

Ilustração do demônio Orobas por Louis Le Breton, gravada por M. Jarrault (*Dictionnaire Infernal*, 1863). Arte de domínio público. Composição visual remixada.

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.56483
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

A RELAÇÃO DE EXCEÇÃO:
OS MECANISMOS DE INCLUSÃO E EXCLUSÃO DA VOZ E DA POTÊNCIA NO PENSAMENTO DE GIORGIO AGAMBEN

Bruna Fontes Ferraz
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), Belo Horizonte, MG, Brasil

Mariane de Sousa Oliveira
Centro Federal de Educação Tecnológica de Minas Gerais (CEFET-MG), Belo Horizonte, MG, Brasil

Resumo
Partindo do que Agamben, em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), denominou como "relação de exceção", a qual se pauta na inclusão da vida nua no ordenamento político através de sua própria exclusão, observamos que a ideia de uma "exclusão inclusiva" norteava outros conceitos ponderados pelo filósofo italiano, como o de voz e linguagem, já que, para possuir o *lógos*, o vivente deve conservar e tolher dele a própria voz, assim como o de potência e ato, cuja realização pressupõe a exclusão e a conservação em si da potência. Diante disso, propomos a análise dessa relação de exceção nas categorias linguagem/voz e potência/ato. Para isso, mobilizando uma série de textos do filósofo, sobretudo, as reflexões de *A linguagem e a morte* (2006), para tratar da voz, e de *Bartleby ou da contingência* (2015), para ponderar sobre a passagem ou não da potência ao ato, e do texto "O corpo glorioso" (2021), cujas reflexões centram-se na inoperosidade, chegamos à ideia da "cera perdida", isto é, de uma obra ausente que só se conserva como estilha naquelas que foram realizadas, apontando continuamente para o próprio "ter-lugar" da linguagem.

Palavras-chave
Relação de exceção, voz, potência, inoperosidade.

THE RELATION OF EXCEPCION: THE MECHANISMS OF INCLUSION AND EXCLUSION OF VOICE AND POTENCY IN THE THOUGHT OF GIORGIO AGAMBEN

Abstract
Starting from what Agamben, in Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life (2002), called the "relation of excepcion", which is based on the inclusion of bare life in the political order by means of its exclusion, we observe that the idea of an "inclusive exclusion" shaped other concepts considered by the Italian philosopher, such as voice and language. For one to possess the lógos, the living being must preserve and simultaneously withhold its own voice, as well as the concept of potency and act, where realization presupposes the exclusion and preservation of potency within itself. In light of this, we propose an analysis of this relation of excepcion within the categories of language/voice and potency/act. To this end, we draw upon a series of the philosopher's texts, primarily the reflections presented in Language and death (2006) to address voice, Bartleby or Contingency (2015) to reflect on the transition (or not) from potency to act, and the text "The Glorious Body" (2021), whose reflections focus on inoperativity. This leads us to the idea of the "lost wax," that is, an absent work that is only preserved as fragments in those that have been completed, continually pointing toward the "place" of language.

Keywords
Relation of excepcion, voice, potency, inoperativity.

Submetido em: 13/12/2024
Aceito em: 25/01/2025
Publicado em: 25/03/2025

Como citar: FERRAZ, Bruna Fontes; OLIVEIRA, Mariane de Sousa. A relação de exceção: os mecanismos de inclusão e exclusão da voz e da potência no pensamento de Giorgio Agamben. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e56483, jan./jul. 2025.

Este trabalho está licenciado sob uma licença *Creative Commons Attribution 4.0*.

Uma dupla perda

Em 2022, Giorgio Agamben publicou, pela Einaudi, uma espécie de testamento, no qual condensou, pela tensão do fragmento e do aforismo, reflexões que conservou durante sua vida. *Quel che ho visto, udito, appreso…* (traduzido, no Brasil, pela Âyiné, sob o título de *Coisas que vi, ouvi, aprendi…*), em sua simplicidade fragmentária, é um ponto de nó – imagem que se revela bastante cara também ao autor – de um pensamento monumental que vem sendo desdobrado desde a década de 1970.

Dividido em duas partes, na segunda – pela força da potência de não, Agamben contrasta o sentido afirmativo da primeira parte, que intitula o livro, ao seu oposto: "*Quel che non ho visto, udito, appreso…*". Conta-nos o filósofo italiano que lera um texto escrito na infância, que foi preservado por sua mãe e para quem restituíra o papel imediatamente, assombrado e desconcertado após a leitura. O que encontrou ali foi o centro secreto do seu pensamento, esboçado por mãos infantis e, portanto, ainda prematuras ao filosofar. Aquele escrito pueril apontava para certa potência de seu pensamento, cujo desdobramento se deu em tudo aquilo que escreveu nas décadas seguintes, pelo esforço da pesquisa e do estudo, de cujo núcleo central só conseguiu aproximar-se de relance, como se todos os seus livros fossem como estilhas desse texto primeiro:

> Aquilo que estava lá na palavra era tão incandescente, que precisei subitamente me retirar, removendo da mente aquilo que havia lido e quase silabado com os lábios. Ou, antes, era como se a mão mesma do menino – a minha mão – tivesse apagado, sob os meus olhos, com a borracha, a escrita, assim aquilo que restava na memória era somente um vazio, somente um branco. Por que afastei tão rapidamente aquela folha? Talvez por um inconfessável sentimento de ciúmes; me pareceu evidente que aquilo que aquela caligrafia pueril tinha fixado no papel era a expressão última e insuperável de tudo que, depois, procurei dizer e que jamais pude esperar por igualá-la.[1]

