



POESIA E ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

Jerônimo de Camargo Milone¹

RESUMO: O presente artigo trata de estabelecer conexões desde o pensamento de Agamben acerca da política, da ética e da linguagem com a obra de Blanchot, notadamente *O Espaço Literário*, e com a obra de Derrida, *Força de lei*. Com o objetivo de pensar o litígio filosófico-poético para além do banimento platônico, orientando-se a um pensamento da justiça desvinculado à questão ontológica do ser como justiça, crítica apontada por Maria Zambrano. Através do pensamento aporético, enquanto possibilidade da experiência, teremos a convergência do pensamento de Agamben ao de Derrida, a desconstrução e sua necessidade para o pensamento ético, para além do *cálculo do direito*. Assim, apresentaremos a concepção agambeniana acerca da inalienabilidade da arte em relação à política.

Palavras-chave: Poesia. Ética. Política, Agamben.

POETRY AND ETHICS IN GIORGIO AGAMBEN

ABSTRACT: This paper attempts to establish connections between Agamben's thought on politics, ethics and language in the works of Blanchot, especially in *The Space of Literature*, and Derrida's *Force of Law*. Aiming to think the philosophical-poetic dispute beyond the Platonic banishment, guiding to a thought of justice detached from the ontological question of being as justice as stressed by Maria Zambrano. Through the aporetic thinking as possibility of experience, one have a convergence of thought of Agamben with Derrida, the deconstruction and its need for ethical thought beyond the calculation of law. Thus, this paper presents the Agamben's concept about the alienability of art from politics.

Keywords: Agamben. Ethics. Poetry. Politics.

¹Mestrando em Filosofia na PUCRS. Bolsista CAPES. E-mail: jeronimomilone@gmail.com

POESIA E ÉTICA EM GIORGIO AGAMBEN

A relação entre ética e poesia, desde o litígio poético-filosófico agravado por Platão, quando não ignorada, padece sob um particular ceticismo artiloso. Em favor da justiça, a posição platônica impõe a necessidade do banimento aos poetas. No entanto, pergunta-se, que tipo de justiça defende-se em contrapartida à exclusão da poesia? O presente artigo demonstrará a perspectiva segundo a qual esta justiça degenera-se ou confunde-se em poder, assim teremos, a despeito deste banimento aos poetas, a poesia como singular possibilidade de liberdade e ética.

Sobre estes aspectos, em 1939, Maria Zambrano ponderará em seu livro, *Filosofía y poesía*, no importante capítulo intitulado, Poesía y Ética. Seus primeiros parágrafos dedicam-se a articular o banimento dos poetas sob a fundamentação platônica do *ser* como justiça. Para Platão, segundo a autora, “la poesía, no es que sea una mentira, sino que es la mentira. Sólo la poesía tiene el poder de mentir, porque sólo ella tiene el poder de escapar a la fuerza del ser”².

Temos em Zambrano, portanto, uma primeva crítica, invocada através de menções heraclíticas, ao ser como unilateralidade opressora. Vislumbrando a insuficiência do ser enquanto ser, do aspecto ontológico como idealidade de justiça, Zambrano, num sentido semelhante a Agamben ao acusar a *fratura* da linguagem, estabelece sua crítica: se há ser, por que não ser? Ou mais enfaticamente: se há ser, por quê: não-ser?

Assim, através da própria acusação platônica, Zambrano erige sua contra-acusação. Se é fato que a perfectibilidade da razão em sua identidade ao logos vige sobre a totalidade do pensamento numa justiça solipsista, pergunta-se: como “no ha sido la filosofía el único camino del hombre sobre la tierra, hasta ese alto cielo inmutable donde resplandecen las ideas?”³. Ou, por que o homem não é como a besta de que fala Marx, que “é imediatamente uma com a sua atividade vital”?⁴. Citação feita por Agamben justamente no intuito de desestruturar a ideia de totalidade linguística. Não, evidentemente, da mesma maneira com que Platão pretende sobrepassar a linguagem para instaurar o *matema* enquanto *mathesis*

² ZAMBRANO, Maria. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 1996, p. 30.

³ *Ibidem*, p. 25.

⁴ MARX, Karl apud AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 64.

universalis, mas no sentido de tratar a *in-fans* como instância não linguística que o poema enquanto estância alude ao referir uma ausência.

Se Maria Zambrano chega a afirmar que, “la poesia va contra la justicia”⁵, é porque o conceito de justiça confrontado em seu livro é a justiça platônica, mas aí, em Platão: “La justicia no es sino el correlato del ser”⁶. Se, portanto, a poesia escapa do ser, e vai contra a justiça, é porque vai, especificamente, contra esta justiça da reminiscência, da verticalização entre ideias e aparências. No entanto, veremos que a poesia tem sua eticidade, no sentido em que o poeta “Quiere la realidad, pero la realidad poética no es solo la que hay, la que es; sino la que no es; abarca el ser y el no ser en admirable justicia caritativa, pues todo tiene derecho a ser hasta lo que no ha podido ser jamás”⁷.

A contra-acusação de Zambrano, portanto, está fundamentada no sentido em que a vigência da racionalidade, como paradigma ontológico, recai no seu próprio desequilíbrio ôntico enquanto subsunção da realidade na totalização do ser. Se a poesia, então, é tida por Platão como a impossibilidade mesma da justiça, a subversão do paradigma ontológico da ideia, é porque: “El logos, - palabra y razón – se escinde por la poesía, que es lapalabra, sí, pero irracional”⁸. Isto é, a poesia faz uso do mesmo veículo da razão, a palavra, mas de modo a desarticular o logos do idealismo platônico que pretende a justiça do ser. Corroboram esta situação da poesia as seguintes palavras de Barthes: “é porque é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro”⁹.

