

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

DOI: 10.53981/destrocos.v6i1.57013
DOSSIÊ LIMIARES DESTITUINTES: POLÍTICA, DIREITO, TEOLOGIA E LINGUAGEM

APREENDER A NEGATIVIDADE
E DESTRUIR AS MÁQUINAS MITOLÓGICAS: LINGUAGEM, TEMPO E POLÍTICA A PARTIR DA TROCA DE CARTAS ENTRE AGAMBEN E JESI

Vinícius Nicastro Honesko
Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR, Brasil

Resumo
A partir da troca de cartas entre Giorgio Agamben e Furio Jesi ao longo dos anos 1970, o presente ensaio procura mapear as relações e conexões entre os autores, sobretudo no que diz respeito à questão da negatividade e do mito. Num primeiro momento, situa a produção de Agamben imediatamente posterior ao epistolário com Jesi para, em seguida, explorar como a relação entre eles consolida-se por meio da troca de textos e aferições de proximidades teóricas. Na sequência, aborda alguns pontos centrais no pensamento de ambos: a questão da negatividade e do inapreensível, no caso de Agamben, e, em Jesi, o problema da máquina mitológica e do vazio. Aponta, então, como há uma conexão intrínseca entre ambos por meio da leitura de Walter Benjamin. Por fim, apresenta como a filosofia de Agamben posterior à morte de Jesi carrega marcas indeléveis do pensamento do amigo de cartas.

Palavras-chave
Agamben, Jesi, negatividade, máquina mitológica.

GRASPING NEGATIVITY AND DESTROYING MYTHOLOGICAL MACHINES: LANGUAGE, TIME, AND POLITICS IN THE EXCHANGE OF LETTERS BETWEEN AGAMBEN AND JESI

Abstract
Based on the exchange of letters between Giorgio Agamben and Furio Jesi during the 1970s, this essay seeks to delineate the relations and connections between the two authors, particularly regarding the themes of negativity and myth. Initially, it situates Agamben's work promptly after his correspondence with Jesi, and then explores how their relationship solidifies through the exchange of texts and theoretical affinities. The essay proceeds to examine some key points in the thought of both authors: the issue of negativity and the ungraspable in Agamben's work, and, in Jesi's case, the problem of the mythological machine and the emptiness. It then highlights the intrinsic connection between the two thinkers through their shared reading of Walter Benjamin. Finally, it shows how Agamben's philosophy after Jesi's death bears indelible marks of his friend's thought.

Keywords
Agamben, Jesi, negativity, mythological machine.

Submetido em: 17/01/2025
Aceito em: 28/01/2025
Publicado em: 25/03/2025

Como citar: HONESKO, Vinícius Nicastro. Apreender a negatividade e destruir as máquinas mitológicas: linguagem, tempo e política a partir da troca de cartas entre Agamben e Jesi. *(des)troços: revista de pensamento radical*, Belo Horizonte, v. 6, n. 1, p. e57013, jan./jul. 2025.

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

Introdução

Em 2021, Giorgio Agamben publica *O irrealizável. Por uma política da ontologia*. Na advertência que abre o livro, após falar sobre os dois textos que o compõem, lemos o seguinte:

> Os textos podem, portanto, ser lidos em continuidade, como duas tentativas de restituir o pensamento à sua "coisa". A filosofia não é uma ciência nem uma teoria a ser realizada, mas uma possibilidade já perfeitamente real, e, como tal, irrealizável. A política que se atém a essa possibilidade é a única política verdadeira.[1]

Para investigar essa política pautada por uma possibilidade irrealizável que, todavia, é real, é interessante rastrear como no pensamento de Agamben esse "lugar" se constitui. Trinta e nove anos antes de *O irrealizável,* no livro *A linguagem e a morte*[2] encontra-se algo que pode ser considerado uma das principais inquietações de sua filosofia: como pensar uma experiência da linguagem que não seja marcada pela negatividade e pela morte?[3] Trata-se de um momento em que o pensamento do autor também começa a desdobrar-se justamente em direção a questões políticas.

---

[1] Agamben, *O irrealizável,* p. 11.

[2] O livro é o resultado de um seminário sobre o "lugar da negatividade" em Hegel e Heidegger e foi realizado entre 1979 e 1980 com a participação de Massimo De Carolis, Giuseppe Russo, Antonella Moscati e Nomei Plastino. De algum modo, sintetiza certas questões pensadas por Agamben até então e lhe abre todo um campo de estudos sobre o problema da linguagem que será sobremaneira desenvolvido nos anos 1980.

