agamben (2001b) explica que o sujeito do conhecimento não é uma substância, mas uma conjunção estratégica, um ente puramente linguístico, naturalizado como se fosse uma essência sob a forma de sujeito e oposto à matéria biológica. Segundo o autor, o ato de dizer “eu penso” equivale à emergência da instância discursiva oferecida pela linguagem para que um locutor se aproprie desta e diga “eu” (*ego*). Assim, os pronomes pessoais — bem como os demais *shifters*, “transformadores” — são, segundo a leitura do filósofo italiano a partir de Benveniste, realidades puramente discursivas, sem correspondência no mundo real, servindo somente para operar a passagem da *langue* (língua) à *parole* (discurso). Em virtude dessa mudança de perspectiva, não há como apreender uma causa primeira, fixa e indizível por parte do sujeito, que assim se afasta de qualquer *arkhé*.

Tal percepção já levara o jovem Agamben a intuir a dimensão *an-árquica* tanto da linguagem quanto do pensamento, vendo na história da filosofia uma forma de ocultamento desse saber. Isso porque tal história se centra em meros possibilitadores da linguagem — os *shifters* — que nada têm de substancial, servindo apenas para indicar as instâncias do discurso. Sobre esse tema complexo, o filósofo expressa-se com clareza em seus *Cadernos*, dos quais vale a pena reproduzir alguns preciosos excertos:

¹¹ Segundo Heidegger (1985, p. 254): “Porque nós, humanos, para sermos quem somos, permanecemos imersos no ser-linguagem e, portanto, nunca podemos sair dele para observá-lo de um outro ponto de vista, vemos o ser-linguagem sempre apenas na medida em que somos vistos por ele, estando nele apropriados”.

O sujeito, o *shifter* "eu", não pode ser apreendido, porque ele remete à instância presente da palavra e sem ela não pode ser identificado. [...]

Acreditando apreender a vida, o homem persegue o pronome "eu". [...]

A história da filosofia como uma migração de um *shifter* para outro: o *τόδε τί* e a *οὐσία* em Aristóteles, o *ἔν* em Plotino, Deus (cujo nome é um pronome) e o *unum* na teologia medieval, o Eu no pensamento moderno, o *nihil* (a negação) em Hegel, o da em Heidegger. Todos modos de indicar, e não de dizer. E todos em lugar da voz (Agamben, 2024b, p. 367-369).

Dessa maneira, o filósofo italiano conclui ser impossível falarmos de "fatos de consciência" anteriores à linguagem, pois toda consciência é um sujeito de linguagem. Assim, a in-fância não é um estado psíquico e substancial anterior à capacidade de fala. Pelo contrário, a in-fância é marcada pelo não sujeito, ou seja, pela dimensão de uma potência impessoal em que se põe a figura do infante, aquele que não fala, mas que pode (ou não) vir a falar. De fato, como bem notam Carlo Salzani e Ermanno Castanò (2024, p. 53), in-fância é o termo que o "jovem" Agamben usa em seus primeiros escritos e que posteriormente será substituído por potência, de maneira que "o *experimentum linguae* se propõe, portanto, como uma experiência da 'potência' da linguagem, da potência de falar, da 'gramática do verbo poder', e a única resposta possível à pergunta sobre essa 'potência' é uma experiência da linguagem".

Como potência que jamais se esgota no ato, a in-fância não é cronologicamente primeira em relação à linguagem, como se fosse um paraíso que perdemos pelo fato de começarmos a falar. Na verdade, a in-fância constitui a expropriação originária que a linguagem faz de si para que o sujeito do discurso seja continuamente produzido, de modo que só há linguagem porque há uma dimensão de in-fância — ou seja, de não linguagem — que funciona como seu secreto

fundamento. Diante dessa hipótese, e se quisermos explorar radicalmente a natureza da linguagem, é inevitável abandonarmos o conceito de origem como sinônimo de algo localizável em uma linha cronológica. Segundo Agamben (2001b), nenhuma investigação que tome como objeto algo que esteja entrelaçado à constituição do humano pode ser datável, eis que tal acontecimento é o possibilitador arqueológico da história. Portanto, o conceito de in-fância aponta para um limiar entre o vivente *Homo sapiens* e a linguagem que continuamente produz o humano (antropogênese). Isso significa que os seres humanos não são falantes por natureza, o que não quer dizer que convencionaram totalmente a linguagem, como se ela fosse um simples instrumento. Para o filósofo, a humanidade corresponde à contínua descontinuidade entre a sua atualidade fisiológica e a linguagem. Se assim não fosse, existiríamos como os demais animais ou a linguagem se reduziria a mero conjunto de regras lógico-gramaticais.

4 Uma Voz an-árquica

Julgamos impossível compreender o pensamento de Agamben se não se entende que nele a linguagem é o tema — a música — supremo¹². Para tanto, é preciso afastá-lo da miríade de autores que julgam encontrar na linguagem o elemento que separa os seres humanos e os animais. E isso não porque Agamben avance muito em uma filosofia da animalidade, dado que, semelhante a seu mestre Heidegger, ele permanece preso a uma dimensão antropocêntrica ao lidar com os animais (Salzani, 2024). Nada obstante, também como Heidegger (1985), Agamben (2005e) percebe que a linguagem não representa uma característica especificamente humana, não sendo

¹² A referência à palavra "música" em Agamben é mais profunda do que parece à primeira vista. Em *A música suprema: música e política*, Agamben (2016b) se vale da porosidade do termo para nos lembrar das nove modalidades artísticas corporificadas nas musas gregas, filhas de Zeus e Mnemosine (memória). Destarte, a música, ou o musaico, não se vincula somente à experiência acústica ordenada de um instrumento ou do canto, mas é íntima ao ad-vir da palavra perante o *Homo sapiens*, processo que o filósofo chama de antropogênese. Nesse sentido amplíssimo, a música celebra o empréstimo da capacidade de fala e canto, por parte da linguagem, aos seres humanos para que possam materializar o seu *éthos*. Agamben conclui que cabe à filosofia avançar rumo ao além-musa(s), considerando a hipótese platônica do declínio do canto na palavra. Em síntese, trata-se de ir ao encontro da mãe Mnemosine, a memória do ser(-de-linguagem), para (re)tomar a sua in-fância. Apesar da saída fecunda postulada pelo filósofo italiano nesse ensaio, em que a abertura do ser humano ao mundo se efetiva pela música/canção, Salzani e Castanò (2025) entendem que Agamben não deu continuidade a essa tese. Pelo contrário, ele teria regredido à centralização da escrita (letra) — elemento antropocêntrico por excelência — nas últimas publicações, com o que o seu projeto "músico" teria naufragado.