É neste sentido – que, enquanto palavra, a poesia desarticula as relações de identidade - que é possível pensar uma ética cujos fundamentos não enraizem-se na ontologia arqueológica – *mensagem* – ou na instrumentalização da razão. Roland Barthes, insistindo neste combate, atribuirá uma posição de relevo a este pensamento: “sob que condições e segundo que operações o discurso pode

⁵ ZAMBRANO, Maria. *Filosofía y poesía*. México: FCE, 1996, p. 39.

⁶ *Ibidem*, p. 29.

⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁸ *Ibidem*, p. 33.

⁹ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 15. A aula inaugural de Barthes no Collège de France em 1977, traduzida para o português com o título, *Aula*, é um importante texto acerca da possibilidade da literatura enquanto liberdade, através da subtração do(s) poder(es) do discurso, categoricamente descrito(s) quando diz Barthes que a língua é “simplesmente: fascista” (*Ibidem*, p. 14).

despojar-se de todo desejo de agarrar. Esta interrogação constitui, a meu ver, o projeto profundo do ensino que hoje se inaugura”¹⁰. Ou seja, à prerrogativa do poder do ser opõe-se a poesia, dado que, segundo Blanchot: “Escrever é romper esse elo. É, além disso, retirar a palavra do curso do mundo, desinvesti-la do que faz dela um poder”¹¹. E é pensando este rompimento, respondendo a interrogação de Barthes, que teremos a posição de Agamben acerca da *fratura* do âmbito lingüístico.

Agamben, estabelecendo a assimetria das palavras e das coisas como aspecto direcional do seu pensamento, faz transparecer o caráter eminentemente ético e político da poesia. Isto que seria a situação assimétrica das palavras é, paralelamente, referido por Maurice Blanchot do seguinte modo: “a palavra, não sendo mais do que a sua aparência e a sombra de uma palavra, nunca pode ser dominada nem mesmo apreendida, mantém-se inapreensível”¹². E é porque não pode ser dominada que encontraremos aí um imperativo da liberdade.

Em Agamben veremos como esta condição de inapreensibilidade gerada pela *fratura*, constitui um aspecto muito relevante. Se em Agamben há uma assunção da poesia como possuidora de caráter ético, é porque a poesia é uma singular possibilidade de desvelamento da *inoperosità* da linguagem – justamente, aquilo que Blanchot chama de sombra mantida inapreensível.

Agamben lapida este conceito de *inoperosità*, no âmbito da linguagem, fundamentalmente, a partir da compreensão da cisão que se estabelece na tradição ocidental entre poesia e filosofia. A lógica mesma que condiciona a expulsão da poesia sob o pretexto de uma justiça do ser é, então, revista desde a sua própria falência decorrente do paradigma ôntico. Um possível desvelamento da *inoperosità* existiria através daquilo que Agamben define como *experimentum linguae*, a experiência da *fratura* em que se situa a palavra na tradição ocidental. A poesia, portanto, seria eminentemente este *experimentum*. Para Agamben a *fratura*, é importante frisar, não possui caráter de positividade, mas manifesta-se e conceitua-se na sua obra através de noções negativas, justamente como uma sombra.

Aquele que realiza o *experimentum linguae* deve, portanto, arriscar-se em uma dimensão perfeitamente vazia [...] É provável que todo pensador tenha

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

¹¹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 17.

¹² *Ibidem*, p. 16.

precisado empenhar-se ao menos uma vez nesta experiência; é possível, aliás, que aquilo que chamamos de pensamento seja puramente e simplesmente este *experimentum*¹³

Em seguida irá complementar, a respeito desta dimensão perfeitamente vazia, que o *experimentum linguae* “é antes a ilatência”¹⁴. Este caráter de negatividade em Agamben é reclamado enquanto objeto-vazio da crítica, pois “O que fica fechado na ‘estância’¹⁵ da crítica é nada, mas esse nada contém a inapreensibilidade como o seu bem mais precioso”¹⁶. Este nada de que fala Agamben, longe de ser mero nada, possui um caráter central em toda estruturalidade de poder, pois “precisamente esta indizível, ingovernável vacuidade é aquilo que parece alimentar a máquina do poder, aquilo de que o poder tanto precisa, a ponto de o capturar”¹⁷.

Podemos assim entrever como esta vacuidade, este vazio, esta *inoperosità* vão constituir no pensamento de Agamben o propósito fundamental da crítica que, através do *experimentum*, seria responsável por esquivar o vazio da captura, isto é, da operacionalização.

Começamos então a perceber porque o cerimonial e as liturgias são tão essenciais ao poder. Neles está em causa a captura [...] O poder coloca firmemente no seu centro em forma de festa e glória aquilo que aos seus olhos aparece como a incurável inoperatividade do homem¹⁸.

Para justificar esta insistência de Agamben acerca da urgência de resguardar o objeto-vazio, em oposição a toda possibilidade de sua captura, toda operacionalidade, convém citar o seguinte trecho de Derrida: “Abandonada a si mesma, a ideia incalculável e doadora da justiça está sempre mais perto do mal, ou

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

¹⁴ *Ibidem*, 17.

