

## O silêncio da linguagem<sup>1</sup>

**AGAMBEN, Giorgio. *Il silenzio del linguaggio. In.: Margaritae. Testi Siriacy sulla preghiera. Venezia: Arsenale Editrice, 1983. A cura di Paolo Bettiolo; commenti di Giorgio Agamben, Sergio Quinzio. pp. 70-79.***

Vinicius Nicastro Honesko\*

1. Na seção da *Fenomenologia do espírito* em que desenvolve as figuras da consciência infeliz, Hegel trata da oração e da sua relação com o pensamento. Jogando com a etimologia do termo *Andacht* (oração, devoção, da mesma raiz de *denken*, pensar), ele escreve que a consciência infeliz *geht... sozusagen nur an das Denken hin und ist Andacht*, “por assim dizer, apenas se dirige ao pensamento e é oração”<sup>2</sup>. “O seu pensamento como tal”, ele acrescenta,

---

\* Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC – e, atualmente, em estágio pós-doutoral no Instituto de Estudos da Linguagem - IEL -, da UNICAMP, Campinas, São Paulo, Brasil, [viniciushonesko@gmail.com](mailto:viniciushonesko@gmail.com)

<sup>1</sup>AGAMBEN, Giorgio. *Il silenzio del linguaggio. In.: Margaritae. Testi Siriacy sulla preghiera. Venezia: Arsenale Editrice, 1983. A cura di Paolo Bettiolo; commenti di Giorgio Agamben, Sergio Quinzio. pp. 70-79.* –Trata-se de um ensaio incluído como comentário à reunião de textos de monges sírios sobre a oração. O livro foi organizado por Paolo Bettiolo e Michele Bertaggia e publicado em uma coleção dirigida por Massimo Cacciari na pequena Editora Arsenale, em 1983, tendo uma muito exígua tiragem de 99 exemplares, hoje muito difíceis de encontrar. O ensaio de Agamben jamais foi republicado em nenhuma das suas reuniões de ensaios, tampouco reproduzido em alguma outra revista ou meio de distribuição.

<sup>2</sup> Ainda que alguns dos textos em outra língua que não o italiano citados por Agamben tenham tradução para o português – como é o caso da *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel (São Paulo: Vozes, 2008. 5ª Ed. Trad.: Paulo Meneses, com colaboração de Karl-Heiz Efken e José Nogueira Machado) –, optei por traduzir a versão que lhes dá Agamben, uma vez que com frequência o filósofo monta seu argumento com base na tradução que ele mesmo faz. [N.T.]

permanece o informe rumor de sinos ou um quente e nebuloso apagamento, um pensamento musical (*ein musikalisches Denken*) que não atinge o conceito, que seria a única imanente modalidade objetiva. A esse infinito, puro sentir, advém o seu objeto, mas de modo que este sobrevenha não como concebido (*begriffenes*) e, portanto, como algo de estranho. Assim está presente o movimento interior do *puro* sentimento, que sente a si mesmo, entretanto, dolorosamente, como cisão (*Entzweiung*); o movimento de um infinito *desejo* (*Sehnsucht*) que tem a certeza de que a sua essência é um tal puro sentimento, um puro *pensamento*, que se pensa como singularidade..., mas, ao mesmo tempo, essa essência é o *além* inacessível que, enquanto é apreendido, foge, ou, ainda, já fugiu.

A oração é, portanto, uma experiência de linguagem que *vai* em direção ao pensamento sem jamais atingi-lo; ela é tensão e infinita nostalgia, que jamais compreende o que quer apreender e jamais chega onde quer ir. No seu desejar, ela por certo faz experiência da própria cisão, do seu não ser apenas um mero som, mas não supera nem pode atingir a unidade senão na forma de um “momento musical” (*musikalisches Moment* – basta pensar nas breves e intensas composições para piano de Schubert, que parecem inconclusas e cujo conceito é inapreensível, que os editores intitularam *moments musicaux*). Por isso, a oração não pode verdadeiramente pensar (*denken*), jamais pode se reconhecer na cisão e estar em casa na alteridade; pode apenas dar graças (*danken*), isto é, receber do exterior aquilo que, na verdade, é ela mesma que cumpre.