A relação de assombro que se estabelece entre o eu maduro de Agamben e as palavras precoces da infância aponta para algo da ordem do indizível, do não dito, algo que se esconde naquilo que revela, ou seja, na própria relação entre o ser e a linguagem. Nesse sentido, o texto da infância – em sua potência incandescente – revela ao filósofo tudo aquilo que se precipita em seus textos, dissimulado na letra, única realização possível de escrita, já que, "se tivesse tentado verdadeiramente ultrapassar o limiar do silêncio que acompanha cada pensamento, não teria escrito nada".[2]

O encontro com o passado não culmina numa tentativa de reconstituição das palavras guardadas na folha da infância, que pareciam materializar antecipadamente uma certa ideia de filosofia, um certo porvir, mas numa reflexão sobre a dupla perda instaurada

[1] Agamben, *Quel che ho visto, udito, appreso…*, pp. 65-66. No original: "Ciò che era là venuto alla parola era cosí incandescente, che avevo dovuto subito ritrarmene, rimuovendo con la mente quel che avevo letto e quasi sillabato con le labbra. O, piuttosto, era come se la mano stessa del bambino – la mia mano – avesse cancellato sotto i miei occhi con la gomma quel che aveva consegnato alla scrittura, cosí che quanto restava ora nella memoria era soltanto un vuoto, soltanto un bianco. Perché avevo tanto sbrigativamente allontanato quel foglio? Forse per un inconfessabile senso di gelosia, se, come credo, mi era apparso di colpo evidente che ciò che quella calligrafia puerile aveva fissato sulla carta era l'espressione ultima e insuperabile di tutto quanto avevo poi cercato di dire, e che mai avrei potuto sperare di eguargliarla".

[2] Agamben, *Quel che ho visto, udito, appreso…*, p. 67. No original: "Se avessi provato veramente a oltrepassare la soglia del silenzio che accompagna ogni pensiero, não avrei scritto nulla."

por aquele encontro: o texto da infância e a memória de outra lacuna conservada naquele papel antigo, inevitável e necessariamente perdido. Afinal, o monumento filosófico no qual se erige o pensamento agambeniano parece ter sido construído como uma espécie de compensação àquele texto esquecido.

A escrita é, nesse sentido, única realização possível – débil e lacunar – diante da impossibilidade de dizer; ela se formula sobre o vazio e o branco, apontando, continuamente, para sua própria falibilidade ao se propor a nomear o ser e o mundo. Reside, assim, o paradoxo da linguagem, que procura dizer o que não se pode dizer, que nomeia as coisas do mundo, mesmo que incapaz de enunciá-las, que abarca o sujeito que diz "eu" na mesma medida em que o destitui. Institui-se, portanto, nesse paradoxo, a relação entre o ser e a linguagem, pautada por um processo de exclusão e inclusão.

Em *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua* (2002), Agamben observa que a vida nua inclui-se no ordenamento jurídico-político através de sua própria exclusão, ou seja, isso significa que a exclusão da vida nua é um procedimento estruturante do ordenamento jurídico-político e que ela só entra nos cálculos desse ordenamento para ser excluída dele. A essa relação, "que inclui alguma coisa unicamente através de sua exclusão",[3] Agamben denomina "relação de exceção". Em outras palavras, a relação de exceção traduz-se, também, na ideia de uma "exclusão inclusiva", que serve para "incluir o que é expulso", em oposição ao "exemplo", que diz respeito a uma "inclusão exclusiva".[4]

Munidas com tal assertiva, propomo-nos pensar, neste texto, sobre como a relação de exceção vigora no âmbito da voz, em sua articulação com a linguagem, e da potência, em sua relação com o ato. Para isso, tomaremos, sobretudo, as reflexões de *A linguagem e a morte* (2006), para tratar da voz, e de *Bartleby ou da contingência* (2015), para ponderar sobre a passagem ou não da potência ao ato, e do texto "O corpo glorioso" (2021), cujas reflexões centram-se na inoperosidade.

1. O escrever-se de uma voz: a relação de exceção no esquema voz/linguagem

Agamben (2002), após diferenciar *bíos*, como vida qualificada, politizada, e *zoé*, como vida natural, observa que a politização da vida nua foi um evento decisivo da Modernidade. O paradoxo apresentado nessa subversão moderna – decorrente da necessidade de produção de um corpo biopolítico e, portanto, matável, pelo poder soberano – apresenta-se, para o italiano, similar àquele que considera a linguagem como um atributo exclusivamente humano, por pressupor a inclusão através da exclusão. Segundo o filósofo,

> A pergunta: 'de que modo o vivente possui a linguagem?' corresponde exatamente àquela outra: 'de que modo a vida nua habita a *pólis*?' O vivente possui o *lógos* tolhendo e conservando nele a própria voz, assim como ele habita a *pólis* deixando excluir dela a própria vida nua.[5]

[3] Agamben, *Homo sacer*, p. 26.
[4] Agamben, *Homo sacer*, p. 29.
[5] Agamben, *Homo sacer*, pp. 15-16.

Para Agamben, a política "ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o *logos*",[6] condicionando ao discurso o elemento necessário para a vida na *pólis*, para a politização dos viventes. Assim, para Agamben, o ser humano é o animal que não possui a linguagem, devendo adquiri-la via transmissão cultural: "Contrariando as afirmações de uma tradição antiga, o homem não é, deste ponto de vista, o 'animal que possui linguagem', mas sim o animal que dela é desprovido e que deve, portanto, recebê-la de fora".[7] Centra-se, pois, nesse pressuposto, o tensionamento entre o ser e a palavra, já que aquele passa a ser, também ele, designado por um nome, atribuído pela linguagem – insuficiente por natureza – e que também "pressupõe um não linguístico",[8] o incompreensível ou o indizível.