[3] Cf. Agamben, *A linguagem e a morte*, p. 131. Os seguintes ensaios sobre a questão da linguagem foram publicados por Agamben na década de 1980: Agamben, *Il silenzio del linguaggio*, pp. 70-79. (trad. no Brasil: Agamben, *O silêncio da linguagem*, pp. 292-300); Agamben, *Il silenzio delle parole*, pp. V-XV (trad. no Brasil: Agamben, *O silêncio das palavras*, disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2012/08/o-silencio-das-palavras.html). Além desses dois, há outros ensaios que primeiramente apareceram em revistas ou como prefácios e que depois foram incluídos em livros. São eles: *O sonho da língua* (originalmente publicado em 1982, na revista *Lettere italiana*), *Pascoli e o pensamento da voz* (originalmente publicado como prefácio a Giorgio Pascoli, *Il fanciullino,* em 1982), *Um enigma da Basca* (primeiramente publicado em *Marka,* em 1990), *A caça da língua* (publicado em 1990 em *Il Manifesto*). Esses quatro ensaios depois foram reunidos em Agamben, *Categorias Italianas*. Também o texto *Experimentum linguae,* publicado pela primeira vez como prefácio à edição francesa de *Infância e História,* cf. Agamben, *Experimentum linguae, in* Agamben, *Infância e História*, pp. 9-18; um texto correlato a *Experimentum linguae* chamado *Experimentum vocis,* redigido na segunda metade dos anos 1980, acabou publicado apenas em 2016 em Agamben, *Che cos'è la filosofia,* pp. 11-46. Outros ensaios sobre a linguagem dos anos 1980 foram reunidos em Agamben, *A potência do pensamento*. São eles: *A coisa mesma* (originalmente publicado em 1984 no livro *Di-segno*), *A ideia da linguagem* (publicado em *aut-aut* em 1984), *Língua e história* (publicado em 1982 no livro *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*), *Filosofia e linguística. Jean-Claude Milner* (publicado em tradução francesa no *Annuaire Philosophique,* em 1990), *Vocação e voz* (conferência de 1980 e publicada em tradução inglesa em *Qui Parle,* em 1997), *Tradição do imemorial* (publicado em *Il Centauro* em 1985) e **Se. O absoluto e a* Ereignis (publicado em *aut-aut* em 1982). E também os outros dois livros da década de 1980: Agamben, *Ideia da prosa* (originalmente publicado em 1985) e Agamben, *A comunidade que vem* (originalmente publicado em 1990), este último que marca os primeiros passos para o que será a série *Homo Sacer,* iniciada em 1995. Ademais, o problema da linguagem nunca deixou de ser uma das – senão "a" – questão central de Agamben. Em seus últimos escritos, o tema volta ao centro de seu pensamento: Cf. Agamben, *La voce umana,* Macerata; Agamben, *La lingua che resta*; Agamben, *Il corpo della lingua*.

De fato, o início dos anos 1980 é marcado por transformações aceleradas pelas quais o mundo, como um todo, passou depois das insurgências de 1968, das crises econômicas e políticas da década de 1970, das guerras coloniais e dos processos produtivos do capitalismo pós-fordista e rentista – além do início dos governos de Thatcher e Regan e dos sinais de enfraquecimento da URSS. Na França, onde Agamben radicara-se durante os anos 1970 e onde a partir de 1983, a convite de Jacques Derrida, passa a ser diretor de programa do recém criado *Collège International de Philosophie* – quando organiza diversos seminários nos quais explora desde temas de filosofia antiga e medieval, passando pelo pensamento árabe e judaico até questões mais próprias à poética contemporânea, iniciam-se debates sobre a questão da comunidade e de seus deslocamentos e dissoluções. Com o texto *La communauté désoeuvrée*,[4] de Jean-Luc Nancy, originalmente publicado no dossiê organizado por Jean Christophe Bailly para o número 4 da revista Aléa, em 1983, e *La communauté inavouable*,[5] a resposta de Maurice Blanchot a Nancy do ano seguinte – além de reverberarem ecos da discussão justamente sobre a comunidade negativa da época do *Collège de Sociologie,* organizado por Georges Bataille entre 1937 e 1939, é colocado em cena o problema que assombrava aqueles anos: como repensar o *comum,* uma *comunidade,* quando sua dissipação é tão evidente? Agamben está muito próximo desse debate justamente por sua relação com Nancy,[6] por seu trabalho no *Collège,* e com toda a intelectualidade próxima dessas questões na França, de modo que, ao final da década, publica *A comunidade que vem,* livro no qual já se prenuncia a série *homo sacer* e em que o questionamento do negativo ganha tons ainda mais evidentes. Esses dados são fundamentais para se compreender a orientação da reflexão de Agamben daqueles anos bem como os rumos que o autor irá tomar até, justamente, o pensamento dessa política da ontologia em *O irrealizável*.

1. A troca de cartas: das afinidades teóricas à crítica da negatividade em Agamben

Há alguns elementos da constituição dessa crítica à negatividade e pensamento da comunidade que, todavia, também podem ser rastreados nos diálogos intelectuais de Agamben. Para além dos debates *franceses* dos anos 1980, em que se torna evidente a correlação crítica ao negativo/pensamento de um *comum,* é a partir de uma troca de cartas ocorrida nos anos 1970 entre Agamben e outro jovem autor que procurarei apontar a constituição dessa crítica. Trata-se do epistolário com Furio Jesi – recentemente organizado e publicado por Andrea Cavalletti[7] – entre novembro de 1972 e julho de 1974.