2. É possível exaurir a experiência que está em questão nesses antigos textos sírios nos termos do *Andacht* hegeliano? Eles mesmos, na verdade, indicam a própria experiência central como algo que está além da oração. Mar Isaac, com efeito, dela fala (que define com o nome θεοπία, que, no vocabulário técnico da filosofia grega, designa o pensamento supremo) como de uma experiência que “separa a oração dos lábios” e como de uma passagem do pensamento “àquilo que se tornará não-oração, mais excelente do que ela, pois os movimentos da língua e do coração durante a oração são as chaves; o que está depois deles é o ingresso na câmara do tesouro”. O intelecto sai dos movimentos da oração e entra “nos movimentos do espírito” e, aqui, “não tem que orar”, “orar, não ora”. Assim, para João de Dalyatha, “pelo estupor produzido pela luz, a oração é interrompida” e o que então acontece, “na região da admiração”, é uma “operação do espírito, não dos movimentos da oração”. Essa região central que, em um

dos mais antigos textos aqui apresentados, a carta de João o Solitário, é também definida “oração espiritual”, não é nem mesmo algo como “um pensamento musical”, que continuamente tende a um inatingível conceito; em tal região, como não se escutam soar palavras, não se ouve canto nem “rumor de sinos”: “mais interna do que a língua e mais profunda do que os lábios”, ela é “mais interna do que as palavras” e “além do canto”.

A experiência que aqui está em questão não é, portanto, simplesmente oração no sentido hegeliano. Ela não se limita a *ir* em direção do pensamento, mas o *alcança*. Quem a realiza não apresenta, por isso, a figura do servo, nem aquela que Hegel, a respeito da consciência infeliz, caracteriza como o desdobramento de servo e senhor em uma única e dupla figura; “alguém, enquanto é servo”, escreve João de Dalyatha, “ora de fato; quando é nascido do espírito no mundo da oração, é filho de Deus e dispõe da riqueza”.

Mais do que ao *Andacht* da consciência infeliz, ela se assemelha à figura do êxtase (*Ekstase*), a respeito da qual, em uma passagem do *Prefácio à fenomenologia* sobre a qual se deveria atentamente refletir, diz-se que era “nada mais do que o *puro conceito*” (*nichts anderes als der reine Begriff*). É muito mais na dimensão dessa identidade de êxtase e puro conceito que podemos nos aproximar da experiência de pensamento que aqui está em questão. De fato, ela define o seu centro com o nome que na filosofia hegeliana (a filosofia que – não devemos esquecer – pensava si mesma como a realização da experiência cristã) indicará o próprio sujeito: o Espírito.

Êxtase, espírito, pensamento, conceito: mas nós sabemos o que verdadeiramente significam essas palavras?

3. *Silêncio* e *estupor* são os dois termos por meio dos quais tais textos nos dão o significado da sua experiência extrema.

“Daqui em diante”, escreve João de Dalyatha, “não é lugar de palavra para o qual o curso da pena possa deslizar por caminhos de palavra. A partir daqui um termo é colocado, o silêncio. À inteligência apenas é permitido passar e ver em si a anulação de todo mistério; é lícito para ela entrar e estupefazer-se pela beleza da admiração que está além de tudo e fechada em tudo”. “Não há verdadeiro nome para a realidade do mundo novo”, escreve Isaac de Nínive, “mas uma ciência simples, que está além de todo nome, signo, figura, cor, forma e designações compostas”; onde a oração cessa, tem-se apenas “olhar no estupor”. E João o Solitário assim descreve a última estação do itinerário da

mente: “Silêncio espiritual, quando desiste também dos movimentos induzidos pelas criaturas espirituais e somente na Essência se produzem os seus movimentos, no estupor pelo silêncio que está nela”.

Como devemos pensar a experiência que é aqui indicada como silêncio e como estupor, ou ainda, em um insolúvel cruzamento, como “estupor pelo silêncio”? E o que significa para o homem – o falante, o vivente que possui a linguagem – fazer experiência do silêncio, estupefazer-se pelo silêncio? Aqui está em questão algo que não tem nenhuma relação com a linguagem, um mais íntimo e secreto nexos que se trata, portanto, de experimentar e trazer à luz?

João o Solitário apresenta a oração espiritual como um itinerário que atravessa as palavras e o canto e de modo progressivo se silencia nestes. Mas a figura do silêncio, a respeito da qual aqui se trata, não é de modo algum um simples calar-se, um “silêncio da língua”. Ao contrário, esse silêncio fala e canta, é um “cantar na mente e em espírito” e um “discurso espiritual”. Releiamos toda a passagem:

Silêncio é Deus, e no silêncio é cantado a Deus o cântico que é digno dele. Não digo no silêncio da língua. Se alguém se cala com a língua não sabendo cantar na mente e no espírito, este, no seu silêncio, é ocioso, e maus pensamentos vêm até ele porque se cala exteriormente mas não sabe cantar interiormente, dado que ainda não se dissolveu a língua do homem escondido porque balbuciante. Como, com efeito, diz respeito a este infante e criancinha natural, do mesmo modo, diz respeito ao infante interior, espiritual, porque como é imóvel a língua da criancinha que ainda não conhece palavra, e a sua língua está apenas dentro da boca, não tendo o movimento da palavra, assim também a língua interna da mente será muda de toda palavra e de toda consideração, e somente estará e será pronta para aprender o balbucio do discurso espiritual.