Em "Ideia do nome", presente em *Ideia da prosa* (1999), o filósofo italiano observa que a linguagem teria sido fundada sobre uma fratura que a dividiria entre o plano do nome (*onoma*) e o plano do discurso (*logos*). Enquanto este se assentaria na articulação das palavras e das proposições, regidas por um sentido, aquele apontaria para uma característica singular do nome, por sua força evocativa ou invocatória, preservando o indizível, ou seja, "aquilo que, na linguagem, apenas pode ser nomeado; o dizível, pelo contrário, é aquilo de que se pode falar num discurso definitório".[9]

A palavra, assim, como *onoma* superaria o plano da representação e permitiria que o ser referenciado fosse, de alguma forma, preservado em sua materialidade sígnica. Nisso resultaria a aporia, com a qual o falante precisa lidar, afinal "a linguagem pressupõe um não linguístico, e esse irrelativo é pressuposto, porém, ao se lhe atribuir um nome. A árvore pressuposta no nome 'árvore' não pode ser expressa *na* linguagem, pode-se somente falar *sobre* ela a partir de seu ter nome".[10] Se, por um lado, a palavra destitui o ser no momento de sua referenciação, pois ela é apenas uma representação da coisa que designa, por outro, ela coloca o homem em contato com as coisas mudas, como constata Agamben em "Ideia da linguagem I":

> Só a palavra nos põe em contato com as coisas mudas. A natureza e os animais são desde logo prisioneiros de uma língua, falam e respondem a signos, mesmo quando se calam; só o homem consegue interromper, na palavra, a língua infinita da natureza e colocar-se por um instante diante das coisas mudas. A rosa informulada, a ideia da rosa, só existe para o homem.[11]

Se a negatividade entra no homem pela linguagem, esta lhe permitiria acessar as "coisas mudas", ou seja, a ideia. Na tradição da filosofia ocidental, a faculdade da linguagem e a faculdade da morte, pressupostas apenas no homem, articulariam-se porque a experiência da morte assumiria "a forma de uma 'antecipação' da sua possibilidade",[12] conforme sinaliza Agamben, citando Heidegger, o que não acontece com os animais. Além disso, haveria uma relação intrínseca entre a linguagem e a morte, pela estrutura negativa que ambas compartilham:

---

[6] Agamben, *Homo sacer*, p. 16.
[7] Agamben, *Homo sacer,* p. 73.
[8] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 35.
[9] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 104.
[10] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 35.
[11] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 112.
[12] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 13.

> Ter experiência da morte como morte significa, efetivamente, fazer experiência da supressão da voz e do surgimento, em seu lugar, de outra Voz [...] que constitui o originário fundamento negativo da palavra humana.
> [...]
> A Voz, nós o sabemos, não diz nada, não quer-dizer nenhuma proposição significante: ela indica e quer-dizer o puro ter lugar da linguagem [...].[13]

A particularidade da linguagem – "que consiste no fato de ela ter de se retirar para que a coisa nomeada seja"[14] – aponta, portanto, para sua própria debilidade: por um lado, ela "não pode desaparecer na coisa que nomeia, caso contrário, ao invés de designá-la e desvendá-la, serviria de obstáculo à sua compreensão",[15] por outro, deve permanecer "impercebida e não dita naquilo que nomeia e diz".[16] Verifica-se, pois, a própria aporia da linguagem, que, no entanto, lhe é inerente:

> O risco de ser percebida como uma coisa e de nos separar daquilo que deveria revelar permanece, contudo, até o fim consubstancial com a linguagem. Não poder dizer a si, enquanto diz outra coisa, seu estar sempre estaticamente no lugar do outro é a assinatura inconfundível e, ao mesmo tempo, a mancha original da linguagem humana.[17]

Fadada a estar sempre no lugar do outro, a linguagem humana mostraria-se, assim, maculada pela impossibilidade de indicar integralmente a coisa designada, numa relação que não fosse mediada ou representativa. Para Agamben, o exemplo paradigmático disso seria o nome de Deus. Em *A linguagem e a morte* (2006), o filósofo recupera a tradição semítica, na qual somente as consoantes eram escritas, para evidenciar que a ausência de vogais no tetragrama IHVH marca a impronunciabilidade desse nome. O filósofo italiano conclui, assim, que o que está em questão "é a experiência de significado do próprio *grámma*, da letra como negação e exclusão da voz":[18]

> Como nome inominável de Deus, o *grámma* é a última e negativa dimensão da significação, experiência não mais de linguagem, mas da própria linguagem, ou seja, do seu ter-lugar no suprimir-se da voz. Até mesmo do inefável existe então uma "gramática": o inefável é, aliás, simplesmente a dimensão de significado do *grámma*, da letra como último fundamento negativo do discurso humano.[19]

A experiência da letra excluiria, nesse sentido, a voz – enquanto dizer, som, fala, significado, instituindo uma experiência da própria linguagem, como um acontecimento que se opera dentro de sua gramática. Essa instância que se realiza na letra refere-se, portanto, àquilo que a linguagem não pode alcançar: seu fundamento negativo. Considerando-se a fratura que marca a linguagem humana, "sempre já cindida em nome e discurso, *langue* e *parole*, semiótico e semântico, sentido e denotação"[20], caberia ao sujeito da linguagem tentar articular esses planos, porém a voz não conseguiria superar

[13] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 118.
[14] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 44.
[15] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 44.
[16] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 45.
[17] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 45.
[18] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 48.
[19] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 49.
[20] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 39.

esse hiato, cabendo à experiência da Voz uma possibilidade de se acessar o "ter-lugar" da linguagem.

