

varia



## Aristóteles e Agamben: alguns apontamentos sobre a transmissão do vínculo entre *logos* e *pólis*

### Resumo

*O texto busca interpretar as relações entre homem e animal, presentes na Política de Aristóteles, apontando para a possibilidade de uma leitura que ressalte a descontinuidade nessa relação, através da vinculação do humano ao político e à linguagem. A partir disso, buscamos em Agamben o modo como essa descontinuidade pode ser pensada na contemporaneidade, apontando para um redirecionamento do pensamento, no qual o homem e sua vinculação à linguagem abandonem o campo das investigações metafísicas, para figurar como questões ligadas à ética e ao domínio político.*

**Palavras-chave:** Homem; animal; política; ética; linguagem.

### Abstract

*In this paper I aim to interpret the relations between man and animal, present in Aristotle's Politics, and I point to the possibility of thinking this relation discontinuously, by emphasizing man's bond to politics and to language. Then I intend to show in Agamben's thinking a way to deal with this discontinuity contemporaneously, through his pointing to a redirection of thinking, in which man and his linking to language may abandon the field of metaphysical investigations in order to figure as problems connected to ethics as well as to the political realm.*

**Keywords:** Man; animal; politics; ethics; language.

---

\* Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Gostaria, nas páginas que seguem, de abordar uma questão de transmissão, em um diálogo entre Aristóteles e Giorgio Agamben. O primeiro ponto a enfatizar é tratar-se aqui não da transmissão de um conceito ou de um escrito, ou das vicissitudes sofridas por um texto antigo em sua fortuna crítica, como o termo poderia mais comumente sugerir, mas sim da transmissão de uma questão, melhor seria dizer, de um embaraço, e ainda, de uma demanda. Nesse sentido, importa apenas, ao eleger Agamben como interlocutor de Aristóteles, apresentar um pensador que tenha podido herdar esse embaraço e essa tarefa enquanto tais. E, no caso de Agamben, a herança recebida – a questão aristotélica – é tratada explicitamente como um legado, isto é, como uma questão que perpassa a nossa história de pensamento de modo a gerar dispositivos e práticas políticas, sendo preciso, assim, redirecioná-la, colocá-la novamente em questão, ainda que sob um foco necessariamente outro.

A questão e o embaraço em causa dizem respeito ao estatuto do humano. O que confere ao homem a sua determinação, se de uma determinação se trata? Começemos por Aristóteles, no tratamento mais específico dado ao problema em sua *Política*. Certamente ele não foi o primeiro, entre os pensadores da Antiguidade, a levantar a questão<sup>1</sup>, mas interessa aqui trazê-la através dos elementos que o Estagirita organiza nessa obra: a busca de resposta pelo vínculo entre *logos* e *pólis*, bem como a tentativa de demarcação do lugar do homem em contiguidade ao âmbito animal, que aparece ambigualmente, ora em uma relação de continuidade, ora trazendo, no estabelecimento da diferença e descontinuidade, o súbito de um salto.

A questão da determinação do humano se faz presente desde o princípio da *Política*, na distinção que Aristóteles marca entre a *pólis* e um “estado de natureza”. Se há uma convivência (*koinonía*) natural, que o filósofo esclarece como marcada pela necessidade, ela é a que se dá entre homem e mulher, visando a procriação, e entre senhor e escravo, visando a sobrevivência. No intuito de suprir a vida em suas necessidades, assim, cria-se a casa, lugar da convivência de homem e mulher, bem como de senhor e escravo.

Uma coexistência (*koinonía*) de casas forma um vilarejo (*kóme*): aqui, contudo, acontece o primeiro salto, ainda que ambíguo: ao contrário da

---

1 Poderíamos recuar com a questão mesmo até Hesíodo, a quem as Musas elevam da condição animalésca, partilhada com os demais pastores, “vis infâmias e ventres só”, ao inspirarem “um canto divino para que eu glorieie o futuro e o passado”. Hesíodo. *Teogonia*. A origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995, vv. 26 a 34.

primeira cidade imaginada por Sócrates na *República*<sup>2</sup>, Aristóteles já nos adverte que um vilarejo, como a primeira coexistência de casas, não acontece, contudo, em função de usos ou empregos vindos de necessidades básicas, diárias (*khreíseos me ephémérou*)<sup>3</sup>. O texto não fornece maiores explicações sobre isso, mas deixa entrever que esse salto ainda não é suficiente para circunscrever uma outra ordem, já que o vilarejo continua marcado pela necessidade ou precisão.