algo próprio do humano, o que se coaduna com a sua tese segundo a qual o homem é *argós*, ou seja, sem obra. Nesse sentido, Agamben assume a linguagem como uma dimensão potencial que, se hoje está sendo usada pelos humanos, amanhã pode muito bem ser usada por outras entidades, tais como animais e máquinas. Assim, a tese de Heidegger segundo a qual nós não usamos a linguagem, mas é ela que nos usa, alcança em Agamben uma espécie de massa crítica que se traduz nos seus complexos estudos sobre a Voz que, em última instância, apontam para o silêncio e o Nada, com o que se pode caracterizar o filósofo italiano como um pensador da *an-arquia*. De fato, ele escreve em seu segundo *Caderno*:

A linguagem não dispõe de sua própria *ἀρχή*, não pode dizer a própria origem. Por isso, o homem, na medida em que fala, é um animal "apaixonado". A filosofia é a tentativa de retroceder à origem, de dispor da *ἀρχή*. No limite, essa *ἀρχή* é definida como aquilo que não se pode *dizer*, mas que se *mostra* em cada ato de palavra. Mas existe realmente tal "mostrar"? Ou não seria, ao contrário, um mito construído pela filosofia para dar conta de sua impossibilidade de alcançar a própria origem, a "surpresa" a partir da qual ela começa? (Agamben, 2024b, p. 388).

É exatamente essa questão, a qual nada tem de retórica, que Agamben irá explorar de maneira obsessiva e críptica ao longo de décadas, lendo os clássicos da filosofia — Platão, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger etc. — de uma maneira que parece insuportável à tradição, mas que, se bem compreendidos os pressupostos in-fantis de que parte o filósofo italiano, se liga ao projeto heideggeriano de *Destruktion* da metafísica¹³.

Nessa perspectiva, mesmo que a tradição filosófica nomeie como inefável a plataforma de sustentação da linguagem, Agamben (2005f) insiste que a tarefa de exposição filosófica deve ir na contramão, tratando-se então de uma operação da linguagem sobre si mesma, tal como

exposta no ensaio *Experimentum vocis*, em que o autor se questiona: como é possível a passagem da dimensão abstrata do nome (*langue*, semiótica) para a dimensão prática do discurso (*parole*, semântica) na unidade não homogênea da linguagem? Daí surge o grande problema linguístico-metafísico:

[...] o problema último com o qual deve se confrontar toda reflexão metafísica é o mesmo que constitui o obstáculo sobre o qual toda teoria da linguagem corre o risco de naufragar: se o ser que se diz está sempre já dividido em essência e existência, potência e ato, e a linguagem que o diz está sempre já dividida em língua e discurso, sentido e denotação, como é possível a passagem de um plano ao outro? E por que o ser e a linguagem estão assim constituídos, a ponto de comportar originariamente este hiato? (Agamben, 2016a, p. 20).

Apesar da aura de mistério atribuída pela filosofia ocidental a tal problema, Agamben prefere enxergar as diádes citadas no excerto anterior de outra maneira. O trunfo decisivo da linguagem consistiria na sua capacidade de se invisibilizar — trata-se de seu poder-o-não — mediante a designação das coisas. Em outras palavras, e em termos ontológicos, quando o ente linguístico se manifesta, a nomeação é suspensa. De modo semelhante, quando a coisa está sendo nomeada, então o ser-de-linguagem não aparece. Portanto, a linguagem e a sua própria dizibilidade existem em uma flutuação, sob a forma da potência. É por isso que, não podendo dizer a si mesma, a linguagem é *an-árquica*, sem *arkhé*, sem começo, o que equivale a dizer que ela sempre começa de novo, processo inassumível para a ontologia tradicional, que tenta recalá-lo por meio da presunção não da linguagem mesma — "a coisa mesma" de que fala o Platão muito particular de Agamben (2005f, p. 14) —, mas de um Ser que, contudo, ao contrário da linguagem, não pode ser mostrado e, conseqüentemente, não pode ser habitado.

¹³ O nexo entre a destruição heideggeriana, o método arqueológico e a ontolinguística agambeniana não é algo implícito ou secundário na obra do filósofo italiano. Pelo contrário, tal nexo se encontra textualmente exposto no artigo *Arqueologia filosófica*. De acordo com Agamben (2008a), toda arqueologia é uma crítica das fontes, ou seja, um trabalho incansável de desativação das narrativas enrijecidas que a história ocidental vencedora imprimiu sobre as principais ideias filosóficas e que, inevitavelmente, condicionou a nossa percepção sobre a realidade. Apesar do movimento destituente, a arqueologia não vai em busca de outra origem meta-histórica ou de um sentido literal a ser consolidado, antes tensionando os paradigmas, as técnicas e os sujeitos cognoscentes da "hermenêutica canônica" para liberar o ponto de insurgência, isto é, a zona de contato em que o sujeito(-de-linguagem) e a obra se entrecruzam e (per)formam uma ação histórico-linguística no tempo-de-agora.

Na mesma linha, e tão débil quanto a linguagem, é o sujeito-de-linguagem que se produz em seu seio. Toda vez que um vivente diz "eu", emerge um sujeito. Porém, o fato de sermos cooriginários em relação às malhas linguísticas nos traz a impressão de que naufragamos reiteradamente quando nos aproximamos de sua (in)dizibilidade, o que é ilustrado pela oposição intransponível entre *langue*/semiótica e *parole*/semântica em Émile Benveniste que tanto impressiona Agamben (2001b).

O filósofo italiano explica que a sua teoria da in-fância só foi possível graças à diáde benvenistiana entre o semiótico e o semântico. Pode-se caracterizar o semiótico pelo modo de significação típico do signo e pela sua univocidade como signo abstrato, tratando-se da "palavra em estado de dicionário", tal como belamente nos fala Carlos Drummond de Andrade (2012, p. 12). Por sua vez, o semântico se manifesta pela significação discursiva, ou seja, pela palavra em ato, funcionando e tornando possível o entendimento da mensagem pelos interlocutores. Nada obstante, ambas as dimensões parecem ser incomunicáveis para Benveniste, e é por isso que Agamben as vê na condição de limites da linguagem que definem a in-fância do ser humano e, ao mesmo tempo, são definidos por esta. Em suma, o semiótico é o ser-de-linguagem que integra relativamente o humano em meio à vacuidade linguística para que este possa (de)formar mundos por meio do discurso, ou seja, o semântico. Em contrapartida, o trânsito feito na linguagem entre a privação da língua pura e a fala concreta é a condição de possibilidade da história humana. Sem isso, estaríamos fadados — como os outros viventes — a ter um destino biológico certo.