A discussão sobre a voz no pensamento agambeniano não é simples, pois também se relaciona a certa diferenciação entre "mostrar" e "significar" a partir de uma reflexão operada sobre os *shifters*, no caso o "aí", do *Dasein* heideggeriano, e do "Isto", de "Apreender o Isto" hegeliano. A análise dos pronomes leva o filósofo romano a constatar certa singularidade desses *shifters* que se relacionam com a esfera do "indicar" e do "mostrar".[21] Nessa perspectiva, os pronomes demonstrativos, diferentemente de outros signos da linguagem, tornariam-se plenos apenas quando o locutor os assumisse em uma instância de discurso, permitindo, assim, a passagem da língua à fala.[22] Assim, esses signos indicadores (indexais) – como o são os pronomes demonstrativos – apontariam para o próprio "ter-lugar" de linguagem, e não apenas para o seu referente no mundo sensível:

> A esfera da enunciação compreende, portanto, aquilo que, em todo ato de fala, se refere exclusivamente ao seu ter-lugar, à sua *instância*, independentemente e antes daquilo que, nele, é dito e significado. Os pronomes e os outros indicadores da enunciação, antes de designar objetos reais, indicam precisamente *que a linguagem tem lugar*. Eles permitem, deste modo, referir-se, ainda antes que ao mundo dos significados, ao próprio *evento de linguagem*, no interior do qual unicamente algo pode ser significado.[23]

Indicar a instância de discurso é, para Agamben, algo que a linguagem opera em seu limite por meio dos *shifters*, quando ela pode "*mostrar* a si mesma, *indicar* a instância presente de discurso como próprio ter-lugar".[24] Para mostrar o ter-lugar da linguagem – possibilidade, talvez, de recomposição da cisão que marca a linguagem humana, apontando para certa relação existencial entre o signo e o objeto que representa, reivindica-se da voz essa possibilidade, afinal a "enunciação e a instância de discurso não são identificáveis como tais senão através da voz que as profere, e, somente supondo nelas uma voz, algo como um ter-lugar do discurso pode ser mostrado".[25] Mas a voz de que fala Agamben nesse contexto, essa voz da enunciação e da instância de discurso, não é simplesmente aquela que marca o som articulado ou não, emitido pelo humano; trata-se da voz associada à palavra: a voz ingressa na letra.

Assim considerada, a voz não é um mero som nem um significado, mas uma "pura intenção de significar", um "puro querer-dizer",[26] que marca o "ter-lugar" da linguagem. Para que o ser e a linguagem tenham lugar, suprime-se a voz (a voz animal, não articulada) e instaura-se a Voz (que Agamben passa a destacar com maiúscula), que tem um estatuto de "um *não-mais* (voz) e de um *não-ainda* (significado)".[27] Assim, Agamben

[21] A cisão no plano da linguagem que a fraturou entre *logos* e *onoma* é correlata à apontada por Agamben quando distingue os planos do "mostrar" ou "indicar" e do "dizer" ou "significar". Há, assim, na linguagem, formas que operam como símbolo, que representam um objeto arbitrariamente, e como índices, "que se encontra[m] em uma relação existencial com o objeto que representa" (Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 42).
[22] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 41.
[23] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 43.
[24] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 51.
[25] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 52.
[26] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 53.
[27] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 56.

conclui, retomando Heidegger e Hegel, que: "'Apreender o Isto', 'ser-o-aí' é possível apenas fazendo a experiência da Voz, isto é, do ter-lugar da linguagem no suprimir-se da voz".[28]

Estando nessa zona limítrofe, não mais voz e não ainda significado, e como abertura ao ter-lugar da linguagem, Agamben cita Aristóteles para identificar o que existiria na Voz. Partindo do texto *Da Interpretação*, o filósofo italiano extrai que: "Aquilo que existe na voz é signo dos *patemas* na alma e aquilo que é escrito é signo do que existe na voz".[29] Se a voz pode ser escrita, abre-se, assim, um caminho que asseguraria a inteligibilidade da voz pelo *grámma*, ou seja, pela letra. A articulação entre Voz e letra pressupõe, talvez, um paradoxo inerente, afinal a letra é signo e, ao mesmo tempo, elemento constitutivo da voz: "Como signo, o *grámma* pressupõe, de fato, a voz e o seu suprimir-se, mas, como elemento, ele tem a estrutura de uma pura auto-afecção negativa, de um traço de si mesmo".[30] Agamben conclui, então, que "nada existe na voz, a voz é o lugar do negativo, é Voz, ou seja, pura temporalidade".[31]

Haveria, então, uma voz humana? Voz animal e linguagem humana são distintas, mas coincidem no homem, "no sentido de que a linguagem se produz mediante uma 'articulação' da voz, que não é senão a inscrição nela das letras".[32] No epílogo de *A linguagem e a morte* (2006), Agamben considera que o pensamento só é possível porque "a linguagem é e não é nossa voz".[33] Diferentemente dos animais, cujos sons naturais constituiriam suas vozes, "como o zurro é a voz do asno e o rechino é a voz das cigarras",[34] a experiência da linguagem e do pensamento parecem ter suspendido a voz humana. Talvez seja por isso que, para Agamben, a voz humana não exista, porque, paradoxalmente, no nosso caso, "a linguagem é a nossa voz":[35]

> Mas a voz, a voz humana não existe. Não há uma voz nossa de que possamos seguir o rastro na linguagem, que possamos colher – a fim de recordá-la – no ponto em que se dissipa nos nomes, em que se escreve nas letras. Nós falamos com a voz que não temos, que jamais foi escrita [...]. E a linguagem é sempre 'letra morta'.[36]

A voz é, portanto, capturada e formalizada em um sistema linguístico, por meio de uma experiência de pensamento cujo som alude para um significado desconhecido, apontando, assim, para um "querer-dizer". A linguagem compreende um som que só se torna significante se conhece-se o seu significado, se sabe-se de que coisa é signo. Como letra morta, algo dessa operação suspende-se, impedindo a possibilidade de significação, afinal esta é sempre um abismo, porém permitindo certa abertura para a aparição – mesmo que por um átimo – da voz. Como exemplo, Agamben cita Agostinho, o qual realiza uma reflexão sobre uma palavra morta – *temetum*, que, do latim, significa "vinho puro". Nesse exemplo, há uma intenção de significar sem significado, que, na leitura feita por Agamben, corresponderia a uma experiência da voz em sua pureza originária.