Da convivência ou coexistência de vários vilarejos, acontece a *pólis*. Esse é o salto sobre o qual gostaria de me deter um pouco, pois é por ele que Aristóteles faz entrar em discussão o registro propriamente humano. A formulação dessa distinção é clássica, mas não deixa, com isso, de ser menos enigmática. “(...) assim, vindo a ser em função do viver, [a *pólis*] existe, contudo, em função do bem viver”<sup>4</sup>. Na partícula *eu*, “bem” (viver), está contido o salto, a entrada em cena do registro ou dimensão humana.

O que significa “bem” viver, em contraposição a “meramente” viver, a um viver sem qualificação? Talvez a continuação da explanação aristotélica nos possa fornecer uma chave interpretativa.

O que Aristóteles, contudo, irá reforçar na continuação dessa passagem será, antes, uma continuidade “natural” da *pólis*, apresentada como o *télos*, o fim que completa, aperfeiçoa, a convivência ou coexistência, desde o seu sentido primeiro. A *pólis* é apresentada como o bem do humano, na medida em que o torna autossuficiente (*autarkhés*); segundo a teleologia aristotélica operante aqui, é no sentido dessa configuração perfeita, autorreguladora, que ocorreram já e desde sempre as mais primitivas formas de convivência.

A afirmação de que a *pólis* é *phýsei*, “natural”<sup>5</sup>, não necessita, contudo, ser lida de modo a inscrevê-la em alguma espécie de “biologismo”. Ao contrário, como o “natural” do humano, isto é, como a sua marca distintiva, é possível dizer que o homem se move em direção a si próprio, ou seja, que ele já aconteceu inteiramente, desde sempre, mesmo nas modalidades de coexistência mais primeiras ou “primitivas”. Neste sentido, o homem encontra o animal, mas desde já marca-

---

2 Plato. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Oxford University Press, 1994, 369b a 372c.

3 Aristotle. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge and London: Oxford University Press, 1944.1252b 16-17.

4 Id. *Ibid.*, 1252b 30-31.

5 Id., *Ibid.*, 1252b 31-32

do pelo signo de uma diferença não explicitada: o homem é homem como a abelha é abelha, e a mera diferença de graus atestada por Aristóteles já esconderia o corte radical, que foi, contudo, naturalizado, na perspectiva de um “movimento de cada ente para chegar a ser si mesmo” pertencente à noção aristotélica de natureza. Desse modo, é legítimo dizer que o homem é “mais” (*mállon*)<sup>6</sup> político do que a abelha e os demais animais gregários, pois se trata de uma comparação de diferenças, de formas de vida que se igualam por um mesmo direcionamento ao *télos*, à máxima realização de suas naturezas, ao mesmo tempo em que esses *téle* ou finalidades se distinguem nas distinções guardadas desde a raiz por cada forma vivente. Assim, a atestada continuidade entre o homem e o animal<sup>7</sup>, nessa passagem, já aparece, simultaneamente, como radicalmente descontínua.

O que torna evidente esse ser “mais” político – o que, nessa interpretação, quer dizer: o que escancara essa distinção radical entre o animal e o homem – é a relação que este guarda com o *logos*.

O *logos* é estabelecido no texto por meio de uma diferença crucial: cabe à voz (*phoné*) animal significar (*semáínein*) o prazeroso e o doloroso, enquanto ao *logos* humano cabe mostrar (*deloûn*) o vantajoso e o danoso, bem como o justo e o injusto<sup>8</sup>. Gostaria de enfocar a curiosa imediatidade que ressoa no verbo *deloûn* nessa passagem, e que aparece reforçada no prosseguimento dessas considerações, quando o pensador afirma que, entre todos os animais, somente o homem possui a percepção ou sensação (*aísthesis*) do bem e do mal, bem como do justo e do injusto.