Em *A linguagem e a morte: um seminário sobre o lugar da negatividade*, Agamben (1982) retoma as considerações sobre os *shifters* contidas em seus *Cadernos* que comentamos rapidamente na seção anterior para esclarecer a relação entre *langue* e *parole* e, ao mesmo tempo, para compreender o Nada *an-árquico* de que sempre e a cada vez surge a Voz. Ele inicia seu raciocínio refletindo sobre pronomes como "eu", "este" e

"aí" que, não por coincidência, são a cada vez os supremos articuladores do pensamento filosófico, como se vê no uso de que fazem deles, respectivamente, Descartes (o *ego* do "leu] penso, logo existo"), Hegel (o *dieser* da certeza sensível com que se inicia a *Fenomenologia do Espírito*) e Heidegger (o *da* do Dasein). Segundo Agamben, tais pronomes não reclamam um referencial empírico — até porque seria impossível —, atuando unicamente na realidade do discurso que os contém. Assim, trata-se de porções de puro nada responsáveis por fazer a passagem da língua abstrata (*langue*) ao discurso concreto (*parole*). O exemplo mais marcante está no signo "eu" que, vazio de início, ganha conteúdo quando é tomado em um discurso, no qual, todavia, ele não indica nada substancial, mas simplesmente o sujeito da enunciação. A partir dessa constatação, o filósofo italiano conclui que os pronomes não operam banalmente entre o dito e o não dito, mas entre a língua e o discurso.

Considerando essa retificação da "natureza" dos *shifters*, Agamben afirma que os pronomes e os demais indicadores de enunciação em geral apontam, antes de se remeterem a qualquer objeto empírico, para o evento da linguagem, indicando o "há linguagem!". Apesar de podermos chamar tal espaço de "ter-lugar da linguagem", a história da filosofia ocidental preferiu dar-lhe o pomposo (e perigoso) nome de "Ser". Consta do segundo *Caderno* de Agamben (2024b, p. 413): "O ser: sem dúvida não é simplesmente a linguagem. Antes: a esfera da enunciação, do ter-lugar da linguagem. O ser é o ter-lugar, o advento da linguagem". Se assim for, a metafísica nada mais é do que a experiência que capta o abrir-se da instância linguística em cada ato de fala. Igualmente, ela é a contemplação, em todo dizer, do "seja" da linguagem, dado que a linguagem não pode dizer senão a si própria: "A linguagem não deve, nem pode, pensar o não linguístico. Quando tenta fazê-lo, ela pensa, na verdade, o seu próprio advento, o seu próprio lugar" (Agamben, 2024b, p. 411).

De maneira concisa, podemos sustentar que a linguagem permite, por meio dos indicadores

de enunciação, que o ser e o mundo se abram ao nosso pensamento, ou, melhor, que aquilo que supomos como transcendência do ser equivalha à transcendência do evento de linguagem — ao supremamente dito — que corresponde à dimensão autofundante e *an-árquica* da linguagem. As consequências políticas de tal descoberta são evidentes, tal como já anotava Agamben em 1981 em seu segundo *Caderno* sob a rubrica *Linguaggio e potere* (2024b, p. 410): “A metafísica se funda nisso: que a linguagem não pode ser dita. A linguagem pode levar tudo à linguagem, exceto a si mesma. Este é o fundamento de seu poder, de todo poder: que o próprio poder seja inominável”.

Após debater os *shifters* teorizados por Benveniste, o filósofo italiano pode então nos dizer com mais precisão o que é a Voz. Não se trata de um inefável não dito e, portanto, de algo oculto, consistindo antes no “ter-lugar da linguagem” (o *Dasein* de Heidegger ou o *das Diese nehmen* de Hegel) que, não tendo início ou *arkhé*, resolve o problema ontológico da transcendência como um problema linguístico:

O problema da transcendência se apresenta na metafísica como “transcendência dos entes em direção ao ser”, ou seja, como transcendência das coisas que estão dentro da abertura do mundo em direção à própria abertura; em última análise, como transcendência das coisas nomeadas *em direção à própria linguagem* (Agamben, 2024b, p. 348).

A Voz é então pura indicação e intenção de significar da linguagem, mas que não comporta significado determinado. Por isso ela pode ser chamada de arquitranscendental, constituindo-se cada vez e sempre entre a dupla negatividade do “não mais” do mero som que era voz animal e do “não ainda” de um significado a se configurar em uma comunidade de *homines sapientes loquendi*. Nesse sentido, Agamben (1982) faz coincidir ontologia e Voz, dado que o Ser é/está na Voz ao mostrar-se do ter lugar da linguagem. Por sua vez, a Voz é o fundamento negativo — ou seja,

o sem-fundo que desaparece — para que o Ser, a linguagem e o tempo surjam como tais. Eis porque toda enunciação abre o Ser e o tempo para Agamben. Assim, quando se diz “agora”, a linguagem emerge coimPLICADA com o presente (fonte de todo o tempo) e com o “sendo” ontológico. Todavia, para que esse ato de enunciação pudesse ser dito, houve a nulificação de uma mera voz. A Voz é então a dimensão negativa e originária que possibilitou a emergência daquilo que está presente e, concomitantemente, suprimiu uma voz natural, que existe hoje somente sob a forma de vestígios, tais como o riso e o choro que, curiosamente, Agamben parece retomar em várias passagens mais poéticas do que filosóficas de seus *Cadernos*: “Atingido o limite da negatividade, saltar para além desse limite. Rir” (2024b, p. 299); “O indizível é a linguagem. O invisível é o mundo. Ele pode chorar ou rir pela existência do mundo e da linguagem” (2024b, p. 371).