Isto é, trata-se, para além do silêncio, da língua carnal, do dissolver-se da língua “interna à mente”, de modo que o íntimo infante aprenda o balbucio do “discurso espiritual”. O itinerário através das figuras do silêncio é também, e na mesma medida, um itinerário através das figuras do discurso: “Esses graus e medidas estão no silêncio e no discurso”. Come devemos pensar, então, essa região do silêncio que também é o discurso supremo e o “canto mais digno”?

Aquele que faz experiência desse silêncio “espiritual” percorre toda a linguagem e todos os predicados e, em cada um deles, faz silêncio, em cada um deles *pensa*, alcança o conceito e, em todo pensamento, de novo faz silêncio, alcança o limite daquilo que é pensado segundo “uma ciência e um saber composto”, isto é, em

proposições, e pensa, por fim, “além de todo nome”, apenas o ser, o absolutamente simples. Mas, neste ponto, quando ele já fez calar toda a linguagem e todas as categorias, e “apenas na essência se produzem os seus movimentos” (a essência, a οὐσία, é a categoria suprema), então ele “se estupefaz”, realiza a experiência do ser como experiência do “estupor pelo silêncio que está nele”, e, em tal estupor, o silêncio se inverte de novo em linguagem, o silêncio *fala e canta*, mesmo se apenas em “espírito”.

Uma carta de João de Dalyatha exprime de maneira exemplar esse último nexos entre silêncio e linguagem. Ela caracteriza a razão do estupor como “o lugar cuja língua é o silêncio”:

O lugar cuja língua é o silêncio, através de que serão expostos os seus mistérios?... O lugar cujo nome é estupor, também a explicação dos seus mistérios é silêncio e, se se deve chamá-lo linguagem, esta é um silêncio sem movimentos e sem denominação.

O lugar, em direção a que é conduzida a viagem através dos graus e medidas do silêncio e do discurso, é, portanto, aquele em que o próprio silêncio se faz linguagem e o estupor tem uma voz. Mas o que é este lugar *cujo silêncio é a língua?* O que *se diz* no silêncio e no estupor?

4. A figura do silêncio, já presente na mística tardo-antiga e na Gnose, tem as características de uma linguagem que profere e exprime o que a linguagem humana não pode dizer. No *Corpus Hermeticum*, I, 31, o Deus, invocado como “indizível e inexprimível” (ἀνεχλάλητε, ἀρρητε) é, todavia, “proferido com a voz do silêncio” (σιώπη φωνοῦμενε). Particularmente significativa é, nessa perspectiva, a *Sigé* gnóstica, sobre cuja função *fundamental* – mesmo se apenas negativa – na gnose valentiniana e sobre cuja descendência na mística cristã e na filosofia é oportuno refletir.

Na gnose valentiniana, o Abismo (βυθός), incompreensível e não gerado, que eternamente preexiste, tomou em si um pensamento (ἔννοια) silencioso, *Sigé*, e este “silêncio” é o primeiro e negativo fundamento da revelação e do *logos*, a “mãe” de tudo o que é gerado pelo Abismo. Em um denso fragmento das *Excerpta ex Theodoto* lemos: “O Silêncio (Σιγή) – dizem os Valentinianos –, sendo mãe de todas as coisas que emanaram do Abismo, o que não podia dizer do indizível calou, o que compreendeu,

chamou-o incompreensível (ὁ μὲν οὐκ ἔσχε εἰπῖν περὶ τοῦ ἀρρήτου σεσίγηκεν, ὁ δὲ κατέλαβεν, τοῦτο ἀκατάληπτον προσηγόρευσεν).”

O silêncio com-preende, portanto, o Abismo como incompreensível. Sem *Sigé* e o seu pensamento silencioso, o Abismo não poderia nem mesmo ser pensado como incompreensível e indizível. Assim, enquanto abre a dimensão arque-original do Abismo, o silêncio é o místico fundamento (negativo) de toda possível revelação e de toda linguagem, a língua original de Deus enquanto Abismo (em termos cristãos: a figura da permanência do *logos* na *arché*, o lugar *original* da linguagem).