¹⁵ “Os poetas do século XII chamavam ‘estância’ [*stanza*], ou seja, ‘morada capaz e receptáculo’, o núcleo essencial da sua poesia, porque ele conservava, junto a todos os elementos formais da canção, aquele *joi d’amor*, em que eles confiavam como único objeto da poesia.” (AGAMBEN, 2007 p. 11) Por estância Agamben alude à poesia stilonovista como sendo possuidora da capacidade de “fazer aparecer como perdido um objeto inapreensível” (AGAMBEN, 2007 p. 45), em que a ausência do objeto confunde-se com o seu gozo.

¹⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 13.

¹⁷ AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política* in: *Política*. Serralves: Fundação Serralves, 2008, p. 44.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

do pior, pois ela pode sempre ser reapropriada pelo mais perverso dos cálculos”¹⁹. Tendo em mente o paralelismo entre vazio-incalculável, captura-reapropriação e operação-cálculo, podemos perceber o cruzamento entre os autores. Derrida defendendo a justificabilidade da desconstrução e Agamben, por outro lado, a inapreensibilidade da *inoperosità*.

Tão obstinada é a posição de Agamben para com a inapreensibilidade deste objeto participante da fundação do poder que, explicitamente, enuncia logo no prefácio do livro *Estâncias*: “uma meta a que só o *détour* [desvio] é adequado. O discurso que, nessa perspectiva, [...] não queira arrogar-se ‘o poder mágico que transforma o negativo em ser’, deve necessariamente garantir a inapreensibilidade do seu objeto”²⁰. E podemos entender esta obstinação, que tem a ética por propósito, com a seguinte frase de Blanchot, que parece sintetizar esta posição, indicando também a negatividade como tempo em que a unidade dos incompatíveis – a aporia – é possível: “As contradições não se excluem nele [...] somente o tempo pelo qual a negação torna-se o nosso poder pode ser ‘unidade dos incompatíveis’ [...] o inapreensível tornado também irrenunciável”²¹.

Acerca desta inapreensibilidade do objeto, deste vazio que constitui o objeto da crítica, cabe-nos compreender a que Agamben refere-se ao denominar o *experimentum linguae* como a experiência de uma *fratura*, esta:

Trata-se da cisão entre poesia e filosofia, entre palavra poética e palavra pensante, [...] a cisão da palavra é interpretada no sentido de que a poesia possui o seu objeto sem o conhecer, e de que a filosofia o conhece sem o possuir. A palavra ocidental está, assim, dividida entre uma palavra inconsciente e o como que caída do céu, representando-o na forma bela, e uma palavra que tem para si toda a seriedade e toda a consciência, mas que não goza do seu objeto porque não o consegue representar²²

Assim, o *experimentum linguae* situa-se na experiência desta *fratura* da linguagem ocidental. Tal experiência da *fratura*, com veremos, constitui um questionamento não acerca do significado, de preleção filosófica, mas sim, um

¹⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 55.

²⁰ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 14. A citação contida na citação de Agamben é do prefácio à *Fenomenologia do espírito*.

²¹ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 22.

²² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 12.

questionamento deste próprio poder de significar num ato de redução do significante ao significado, redução da língua ao discurso. Esta redução da língua ao discurso é oportunamente apontada por Alain Badiou, em *Pequeno manual de inestética*, ao fazer importantes distinções sobre o litígio entre Platão e os poetas:

O que a poesia desorienta é o pensamento discursivo, a *dianoia*. O Poema, diz Platão, é a “ruína da discursividade dos que o escutam” A *dianoia* é o pensamento que atravessa, o pensamento que encadeia e que deduz. Já o poema é afirmação e deleite, não atravessa, mantém-se no limiar. O poema não é transposição organizada, mas oferenda, proposição sem lei²³.

As colocações de Badiou, acerca da cisão filosófico-poética, visam a demonstrar que o que havia de mais problemático no caráter da poesia, para além da simples relação de mimese e ideia, seria o caráter *imediato* do poema, contrariamente às mediações discursivas do matema que operariam reflexivamente levando à identificação sem resíduos do conceito com a ideia. E deste caráter de imediaticidade é que podemos entender a colocação de Zambrano sobre a poesia ser para Platão algo como *a mentira, a mentira em si mesma*. Também vale frisar as palavras de Badiou ao denominar a poesia como *proposição sem lei* para entender a importância de uma tal proposição se compararmos à crítica que Derrida faz, em *Força de lei*, à expressão *to enforce the law*.

Aqui cabe que tomemos algumas considerações de Blanchot a respeito das palavras. “A palavra e o erro estão em família. [...] A desorientação age na palavra, por uma paixão de errar que não tem medida”²⁴. Se, portanto, Platão recrimina o poeta por essa espécie de pecado original que é a própria interpretabilidade, tida aqui como este erro congênito da palavra, a isto não se fará objeções. No entanto, a crítica que se faz neste ponto é à própria ideia de analiticidade linguística, de perfectibilidade comunicacional, que o matema visa a superar para que ser e justiça identifiquem-se configurando um poder total, irrestrito, verdadeiro, fático.

A poesia, neste ponto, resiste, primeiramente, pois, segundo Blanchot, mantém-se marginal à prerrogativa da visão: “Falar libera o pensamento desta exigência ótica que, na tradição ocidental, submete a milênios nosso contato com as coisas e convida-nos a pensar com a garantia da luz ou sob a ameaça da ausência

²³ BADIOU, Alain. *Pequeno manual de inestética*. São Paulo: Estação Liberdade, 2002, p. 31.