---

[28] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 58.
[29] Aristóteles, *Da interpretação apud* Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 59.
[30] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 60.
[31] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 60.
[32] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 57.
[33] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 145.
[34] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 145.
[35] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 147.
[36] Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 146.

Estamos, pois, novamente, diante da estrutura da exceção, que se realiza mediante uma exclusão-inclusão da voz (e do significado) na linguagem:

> A voz articulada não é, portanto, senão *φωνή εγγράμματος*, voz que foi transcrita e com-preendida – isto é, capturada – por meio das letras. Ou seja, a linguagem humana se constitui mediante uma operação sobre a voz animal, que inscreve nela como elementos (*στοιχεία*) as letras (*εράμματα*). Encontramos de novo aqui a estrutura da *exceptio* – da exclusão inclusiva – que torna possível a captura da vida na política. Assim como a vida natural do homem é incluída na política mediante sua própria exclusão na forma da vida nua, a linguagem humana (que funda, aliás, a comunidade política, segundo Aristóteles, *Pol*. 1253a 18) realiza-se mediante uma exclusão-inclusão da 'voz nua' [...] no λόγος.[37]

A letra conserva a voz, ao mesmo tempo que a suspende, apontando continuamente para o próprio "ter-lugar" da linguagem. Para Agamben, embora a linguagem não seja a voz humana, ela é a única forma de acessar – mesmo que de maneira insuficiente – a Voz, esta que não é mais a voz e que não é ainda um significado, pois se preserva nesse lugar da "pura intenção de significar". Haveria, assim, uma antinomia essencial: a linguagem é e não é nossa voz. Mantém-se, pois, nessa relação entre o acontecimento da palavra e a voz, a experiência da potência, como veremos a seguir.

2. Uma existência inaparente: a relação de exceção no esquema potência/ato

Como pensar a relação de exceção no âmbito da potência? Antes de refletirmos sobre isso é imperativo sinalizar a imagem da tabuinha para escrever sobre a qual nada ainda foi escrito e tudo pode ser escrito, apontada por Aristóteles como uma metáfora para a potência do pensamento, conforme consta em *Bartleby, ou da contingência*, de Agamben: "Aristóteles compara o *nous*, o intelecto ou o pensamento em potência, a uma tabuleta para escrever sobre a qual nada está escrito ainda: 'como uma tabuleta para escrever (*grammateion*) em que nada está escrito em ato, assim acontece no *nous*'".[38] Implícita nessa metáfora está a ideia de que a potência é o lugar das possibilidades. Isso porque a potência encerra uma ambivalência segundo a qual todo poder ser ou poder fazer é, ao mesmo tempo, um poder não ser ou poder não fazer. Implícita está, também, a pura potência do pensamento, que encerra justamente essa ambivalência, conforme esclarece Agamben:

> A mente é, portanto, não uma coisa, mas um ser de pura potência, e a imagem da tabuleta para escrever sobre a qual nada ainda está escrito serve precisamente para representar o modo em que existe uma pura potência. Toda potência de ser ou de fazer algo é, de fato, para Aristóteles, sempre também potência de não ser ou de não fazer [...], uma vez que, de outro modo, a potência passaria desde sempre ao ato e com este se confundiria (segundo a tese dos Megáricos refutada explicitamente por Aristóteles no livro *Theta da Metafísica*). Essa "potência de não" é o segredo cardeal

[37] Agamben, *O que é a filosofia?*, p. 58-59
[38] Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, p. 12.

> da doutrina aristotélica sobre a potência, que faz de toda potência, por si mesma, uma impotência [...].[39]

Em outras palavras, onde há potência (poder/possibilidade de...) a impotência (ou potência de não) está implícita. A fim de tornar um pouco mais clara a reflexão que pretendemos aqui, pensemos a potência, portanto, como campo das possibilidades, sem, contudo, perder de vista sua dupla acepção que diz respeito também ao poder e ao ato, como a realização da possibilidade. Afinal, acreditamos que a relação de exceção não se exprime, simplesmente, no fato de a potência ter passado ao ato ou de o ato ter sido recolhido na potência, mas nesse trânsito propriamente dito. Devemos considerar, dessa forma, que ao passarmos uma potência para o ato não há uma substituição de um estado pelo outro, mas uma *transformação*. A potência não deixa de existir para dar lugar ao ato, ela se transforma em ato, o que significa que ela remanesce no ato.

A potência assume, nesse viés, a aparência daquele algo que se esconde naquilo que revela. Essa existência inaparente expressa-se nos termos da exclusão inclusiva, ou seja, da relação de exceção. Em uma ordem de fatos que levam a um fazer, a potência é "excluída", por assim dizer, da esfera da possibilidade para "dar lugar" ao ato. Essa exclusão não é, porém, literal. Ela denota, na realidade, a transformação da potência em ato que pode ser compreendida como uma inclusão da potência no próprio ato, mediante sua exclusão do campo da possibilidade.

Como ocorre tal transformação? Em que momento a potência transforma-se em ato? No aforismo "Ideia do poder", presente no livro *Ideia da prosa*, Agamben refletirá justamente sobre esse trânsito e suas implicações. O filósofo aponta que, no prazer, as categorias "potência" e "ato" perdem sua opacidade e tornam-se momentaneamente transparentes. Além disso, estabelece uma correlação entre prazer e ato, potência e dor, ao aproximar essas categorias. O prazer, ele aponta, "é aquilo cuja forma é completa em cada instante, perpetuamente em ato"[40] e, seguindo nesse viés, a potência é algo contrário ao prazer, isto é, "aquilo que nunca está em ato, que sempre falha seu objetivo; em suma é a dor".[41]

Essas considerações sobre prazer (ato) e dor (potência) lançam luz sobre a compreensão das relações que ligam poder e potência. Segundo afirma Agamben:

> A dor da potência desvanece-se, de fato, no momento em que ela passa ao ato. Mas existem por toda parte – também dentro de nós – forças que obrigam a potência a permanecer em si mesma. É sobre essas forças que repousa o poder: ele é o isolamento da potência em relação ao seu ato, a organização da potência. Apropriando-se da sua dor, o poder fundamenta sobre ela a sua própria autoridade: e deixa literalmente incompleto o prazer dos homens.[42]

Se o prazer corresponde ao ato, esse "isolamento da potência em relação ao ato" e esse "deixar incompleto o prazer dos homens" coincidem. Na medida em que o poder trabalha para garantir a duração da potência, ele retarda o prazer dos homens. Não por acaso Agamben fechará sua reflexão afirmando que: "Na obra, como no prazer, o ser

[39] Agamben, *Bartleby, ou da contingência*, p. 14.
[40] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 61.
[41] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 61.
[42] Agamben, *Ideia da prosa*, pp. 61-62.

humano desfruta enfim da sua própria impotência".[43] Nesses termos, ao transformar dor em prazer, qual seja potência em ato, o homem desfruta da própria impotência. A impotência é, dessa maneira, uma forma de enfrentar o poder.

Em "Sobre o que podemos não fazer", breve texto publicado no livro *Nudez*, Agamben discute acerca da ação do poder sobre a (im)potência dos homens. Partindo da observação de Gilles Deleuze, que identifica a operação do poder de separar o ser humano de sua potência, ou seja, daquilo que ele pode fazer, Agamben dirige sua atenção para algo que ele considera como uma face ainda mais obscura do poder, isto é, a separação dos homens daquilo que eles não podem, ou melhor, podem não fazer, ou seja, de sua impotência. Tal separação é, no mínimo, desastrosa, pois a impotência é uma faculdade propriamente humana ligada à liberdade e ao domínio das próprias capacidades:

> [...] o homem é o vivente que existindo sob o modo da potência, pode tanto uma coisa como o seu contrário, pode tanto fazer como não fazer. Isso o expõe, mais que qualquer outro vivente, ao risco do erro, mas ao mesmo tempo, permite-lhe acumular e dominar livremente as suas capacidades, transformando-as em "faculdades". Pois não apenas a medida do que alguém pode fazer, mas também e antes de tudo a capacidade de manter-se em relação com a própria possibilidade de não fazê-lo define o estatuto de sua ação. Enquanto o fogo só pode queimar, e os outros viventes podem apenas a sua potência específica, podem unicamente este ou aquele comportamento inscrito na sua vocação biológica, o homem é o animal que pode a sua própria impotência.[44]

Se o poder fundamenta-se na força que freia a potência em sua passagem para o ato, é porque se aproveita dessa força para apropriar-se da dor, para organizar a potência. E se, ao fazer isso, impede os homens de transformar potência em ato, é devido à autoridade de comandar e decidir sobre a potência dos homens. Nessa perspectiva, se o homem passa a potência para o ato (contra o que quer o poder), ele desfruta de sua própria impotência, isto é, de sua "resistência" a esse poder; de seu *poder não* permanecer na esfera da potência, afinal, "nada é mais amargo que uma permanência prolongada na esfera da potência",[45] como sentencia Agamben no aforismo "Ideia do estudo".

Seguindo por esse caminho, não podemos deixar de notar que a impotência, assim como a potência, também é ambivalente. A potência é ao mesmo tempo um *poder de* e um *poder não*, disso já estamos cientes. A impotência é como uma força, que freia a potência em sua passagem para o ato, sobre a qual repousa o poder. Uma vez que a potência fica em suspenso graças à potência de não (impotência), o poder consegue apropriar-se de sua dor e se sobrepor a ela. Mas, por sua vez, a impotência desativa o poder, pois, uma vez que o homem se apropria de sua impotência, isto é, de sua capacidade de se relacionar com o que pode fazer e com o que pode não fazer, ele remaneja o controle do prazer e da dor.

Podemos considerar, nesse panorama, que a impotência articula-se na zona de indiferença que separa potência e ato, bem como outras categorias pensadas por Agamben no primeiro volume de *Homo sacer*:

> [...] aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis* [...] decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção

[43] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 62.
[44] Agamben, *Nudez*, p. 72.
[45] Agamben, *Ideia da prosa*, p. 54.

> se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua situado originalmente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irredutível indistinção.[46]

Ao situar a impotência entre potência e ato, podemos pensá-la como um dispositivo de transformação da potência em ato, pois ela é, ao mesmo tempo, potência e ato; através dela, a potência é conservada no ato: "Na tela do mestre ou na página do grande escritor, a resistência da potência-de-não se assinala na obra como o íntimo maneirismo presente em cada obra-prima".[47] Além do mais, o elemento que se situa nessa zona de indiferença é, conforme observamos na passagem supramencionada, a política moderna, na medida em que o espaço da vida nua e o espaço político coincidem, da mesma forma que a potência e o ato coincidem na impotência. Isso reforça a percepção da impotência como pertencente a essa zona de indiferença, uma vez que Agamben considera a impotência não como ausência de potência, mas como sua inoperosidade (ou inoperatividade, a depender da tradução), e, nesse movimento, aponta para uma correlação entre impotência e inoperosidade: "A potência-de-não não é outra potência ao lado da potência-de-não: é sua inoperosidade, o que resulta na desativação do esquema potência/ato. Ou seja, existe um nexo essencial entre potência-de-não e inoperosidade".[48]

Haja vista que, na percepção de Agamben, a inoperosidade se apresenta como uma exibição do poder (que, recordemos, é ao mesmo tempo um poder não) e que se trata de um conceito intimamente ligado à ideia de política (justamente pelo seu caráter ostensivo), também ela habita essa zona de indiferença e liga e separa, em um mesmo movimento, potência e ato. Mas, enquanto a impotência é uma resistência interna à potência, um obstáculo, por assim dizer, que freia a passagem da potência ao ato, impedindo-a de se esgotar neste, a inoperosidade igualmente obstacula o trânsito da potência, mas faz com que ela se volte sobre si mesma e se exiba enquanto tal. Cabe ressaltar que, assim como impotência não significa ausência de potência, inoperosidade não significa ausência de atividade ou inércia, mas a desativação de funções ou potências específicas e sua consequente exibição para a contemplação.