5 Experimentum vocis e veridição

Atingido este ponto e munidos de uma concepção de linguagem tão radicalmente diferente daquela da tradição, é necessário que nos perguntemos como se dá a relação entre linguagem e verdade no pensamento de Agamben, um dos temas clássicos da metafísica e da lógica “oficiais”. É desde já evidente que o filósofo não trabalha com nenhuma noção substancial (a ideia platônica lida pela tradição) ou formal (a *adaequatio rei ad intellectum* de Aristóteles)¹⁴ de verdade, preferindo antes falar de processos de veridição em que se mesclam linguagem, vida e verdade. Um bom texto para iniciar o tratamento do problema é *O sacramento da linguagem: arqueologia do juramento* (2008b), no qual se percebe que a condição originária de possibilidade — ou seja, em um contexto jurídico-mágico-religioso arqueologicamente considerado — para jurar não está na eliminação do perjúrio e da mentira, e sim na conformidade entre a palavra e a ação

¹⁴ No livro *Γ da Metafísica*, por exemplo, Aristóteles (2002, 1011b, p. 25-29) trata o verdadeiro como um resultado de formulações lógico-representativas corretas: “Isso é evidente pela própria definição do verdadeiro e do falso: falso é dizer que o ser não é ou que o não-ser é, verdadeiro é dizer que o ser é e que o não-ser não é. Conseqüentemente, quem diz de uma coisa que é ou que não é, ou dirá o verdadeiro ou dirá o falso. Mas <se existisse um termo médio entre os dois contraditórios> nem do ser nem do não-ser poder-se-ia dizer que ou é ou não é”.

com base na confiança (fê, *fides*). Assumindo este pressuposto, bendita é a conjunção de forças histórico-existenciais que põem a linguagem e sua prática em uma zona de indiscernibilidade. Por sua vez, maldito é o hábito na linguagem que cinde essa espécie de performatividade, causando a inefetividade da palavra no mundo (Agamben, 2008b).

Agamben nos chama a atenção para a experiência da palavra durante o juramento, quando estão em jogo a asserção e a veridificação. O primeiro elemento consiste no valor denotativo da palavra, sendo o sujeito irrelevante, de maneira que a interpretação da palavra assume pressupostos lógicos e objetivos, tais como a não contradição e a adequação aos elementos empíricos. Por outro lado, a veridificação ilustra o surgimento da verdade-jurada conjugada com a constituição do sujeito no instante da afirmação. Dessa feita, não há um sujeito anterior ou vinculado posteriormente à linguagem, sendo que a sua proveniência e o seu esgotamento se dão no ato da palavra. Com efeito, a veridificação sinaliza um vestígio daquilo que a palavra desempenhou, mas foi depois despotencializado no devir histórico. Graças a esse declínio e ao traslado quase absoluto para a asserção, nasceram as fórmulas religiosas e jurídicas arcaicas para refrear, por meio de maldições e anátemas, a mentira e o perjúrio.

Nada obstante, mais do que sugerir a retomada histórica do juramento nos nossos tempos, o autor parece privilegiar uma experiência de linguagem que não se baseia na letra e muito menos na atividade infinita de (res)significação, tal como propõe parte dos pesquisadores da hermenêutica contemporânea. E isso porque Agamben (2008b, 2016a) cria uma analogia entre a veridificação e a Voz, de modo que esta se configura como uma potência de (não) falar a língua dos nomes, sendo comparável a um molde que, como vimos, não se identifica com a língua escrevível nem se comporta como um absoluto indizível. Trata-se, de fato, do já referido processo de antropogênese. Neste contexto, a experiência veriditiva consiste

no uso da palavra para (de)formar mundos, trazendo à luz uma singular dimensão performativa que con-funde o Ser e a palavra, mesclando o *óntos* (ὄντος) — genitivo de "ser" (εἶναι, *éinai*) — e o *lógos*, destituindo assim a ontologia tradicional e apontando para algo que, na falta de um nome melhor, podemos chamar de ontolinguística. Esta cria uma zona de indeterminação que nos convida a assumirmos a linguagem como a nossa casa, ou seja, um *habitat* ou hábito, com o que se percebe mais uma vez que Agamben abre mão da ontologia do Ser para se concentrar em uma ontologia (modal)¹⁵ do "ter" (*avere*), quer dizer, do ter lugar, do ad-vir aventureiro da linguagem.

Aqui entra em campo um dos conceitos-chave da *pars construens* da obra agambeniana, qual seja, o de forma-de-vida. Sem poder desenvolver exhaustivamente tal ideia neste artigo, tem-se que ele indica uma vida que, ao contrário da vida nua, não pode ser separada da sua forma, tendo sido essa concepção trabalhada com maior rigor em *Altíssima pobreza* (2011) e *O uso dos corpos* (2014), ou seja, nas obras que fecham o monumental projeto *homo sacer*. Cumpre indicar desde já que, por "forma" não se compreende o teor normativo que o direito moderno ocidental engendrou, tal qual a "forma da lei", ou os imperativos que a filosofia moral moderna anteviu nas comunidades políticas ocidentais, mas a realização ético-política de uma vida conforme a atualização singular de um exemplo, "regra", estilo, modelo ou paradigma existencial que a afeta (Agamben, 2011, p. 118-120). Desse modo, regra e vida adentram uma zona imanente de indeterminação e contato, produzindo formas-de-vida capazes de destituir concepções predeterminadas — ou seja, normativas — sobre o viver. Vale ressaltar, como bem observou Daniel Nascimento (2014), que "forma-de-vida" e "forma de vida" não são sinônimos. Nesta última expressão, sem hifens, há uma separação operada por técnicas socio-políticas e tecnologias da subjetividade que modelam os corpos tendo em vista identidades preexistentes, fixando assim uma essência, tal

¹⁵ Acerca da ontologia modal, tema de enorme complexidade que não pode ser desenvolvido aqui, remetemos a Gomes e Matos (2018).

como se dá nos movimentos sociais pautados no gênero, na etnia e na classe, por exemplo. Em contrapartida, o primeiro termo com hifens se alinha à elaboração e ao cuidado de si que extrapolam qualquer codificação linguística, moral e jurídica, servindo para liberar os corpos em suas multiplicidades atuais e potenciais de qualquer traço fundamental ou arquetípico. Como costuma acontecer com Agamben, a ideia de forma-de-vida tem um ancestral nas suas obras mais antigas¹⁶, tratando-se, nesse caso, da noção de ser qualquer constante em *A comunidade que vem* de 1990.

O ser que vem é o ser qualquer. Na enumeração escolástica dos transcendentais (*quodlibet ens est unum, verum, bonum seu perfectum*, qualquer ente é uno, verdadeiro, bom ou perfeito), o termo que, permanecendo impensado em cada um, condiciona o significado de todos os outros, é o adjetivo *quodlibet*. A tradução corrente no sentido de “não importa qual, indiferentemente” é certamente correta, mas, quanto à forma, diz exatamente o contrário do latim: *quodlibet ens* não é “o ser, não importa qual”, mas “o ser tal que, de qualquer forma, importa”; ele contém já sempre uma referência à vontade (*libet*), o ser qual-se-quer está em relação original com o desejo. De fato, o “qualquer que seja” [*qualunque*] que está aqui em questão não apreende a singularidade em sua indiferença em relação a uma propriedade comum (a um conceito, por exemplo: ser comunista, francês, muçulmano), mas apenas no seu ser *tal qual* é (Agamben, 1990, p. 3).