²⁴ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*. São Paulo: Escuta, 2010, p. 65-66.

de luz”²⁵. A fala, portanto: a liberdade íntima pela qual a poesia extravasa, subverte a racionalidade e seu paradigma da visão. A condenação platônica aos poetas, deve-se dizer, é racionalmente exata. Para o paradigma metafísico - sob seu garantismo da luz; panóptico da racionalidade em que todo ente deve ser julgado pela instância da justiça\ser; primazia do ver sobre o falar; austera e ascética imposição da espacialidade e da mensurabilidade - sob nenhuma hipótese pode haver palavra, pois como já foi citado por Blanchot, a palavra porta em si a sombra; sob nenhuma hipótese pode existir tempo, porque desagrega o espaço e a visão. Daí que

A palavra é, para o olhar, guerra e loucura. A terrível palavra ultrapassa todo limite e, até, o ilimitado do todo: ela toma a coisa por onde não se a toma, por onde não é vista, nem nunca será vista; ela transgride as leis, liberta-se da orientação, ela desorienta²⁶

Temos então que a poesia é a transgressão da lei. E é, justamente, no ponto em que a poesia transgride a lei - a capacidade operante, (dis)positiva do ser - que o caráter de eticidade e justiça excede o viés instituído da imposição mítica do direito. Excesso de justiça tal qual expõe Benjamin no ensaio *Para uma crítica da violência*, e Derrida, em *Força de lei* ao fazer uma releitura deste mesmo ensaio benjaminiano. Se, então, a poesia será associada, a partir disso, com a possibilidade mesma de a liberdade suplantar o poder, é porque a poesia como possibilidade de fuga, de desvio, de erro, está vinculada à própria desarticulação da razão como paradigma hegemônico. Rebelde aos ditames da razão prospectiva, à ambição de totalidade promulgada pelo irrestrito poder do matema e da identidade, a poesia promulga a fala e o erro que lhe é congênito, como dimensão própria da liberdade que abre a possibilidade da língua, malgrado a imposição do discurso. E sob esta perspectiva, da arte como palco da língua em que a palavra desinveste-se do poder para expor a liberdade e a aporia como possibilidade da justiça, é que torna-se certa a colocação de Nietzsche: “se seguiría el quietismo si no hubiera arte”²⁷, pois, analogamente, tomando a colocação de Foucault, de que “se não houvesse

²⁵BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita I*. São Paulo: Escuta, 2010, p 66.

²⁶*Ibidem*, p. 67

²⁷NIETZSCHE, Friedrich. (Inverno de 1869 – 1870 – primavera de 1870, 3 [60].)

resistência, não haveria relações de poder”²⁸, sem a arte, como resistência e revolução congênita da linguagem em face do logos, aquilo que é humano já teria sido sempre reduzido à besta marxiana.

O que esta perspectiva traz consigo ao redimensionar a possibilidade do erro e da aparência, aquilo que, enquanto realidade, excede toda racionalidade, é esta rebeldia mesma da poesia como incomensurabilidade ao pensamento, no sentido em que “poderia levar-nos à denuncia de todos os sistemas dialéticos, e também da ontologia, e inclusive, de quase todas as filosofias ocidentais, daquelas pelo menos que subordinam a justiça à verdade”²⁹. Assim, teremos a experiência da literatura em Blanchot de maneira análoga àquela proposta por Agamben e por sua ideia de fratura. Trata-se, sobretudo, de pensar as relações dos homens a partir de seu conteúdo eminentemente diferencial, sua incomunicabilidade mesma. Relação que não é pensada “nem mesmo como uma distância”³⁰, mas “antes como uma interrupção”³¹. Isto é, para Blanchot, haveria dois tipos de relações unificantes, uma mediata, de vertente dialética que prospecta a identificação do outro, e uma segunda que, ainda sobre a esperança de unidade vê na relação a unidade imediata. Reagindo a ambas é que Blanchot pensa a *relação de terceiro tipo*, a pressuposição da inarticulidade, da separação infinita.

A esta verticalização da palavra filosófica sobre a poética, a pretensão não-residual das relações, Agamben opõe a compreensão, justamente, do litígio e da *fratura* - esta menção que faz Badiou à permanência do poema no limiar, seu não atravessar. Assim, Agamben proporá “um lugar em que a *fratura* da palavra que, na cultura ocidental, divide poesia e filosofia torne-se uma experiência consciente e problemática, e não uma canhestra remoção”³².

Tal *fratura* possui uma relevância ímpar no pensamento de Agamben, pois para ele, se há possibilidade ética, esta deve residir justamente neste abismo em que se situam língua e discurso, palavra poética e filosófica. É justamente neste sentido que Agamben assume, então, uma experiência aporética desta

²⁸ FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits* II. (1976-1988), p. 1559

²⁹ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita* I. São Paulo: Escuta, 2010, p. 107.

³⁰ *Ibidem*, p. 122.

³¹ *Idem*.

³² AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 164.

inconciliabilidade das diferenças implícitas. Acerca desta *fratura*, e sua relação com a ética, temos a seguinte consideração:

O hiato entre voz e linguagem (como aquele entre língua e discurso, potência e ato) pode abrir o espaço da ética e da pólis precisamente porque não existe um árthros, uma articulação entre phoné e lógos³³