No texto "O corpo glorioso", breve ensaio que integra o livro *Nudez*, Agamben toma esse corpo, ou seja, o corpo ressuscitado no paraíso, como paradigma para pensar os usos possíveis do corpo enquanto tal.[49] Ao passar em revista as aporias levantadas pelos teólogos (dentre os quais ele destaca Tomás de Aquino) sobre a natureza, as características e a vida do corpo glorioso no paraíso, o filósofo italiano chega ao problema da fisiologia desse corpo que aponta para a ideia de inoperosidade. Uma vez que algumas características do corpo vegetativo serão preservadas no corpo glorioso para manter a perfeição humana aspirada pela glória, alguns órgãos ou humores, por exemplo, perderão suas funções, mas ressuscitarão para garantir a perfeição da natureza humana:

> É a propósito das duas principais funções da vida vegetativa – a reprodução sexual e a nutrição – que o problema da fisiologia do corpo glorioso alcança o seu limiar crítico. Se, de fato, os órgãos dessas funções – testículos, pênis, vagina, útero, estômago, intestinos – estarão necessariamente presentes na ressurreição, como se deve

[46] Agamben, *Homo sacer*, p. 16.
[47] Agamben, *O fogo e o relato*, p. 68.
[48] Agamben, *O fogo e o relato*, p. 72.
[49] Agamben, *Nudez*, p. 133.

> entender a sua função? 'A procriação tem por fim a multiplicação do gênero humano e a nutrição, a restauração do indivíduo. Depois da ressurreição, no entanto, o gênero humano terá alcançado o número perfeito que havia sido preestabelecido por Deus e o corpo não sofrerá mais nem diminuição nem crescimento. Procriação e nutrição não terão mais, portanto, razão de ser'. É impossível, no entanto, que os órgãos correspondentes sejam totalmente inúteis e vácuos (*supervacanei*), pois na natureza perfeita não há nada fútil. É aqui que o problema de um outro uso do corpo encontra a sua primeira formulação balbuciante. A estratégia de Tomás é clara: trata-se de separar o órgão de sua função fisiológica específica.[50]

Ao ser separado de sua função, o órgão preservado no corpo glorioso encontra outra razão para além da mera aspiração à perfeição: ele deixa de lado sua função prática de nutrir ou reproduzir o gênero humano, segundo sua natureza, e adquire uma função ostensiva. Diante disso, Agamben indaga se há a possibilidade de atribuir a esses órgãos inutilizados do corpo glorioso um uso diferente. Após distinguir duas esferas nas quais inscrever os objetos inoperosos – esferas estas importadas de *Ser e Tempo*, de Heidegger, as quais correspondem ao "estar-à-mão" (*Zuhandenheit*) e à "mera disponibilidade sem objetivo" (*Vorhandenheit*), que por seu turno não significa um novo uso, mas um "estar presente fora de todo uso possível",[51] Agamben constata:

> [...] os órgãos eternamente inoperosos no corpo dos bem-aventurados, mesmo que exibam a função generativa que pertence à natureza humana, não representam um outro uso desses órgãos. O corpo ostensivo dos eleitos, por mais 'orgânico' e real, está fora de todo uso possível.[52]

Quando falamos que a inoperosidade se interpõe entre potência e ato como um obstáculo contra o qual ela se choca e pega impulso para voltar sobre si mesma e exibir-se, isso não necessariamente significa que, em sua exibição, ela assumirá outra função, mas que ela se dispõe a novos usos que, entretanto, não abolem os usos antigos. Entendendo a potência como poder e possibilidade, conforme advertimos, essa exibição de poder e de possibilidade corresponde, assim como a resistência ao poder proporcionada pela impotência, a um espaço em que a política moderna se articula. Além do mais, nesse revelar usos e funções imprevistas, a inoperosidade, como a potência e como a vida nua, encarna o papel do que se esconde naquilo que revela e consiste, nisso, outra amostra da relação de exceção, pois, reiteramos, inoperosidade não é ausência de atividade, mas "uma práxis ou uma potência de tipo especial, que se mantém constitutivamente em conexão com sua própria inoperosidade".[53]

Outro exemplo de inoperosidade pode ser colhido, ainda, na relação com a linguagem. Agamben argumenta que o estado de contemplação e de inoperosidade dispõe o homem para aquela falta de obra que nos habituamos a chamar de "arte" e de "política", afinal: "Política e arte não são tarefas nem simplesmente 'obras': elas designam a dimensão na qual as operações linguísticas e corpóreas, materiais e imateriais, biológicas e sociais são desativadas e contempladas como tais".[54] Sendo assim, Agamben observa que

[50] Agamben, *Nudez*, p. 141.
[51] Agamben, *Nudez*, p. 142.
[52] Agamben, *Nudez*, p. 142-143.
[53] Agamben, *O fogo e o relato*, p.79.
[54] Agamben, *O fogo e o relato*, p. 80.

> [...] talvez o modelo por excelência dessa operação que consiste em deixar inoperantes todas as obras humanas seja a própria poesia. O que é, de fato, poesia, se não uma operação na linguagem, que desativa e torna inoperantes funções comunicativas e informativas desta, abrindo-as para um possível novo uso? Ou, nos termos de Espinosa, o ponto em que a língua, tendo desativado suas funções utilitárias, repousa em si mesma, contempla sua potência de dizer.[55]

Ao repousar em si mesma, a poesia estabelece uma nova relação com a potência e com a sua passagem ao ato de criação, já que, mesmo quando materializada, a poesia preserva sua potência de dizer e de não dizer, conservadas num fazer artístico que não só reinveste à língua novos usos, como aponta continuamente para si mesma, tornando-se inoperante e passando à própria contemplação como tal.