Percebemos assim que, exatamente como a linguagem, o ser qualquer é antes de tudo “hábito”, “habitação”, “ter lugar” e não um Ser substancial. A ideia de singularidade descrita pelo filósofo italiano conecta-se inevitavelmente ao debate sobre a linguagem e a condição ontológica em que os viventes humanos estão imersos. O “ser qualquer”, “o ser tal como é”, “o ser que é apenas enquanto tal” apresenta-se como uma linha de fuga ontolinguística resumida na expressão *quodlibet*, que se situa aquém ou além da individualidade e da catalogação no universal-abs-

trato. Paralelamente, o ser qualquer se constitui incapturável em relação às determinações fixas ou aos predicados reais graças a uma linguagem liberada da causalidade entre o sujeito e o predicado. Em *Filosofia e linguística*, Agamben (2005a, p. 65) refere: “Somente a experiência da pura existência da linguagem abre ao pensamento a pura existência do mundo”. Daí se deduz que não existe uma separação natural entre a linguagem e o mundo, eis que o “ser qualquer”, a “singularidade” e a “pura existência” estão inseridos em um jogo analógico e performático, pensável à medida que habituamos a nossa percepção para vislumbrar uma rede heterogênea de forças não individualizáveis, não hierarquizáveis e disposta em uma potente vacuidade histórico-linguística. Em suma, tem-se, de um lado, que o ser (de-linguagem) não é uma substância nem pode ser confundido com o inefável. Por outro lado, esse uno-múltiplo funciona como um limiar, um plano de imanência ontolinguístico que possibilita a indiscernibilidade entre pensar e agir, essência e existência, ato e potência, vida e linguagem etc. Exatamente por isso, no final do texto *Experimentum vocis*, Agamben (2016a) afirma que a história do Ocidente pode ser descrita como uma coincidência entre o *experimentum linguae* e a antropogênese. Todavia, acrescenta o filósofo italiano, essa relação teria alcançado o seu limite, tornando necessário explorar um terceiro campo, o do *experimentum vocis*.

Inicialmente, trata-se de um questionamento profundo sobre a situação da linguagem na Voz e, conseqüentemente, da proposta de uma abertura radicalmente nova para assumirmos o nosso ser falante no contexto do ocaso da palavra (*experimentum linguae*). Tal pesquisa não é banal por dois motivos. Primeiramente porque ela tem em vista a desativação da *grhámata* — que estaria em decadência — e os saberes técnicos nela fundados. Dessa sorte, põe-se a possibilidade de

¹⁶ Sobre o assunto, afirma Matos (2025, p. 2-3): “Dessa feita, por exemplo, a pouquíssimo explicada ideia de ética em Agamben se esclarece quando se aproxima da noção de *uso*, assim como a *in-fância* não passa de uma maneira inicial do filósofo italiano indicar, nas obras dos anos 70 e 80, a (*im*)potência. O misterioso *irreparável/insalvável* pode ser lido como uma forma de *imanência absoluta*, ou seja, um *ser assim*, dessa maneira e não de outra, enquanto a expressão *que vem*, tornada quase canônica por Agamben — mas originalmente proposta por Benjamin em 1918 no ensaio *Sobre o programa da filosofia que vem* — pode ser compreendida como uma dimensão do *tempo messiânico*, ou seja, não como um tempo futuro, e sim um tempo presente, que já está acontecendo e que, portanto, vem (no presente do indicativo)”.

uma nova forma de experimentar a linguagem em meio à privação da mera voz. Já o segundo motivo reside "na coisa mesma" do pensamento, que deixa de ser vista como um indizível, passando a equivaler ao próprio *experimentum vocis*. Afirma o autor:

Se a antropogênese — e a filosofia que a rememora, custodia e incessantemente a reatualiza — coincidem com um *experimentum linguae* que situa aporeticamente o λόγος na voz, e se a ἔρημνεία, a interpretação dessa experiência que dominou a história do Ocidente parece ter alcançado seu limite, então o que não pode deixar de ser questionado hoje no pensamento é um *experimentum vocis* no qual o homem ponha radicalmente em questão a situação da linguagem na voz e tente assumir novamente o seu ser falante. O que chegou ao seu cumprimento não é, de fato, a história natural da humanidade, mas aquela história epocal e especial na qual a ἔρημνεία da palavra como uma língua — ou seja, como um entrelaçamento consciente de vocábulos, conceitos, coisas e letras que, por meio dos γράμματα, tem lugar na voz — havia destinado o Ocidente. É necessário, portanto, interrogar sempre de novo a possibilidade e o sentido do *experimentum*, indagar o lugar e a genealogia para indagar se não haveria, em relação aos γράμματα e ao saber que neles se fundamenta, um outro modo de lidar com a ausência de experiência da voz. Este fenômeno não é, na nossa cultura, algo excêntrico ou marginal que, tentando dizer o que não pode ser dito, se envolve necessariamente em contradições; ele é, ao contrário, a própria coisa do pensamento, o fato constitutivo daquilo que chamamos de filosofia (Agamben, 2016a, p. 39).

Mediante a tarefa de propor uma nova configuração entre a Voz e a linguagem sem passar pela letra — tal qual na tradição aristotélica —, Agamben (2016a) lança mão da leitura de Platão feita pelo filósofo neoplatônico Amônio Sacas (175-240/242), pressupondo um puro ter lugar (χώρα, *khôra*) para além do sensível e do inteligível, de modo que a Voz corresponderia ao ter lugar da linguagem sem ser absorvida em sua significação. Nessa perspectiva, a Voz não se articula com a língua por meio da letra, tratan-

do-se de um molde de impressão inenarrável e inescrivível — uma potência — que pode-o-sim e pode-o-não em meio ao λόγος. Por consequência, não existe uma simples articulação entre o vivente e o falante, sendo antes o vivente-humano o próprio receptáculo da capacidade de (não) falar, dado que "a letra — o γράμμα, que pretende se apresentar como o ter-estado, como o traço da voz — não está na voz nem no lugar dela" (Agamben, 2016a, p. 42).

Para entender essa proposta, é preciso questionar a separação entre poesia e filosofia. De acordo com Agamben (2005f, 2016a), essa divisão surge da cisão operada pela metafísica ocidental entre a voz e a língua, a semiótica e a semântica, o som e o sentido. Em vez disso, o mais proveitoso para as duas modalidades seria não a relação (típica da ontologia do Ser), mas o contato¹⁷ em meio ao pensar, constituindo assim uma zona de indeterminação na qual o pensamento poderia ser o cumprimento da experiência poética da palavra, enquanto a poesia se veria como o cumprimento da experiência pensadora da língua. Assim, a filosofia se tornaria busca e celebração da Voz, enquanto a poesia se manifestaria como o amor que vai ao encontro da língua. Tanto a linguística quanto as lógicas modernas só emergiram como ciências porque naturalizaram a linguagem na condição de pressuposto inquestionável, gerando a separação entre o poético e o filosófico e levando ao esquecimento da grande questão: como é possível a existência da linguagem? Em outros termos, como — e não se — é possível o *factum loquendi*?