Talvez possamos interpretar a imediatidade do *logos* e da significação política que ele traz consigo em contraposição à compreensão que pretenderia afirmá-lo como o coroamento de um processo, como se procedêssemos da mera sensação (de agrado ou desagrado), por graus de complexidade sucessivos, até chegarmos à significação propriamente humana. A passagem da *Política* que apresentei parece interditar uma interpretação dessa ordem, especialmente devido ao emprego dos termos *deloûn* e *aísthesis*: estar no *logos*, tê-lo como determinação, parece ser encontrar-se de antemão varado pela significação em toda situação ou relação na qual nos encontramos. E o fato dessa significação nos circunscrever de saída em um âmbito político se explica na sequência do texto, onde Aristóteles faz questão de frisar a anterioridade da

6 Id., *Ibid.*, 1253a 8-9.

7 Cf. Barbara Cassin. *Aristóteles e o logos*. Contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 1999. p. 49.

8 *Ibid.* Nota 3, 1253a, 12 a 16.

*pólis* com relação tanto à casa (*oikía*) quanto ao homem tomado enquanto indivíduo (*hékastos hemôn*)<sup>9</sup>. O consagrar-se em um sentido político, como fim do humano, precisa ser o que nos circunscreve e, assim, significa de antemão; esse corte com relação ao mundo, à significação e à percepção animais, precisa manifestar-se de saída, mesmo nos grupamentos e convivências mais simples ou primitivos: a finalidade e completude, o *télos* do político, se faz presente enquanto *logos*, nas formas de percepção, pensamento e discurso humanos.

O que essa breve incursão na *Política* de Aristóteles nos forneceu foi a ênfase em uma “continuidade descontínua” entre animal e homem: eles se irmanam por seu direcionamento ao *télos* e em seu caráter de viventes, enquanto seus próprios *téle* os distinguem, uma vez que essa completude ou finalidade do humano se esclarece no entrelaçamento de *pólis* e *logos*. Esses, por sua vez, também se apresentam em uma conjunção-disjuntiva: a *pólis* distingue o humano na mesma medida em que o avizinha dos demais animais gregários – fazendo dele o “mais político” dos viventes –, enquanto o fator distintivo do *logos*, trazido aqui em sua dimensão intrinsecamente política, como apreensão-elaboração de bem e mal, de justo e injusto, é estabelecido em paralelo e em descontinuidade ao sentimento de dor e prazer animal. Além disso, o texto aristotélico lança para o pensamento por vir a demanda por encontrar o vínculo essencial, o modo como se entrelaçam e imbricam, no homem, ter a linguagem e ser um vivente político.

\* \* \*

As relações entre animal e homem, tomando por eixo a relação entre voz e linguagem, na qual esta adquire por necessidade uma significação política, encontram-se presentes no pensamento de Giorgio Agamben desde o seu pequeno, porém significativo, escrito publicado em 1982, intitulado *O Fim do Pensamento*. Assim começa o texto:

*Acontece como quando caminhamos no bosque e, subitamente, surpreendemos a variedade inaudita das vozes animais. Silvos, trilos, chilros, lascas de lenha e metais estilhaçados, assobios, cicios, estrídulos: cada animal tem seu som, nascido imediatamente de si. Ao fim, a nota dúplice do cuco ri de*

---

9 Ibid., 1253a 19 a 25.

*nosso silêncio, divulgando nosso ser insustentável, o único sem voz no coro infinito das vozes animais. Então, provamos do falar, do pensar.*<sup>10</sup>

Agamben traça, nesse escrito, a nossa distinção com relação aos animais através da linguagem – contudo, essa é aqui entendida como a suspensão da voz (animal) no pensamento. Assim, o pensamento somente acontece porque já ocorreu uma “desnaturalização” fundamental, na impossibilidade de identificarmos voz e linguagem. A linguagem é o não natural do homem, e o pensamento a angústia – o estar em suspenso, a pendência, uma vez que Agamben se remete ao termo *pendere* como origem de *pensiero* – da experiência da perda da voz. “Pensar, podemos apenas se a linguagem não é a nossa voz, apenas se, nisso, medimos o insondável de nossa afonia. O que chamamos de mundo é este abismo”.