É, portanto, a partir deste hiato congênito à linguagem, como reflexo do ir à linguagem desde a *in-fans*, que a poesia escaparia desta assunção de um ser articulador, pois, como explica Blanchot: “Quem sonda o verso escapa ao ser como certeza, reencontra os deuses ausentes, vive na intimidade dessa ausência, torna-se responsável dela, assume-lhe o risco e sustenta-lhe o favor”³⁴. Agamben estipula a capacidade poética como compreensão da diferença entre os citados opostos, sendo, desde a condição e o risco da própria desarticulação, responsável por essa mesma possibilidade de enunciação da aporia da linguagem, a ausência de via e os deuses ausentes. E nesta medida, em que confronta a inarticulidade, Agamben proporciona à poesia seu caráter ético, como sendo ela mesma a experiência da irreduzibilidade da singularidade que não se articula. Neste mesmo sentido, de uma experiência aporética, é que Derrida estabelecerá sua compreensão sobre a justiça em seu livro já citado, *Força de Lei*. Os problemas da justiça, ele diz,

eles exigem até mesmo a experiência da aporia [...] Aporia é um não-caminho. A justiça seria, deste ponto de vista, a experiência daquilo que não podemos experimentar. [...] Mas acredito que não há justiça sem essa experiência da aporia. A justiça é uma experiência do impossível³⁵

Mais especificamente, acerca da experiência da aporia, em *Infância e história*, Agamben aludirá de maneira bastante análoga sua posição crítica enquanto oposição à experiência científica, de cunho positivista – e notadamente platônica, visto que auspicia a superação da palavra pela perfectibilidade comunicacional do matema -, que desvincula a experiência do saber. Assim, dirá Agamben que:

³³ *Ibidem*, p. 16.

³⁴ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 31.

³⁵ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 29-30.

Enquanto a experiência científica é de fato a construção de uma via certa (de uma *méthodos*, ou seja, de um caminho) para o conhecimento, a *quêteé*, em vez disso, o reconhecimento de que a ausência de via (a aporia) é a única experiência possível para o homem³⁶

Entre ser uma experiência do impossível - em Derrida - e a única experiência possível - em Agamben -, podemos vislumbrar o caráter eminentemente ético da aporia e sua impostergável necessidade para uma possível justiça não redutora do outro. Pois, para Agamben, é na medida em que, através do *experimentum linguae*, abre-se a dimensão aporética, que a inconciliabilidade da diferença estaria assegurada como *inoperosità* inapreensível. O importante conceito de experiência, dentro do pensamento de Agamben, está intimamente relacionado com a *fratura* da linguagem, com esta dimensão aporética, visto que a experiência “é a simples diferença entre humano e lingüístico. Que o homem não seja sempre falante, que ele tenha sido e seja ainda infante, isto é a experiência”³⁷. Aquilo que está, fundamentalmente, em questão para as colocações de Agamben, ao tratar da *fratura* da linguagem e da *in-fans* como ausência, é o ponto nevrálgico da linguagem onde a *fratura* da infância torna a palavra incapaz de exaurir todos os significados. E o caráter fatalmente negativo da infância, como *inoperosità* subjacente à positividade, é paralelamente aludido por Maurice Blanchot que, ao descrever o fascínio que há na infância, caracteriza-o como “a ausência que se vê porque ofuscante”³⁸.

Para Agamben, a remoção da relação problemática da *fratura* linguística - o reducionismo das diferenças, que se consolida com o abandono da experiência, sendo esta experiência uma subjacente infância - remontaria ao gesto interpretador edipiano. Tendo sido Édipo tomado sob o paradigma de “herói civilizador”, Agamben irá acusá-lo como instituidor alegórico e perpetuador da simplificação do enigma. E podemos entender a simplificação do enigma como a eliminação de todo resíduo diferencial da infância que culmina em uma totalização da linguagem – o que seria uma analiticidade pura da linguagem artificial. Estaria, portanto, representada na figura de Édipo “a ilusão da metafísica” que seria, justamente, a “ilusão de uma presença plena e originária [...] que toma corpo na estrutura dupla do

³⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 38.

³⁷ *Ibidem*, p. 62.

³⁸ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 25.

signo”³⁹. Opondo-se à estratificação promovida pela supervalorização do significado, Agamben, no capítulo de *Estâncias, Édipo e a Esfinge*, descreve, então, aquele vazio-barreira que articula signo e significado como a própria *inoperosità* a ser desvelada. “O esquecimento da *fratura* original da presença mostra-se precisamente naquilo que deveria denunciá-la, a saber na barreira - do grafo S/s”⁴⁰. Argumentado que: “[...] a ênfase foi dada ora ao polo do significante, ora àquele do significado, sem que nunca se pusesse em questão o paradoxo”⁴¹, Agamben irá repor como objeto de questionamento esta *inoperosità*, ou seja, “O algoritmo S/s deve, portanto, ser reduzido a apenas uma barreira: /”⁴².

Esta problematicidade e descontinuidade da articulação, este vazio-barreira, este paradoxo, é recolocado, então, sob o enfrentamento das figuras Édipo-Esfinge. Édipo, para além do incesto e sua interpretação psicanalítica, seria responsável (possuidor de “culpa”), inclusive, no seu gesto de “menosprezar” o enigma, ao interpretá-lo como “relação entre um significante oblíquo e um significado escondido”⁴³. Este ato de “remoção edípica da *fratura* original da presença”, seria a redução de Édipo do significante ao significado. Opondo-se, Agamben proporá uma leitura esfíngica do mito e da relação entre significante e significado, sustentando que:

A esfinge não propunha simplesmente algo cujo significado está escondido e velado sob o significante “enigmático”, mas sim um dizer no qual a *fratura* original da presença era aludida com o paradoxo de uma palavra que se aproxima do seu objeto mantendo-o indefinidamente à distância⁴⁴

Blanchot, em sentido semelhante, no livro *Conversas Infinitas*, dirá que Édipo “abre espaço decifrando-a (reduzindo-a)”⁴⁵, referindo-se à Esfinge. Ocorre que, para Blanchot, “é a própria ambiguidade que questiona. O homem, quando se interroga, sente-se interrogado por algo inumano, e se sente às voltas com algo que não

³⁹ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 247.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 220.