Para responder essa pergunta, é preciso lembrar que a linguagem existe independentemente da gramática, da pluralidade de línguas ou até mesmo dos conteúdos semânticos, não apontando para nenhuma realidade lexical ou qualquer texto enunciado *a priori*. Se é assim, a linguagem se manifesta à medida que se refere a seu próprio

¹⁷ Em *A razão errante*, Giorgio Colli (1982) aponta epistemologicamente para a condição de possibilidade de toda expressão na dimensão do contato. Se considerarmos que o filósofo entende a expressão como o conhecimento do imediato realizado pela determinação de um objeto por parte de um sujeito, então o contato é elemento que se expressa antes de qualquer fratura entre sujeito e objeto. Portanto, o contato está disposto como um vazio, um nada de representação que põe tanto o sujeito quanto o objeto em um limiar. Agamben (2014) lança mão dessa construção ontoepistemológica em *O uso dos corpos* para sugerir que as formas-de-vida habitam em uma não relação, em um irrepresentável, em uma vacuidade que torna possível a intimidade de suas singularidades histórico-linguísticas com suas existências.

acontecer. De fato, no momento em que a mera voz desaparece, a linguagem tem lugar e, conseqüentemente, o sujeito é produzido enquanto testemunha do seu aparecimento. Apenas assim o "sujeito" se torna ético — ou seja, habitual, habitante da linguagem —, quer dizer, à medida que se põe diante da dessubjetivação da potência criativa — a coimplicação entre o poder-o-sim e o poder-o-não — e se dá conta da poesia existente na vida quando a criamos e, em especial, quando a suspendemos para contemplar a plenitude da potência. Importa notar, neste contexto, que a linguagem não tem um papel neutro no processo de antropogênese, pois nela está tanto o que salva quanto o que ameaça. De fato, desde a década de 1980, Agamben (2025) já tinha consciência de um processo de captura do ser humano pela linguagem tornada técnica — hoje traduzido no delírio da erroneamente chamada "inteligência artificial" (IA) — e que só pode ser antagonizado pela poesia-filosofia:

O que está acontecendo hoje, a verdadeira, grande, mítica catástrofe que ameaça a humanidade, é a vitória definitiva da linguagem sobre o homem. Ou seja, que os homens estejam subjugados e esmagados pela língua, que eles não consigam mais dominá-la, alcançar a experiência ética e poética em que a língua é domada, realizada, verificada (Agamben, 2025, p. 136).

Com efeito, o que hoje ameaça a humanidade é exatamente a loucura que exige a criação de uma língua que, tendo ao mesmo tempo uma origem bem definida, pretende durar para sempre: a língua da "inteligência artificial". Trata-se do exato contrário do que pensa Agamben (2025), ou seja, línguas históricas que não têm propriamente início, mas resultando de uma origem que nunca existiu — o indoeuropeu, por exemplo —, são finitas e, destinando-se ao cumprimento, morrem. Nesse momento, exatamente como o Cristo, elas podem abrir uma nova época, já não mais histórica, mas simplesmente feliz. Ao contrário, a língua da "inteligência artificial" pode apenas estender, repetir (como farsa) e manter indefinidamente a história e sua infelicidade intrínseca. Uma língua "histórica" como o português está, de

certa maneira, fora do tempo, já que não nasceu em um momento preciso, sendo antes algo como um modo da Substância linguística inexistente, e por isso nela se pode não simplesmente lutar contra o tempo, mas cumprir o tempo, deixá-lo para trás, ou seja, morrer, tornar-se língua morta e assim libertar o humano da sujeição à linguagem a que se refere Agamben. Diferentemente, a língua artificial da IA tem o único objetivo de escravizar o ser humano ao prendê-lo de uma vez para sempre na história, ou seja, na injustiça e no sofrimento.

Com a abertura proporcionada pela linguagem filosófico-poética, podemos perceber, muito além das determinações da tradição ontológica do Ser e de seus deveres, deuses e determinações, que não estamos destinados a nada. Vivemos em uma dimensão de nada de fundamento não para nos angustiarmos e sofrermos, mas abertos à aventura — literalmente, ao *ad-venire*, ao *ad-vir* — do mundo que só a palavra imemorial da Voz pode possibilitar. É o que o jovem Agamben chama, em seu segundo *Caderno*, de *viagem metafísica da palavra*:

A palavra, que faz a experiência do nada que está na voz, descobre assim a maravilha do ser e retorna ao nada que estava na voz, que agora, porém, significa (se tornou Voz, *gramma*). É assim que a voz se torna Voz. [...]

A palavra — que mora habitualmente na voz — descobre, proferindo-se, que não tem lugar na voz e se abre assim ao terror do nada.

Mas, se faz até o fim a experiência desse nada, descobre também a maravilha do ser, ou seja, descobre que tem lugar em uma Voz, que a Voz (e não a voz) era o lar em que ela sempre já estava.

Enquanto a palavra afunda na ausência de voz, o mundo advém.

Esta viagem da palavra, na qual ela, depois de se expor ao risco do nada, ter aberto o ser e ser proferida no discurso significante, por fim salvando-se na Voz, é a viagem da filosofia (2024b, p. 454-455).

É preciso frisar que, logo antes desse belo trecho, Agamben (2024b) fez questão de precisar, talvez para evitar mal-entendidos simplistas derivados da leitura escolástica da palavra "metafísica", que devemos pensar a mesma coisa (*la stessa cosa*) que a metafísica, mas devemos pensá-la

melhor para assim cumprirmos, finalizarmos o pensamento (2024b, p. 454). Com efeito, somente quando o pensamento se cumpre¹⁸ pode emergir algo como uma ética, uma forma-de-vida¹⁹.

6 Considerações finais

Se no início estávamos a falar sobre ontologia, linguagem e ausência de fundamento último, no final do trabalho nos voltamos para a dimensão ética. Esse salto não se deu por uma decisão arbitrária, mas pela inevitável coimplicação entre tais temas no pensamento de Giorgio Agamben, que já no seu primeiro *Caderno* intui, de forma exemplar e algo irônica: "Basta virar atrás do canto do nada e se encontra o éthos" (2024b, p. 308).