A linguagem aparece aqui como a marca dessa perda, o corte irreparável com relação ao animal. Contudo, quando o pensamento se depara com o irreparável desse corte e o pensa até o fim, sugere Agamben, ele não tem mais nada a pensar. Na assunção dessa perda, ele cumpriria a sua função e se esgotaria na tentativa de pensar o seu outro, que aqui se mostra como a sua diferença com relação à voz. “Nós nos avizinhamos da linguagem o quanto era possível, quase a roçamos, em suspensão: mas o nosso encontro não ocorreu, e, agora, retornamos, impensadamente, desta vizinhança, para casa”<sup>11</sup>. Agamben traça um percurso etimológico para o termo latino *cogitare*, pensar, que sobrevive no italiano dando origem ao termo *tracotanza*: presunção, arrogância, mas que, provindo do latino *ultracogitare*, significaria também “exceder, passar o limite do pensamento, sobrepensar, *impensar*”. Assim, cumprida essa tarefa de buscar em vão a voz, como o natural do humano inscrito na linguagem, tratar-se-ia por fim, ultrapassando o limite do pensamento, de *impensar*. Essa seria a assunção da linguagem como a nossa voz, a nossa casa. Restaria, ao cabo do pensamento, em sua transformação em sobrepensar e, assim, em *impensar*, não mais uma busca metafísica, mas apenas um cuidado: “A linguagem, portanto, é a nossa voz, a *nossa* linguagem. Como tu agora falas – eis a ética”<sup>12</sup>.

---

10 Giorgio Agamben. *O Fim do Pensamento*. Tradução de Alberto Pucheu Neto. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2004.

11 *Ibid.*, p. 9.

12 *Ibid.*, p. 12.

As questões acerca da relação entre o homem e o animal, relação atravessada por sua relação com a linguagem, retornam às considerações de Agamben em especial no livro *O aberto – o homem e o animal*. A indagação sobre essa relação se encontra aí a serviço de uma investigação sobre a vida, apontada pelo pensador em seu percurso histórico como um conceito que não pode ser encontrado definido enquanto tal, mas que não deixou, por esse motivo, de ser

(...) articulado e dividido por meio de uma série de cortes e de oposições que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente afastados como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia. Tudo acontece como se, em nossa cultura, a vida fosse algo que não pode ser definido, mas que, exatamente por isso, deve ser incessantemente articulado e dividido<sup>13</sup>.

De maneira semelhante ao que ocorre em *O fim do pensamento*, o projeto agambeniano passa por uma recolocação do pensamento contemporâneo, numa proposta de redirecionar o percurso metafísico da filosofia para a sua reconsideração em uma perspectiva ética e política.

Em princípio, é meu intuito mostrar como esse redirecionamento incide sobre as relações entre o homem e o animal, no estabelecimento da noção de “vida”, para a seguir relacioná-lo à linguagem e seu entrelaçamento com a política. Agamben mostra que a separação entre animal e humano, ou entre uma mera vida e uma vida de relação – consistente, segundo ele, desde o *De Anima* de Aristóteles, em ater-se a uma função, a vegetativa, em contraposição às demais funções, como percepção, mobilidade e pensamento – passa por dentro do humano como a “fronteira móvel” onde essa separação se inscreve. É no homem e a partir dele que podemos encontrar as distinções entre corpo (animal) e alma (humana), assim como é possível dividir a alma em uma porção vegetativa ou nutritiva e outra racional<sup>14</sup>.