As cartas têm início com Agamben, por sugestão de Italo Calvino, e continuaram até próximo da morte de Jesi, em 1980, mas se perderam. Nelas vemos dois jovens autores (Agamben com trinta anos e Jesi com trinta e um) trocando textos e apresentando projetos, apontando afinidades teóricas e refinando-as, um com os textos que recebe do outro. Na carta inicial de Agamben, de 02/11/72, o filósofo apresenta-se desde Paris, onde

[4] Cf. Nancy, *A comunidade inoperada*.
[5] Cf. Blanchot, *La communauté inavouable*.
[6] Agamben comenta sobre sua amizade com Nancy justamente nesses anos em Agamben, *Autorritratto nello studio*.
[7] Agamben; Jesi, *Correspondence between Giorgio Agamben e Furio Jesi*, pp. 351-364.

então residia e ensinava como professor leitor na Universidade de Haute-Bretagne, e diz ter lido, mais uma vez sob recomendação de Calvino, o livro de Jesi *Literatura e mito*.[8] Em tom formal e de reconhecimento, escreve que o ensaio havia sido "uma das experiências de leitura mais ricas dos últimos meses".[9] Em sua resposta, de 08/11/72, Jesi interrompe o formalismo de Agamben – "vamos nos chamar por você"[10] – e, além de ter apresentado uma lista de coisas com as quais estava lidando naquele momento, disse que tinha lido e gostado muito de *O homem sem conteúdo,* de Agamben. Na tréplica de Agamben, de 23/11/72, já é possível ver os primeiros sinais do real irrealizável com o qual ele parece lidar desde então: diz estar trabalhando numa pesquisa que "se move na direção que talvez tivesse em mente R. Musil quando dizia que temos que começar a 'procurar a tomar posse da irrealidade'."[11] Na carta seguinte de Agamben, já de 06/04/1973, escreve que recebera o ensaio *Leitura do Bateau Ivre de Rimbaud*.[12] Pergunta também se Jesi já havia lido seu *O dandy e o fetiche,* que Agamben havia enviado na carta de 23/11/72, e, em caso afirmativo, diz que certamente iria perceber proximidades com a noção de mercadoria apresentada no texto que enviara – além de dizer que tinha sido uma experiência muito agradável ter lido o ensaio sobre Rimbaud. Em seguida, mais uma vez Agamben fala sobre seu projeto em termos próximos ao da advertência de *O irrealizável*: "estou trabalhando numa espécie de tratado sobre o inapreensível".[13] Por fim, no *post scriptum* dessa mesma carta, Agamben escreve que junto à carta Jesi encontraria um texto que havia publicado na revista *Nuovi Argomenti* em 1970, chamado *Sobre os limites da violência,*[14] no qual trazia "algumas considerações sobre a revolução e o tempo que me parecem muito próximas das tuas".[15]

O tratado sobre o inapreensível ao qual se refere Agamben é *Estâncias. O fantasma e a palavra na cultura ocidental,* livro em que o referido texto sobre o *dandy* havia sido incluído e em cujo prefácio, no parágrafo final, uma imagem paradoxal de uma "topologia do irreal" é apresentada e submetida, de um modo que se tornará bastante comum nos textos de Agamben, a um imperativo: "só se formos capazes de entrar em relação com a irrealidade e com o inapreensível como tais, será possível apropriarmo-nos da realidade e do positivo".[16] O que essas imagens do irrealizável, da irrealidade, do inapreensível querem dizer no pensamento de Agamben? Como e em que formas esse *pensamento sobre o lugar do irreal* se manifesta para Agamben? Que ressonâncias e afinidades eventualmente poderiam ter com o pensamento de Jesi? Para elaborar essas questões é necessário um desvio exatamente pela questão do negativo.

Na carta enviada por Agamben em 25/02/74, quase um ano depois à que fala do texto sobre o *dandy*, escreve a Jesi dizendo ter recebido e estar lendo com grande interesse *Mito*. Junto com a carta envia sua tradução, publicada naquele mês, da organização, feita por ele, de poemas de João da Cruz, em cujo prefácio Jesi encontraria traços – em específico, uma citação – do *Literatura e mito*. O prefácio de Agamben, cujo título significativo é *A noite escura de João da Cruz,* é fundamental para começarmos a

[8] Cf. Jesi, *Letteratura e mito*.
[9] Agamben; Jesi, *Correspondence between Giorgio Agamben e Furio Jesi*, p. 355.
[10] *Idem,* p. 356.
[11] *Idem,* p. 358.
[12] Cf. Jesi, *Leitura do Bateau ivre de Rimbaud*.
[13] Agamben; Jesi, *Correspondence between Giorgio Agamben e Furio Jesi*, p. 360.
[14] Cf. Agamben, *Sobre os limites da violência*.
[15] Agamben; Jesi, *Correspondence between Giorgio Agamben e Furio Jesi*, p. 360.
[16] Agamben, *Estâncias*, p. 15.

entender os rumos que sua filosofia está tomando. A experiência mística, apresentada por João nos termos de uma *teologia negativa* ou *noite escura,* é analisada por Agamben como um mecanismo iniciático contrário a qualquer esoterismo teosófico, portanto, oposto à ideia de uma iniciação como conhecimento, doutrina secreta, ou desvelamento de uma verdade afeita apenas aos iniciados, mas uma espécie de colocar-se em contato com símbolos que não têm nenhuma leitura possível, símbolos que "repousam em si mesmos", de acordo com a citação que faz de Johann Jakob Bachofen (o grande teórico do matriarcado do século XIX – reivindicado, no início do século XX, tanto à esquerda quanto à extrema direita)[17] em referência direta justamente a Jesi. Isto é, símbolos "saturados e cheios de nada, e que não enviam para nenhuma verdade escondida", algo que no texto de Jesi, *Símbolo e silêncio,* presente em *Literatura e mito,* é lido como possuidor da "genuína epifania do mito, à qual seria possível atribuir mil significados sem jamais atingir a verdade, que consiste – justamente – em sua falta de significado que transcenda suas aparências".[18] E, de certo modo, por fim, isso só poderia ser uma remissão à morte mítica ou, melhor dizendo, ao mito da morte (Jesi já trabalhara com isso em outro texto, que ficaria inédito até 2000, *Spartakus*).[19]