3. A cera perdida: considerações finais

> *Toda obra escrita pode ser considerada como o prólogo (ou melhor, como a cera perdida) de uma obra jamais escrita, que permanece necessariamente como tal, pois, relativamente a ela, as obras sucessivas (por sua vez prelúdios ou decalques de outras obras ausentes) não representam mais do que estilhas ou máscaras mortuárias.*[56]

Iniciamos este texto com a imagem de um Agamben estupefato diante de um texto que escrevera na infância, no qual encontrou, talvez ainda em estado de potência, um gérmen de suas ideias e obras por vir. Igualmente, fechamos estas reflexões com a imagem de uma obra ausente, cujas estilhas se disseminam nas obras realizadas, endossando, assim, o próprio paradigma da potência, afinal, na travessia desta ao ato, algo se preserva e algo se exclui, restando no campo das possibilidades.

Em "Experimentum linguae" (2005), Agamben afirma que, no final da década de 1970 e início da década de 1980, ambicionava escrever uma obra sobre a voz humana, cujas notas anunciavam como título *A voz humana*, ou *Ética ou da voz*.[57] Embora essa obra tenha permanecido não escrita,[58] algo dela preservou-se nos textos que escreveu naquele contexto, sobretudo em *Infância e história*, publicada pela primeira vez em 1977, e *A linguagem e a morte*, de 1982. Se mencionamos esse exemplo é porque, a nosso ver, ele materializa, de certa forma, a pretensão investigativa percorrida neste texto: a de refletir sobre a relação entre a voz, a linguagem e a potência, experiência que se encontra pautada na fratura entre língua e fala (ou entre *onoma* e *logos*, ou mostrar e significar, conforme discutido anteriormente).

[55] Agamben, *O fogo e o relato*, p. 80.
[56] Agamben, *Experimentum linguae*, p. 9.
[57] Agamben, *Experimentum linguae*, p. 10.
[58] Em 2023, Agamben publicou a obra *La voce umana*. No entanto, considerando o que afirma a epígrafe desta seção, entendemos que toda obra realizada é uma estilha da anterior, a passagem ao ato de uma potência que não se esgota. Por isso, intuímos que *La voce umana*, embora ecoe as reflexões oriundas na década de 1970, é um decalque do que foi vislumbrado.

Nessa perspectiva, parece-nos que uma tal ligação, que partiu das ponderações sobre a voz e chegou à potência, justifica-se pelo fato de a dupla articulação em língua e fala (*lógos* e *phoné*) resvalar no par "potência e ato". Ora, se, para Agamben, a potência "é a faculdade especificamente humana de manter-se em relação com uma privação",[59] a linguagem, por ser cindida, conserva em si essa relação e essa privação, afinal o "homem não *sabe* simplesmente, nem simplesmente *fala*, não é *homo sapiens* ou *homo loquens*, mas *homo sapiens loquendi*, homem que sabe e pode falar (e, portanto, também não falar)".[60]

É essa estrutura da língua que permite a imposição do poder, mas é também, por meio de uma experiência da própria linguagem, que se pode trapacear as técnicas de controle e alcançar a impotência ou a liberdade. Partindo, portanto, da ideia de uma "exclusão inclusiva", perpassamos conceitos fundamentais à filosofia agambeniana, como a relação entre o ser, a linguagem e a voz, e a potência e o ato, para resvalarmos na ideia de inoperosidade, cujo modelo por excelência seria a poesia, que acessaria esse "ter-lugar" da linguagem ao desativar suas funções representativas e significativas.

Do mesmo modo, a voz animal, tornada inoperante, exibe-se e possibilita novos usos, pela inscrição da letra, que a transforma em voz humana, ou na Voz, conforme destaca Agamben, como um não mais voz e um não ainda significado. No centro da transformação da linguagem em voz e da potência em ato, portanto, parece fervilhar uma impotência e uma inoperatividade que ensejam a relação de exceção.

[59] Agamben, *Experimentum linguae*, p. 14.
[60] Agamben, *Experimentum linguae*, p. 14.

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A linguagem e a morte*: um seminário sobre o lugar da negatividade. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Bartleby, ou da contingência*. Trad. Vinicius Honesko. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. Experimentum linguae. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005. p. 9-17.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Lisboa: Cotovia, 1999.

AGAMBEN, Giorgio. *Nudez*. Trad. Davi Pessoa Carneiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

AGAMBEN, Giorgio. *O fogo e o relato*: ensaios sobre criação, escrita, arte e livros. Trad. Andrea Saturbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2018.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é a filosofia?* Trad. Andrea Santurbano e Patricia Peterle. São Paulo: Boitempo, 2022b.

AGAMBEN, Giorgio. *Quel che ho visto, udito, appreso...* Torino: Einaudi, 2022a.

SOBRE AS AUTORAS

Bruna Fontes Ferraz
Professora do CEFET-MG, com atuação nos cursos técnicos, na Graduação em Letras e no Programa de Pós-Graduação em Estudos de Linguagens. Doutora e Mestre em Teoria da Literatura e Literatura Comparada pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É autora do livro Sapore, Sapere: por uma poética dos cinco sentidos em Italo Calvino, e coautora de Leituras transversais: interartes e intermídia. *E-mail*: brunafferraz@cefetmg.br.

Mariane de Sousa Oliveira
Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em Estudos de Linguagens do CEFET-MG. Mestra em Estudos de Linguagens e bacharela em Letras pela mesma instituição. *E-mail*: marianesousaoliveira1@gmail.com.