---

13 Giorgio Agamben. *O aberto - o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013, p. 29 (grifo do autor).

14 Agamben aponta o *De Anima* como o texto de origem para essa distinção (413a 20 - 413b 8), e ressalta o procedimento aristotélico de substituir a pergunta “o que é?” pela questão “através de quê?”, “*dià ti*”, na procura pela função através da qual o viver pertence a determinado ente. Separando, então, as diversas funções do vivente, um deles, o modo nutritivo ou vegetativo, ao mostrar-se comum a todos, permite então “(...) construir – em uma espécie de *dividir para dominar* – a unidade da vida como articulação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais”. Id., *Ibid.*, p. 31.

*Somente porque alguma coisa como uma vida animal está separada em seu íntimo do homem, somente porque a distância e a proximidade com o animal foi medida e reconhecida, acima de tudo, no mais íntimo e vicinal, é possível opor o homem a outros viventes e, mais, organizar a complexa – e nem sempre edificante – economia das relações entre os humanos e os animais<sup>15</sup>.*

A consequência dessa constatação para Agamben é que, se é no homem e por ele que passa a separação entre homem e animal, a questão do homem, bem como a própria noção de humanismo, devem ser revisitadas em um sentido contundente. Ao invés de continuarmos pensando o homem como resultante de uma conjunção entre corpo e alma, ou entre vivente e linguagem, o que nos lançou no percurso metafísico de tentar elucidar o mistério dessa conjunção, seria agora preciso repensá-lo como o resultante de uma desconexão entre esses termos, isto é, como o lugar e, mais, o produto dessas mesmas divisões e cortes. Essa mudança de perspectiva nos retiraria do âmbito metafísico para nos lançar no campo, político e prático, da separação, a fim de compreender como o homem se encontra, no homem, separado do não homem, bem como, em nós, é possível ao pensamento cindir o animal do humano<sup>16</sup>. Nada melhor do que as palavras de Agamben para esclarecer o significado político de seu projeto, bem como o risco de insistir em não repensar essa relação em novos termos:

*Pois não apenas a teologia e a filosofia, mas também a política, a ética e a jurisprudência são tencionadas e sustentadas pela diferença entre o homem e o animal. O experimento cognitivo que está em questão nessa diferença concerne em última análise à natureza do homem – mais precisamente, à produção e à definição dessa natureza –, é um experimento de hominis natura. Quando a diferença se desvanece e os dois termos colapsam um sobre o outro – como parece ser o caso hoje – também a diferença entre o ser e o nada, o lícito e o ilícito, o divino e o demoníaco se torna menor*

---

15 Id. *Ibid.*, p. 33.

16 Gostaria de chamar a atenção para o duplo papel desempenhado pelo pensamento de Aristóteles no presente escrito. Se Agamben aponta o *De Anima* como texto de base na inauguração desse percurso metafísico disjuntivo, é meu intuito, por outro lado, apontar as reflexões presentes na *Política* como indagações abertas, que, longe de se esgotarem nos encaminhamentos seguidos pelo Estagirita, permitem a transmissão do seu estado de enigma até os dias de hoje, servindo mesmo como pano de fundo às reflexões agambenianas.

*e, em seu lugar, aparece qualquer coisa para a qual o nome parece faltar. Porque também os campos de concentração e de extermínio são um experimento desse gênero, uma tentativa extrema e monstruosa de decidir entre o humano e o inumano, que acabou por envolver em sua ruína a própria possibilidade de distinção*<sup>17</sup>.

Sobre o solo dessas distinções, operadas já desde a Antiguidade, fundaram-se o descredenciamento do escravo e do bárbaro com relação ao humano “propriamente dito”; sobre elas também, a partir desse procedimento que Agamben chama de “antropogenético” ou de “máquina antropológica”, e que operou a pleno vapor através de diferentes ciências na Modernidade, fundou-se a exclusão do negro, dos “*enfants sauvages*”, do judeu e de outras “raças” e instâncias que, assim distinguidas, puderam ser comparadas com e banidas de uma humanidade “em sentido pleno”.