No texto de Agamben, a teologia negativa de João da Cruz, como forma de iniciação à opacidade dos símbolos, porém, seria paradoxal, uma vez que não seria um mecanismo de remissão propriamente a uma morte mítica, mas a um deus que, enquanto negativo, seria a fonte ainda *positiva* de verdade. Mesmo assim, Agamben percebe no mecanismo dessa mística um instrumento interessante para pensar uma imagem do real irrealizável, disso que naqueles anos o movia em seu tratado sobre o inapreensível. Assim ele escreve no prefácio:

> enquanto é opacidade e desapossamento integral, a experiência final que ela implica é aquela, puramente negativa, de uma presença que não se distingue em nada de uma

[17] A chamada Bachofen Renaissance, cujos epígonos seriam Carl Bernoulli, Ludwig Klages e Alfred Bäumler, no campo à direita. Também Benjamin retoma Bachofen, obviamente que num viés absolutamente outro que o da *Renaissance*. Sobre a *Bachofen Renaissance,* cf. Cavalletti, *Conoscibilità di Bachofen*, pp. VII-XXX.

[18] Jesi, *Simbolo e silenzio*, p. 17.

[19] Desenvolvida no capítulo 2 de *Spartakus,* chamado *Os símbolos do poder,* a noção da morte heroica como sendo ainda uma forma de fascínio pelos símbolos do poder da sociedade capitalista – algo que culminou na morte de Liebeknecht e Luxemburgo – é explorada por Jesi como um dos limites da destruição dos procedimentos de mitologização. Cf. Jesi, *Spartakus*, pp. 107-118. É importante notar outra fundamental referência de Jesi à questão da morte como permanência de uma dinâmica mítica na cultura moderna. Nesse caso, trata-se da questão da poesia e do pensamento moderno sobre mito e mitologia, nas figuras de Karl Kerényi e Ezra Pound, respectivamente. Em ambos, alude Jesi, o conservadorismo e o fascismo (no caso de Pound) aparecem como pontos de contato com os "pensamentos secretos" (conceito que ganhará mais desdobramentos em outro livro do autor, *Cultura de Direita,* com a noção de "ideias sem palavras"). No caso de Kerényi, seria uma espécie de *religio mortis,* a qual, nas palavras de Jesi, "diferentemente do fascismo, a religião da morte é um dos terrenos de cultura nos quais (e justamente em contraste com a ação esterilizante do fascismo) permaneceram vivas na cultura moderna a poesia e a mitologia. Declarar Pound e Kerényi devotos de uma religião da morte significa definir religião da morte como a adesão profunda e ativa à convicção de que existe uma relação humana com a morte, por meio da qual a morte daria acesso a uma 'verdade superior' de ser 'algo e ao mesmo tempo nada'. Poesia e mitologia (ou, caso queiramos, essência da poesia e da mitologia) sobrevivem na cultura moderna também na medida em que sua sobrevivência está circunscrita, protegida e alimentada por um 'algo e ao mesmo tempo nada' que vale tanto como sua definição quanto como horizonte próximo da relação com a morte." Cf. Jesi, *Károly Kerényi I*, p. 29.

> ausência (...) uma *teo-alogia,* que chega a uma incognoscibilididade última, ou, pelo menos, a um conhecer apenas por opacidade e negação, a uma apropriação cujo objeto é o próprio inapropriável.[20]

Em outros termos, o interessante na mística de João da Cruz estaria nessa forma de apreensão, no instante da epifania, de uma "essência inacessível da realidade".[21]

É notório que, para Agamben, num contexto de discussão acerca da *teologia negativa,* não poderiam deixar de comparecer os elementos do pensamento de Georges Bataille, cuja leitura e apontamentos de tributos a João da Cruz presente na *Suma ateológica* é apresentada na nota seguinte à citação de Jesi na introdução à tradução de João da Cruz. Agamben mostra como Bataille se contrapunha, com sua *experiência interior,* à mística, uma vez que esta ainda teria justamente como condição de possibilidade uma positividade exterior, a verdade divina, enquanto ele, Bataille, pretendia o reconhecimento de uma negatividade *absoluta como tal* e *sem emprego,* de puro gasto improdutivo. E é a partir daqui, dessa noção de gasto improdutivo, que Agamben, no texto sobre o *dandy,* em Estâncias, faz a análise da mercadoria que lhe pareceu tão próxima à leitura do *Bateau ivre* feita por Jesi e que, ao mesmo tempo, quer dar um passo além do reconhecimento da negatividade absoluta para uma espécie de apreensão desta.