⁴¹ *Ibidem*, p. 221

⁴² *Ibidem*, p. 248.

⁴³ *Ibidem*, p. 222-223.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 222.

⁴⁵ BLANCHOT, Maurice. *A conversa infinita 1: a palavra plural*. São Paulo: Escuta, 2010, p. 51.

interroga”⁴⁶. O caráter de ambigüidade posto por Blanchot vai ao encontro da crítica de Agamben à remoção edípica. O interrogar esfíngico, a questão que para Agamben é reduzida de sua esfera enigmática ao significado escondido, tem em Blanchot a seguinte consideração: “Sem dúvida, ele *soube* responder, mas esse saber apenas afirmou a ignorância de si próprio, e aliás, só foi possível devido a essa profunda ignorância”⁴⁷. O que Blanchot aponta, a respeito do que chamaremos de solucionismo edipiano, refere-se à própria dimensão de responder como ato de configuração violenta, na medida em que para ele “a resposta é a desgraça da questão”⁴⁸, visto que a questão é a possibilidade da possibilidade, a abertura do movimento que inaugura-se na irrepetibilidade do tempo que aflora. Este movimento da questão não tem na resposta a pretensa solubilidade edípica, “a questão não se prossegue na resposta, ela é concluída pela resposta, e por ela fechada”⁴⁹, e a violência, especificamente do gesto edípico, apontada por Agamben, é também referida por Blanchot: “Arrogância da palavra clara que vem da confiança no saber; daí, sua violência própria, a do excesso de saber”⁵⁰. Confiança no saber que, na figura socrática estabelecida por Nietzsche como homem científico, é descrita através do “excesso de honradez, se não de petulância [...] aquela inabalável fé de que o pensar [...] está em condições, não só de conhecê-lo, mas de *corrigi-lo*”⁵¹. E é a esta correção do enigma, esta correção do próprio ato de questionar como fechamento em uma resposta que consome a questão, que podemos entender a crítica de Agamben ao herói civilizador Édipo.

Nietzsche e Agamben relacionam-se novamente através da crítica à forma reducionista do ser, um pela redução da aparência à verdade, o outro pela redução do significante ao significado. E é neste sentido que compreende-se, tanto por parte de Agamben, como por parte de Nietzsche, a valorização da mitologia como possibilidade da impossibilidade da verdade⁵², e em certa medida, a experiência do

⁴⁶ *Ibidem*, p. 49.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 50.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 43.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 44. E é de bom alvitre agregar: “El frenesí de llegar a una conclusión es la más funesta y estéril de las manías (BORGES, Jorge Luís. *Obras completas I: 1923-1949*. Buenos Aires: Emecé, 2010, p. 276)

⁵⁰ *Ibidem*, p. 52.

⁵¹ NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 91.

⁵² “Só como fenômeno estético podem a existência e o mundo justificar-se eternamente”.

(NIETZSCHE, Friedrich. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Companhia das letras, 2007, p. 44.)

impossível, acima mencionada por Derrida. Como diz Agamben, “é sobre a experiência desta *fratura* que se baseia o discurso que nós ainda chamamos com o nome grego de “amor à sabedoria”. [...] e só porque não há na origem plenitude, mas diferimento [...] há necessidade de filosofar”⁵³.

Vemos, assim, como Agamben redimensiona a possibilidade da filosofia com suas respectivas derivações – ética e política - para a experiência da *fratura*. A supressão desta ausência, da ilatência sombria das palavras, teria sido negligenciada por um viés dogmático-positivista, na medida em que “a aparência sensível se identifica sem resíduos com o significado”⁵⁴. Esta supressão da aparência pela sua identidade com o significado, tão contestada por Nietzsche, evidencia-se de modo muito explícito quando, e também contrariamente a Platão, Octavio Paz, em seu livro *O arco e a lira*, falando especificamente do discurso, argumenta:

En la prosa lapalabratiente a identificarse con uno de sus posibles significados, a expensas de los otros: al pan, pan; y al vino, vino. Esta operación de carácter analítico y no se realiza sin violencia [...] El poeta, en cambio, jamás atenta contra la ambigüedad del vocablo⁵⁵

Além da explicitude com que Paz refere-se à violência do gesto prosaico - em evidente analogia à acusação da “remoção edipiana da *fratura*” por uma supremacia do significado - entre ambos os pensadores é extremamente latente o vínculo sobre a instância de *fratura* referida pela suscitação poética da *ambigüidade*, que Agamben coloca como fundamental para a contemplação da *inoperosità*. Acerca de uma possível conceituação do que seja o discurso e o poder da linguagem - em oposição à linguagem do poeta que não atenta contra o vocábulo, e que torna-o, digamos, livre para o outro que o lê, pois *outro* e *leitor* vão aqui tornar-se um ponto de clivagem fundamental no entendimento da relação de poder - podemos tomar a seguinte enunciação de Roland Barthes: “chamo discurso de poder todo discurso que engendra o erro e, por conseguinte, a culpabilidade daquele que o recebe”⁵⁶. É neste ponto que a própria ideia de adivinhação e solução do enigma é criticada por

⁵³ AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 219.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 220.

⁵⁵ PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. México: FCE, 1972, p. 21.

⁵⁶ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 10.