Em um código de Nag-Hammadi (VI, 14, 10), o silêncio é, com efeito, explicitamente colocado em relação com a voz e com a linguagem na sua dimensão originária:

Eu sou o silêncio  
inatingível  
e a Epinoia  
de que muito é lembrança.  
Eu sou a voz  
que dá origem a muitos sons  
e o Logos  
que tem muitas imagens.  
Eu sou a pronúncia do meu nome.

E é em um apócrifo cristão (Mart. Petri, X) que o estatuto do silêncio como Voz, por meio da qual o espírito se une a Cristo, é expresso do modo mais claro: “Eu te rendo graças... não com a língua por meio da qual são proferidos o verdadeiro e o falso, nem com o discurso que é proferido pela técnica da natureza material, mas com aquela voz eu te rendo graças, ó rei, que é conhecida através do silêncio (διὰ σιγῆς νοου μὲνη), que não é ouvida no visível, não é produzida através dos órgãos da boca, que não atinge os ouvidos carnis, não é ouvida na substância perecível, que não está no mundo e não é colocada na terra, nem escrita nos livros, nem é de alguém nem não é de alguém; com aquele silêncio da voz te dou graças, Jesus Cristo, com o qual o espírito em mim consegue amar-te, falar-te e ver-te”.

Uma sombra da figura da *Sigé*, do silêncio de Deus como fundamento abissal da sua palavra, está presente também na teologia e na mística cristãs sucessivas na ideia do Verbo silencioso que permanece de modo indizível no intelecto do Pai (*Verbum quod est in silentio paterni intellectus, Verbum sine verbo*<sup>3</sup>, escreverá Eckhart). Já Santo

<sup>3</sup> “A palavra que em silêncio permanece no intelecto paterno, é a palavra sem palavra” [N.T.]

Agostinho coloca uma correspondência entre essa permanência e esse nascimento do Verbo no Pai e a experiência de uma palavra silenciosa que não pertence a nenhuma língua:

Verbum autem nostrum, illud quod non habet sonum nec cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei; quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est”<sup>4</sup> (De Trin., XV, 14, 24).

Um antigo tratado russo sobre o ensinamento das letras (sobre o qual Jakobson chamou a atenção) estabelece uma homologia entre o duplice nascimento do Verbo divino (já o Concílio de Constantinopla de 553 afirmava que existem dois nascimentos de Deus o Logos) e o nascimento da palavra humana.

E a palavra no homem é imagem do Filho de Deus, pois o filho de Deus nasceu duas vezes; em primeiro lugar, ele nasceu do Pai por um incompreensível nascimento, como o raio de sol, e permaneceu não conhecido no Pai; em segundo lugar, nasceu sem paixão, na realidade da carne... da puríssima Virgem, a Mãe de Deus, e foi visto por todos na carne sobre a terra... Por amor seu e imitando o duplice nascimento do Filho de Deus, também a nossa palavra tem seu duplo nascimento. Porque primeiro nasce na alma, mediante um incompreensível nascimento, e hospeda-se não conhecida junto à alma; e, em seguida, nascida de novo mediante um segundo nascimento carnal, emerge dos lábios e se revela a quem escuta.

Não há, portanto, verdadeira oposição entre a *Sigé* gnóstica e o Logos cristão, que jamais se liberou dela por completo. O silêncio é apenas o fundamento negativo do Logos, o seu ter-lugar e o seu permanecer não conhecido na *arché* que é o Pai. Essa permanência (como a da *Sigé* junto do *Bythós*) é uma permanência abissal – isto é, infundada – e, dessa característica abissal, a teologia trinitária não consegue de nenhum modo sair.

É a tal figura do silêncio como experiência do lugar abissal (do “nascimento”) da linguagem que devemos aproximar aquilo que os padres sírios descrevem como “oração espiritual”. Aquilo de que nela se faz experiência é o próprio incompreensível nascimento da palavra, a sua permanência *sigética* no abismo divino. Se esse lugar –

---

<sup>4</sup> “O nosso verbo – aquele que é desprovido de som e de representação de som, e que é expressão da realidade de nossa visão, e que o dizemos interiormente – esse verbo não pertence a nenhum idioma e é de algum modo semelhante, como em um enigma, ao Verbo de Deus, que também é Deus. Pois, assim como nosso verbo nasce de nossa ciência, assim o Verbo nasce da ciência do Pai.” (conforme a tradução brasileira: Santo Agostinho. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994. Trad.: Agustino Belmonte. p. 517)

segundo a expressão de João de Dalyatha – “não é lugar de palavras”, é porque ele não é o próprio lugar da palavra: experiência não *de* linguagem, mas *da* linguagem e do seu ter-lugar abissal.