Na análise da mercadoria em Marx, Agamben aponta-lhe o limite, dizendo que não supera a ideologia utilitarista para a qual o valor de uso seria a relação originária e natural do homem com os objetos, deixando escapar "uma relação com as coisas que vá além tanto do gozo do valor de uso, quanto daquele da acumulação do valor de troca".[22] Indicando a empresa de Bataille como louvável, Agamben então aponta, a partir das leituras etnográficas que estava fazendo naquele momento, como outras relações possíveis com objetos acontecem para além daquelas regidas pelo princípio da utilidade, por exemplo, aquelas dos homens arcaicos em que o princípio do sacrifício é prevalente (a etnografia de Mauss, Lévi-Strauss, Michel Leiris etc. está no centro desse debate naqueles anos). Aí Agamben, ainda próximo à Bataille, apresenta o sacrifício como a maneira em que a intervenção comunitária dá-se diante das coisas que, uma vez extraídas da ordem sagrada, possam nesta reingressar. Essa leitura dos anos 1970 será constantemente revisitada por Agamben e irá se desdobrar nos textos posteriores, chegando, como é notório, à série *Homo Sacer,* na qual cumpre um papel importante para a teorização sobre a vida nua[23] e em que o reconhecimento, porém com distanciamento, de Bataille já está mais demarcado.

2. A máquina mitológica de Jesi e a mediação benjaminiana

No texto de 1970, *Sobre os limites da violência* – que fora enviado a Jesi na mesma carta em que diz ter lido o *Bateau ivre,* texto no qual encontrara semelhanças aprazíveis entre seu pensamento e o de Jesi, Agamben já apresentava uma noção de violência

[20] Agamben, *A 'noite escura' de João da Cruz*.
[21] *Idem.*
[22] Agamben, *Estâncias,* p. 83.
[23] Cf. Agamben, *Homo sacer*. Também é válido notar como, ao longo do projeto *Homo sacer* Agamben irá abordar a questão do sagrado em outras frentes, sobretudo na reunião de ensaios *Profanações,* cf. Agamben, *Profanações*.

sagrada, que aí será o mote de sua violência revolucionária, como modo de "romper a continuidade do tempo humano" e como desejo de restituição de um tempo original, algo que não seria, em seus termos, "uma recusa da vida e da realidade", mas que possibilitaria aos humanos assumir sua "responsabilidade em relação ao cosmos e readquir[ir], assim, o poder de aceder mais uma vez à criação de uma cultura e de um mundo histórico".[24] Nos termos do ensaio sobre o *dandy*, porém – que leva essa discussão para o campo estético e à questão da obra de arte em tempos de mercadorização: a arte pela arte não como gozo da arte em si, "mas destruição da arte por obra da arte",[25] essa assunção de responsabilidade e a nova possibilidade de criação de uma cultura e mundo históricos é elaborada, mais uma vez, com a imagem da "apropriação da irrealidade",[26] da *mercadoria absoluta* como uma espécie de dobra de aposta diante dos processos mercadológicos do capitalismo.

A proximidade alegada por Agamben entre sua leitura das noções de violência, revolução e tempo, e aquela de Jesi pode agora ser proposta nos termos do modelo gnosiológico que Jesi desenvolve no texto sobre Rimbaud, a máquina mitológica. Em diversos textos dos anos 1970 Jesi trabalha esse conceito: justamente, o primeiro deles é *A leitura do 'Bateau ivre' de Rimbaud,*[27] que é uma reelaboração mais enxuta de parte dos materiais de *Spartakus*[28] – este, um livro que permanece inédito até 2000 e no qual o modelo da máquina ainda não existe como tal, mas é apenas insinuado, *A festa e a máquina mitológica,*[29] *Cognoscibilidade da festa*[30] e *Gastronomia mitológica*.[31] Em síntese, a máquina seria o modelo gnosiológico e metodológico que, para além de uma dinâmica epistêmica, tentaria expor o fundo comum político – burguês/capitalista – das tentativas de compreensão e ação a partir de uma dinâmica de sentidos outra que não a da, justamente, sociedade burguesa.

Na *Leitura do Bateau ivre,* a primeira teorização sobre a máquina, Jesi pensa o problema do mito em sua relação temporal com a história associando-o à dimensão festiva ínsita à *revolta,* no caso, o barco Paris da Comuna de 1871. Ao retomar o poema de Rimbaud para nele ler como, numa revolta, algo como uma epifania festiva pode ser considerada, Jesi, num texto denso, começa a delinear qual seria o funcionamento da máquina. Assim, a leitura do poema é então sua primeira forma de exposição do funcionamento da máquina, isto é, Jesi lê o poema como um *material mitológico* no qual é descrito um encontro epifânico do sentido de uma coletividade, ou seja, na Comuna. Assim, o jovem Rimbaud de 16 anos que no fim do verão de 1871 canta – tomado como João da Cruz de um êxtase, que, porém, no caso, é o do encontro coletivo revoltoso – um barco bêbado como uma borboleta em maio seria justamente uma referência à suspensão do fluxo temporal operada pela revolta. Não obstante, quando a revolta termina, o que fica exposto é que tudo não passou de uma visão momentânea que fizera crer que havia um "outro mundo possível" movido integralmente pela visão. Porém, no fim da revolta, a crença nesse outro mundo é chacoalhada e, assim, a revolta é desacreditada. Jesi, porém,

[24] Agamben, *Sobre os limites da violência*.
[25] Agamben, *Estâncias*, p. 85.
[26] *Idem*.
[27] Jesi, *Leitura do Bateau ivre de Rimbaud*.
[28] Jesi, *Spartakus*.
[29] Cf. Jesi, *A festa e a máquina mitológica*, pp. 26-58.
[30] Cf. Jesi, *Cognoscibilità della festa*, pp. 61-115.
[31] Cf. Jesi, *Gastronomia mitológica*.

analisa como esse ato de fé na revolta no momento da Comuna pode ser equiparado, nos mesmos termos, ao mesmo ato de fé de quem nela desacredita, ou seja, daqueles que dizem que apenas o tempo normal, que só pode ser o da sociedade burguesa, seria *deste mundo* – num suposto realismo determinista que, por sua vez, também, é um ato de fé.