Agamben, como se o paradoxo proponente da presentificação da fratura fosse passível de resolução pelo simples arbítrio de um significado. Como Alberto Pucheu esclarece, sobre o caráter de ambigüidade que Agamben proporá:

Partindo da esfinge, que, contrariamente à leitura tradicional, passa a ter o que ensinar ao herói civilizador Édipo [...] trata-se de pensar a linguagem e a diferença como lugares de diferimento e exclusão [...] levando o leitor ao retorno dos modelos paradoxais [...] uma conjunção de opostos⁵⁷

Esta conjunção de opostos, tão íntima ao pensamento ético-poético de Octavio Paz e sua teoria da outredade, é paralelamente remetida por Agamben através de seu questionamento sobre o poder mesmo de significar. Entendendo a supremacia do significado como a mais estrita articulação de poder, Agamben valoriza o *experimentum linguae* como aquele capaz de escancarar a fissura poesia-filosofia, demonstrando, em última instância, este arbítrio ético do poder ou não fazer, através da contemplação da *inoperosità* inerente a toda operacionalidade.

Um exemplo vai permitir esclarecer como devemos entender esta “operação inoperativa”. O que é, aliás, um poema, senão aquela operação linguística que consiste em tornar a língua inoperativa, em desactivar as suas funções comunicativas e informativas, para a abrir a um novo possível uso? Ou seja, a poesia é, nos termos de Espinosa, uma contemplação da língua que a traz de volta para o seu poder de dizer⁵⁸

É neste mesmo sentido que aqui se correlaciona o argumento de Derrida sobre a justiça exceder o direito. Pois enquanto o direito é desconstruível, a justiça não o é, pois a justiça “é a desconstrução ou confunde-se com ela”⁵⁹. E o é na medida em que restabelece o pensamento para além-aquém do *méthoda*, configurando um processo de suspensão do pensamento da justiça enquanto cálculo do direito, o que originaria, portanto, a experiência da aporia que é requisito para a possível decisão justa. Analogamente, assim como a linguagem é desconstruível, o poema seria o eminentemente indesconstruível, visto que ele próprio é a possibilidade mesma da desconstrução. Isto é, a possibilidade da contemplação da possibilidade: a *inoperosità*. Para Agamben, a relação entre esta

⁵⁷ PUCHEU, Alberto. *Nove abraços no inapreensível*. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008, p. 59.

⁵⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política* in: *Política*. Serralves: Fundação Serralves, 2008, p. 48.

⁵⁹ DERRIDA, Jacques. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010, p. 27.

presentificação da aporia da linguagem por parte da poesia com a ética, reside, justamente, na manifestação desta descontinuidade entre língua e discurso.

E aqui cabe que se faça menção à colocação de Barthes, muito ao encontro de Derrida e seu paradigma do texto. “Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado”⁶⁰. Assim como tudo é texto e tradução, não obstante, tal qual uma experiência do impossível mencionada por Derrida, Barthes complementa:

Mas a nós, que não somos nem cavaleiros da fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*⁶¹

Seria, portanto, através da poesia como responsável pelo *experimentum linguae*, por esta revolução permanente da língua e sua denúncia da desarticulação entre significante e significado, que se tornaria possível, a partir deste reconhecimento, a ética enquanto livre-arbítrio não estando condicionada por um cálculo ou por um método. É somente a partir da contemplação da *inoperosità* imanente à *fratura*, do escancarar desta fissura, que algo como uma ética poderia ser pensada, isto é, para além do reducionismo entre eu e outro.

Mas, pergunta-se, o que é este haver entre um e outro que não há, e que, portanto, corrobora um fazer ético na própria medida da sua ausência? “Que fundamenta a própria possibilidade do aparecer e do significar na ausência de origem”⁶²? O que é a experiência da aporia que Derrida reivindica como possibilidade da justiça?

Para entendermos esta colocação de Agamben, aquilo que é uma fissura, é fundamental entender, como quando cita Hegel, que não há pergunta pelo ser positivo que seja cabível aí. Pois esta *fratura* trata-se, antes, desta diferença residual que se estabelece no pensamento e na linguagem, trata-se, não de um ser ou de um não-ser, mas, certamente, daquilo que entre identidade e diferença é a ainda uma terceira coisa. A própria problematidade – se é que aí pode haver nome - que

⁶⁰ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 14.

⁶¹ BARTHES, Roland. *Aula*. São Paulo: Cultrix, 2013, p. 15.

⁶² AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias – a palavra e o fantasma na cultura ocidental*. Belo Horizonte: UFMG, 2007, p. 247.

impede a possibilidade de pensar como se fora dada a articulação entre um e outro. É por este caráter de não apriorismo da plenitude que Agamben irá redimensionar o valor da experiência como desvelamento desta *fratura* lingüística. Em oposição à *quête*, que confronta o enigma e a aporia, proposta por Agamben, teríamos, pela operacionalidade, ao contrário, aquela degeneração da fratura em uma lógica do terceiro excluído enquanto via certa da ciência. A eticidade da poesia seria possível na medida em que “A palavra poética viria assim estabelecer-se como o lugar no qual a *fratura* [...] encontra sua conciliação”⁶³. E é neste sentido de falta de articulação, de *fratura*, que podemos entender esta experiência da impossibilidade, esta existência da ética na própria medida da sua ausência, pois “o poema se torna lugar de uma ausência que, no entanto, extrai desta ausência a sua específica autoridade”⁶⁴. Ou, tomando a complementação de Blanchot, “Precisamente, esse silêncio, essa força viril pela qual aquele que escreve, tendo-se privado de si, tendo renunciado a si, possui nesse apagamento mantido, entretanto, a autoridade de um poder”⁶⁵. Partindo destas indicações, podemos vislumbrar o caráter político que se atribui à poesia no sentido de possuir uma particular autoridade sobre um silêncio, sobre um vazio, permitindo a instauração de uma dimensão ética no âmbito da linguagem. Sobre esta inalienabilidade de poesia e política, dirá Agamben,