Por isso, o estupor não é de modo algum uma experiência psicológica, mas, ao contrário, é uma experiência puramente *lógica*, e, como tal, descrevem-na os padres. No momento em que Isaac expõe o gerar-se da teoria e do estupor na excisão das palavras dos lábios, ele acrescenta: “Esta, chamamos visão durante a oração, e não uma qualquer semelhança ou forma figurada, como dizem os tolos”. E João de Dalyatha adverte que, no estupor, apenas “à inteligência é permitido passar e ver em si a anulação de todo mistério”. Nesse sentido, o êxtase – longe de ser, segundo a representação corrente em uma cultura que perdeu toda consciência das próprias tradições de pensamento, uma turbida experiência psicológica – é, verdadeiramente, nas citadas palavras de Hegel, experiência do “puro conceito”: o “mistério”, que aqui se apaga, é o mistério da linguagem e do seu in-fundamento divino.

5. O que está assim em questão no silêncio e no estupor é a experiência do fundamento negativo (do in-fundamento) da linguagem, do seu *ter-lugar* no abismo de Deus. Nesse abismo, o silêncio é fundamento, mas – para retomar as palavras da *Ciência da lógica* hegeliana – é fundamento (*Grund*) no sentido em que ele é o que vai ao fundo (*zu Grunde geht*) para que a linguagem seja como in-fundada (*grundlose*). Desse ir ao fundo surge o estupor: estupor que a linguagem, o ser e Deus são: in-fundados. E esse estupor só pode ser silencioso, porque nenhuma proposição (nenhum “saber composto”) pode dizer o ter-lugar da linguagem, a sua permanência divina. (Por isso, todo autêntico estupor confina com angústia e desespero, a experiência do ser com a do nada).

Silêncio e estupor não são patrimônio exclusivo da mística. Se lermos agora um texto que por certo pertence à tradição da filosofia (isto é, de uma doutrina que tem desde o início reivindicado a sua relação privilegiada com o estupor e a maravilha), é com uma experiência não diferente que nos encontramos confrontados:

E agora descreverei a experiência de maravilhar-se pela existência do mundo, dizendo: é a experiência de ver o mundo como um milagre. Sou então tentado a dizer que a expressão justa na língua para o milagre da existência do mundo, ainda que não seja nenhuma proposição *na* língua, é a existência da própria linguagem... transferindo a expressão do milagroso de uma expressão *por meio da* linguagem à expressão *pela existência* da linguagem, disse somente,



de novo, que não podemos exprimir o que queremos exprimir, e que tudo o que *dizemos* sobre o milagroso absoluto permanece privado de sentido.

Nessas palavras de Wittgenstein, a experiência suprema de pensamento – que faz experiência da maravilha pela existência do mundo – é a experiência de *que* a linguagem seja; mas isso, portanto, que a linguagem seja, nenhuma proposição pode dizer: ela é silêncio (ou insensatez). Também aqui, “o lugar cuja língua é o silêncio” é a região sigética em que a linguagem *tem lugar*.

A uma região não diversa nos conduzem as palavras de Heidegger (“A palavra para a palavra não se encontra em nenhum lugar”) e a sua tese segundo a qual apenas onde a linguagem “retorna ao sem som” é que ela corresponde ao seu lugar originário.

Por isso, terminada a leitura desses textos, na qual a experiência da mística parece acertar as contas com a experiência da filosofia, se de fato quisermos responder à provocação radical que eles nos propõem, isto é, se quisermos verdadeiramente nos confrontar com eles, então, talvez deveremos nos perguntar:

*E se a linguagem, mais do que ter-lugar como in-fundada no silêncio, ao contrário, jamais tivesse tido lugar? O que seria uma palavra que tivesse sido completamente emancipada da Sigé, que não fosse mais nem fundada nem in-fundada no abismo de Deus? Tal palavra não permaneceria mais em estupor e silêncio, mas não estaria nem mesmo além destes, em um lugar mais originário. Pelo contrário, por jamais ter tido lugar, ela seria a simples e habitual palavra do homem.*

*Data de submissão: 21/10/2013*

*Data de aprovação: 12/11/2013*