A perspectiva de uma epifania revoltosa simétrica, em certo sentido, à festa é um ponto nodal para compreensão do problema do comum das coletividades humanas. Para Jesi, portanto, em paralelo ao que diz Agamben em *Sobre os limites da violência,* o tempo histórico dito normal pode ser considerado fundado por uma festa e suspenso por uma revolta. Nesse sentido, analisa Jesi, a antagonista da revolta (e esse é um tema ainda do século XIX) seria a concepção de revolução. Moderna por excelência, esta seria não a suspensão do tempo normal, mas uma mudança *certa* no tempo histórico. Ambas, revolta e revolução, não contradizem conceitualmente a máquina, mas reforçam o *a priori,* o pressuposto, que está na própria condição de possibilidade da máquina no momento preciso do estopim da revolta ou da revolução. Seriam diferentes articulações do tempo, as quais seriam sempre operadas pela máquina. Tal qual o êxtase místico de João da Cruz, porém de um ponto de vista *político*, o barco bêbado da Comuna não destruiu a máquina, mas possibilitou um gozo momentâneo de suspensão temporal (do tempo normal burguês); por outro lado, um outro barco programado e preciso – um *Potemkin* ameaçador – da revolução tampouco desativaria a máquina do tempo normal, mas apenas teria dito que tal tempo (o interior da máquina, o mito do tempo normal burguês) não existe, contudo, colocando as mesmas engrenagens da máquina em movimento, ainda que em sentido contrário.[32]

Nessa dinâmica, ao final da revolta ou da revolução, a máquina mitológica, tal como a cabeça de hidra, tornaria a refazer-se e a velar em seu centro aquilo que, por meio da revolta, os revoltosos tentaram ver e a que, por meio da revolução, os revolucionários negaram a existência (e que, aos burgueses, seria a *neutralidade* de um *tempo normal*). De um modo ou de outro, a máquina prevalece e um originário – aquilo que seria capaz de, ou visto ou tendo sua inexistência confirmada – possibilitar um novo modo de conhecer e também de fazer política, continua inacessível – continua em sua *negatividade,* inapreensível em sua *realidade* que *não é para nós* – e recoberto pelos materiais mitológicos produzidos pela máquina.

Na prospecção teórica de Jesi, portanto, revolta e revolução não seriam alternativas, do ponto de vista conceitual, para uma destruição da máquina – ou, nos termos de Agamben, de uma apropriação do inapropriável, haja vista que, na primeira, certa *crença* em um conteúdo escondido na máquina seria o motivo do movimento insurgente (algo como uma verdade epifânica capaz de dar vazão à destruição do que seria um mito antagônico, o *continuum temporal* do cotidiano), ao passo que, na segunda, as táticas e estratégias para mudanças no tempo, ao negar um conteúdo escondido, aceitariam, por negação, esse mesmo conteúdo como não sendo/existindo para nós – e a crença seria da própria *dominação técnica* do tempo burguês pelos revolucionários. Nesse sentido, haveria a aceleração do tempo histórico tal como Agamben critica, ainda no texto de 1970, amparado por Sorel e Benjamin, no que chama de *ortodoxia marxista* (e

[32] Jesi, *Leitura do Bateau ivre de Rimbaud*, p. 75.

isso é algo que reaparecerá, ainda nos momentos em que troca cartas com Jesi, em 1978, nos vários textos que compõem *Infância e história*).[33]

É importante lembrar que tanto no horizonte de Agamben quanto no de Jesi há um autor incontornável que parece condicionar as leituras de ambos sobre a temporalidade: Walter Benjamin. Em Jesi, a presença é notória: já no início do epistolário com Agamben anuncia que estava traduzindo o *Mutterecht,* de Bachofen, e que também redigia um ensaio, que deveria ser a introdução da tradução, em que Benjamin aparecia como figura fundamental; em Agamben, o texto *Sobre os limites da violência* já conta com Benjamin dentre seus referenciais fundamentais e, na década seguinte, em 1981, Agamben se tornaria o editor das obras do filósofo na Itália. Em Agamben como em Jesi a suspensão de um estado de coisas, da temporalidade, é reflexo do modo como Benjamin pensa a possibilidade de uma *exceção efetiva* ou do *Jetztzeit* – o tempo-de-agora. O que está em jogo é uma imagem que, contra qualquer operacionalização processual que buscaria um sentido para além do *negativo* no presente – seja num mito da morte (heroica), seja num processo dialético histórico global, seja numa epifania mística cujos sentidos últimos estão amparados numa positividade travestida de negatividade –, admite na experiência de iniciação à ausência de mistério do presente, do tempo-do-agora, uma iniciação à profanidade que nada mais é que uma iniciação à vida:[34] uma vida que repousa em si mesma, para glosar a inquietante constatação de Bachofen sobre os símbolos.