A coesão originária de poesia e política [...] é algo que [...] não é necessário nem mesmo ser colocado em discussão: a questão não é tanto saber se a poesia seria ou não relevante com respeito à política, mas se a política estaria ainda à altura de sua coesão originária com a poesia⁶⁶

O que Agamben pretende estabelecer, ao relacionar a poesia à política, é o âmbito da fissura entre discurso e língua, no qual a poesia toma seu lugar a fim de inviabilizar a operacionalização desta ausência de articulação. Para que esta *inoperosità* da língua, que ela faz demonstrar-se, não seja violada por uma captura de poder que promulgue, no lugar da *inoperosità* uma glória asseguradora da perpetuação da positividade do poder, através da redução da negatividade a uma originaridade. É no intuito de profanar este caráter positivo conferido à negatividade

⁶³ *Ibidem*, p. 212.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 213.

⁶⁵ BLANCHOT, Maurice. *O espaço literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011, p. 18.

⁶⁶ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: UFMG, 2005, p. 165.

que a poesia poderia desativar as funcionalizações do dispositivo de poder, ao “destruir o propósito de todas as pontes”⁶⁷, pontes entre palavras e coisas, significantes e significados, viabilizando, portanto, o fazer ético, para além da operacionalização do direito e do método – que são todas as pontes.

A arte não é uma actividade humana de ordem estética, que pode, eventualmente e em determinadas circunstâncias adquirir também um significado político. A arte é em si própria constitutivamente política, por ser uma operação que torna inoperativo⁶⁸

Explicita-se nesta colocação de Agamben de que maneira a política é constitutivamente inoperante, como por esse carácter de negatividade que une crítica e poesia, também o poder, vem a constituir-se. Assim, percebe-se em que sentido está a poesia enquanto constituição política do agir humano, dada sua partilha de *inoperosità*, sua comunhão na “ilatência” da fratura. Quando Agamben questiona se a política estaria ainda capaz de relacionar-se à poesia, refere-se à circunstância política positivada em que o único objetivo do dispositivo é “capturar no interior da máquina governamental – para fazer dela o motor secreto desta – a impensável inoperatividade”⁶⁹. Assim, esta incapacidade da política seria sua atitude terminantemente totalizante, no sentido em que o resíduo que a poesia e a infância propõem como inviolabilidade ética, pela desativação e pela inoperação, não poderia ser admitido por uma lógica de poder total que vê a diferença apenas como função motor do seu próprio diferir para mesmificar-se. Naquele sentido de pensar estritamente dialético com que Agamben acusa Hegel, de reificação do negativo, para torná-lo ser.

É por meio desta inviolabilidade da fratura, deste experienciar a aporia, num permitir não ser ao não-ser, enquanto experiência constitutiva, infância que é ilatente, embora, presente na própria medida da sua ausência, que pode-se pensar a possibilidade do que seja possível no próprio seio da impossibilidade. Arte, poesia, política e filosofia que, “Tornando inoperativas as operações biológicas, econômicas

⁶⁷ PESSOA, Fernando. *A hora absurdain: Poesias*. Lisboa: Ática, 1942, p. 21.

⁶⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Arte, inoperatividade, política* in: *Política*. Serralves: Fundação Serralves, 2008, p. 49.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 45.

e sociais, elas mostram o que pode o corpo humano, abrem-no a um novo possível uso”⁷⁰.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Arte, Inoperatividade, Política**. Tradução por Simoneta Neto in: *Política (Críticas do Contemporâneo: Conferências Internacionais Serralves)*. Serralves : CEM Artes Gráficas; Fundação Serralves, 2008, pp. 39-49.

_____. **Estâncias - a palavra e o fantasma na cultura ocidental**; Tradução de José Assmann. Belo Horizonte : UFMG, 2007.

_____. **Infância e história: destruição da experiência e origem da história**. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

BADIOU, Alain. **Pequeno manual de inestética**; Tradução Marina Appenzeller. São Paulo: Estação, 2002.

BARTHES, Roland. **Aula**; Tradução de Leyla Perrone-Moisés São Paulo: Cultrix, 2013.

BLANCHOT, Maurice. **O espaço literário**; Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro : Rocco, 2011.

_____. **A conversa infinita 1: a palavra plural**; Tradução Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2010

BORGES, Jorge Luís. **Obras completas I: 1923-1949**. Buenos Aires: Emecé, 2010

DERRIDA, Jacques. **Força de lei: o fundamento místico da autoridade**. Tradução de Leyla Perrone-Moisés. São Paulo : WMF Martins Fontes, 2010.

FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits II: 1976-1988**. Paris: Quarto Gallimard, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia**. Tradução J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2007

PAZ, Octavio. **El arco y la lira**. México: FCE, 1972.

PESSOA, Fernando. **Poesias**. Lisboa: Ática, 1942.

PUCHEU, Alberto. **Nove abraços no inapreensível: filosofia e arte em Giorgio Agamben**. Rio de Janeiro: FAPERJ, 2008.

⁷⁰*Ibidem*, p. 49.

ZAMBRANO, Maria. **Filosofía y poesía**. México: FCE, 1996.

Artigo recebido em: 28/02/2014

Artigo aprovado em: 28/11/2014