A principal ferramenta empregada na tentativa de determinar o distintivo do humano e, assim, no intuito de demarcar a sua diferença específica, o seu salto com relação à animalidade, é a linguagem. No percurso da biologia evolutiva, foram elaboradas teorias que pudessem explicar a passagem do animal ao humano por um caminho que, em linhas gerais, partiria de um estágio meramente animal, passaria por um vivente intermediário – o “elo perdido” de um animal mais evoluído que os primatas, mas ainda desprovido do dom da fala, o *Pithecanthropus* (*pithekos-ánthropos*), literalmente “macaco-homem”, qualificado como *eretus* ou *alalus* – e culminaria no *Homo sapiens*. Essa concepção, contudo, é marcada por uma aporia. Como mostra Agamben,

*A passagem do animal ao homem, malgrado a ênfase posta na anatomia comparada e nos repertórios paleontológicos, era, na realidade, produzida por meio da subtração de um elemento que não tinha nada a ver nem com uma nem com os outros, e que vinha, em vez disso, como marca do humano: a linguagem. Identificando-se com isso, o homem falante situava fora de si, como já não mais humano, o próprio mutismo*<sup>18</sup>.

As teorias do surgimento do homem caíam, pois, no paradoxo de pressupor um vivente já constituído da potencialidade do humano – e, assim, já distinto

---

17 Id., Ibid., p. 43.

18 Id., Ibid., p. 60.

do animal – anteriormente à constituição da linguagem, que aparece para a ciência e para o pensamento, contudo, como o único fator propriamente distintivo entre homem e animal. Mas a linguagem tampouco pode ser encarada como uma faculdade inscrita “naturalmente” no homem; ela acontece, nele, através de um processo, de uma construção, como um ganho produtor do humano. Se o acontecimento do humano e da linguagem convergem, não é possível, todavia, explicar esse acontecimento, que se compreende como histórico, por meio de etapas, pois isso nos obrigaria a admitir esse patamar intermediário, do “já não mais macaco, mas ainda não homem”, que, contudo, só pode ser pensado através da linguagem, acontecendo mediante a sua supressão. Como na questão ou no embaraço presente na definição de homem da *Politica*, a relação entre homem e linguagem aparece aqui como o salto, o súbito e sem mediação para o qual a ciência não consegue encontrar uma resposta, e no qual toda tentativa de mediação acontece sob pena de criar uma zona de indistinção, instaurando uma animalização do humano, na tentativa de demarcar, isolando, o não humano dentro do humano.

Através do livro *O sacramento da linguagem – arqueologia do juramento*, podemos compreender melhor como Agamben pensa o caráter constitutivo da linguagem humana, deslocando a ênfase dessa constituição, todavia, do âmbito cognitivo para o campo ético-político. O autor desenvolve uma pesquisa multidisciplinar sobre o juramento, em princípio por ser ele a instituição sobre a qual se encontraram historicamente sustentados, até a contemporaneidade, os âmbitos jurídico, religioso, mágico e político. Aprofundando o seu significado, o juramento começa a aparecer como uma instância mais fundamental, onde ele parece, ao longo de sua vigência histórica, dizer respeito à nossa relação mesma com a linguagem e à nossa condição de sermos a um só tempo viventes políticos e falantes.

O que ocorre no juramento é que o seu significado não reside no vínculo que liga as palavras às coisas, mas no vínculo que liga aquele que fala à sua proferição. Ao jurar, o falante não atesta simplesmente um estado de coisas, mas se implica naquilo que diz, garantindo a sua veracidade ou comprometendo-se com determinada realização por vir. Como exemplo perfeito do que a linguística atual denomina um performativo, o juramento não afirma um fato, mas antes produz um fato, ele realiza o seu significado. Nessa experiência, quem jura se compromete a realizar o vínculo entre linguagem e realidade, que passam a partir desse momento a ocorrer por intermédio dele. Ele só pode ter lugar uma vez que o homem se descobriu apartado da linguagem e a descobriu, por sua vez, cindida com relação às coisas. É, assim, o próprio

compromisso frente à linguagem o que Agamben descobre como fundamentando a experiência do juramento. Porque posso não realizar o que digo, e porque as palavras podem não corresponder ao estado das coisas, em suma, porque perjúrio e mentira são possibilidades intrínsecas e sempre presentes à linguagem, é preciso, então, jurar.