Em 2006, vinte e seis anos após a morte de Jesi, numa entrevista a Roberto Andreotti e Federico De Melis, Agamben irá retomar, sem citar nominalmente, uma imagem tanto do amigo-epistolar morto quanto do mestre de ambos, Benjamin, para definir sua própria relação com o tempo e com a cidade: à pergunta sobre as possibilidades e decadências das cidades contemporâneas, Agamben, citando livremente o texto do *Bateau ivre* de Jesi, diz que a imagem "mais verdadeira e concreta em que se faz própria uma cidade não é tanto a do passeio, a do vagar; mas é o mover-se nessa cidade nos momentos de revolta, na série alternada das fugas e dos ataques. A cidade se torna mais própria, a experiência da cidade é mais intensa, exatamente nesses momentos de revolta".[35] Ou seja, a cidade em revolta como *um lugar* onde a história se suspende numa outra experiência do tempo é o momento de cognoscibilidade da própria cidade. E, em seguida, falando sobre Benjamin e a relação que este mantinha com as cidades, indica que:

---

[33] Por exemplo, na abertura do ensaio *Tempo e história. Crítica do instante e do contínuo,* no qual escreve em tons jesianos: "Toda concepção de tempo é acompanhada de uma experiência que lhe está implícita, que a condiciona e que é preciso, portanto, trazer à luz. Da mesma forma, toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência. Por conseguinte, a tarefa de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente 'mudar o mundo', mas também e antes de mais nada 'mudar o tempo'." Cf. Agamben, *Tempo e história*, p. 111. É oportuno lembrar que, na mesma época de *Infância e História,* Jesi está redigindo – e a troca de cartas com Agamben estava em curso – *Cultura de direita.* Analisando o que chama de "ideias sem palavras" como um motor da máquina mitológica construída e amadurecida pela cultura burguesa, Jesi aí aponta, muito próximo à crítica apenas citada de Agamben, para como essa cultura se consolida como essa máquina mitológica. Cf. Jesi, *Cultura de direita*, pp. 25-28.

[34] Cf. Agamben, *O que é um mistério?*

[35] Agamben, *As lembranças, por favor não*. Entrevista concedida a Roberto Andreotti e Federico de Melis.

> a imagem da cidade que Benjamin perseguia era feita com uma atenção minuciosa aos detalhes insignificantes, um pouco secundários, ínfimos, portanto, os trapos da história. E essas experiências aparentemente secundárias se tornam, pelo contrário, o paradigma para compreender uma cidade segundo seu modelo de conhecimento histórico, que era aquele sempre por estabelecer... obviamente, não lhe interessava de fato o passado como tal, e tampouco a nós interessa, a ele interessava o que chamava de uma "constelação" entre um momento do passado e o presente, o agora, o então. Todo seu modo de trabalhar é "realizar" essas constelações; entretanto, atenção: não se trata da ideia de que o passado deve lançar luz sobre o presente ou vice-versa. Não, era algo mais complexo: o objeto histórico não mais no passado nem no presente, não está mais numa linha cronológica; está, ao contrário, numa relação paradoxal entre dois momentos. E essa é uma ideia, parece-me, muito bonita, que nos retira dos problemas da cronologia, do passado, do tornar-se especialista de uma época.[36]

A *realização* das constelações, em Benjamin, é operada justamente por uma imagem dialética – como as passagens parisienses, em Benjamin, que assim o faz desde sua imobilidade carregada de tempo. Isto é, a relação dos sujeitos em seu presente, em seu tempo, com as coisas se abre como a iniciação a uma experiência que não supõe que uma dialética dê um sentido sempre *a posteriori* a tal experiência, numa espécie de processo global histórico de cariz hegeliano em que o sentido estaria sempre no absoluto, no fim do processo. Pelo contrário, trata-se de uma *dialética em suspensão* que pode justamente ser a abertura para um modo de ataque à máquina de produção temporalidade em cujo núcleo escondido estaria o *segredo* a ser desvendado – o verdadeiro, o autêntico, sentido da história ou da existência – ou em cujas engrenagens se acredita estar a normalidade temporal que nos carregaria para os fins do tempo em que tudo, a história, a política, ganhariam um sentido. Pelo contrário, essa outra experiência do tempo é sempre ancorada nesse *lugar* em que espaço-tempo, tal como uma mônada – ou uma *khôra*[37] – dá-se sempre como uma irrealidade constelar cujos sentidos repousam em si mesmos (e talvez aí um sentido de imanência absoluta possa ser vislumbrado).

3. Conclusão

Em Jesi e Agamben, portanto, temos dois modos de leitura do tempo, ambos ancorados numa perspectiva benjaminiana, que suspende a negatividade encarando a própria negatividade para apreender *o que resta*[38] no instante do agora: no primeiro, para emperrar a máquina de produção de *normalidade* burguesa seria preciso destruir "a situação que torna verdadeira e produtiva as máquinas",[39] isto é, ir além da cultura burguesa para uma efetiva suspensão do tempo – um estado de exceção efetivo, para dizer com Benjamin – na qual outra experiência política poderia acontecer; no segundo, o inapreensível e a irrealidade, por sua vez, funcionam como máquinas (expressas

[36] *Idem.*

[37] Aqui utilizo a clássica noção de *khôra* – fartamente explorada na filosofia – tal como Agamben a explora no terceiro capítulo de *O irrealizável,* chamado *A antiga selva.* Khôra *Espaço Matéria,* cf. Agamben, *O irrealizável*, pp. 121-201.