Nesta linha, nosso caminho partiu da elucidação do contato simbiótico da Voz com o vazio ontológico, o que, simultaneamente, trouxe à tona a possibilidade ética de instituímos — considerando a destituição das já colapsadas, mas ainda mortíferas, ficções jurídico-políticas modernas — uma comunidade *an-árquica*. Nesse contexto, o pequeno grande texto *Principia hermeneutica* revela uma proposição performática à la Agamben à medida que a letra da lei encontra a sua verdade no cumprimento de um "sentido espiritual", que pode ser aproximado de uma forma-de-vida:

O princípio de Orígenes contém, então, um ensinamento não apenas sobre a interpretação das Escrituras, mas sobre o sentido último da própria linguagem. Permanecer na língua não significa ser o brinquedo de um discurso interminável e de uma exegese igualmente incessante: significa que aquilo que está em questão em última instância na língua é a iminência do Reino, que a palavra não remete apenas interminavelmente a si mesma, mas é

sempre já anúncio do Reino. O sentido espiritual é verdadeiramente o fim e o cumprimento do sentido literal (2017, p. 12).

Quando em certo processo interpretativo o sentido literal e o sentido espiritual se encontram, desativa-se o teor proprietário que, a partir da Modernidade, acorrenta o sujeito à sua obra. Nessa dimensão per-feita — ou seja, acabada, cumprida —, tudo o que se produz é comum, não sendo mais possível a captura típica da autoria. Eis porque a ética é, antes de tudo, um uso, um habitar, um ter lugar não apropriante. Em *O autor como gesto*, Agamben (2005b) recorre aos textos de Michel Foucault, à literatura e à poesia para apontar justamente essa ausência de teor substancial, esse vazio ontológico que tanto o autor quanto o leitor podem experimentar perante uma obra que, na verdade, se resume a um "gesto" que nos remete ao ter lugar da obra como abertura disposta na imanência, a qual não é definível por sua autoria.

Nesse sentido, autores e leitores são testemunhas do "se pôr em jogo" ateleológico e *an-árquico* de toda e qualquer (des)obra²⁰. De maneira similar, a obra produz sua verdade singular, testemunhal e imanente no corpo a corpo dos (des)encontros da vida. Em suma, graças à vacuidade que guarda, a obra é ontolinguística, epistêmica, ética e politicamente *an-árquica*, o que não quer dizer que seja profunda, como afirma a tradição desde Heráclito²¹, mas sem-fundo, simples como o gesto: "Demasiadas vezes pensamos o abismo como a coisa mais profunda, como aquilo que tem uma profundidade infinita. No entanto, abismo significa simplesmente sem fundo, ou seja, sem

¹⁸ Aqui o verbo "cumprir" — tradução agambeniana do verbo grego *katargéo* (καταργέω), ou seja, "desativar", "tornar inoperante" (ἀργός, *argós*) — deve ser entendido no mesmo sentido messiânico em que Jesus cumpriu a lei mosaica, isto é, suprassumindo-a, destituindo-a ao elevá-la à máxima potência. Teria dito Jesus: "Não penseis que vim abolir lei ou os profetas. Não vim abolir, mas a cumprir. Asseguro-vos que, enquanto durarem o céu e a terra, nem um i ou til da lei deixará de se realizar. Portanto, quem violar o mínimo desses preceitos e ensinar outros a fazê-lo, será considerado mínimo no reino de Deus. Mas quem o cumprir e o ensinar será considerado grande no reino de Deus. Pois eu vos digo: se vossa justiça não superar a dos letrados e fariseus, não entrareis no reino de Deus" (Bíblia, 2017, Mateus, 5:17-20).

¹⁹ "Tentamos hoje restituir à linguagem o pensamento que quase dois milênios de metafísica extraíram dela. Mas, ao fazer isso, não podemos continuar a considerar logicamente a linguagem e o pensamento. Restituído à linguagem, o pensamento desaparece. O que aparece em seu lugar não é necessariamente algo que se possa "pensar". Mas a linguagem também desaparece: de fato, não podemos acreditar que aquilo que tínhamos separado do pensamento comece a pensar. O desaparecimento da linguagem e do pensamento em uma unidade é a ética" (Agamben, 2024b, p. 398).

²⁰ De acordo com Matos e Collado (2021), ideia de (des)obra se relaciona à desativação das diádes fazer e não fazer, ato e potência, obra e ócio etc. Em meio ao jogo do des/obrar, a potência — o concomitante poder-o-sim e poder-o-não — de um corpo está para além da produção teleológica cultivada hoje pelo capitalismo.

²¹ "Ψυχῆς πείρατα ἴδων οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον" ["Não é possível descobrir os limites da alma, mesmo percorrendo todos os caminhos: tão profunda medida ela tem"] (Heráclito, DK 45).

profundidade" (Agamben, 2024b, p. 353).