*Para que algo como um juramento possa ter lugar, é necessário, justamente, sobretudo poder distinguir e, ao mesmo tempo, articular de algum modo vida e linguagem, ações e palavras – e é isso precisamente o que o animal, para quem a linguagem é ainda parte integrante da sua prática vital, não pode fazer. (...) De fato, algo como uma língua humana pôde ser produzido só no momento em que o ser vivo, que se encontrou cooriginariamente exposto tanto à possibilidade da verdade quanto à da mentira, se empenhou em responder pelas suas palavras com sua vida, em testemunhar por elas na primeira pessoa. (...) o juramento expressa a exigência, em todos os sentidos decisiva para o animal falante, de pôr em jogo na linguagem a sua natureza e de vincular entre si, ao mesmo tempo, em um nexos ético e político, as palavras, as coisas e as ações. Só por isso pôde ser produzido algo como uma história, distinta da natureza e, no entanto, inseparavelmente entrelaçada com ela.<sup>19</sup>*

Quais são as implicações éticas da antropogênese? Ou: o que o advento da linguagem, ao produzir o homem, deu a ele como tarefa? Essas são questões que Agamben enfatiza como necessárias, uma vez que os diversos estudos científicos das relações entre o homem e a linguagem acabam por priorizar os seus aspectos cognitivos. Decisivo aqui parece ser o fato de que o homem não fez da linguagem uma ferramenta entre outras, mas antes decidiu fazer dela a sua própria casa, transformando-a em sua natureza, podendo ser, assim, definido como “o ser vivo em cuja língua está em questão a sua vida”<sup>20</sup>.

Retornando à relação entre a linguagem humana e a voz animal, e à instauração de uma ética calcada na relação com o ser falante, que apresentamos em *O Fim do pensamento*, lemos, ao final dessa análise sobre o juramento:

*Talvez tenha chegado a hora de questionar o prestígio de que a linguagem usufruiu e usufrui em nossa cultura, enquanto instrumento de potência,*

19 Giorgio Agamben. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento (*Homo sacer* II, 3). Tradução de Selvino José Assman. Belo Horizonte: Ed.UFMG, 2011, p. 80.

20 *Ibid.*, p. 79.

*eficácia e beleza incomparáveis. No entanto, considerado em si mesmo, ele não é mais belo que o canto dos pássaros, nem mais eficaz que os sinais trocados entre si pelos insetos, nem sequer é mais poderoso do que o rugido com que o leão afirma o seu senhorio. O elemento decisivo que confere à linguagem humana as suas virtudes peculiares não reside no instrumento em si mesmo, mas sim no lugar que ele confere ao ser que fala, enquanto disponibiliza dentro de si uma espécie de vazio que o locutor toda vez deve assumir para falar. Por outras palavras, na relação ética que se estabelece entre o falante e a sua língua. O homem é o ser vivo que, para falar, deve dizer “eu”, ou seja, deve tomar a palavra, assumi-la e torná-la própria<sup>21</sup>.*

### Referências bibliográficas

- Agamben, Giorgio. *O aberto – o homem e o animal*. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O Fim do Pensamento*. Tradução de Alberto Pucheu Neto. Rio de Janeiro: Ed. 7 Letras, 2004.
- \_\_\_\_\_. *O sacramento da linguagem*. Arqueologia do juramento (*Homo sacer* II, 3). Tradução de Selvino José Assman. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2011.
- Aristotle. *Politics*. Translated by H. Rackham. Cambridge and London: Oxford University Press, 1944.
- Cassin, Barbara. *Aristóteles e o logos*. Contos da fenomenologia comum. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- Hesíodo. *Teogonia*. A origem dos deuses. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- Plato. *The Republic*. Translated by Paul Shorey. Cambridge and London: Oxford University Press, 1994.
- Pucheu, Alberto (Org.). *Nove abraços no inapreensível*. Filosofia e arte em Giorgio Agamben. Rio de Janeiro: Ed. Azougue, 2008.

---

21 Ibid., p. 79.