Compreende-se assim por que o sentido espiritual não é sinônimo de literalidade, como se houvesse uma verdade isolada dentro do texto ou uma contextualização histórica restrita à época de sua criação. Ao contrário, é preciso sair do debate abstrato e cronológico das significações para se encaminhar ao cumprimento da palavra, quando a leitura se vale da abertura ética — quer dizer, habitante e habitual — da (des)obra para acioná-la no agora de sua cognoscibilidade. Em outras palavras, trata-se de entender que não há uma verdade universal e abstrata por trás da (des)obra, nem algo nela depositado pelo autor que deva ser conservado, e sim que seu aparecimento ontolinguístico ocorre sempre que se possa lhe atribuir vida no instante da leitura. Dessa maneira, a legibilidade de toda linguagem se põe como jogo não normativo, ponto de contato *an-árquico* entre a (des)obra e o leitor, tornando possível o constante, precário e, por isso mesmo, beato desenvolvimento de uma forma-de-vida ética — ou seja, de uma vida que não se traduz em obediência passiva, mas na exposição total de seu viver²² —, o que somente pode se dar mediante um árduo trabalho de organização singular, provisório e imanente da Voz perdida no fundo sem fundo do Nada.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà: regole monastiche e forma di vita*. Vicenza: Neri Pozza, 2011.
- AGAMBEN, Giorgio. Archeologia filosofica. In: AGAMBEN, Giorgio. *Signatura rerum: sul metodo*. Torino: Bollati Boringhieri, 2008a. p. 82-111.
- AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è un dispositivo?* Roma: Nottetempo, 2006.
- AGAMBEN, Giorgio. *Experimentum linguae*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001a. p. VII-XV.
- AGAMBEN, Giorgio. *Experimentum vocis*. In: AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016a. p. 11-45.
- AGAMBEN, Giorgio. Filosofia e linguística. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005a. p. 57-75.
- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Edizione integrale: 1995-2015. Macerata: Quodlibet, 2018.
- AGAMBEN, Giorgio. *Idea della prosa*. Milano: Feltrinelli, 1985.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il linguaggio e la morte: un seminario sul luogo della negatività*. Torino: Einaudi, 1982.
- AGAMBEN, Giorgio. *Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*. Bari: Laterza, 2008b.
- AGAMBEN, Giorgio. Infanzia e storia: saggio sulla distruzione dell'esperienza. In: AGAMBEN, Giorgio. *Infanzia e storia: distruzione dell'esperienza e origine della storia*. Torino: Einaudi, 2001b. p. 3-66.
- AGAMBEN, Giorgio. L'autore come gesto. In: AGAMBEN, Giorgio. *Profanazioni*. Roma: Nottetempo, 2005b. p. 67-81.
- AGAMBEN, Giorgio. L'idea del linguaggio. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005c. p. 25-36.
- AGAMBEN, Giorgio. L'immanenza assoluta. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005d. p. 377-404.
- AGAMBEN, Giorgio. L'opera dell'uomo. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005e. p. 365-376.
- AGAMBEN, Giorgio. *L'uso dei corpi*. Vicenza: Neri Pozza, 2014.
- AGAMBEN, Giorgio. La cosa stessa. In: AGAMBEN, Giorgio. *La potenza del pensiero: saggi e conferenze*. Vicenza: Neri Pozza, 2005f. p. 9-23.
- AGAMBEN, Giorgio. *La comunità che viene*. Torino: Einaudi, 1990.
- AGAMBEN, Giorgio. *La lingua che resta: il tempo, la storia, il linguaggio*. Torino: Einaudi, 2024a.
- AGAMBEN, Giorgio. La musica suprema: musica e politica. In: AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia?* Macerata: Quodlibet, 2016b. p. 133-146.
- AGAMBEN, Giorgio. *La voce umana*. Macerata: Quodlibet, 2023.
- AGAMBEN, Giorgio. *Principia hermeneutica. Critique*, Paris, n. 836/837, p. 5-13, 2017. DOI: 10.3917/criti.836.0005. Disponível em: <https://shs.cairn.info/revue-critique-2017-1-page-5?lang=fr&tab-premieres-lignes>. Acesso em: 16 jan. 2025.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni*. v. 1: 1972-1981. Macerata: Quodlibet, 2024b.
- AGAMBEN, Giorgio. *Quaderni*. v. 2: 1981-1984. Macerata: Quodlibet, 2025.
- ANDRADE, Carlos Drummond de. Procura da poesia. In: *A rosa do povo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. p. 11-12.

²² Para Agamben (2005b, p. 77), "ética não é a vida que simplesmente se submete à lei moral, mas aquela que aceita se arriscar em seus gestos, de irrevogavelmente e sem reservas".

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos Gomes. Pontinha: Veja, 1998.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem humana. In: BENJAMIN, Walter. *Linguagem, tradução, literatura*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018. p. 9-27.

BÍBLIA. Trad. Ivo Storniolo e José Bortolini. São Paulo: Paulus, 2017.

COLLI, Giorgio. *La ragione errabonda*: quaderni postumi. Milano: Adelphi, 1982.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmannsche, 1960.

GOMES, Ana Suelen Tossige; MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben. *Kriterion*, Belo Horizonte, v. 59, n. 141, p. 651-670, 2018. DOI 10.1590/0100-512X2018n14101astg. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/kr/a/fcKv6Y-tbfgCtXDFjNYNcZDK/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 08 abr. 2025.

HEIDEGGER, Martin. *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt-am-Main: Vittorio Klostermann, 1985.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa. A sabedoria por meio da experiência: resenha de *Introduzione a Giorgio Agamben* de Carlo Salzani e Ermanno Castanò. *(Des)Troços*: Revista de Pensamento Radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57893, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/57893>. Acesso em: 02 abr. 2025.

MATOS, Andityas Soares de Moura Costa; COLLADO, Francis Garcia. *Para além da biopolítica*. Trad. Andityas Soares de Moura Costa. São Paulo: sobinfluncia, 2021.

NASCIMENTO, Daniel Arruda. Os hifens em forma-de-vida e sua viabilidade filosófica. In: NASCIMENTO, Daniel Arruda. *Umbral de Giorgio Agamben*: para onde nos conduz o *homo sacer*? São Paulo: LiberArs, 2014. p. 125-141.

SALZANI, Carlo. *Agamben and the animal*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars, 2024.

SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermanno. *Introduzione a Giorgio Agamben*. 2. ed. Genova: Il Melangolo, 2024.

SALZANI, Carlo; CASTANÒ, Ermanno. Unattainable humanity: notes to Giorgio Agamben's *The human voice*. *(Des)troços*: revista de pensamento radical, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56590, 2025. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadestrococ/article/view/56590>. Acesso em: 5 abr. 2025.

SANTO ANSELMO. *Proslogion*. Trad. José Silva Rosa e Maria Helena Pereira. Lisboa: Texto, 1997.

VICO, Giambattista. *La scienza nuova e altri scritti*. Ed. Nicola Abbagnano. Torino: Utet, 2013.

Agradecimentos

Este artigo foi produzido no contexto da Bolsa de Produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) do primeiro autor e da Bolsa de Doutorado da Fundação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) do segundo autor, auxílios pelos quais ambos agradecem às respectivas instituições.

Andityas Soares Moura Costa Matos

Doutor em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Pós-Doutor em Filosofia do Direito pela Universitat de Barcelona. Doutor em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professor Associado de Filosofia do Direito e disciplinas afins na UFMG. Professor Visitante na Universitat de Barcelona (2015-2016) e na Universidad de Córdoba (Espanha, 2021-2022). Pesquisador Residente no IEAT entre 2017 e 2018. Bolsista de produtividade do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Mais artigos em: <https://ufmg.academia.edu/AndityasSoares>.

Antônio Lopes de Almeida Neto

Doutorando em Direito e Justiça pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Mestre em Direito e Justiça pela UFMG. Graduado em Direito pela Universidade de Pernambuco (UPE). Membro do Grupo de Pesquisa "O estado de exceção no Brasil contemporâneo: para uma leitura crítica do argumento de emergência no cenário político-jurídico nacional" (UFMG | CNPq).

Endereço para correspondência

ANDITYAS SOARES DE MOURA COSTA MATOS

vergiliopublius@hotmail.com

ANTÔNIO LOPES DE ALMEIDA NETO

antonio.lopes@upe.br

Os textos deste artigo foram revisados por Araceli Pimentel Godinho e submetidos para validação dos autores antes da publicação.