[38] Agamben tematiza a questão do resto – que, aliás, é um *topos* de seu pensamento, aparecendo em *O que resta de Auschwitz* (1998); *O tempo que resta* (2000) e *A língua que resta* (2024) – em Agamben, *O que resta?*.

[39] Jesi, *Cognoscibilità della festa,* p. 107.

sobremaneira ao longo de sua trajetória de pensamento) que colocam em movimento o *materialista histórico* não iludido com a aparência de normalidade do tempo operativo capitalista em todos os âmbitos. Tais conceitos seriam imagens expressivas do que ele chama de *forma-de-vida,*[40] a qual se constituiria como uma linha de fuga às experiências *normais* do tempo e da história e exporia a fundo as contradições e falta de sentido das políticas no tempo da normalização e sincronização capitalista.

Quase vinte anos depois da troca de cartas com Jesi, Agamben, já em meio à escrita da série *Homo sacer,* organiza, em conjunto com Andrea Cavalletti, um número especial em homenagem a Jesi para a revista *Cultura tedesca.* No texto que escreve para o dossiê, *Sobre a impossibilidade de dizer eu,* Agamben examina o modelo da máquina mitológica em minúcias e aponta como o horizonte político do falecido amigo de missivas conflui com aquilo que, naqueles anos, estava pensando. Ao final no texto, analisando a "máquina negativa que produz o nada a partir do nada [que] é a política que vivemos",[41] Agamben conclui convocando mais uma vez a questão da linguagem e da negatividade que à máquina é ínsita e, concordando com Jesi, apontando para o dilema político que isso comportaria: "o mistério que o homem instituiu no momento em que se tornou falante pode ser dissolvido – segundo a indicação de Jesi – apenas politicamente – se por política se entende (...) a iniciação à ausência de mistério do homem."[42] Se restituir o pensamento à sua *coisa* é em *O irrealizável* uma tarefa para conduzir a uma verdadeira política futura, em Jesi isso se daria com a destruição dessa máquina misteriosa de produção de nada e de uma coincidência da vida – da forma-de-vida – com o que resta da destruição. As imagens da apreensão do inapreensível, do real irrealizável, da festa sem festividade, portanto, são as apostas que Agamben e Jesi sustentam e que já estavam marcadas desde o início do epistolário. Em certa medida, portanto, as cartas, que nos anos 1970 marcam as posições intelectuais e políticas dos dois jovens de trinta e poucos anos que se encontram e partilham um sentido comum, reverberam no pensamento de Agamben. A morte do amigo, em junho de 1980, fecha a década e interrompe as missivas. Todavia, se escrever também é uma forma de diálogo com os mortos, em Agamben é possível ver que Jesi é um interlocutor persistente.

[40] Em vários momentos sobretudo de *Altíssima pobreza* e *O uso dos corpos* Agamben tematiza de forma mais direta a noção de forma-de-vida. No prefácio do primeiro diz que a forma-de-vida é "uma vida humana de todo subtraída à apreensão do direito e um uso dos corpos e do mundo que não se substancia numa apropriação (...) pensar a vida como aquilo sobre o que nunca se dá propriedade, mas apenas um uso comum", Cf. Agamben, *Altissima povertà*, pp. 9-10; Já no segundo, conectando a questão da forma-de-vida com uma política da não representação – numa crítica a toda tradição política ocidental – escreve: "assim como o pensamento em seu ápice não representa, mas 'toca' o inteligível, também na vida do pensamento como forma-de-vida *bios* e *zoè,* forma e vida, estão em contato, ou seja, habitam em uma não-relação, que as formas-de-vida se comunicam. O 'estar a só' que define também sua comunidade com as outras." Cf. Agamben, *O uso dos corpos*, p. 266.

[41] Agamben, *Sobre a impossibilidade de dizer eu*, p. 107.

[42] *Idem.*

Referências

AGAMBEN, Giorgio. *A 'noite escura' de João da Cruz*. Flanagens, 12 ago. 2015. Trad. Vinícius Honesko. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2015/08/a-noite-escura-de-joao-da-cruz-giorgio.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. *A comunidade que vem*. Trad. Cláudio Oliveira. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

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

AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

AGAMBEN, Giorgio. *Altissima povertà*: regole monastiche e forma di vita. Vicenza: Neri Pozza, 2011.

AGAMBEN, Giorgio. *As lembranças, por favor não*. Entrevista concedida a Roberto Andreotti e Federico de Melis. Trad. Vinícius Honesko. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2016/01/as-lembrancas-por-favor-nao.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. *Autorritratto nello studio*. Roma: Nottetempo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. *Categorias Italianas*: Estudos de poética e literatura. Trad. Vinícius Honesko e Carlos E. S. Capela. Florianópolis: Ed. Ufsc, 2014.

AGAMBEN, Giorgio. *Che cos'è la filosofia*. Macerata: Quodlibet, 2016.

AGAMBEN, Giorgio. *Estâncias*: a palavra e o fantasma na cultura ocidental. Trad. Selvino Assmann. Belo Horizonte: UFMG, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua, I. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. *Ideia da prosa*. Trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *Il corpo della língua*: esperruquancluzelubelouzerirelu. Torino: Einaudi, 2024.

AGAMBEN, Giorgio. Il silenzio del linguaggio. *In*: BETTIOLO, Paolo (org.). *Margaritae*: Testi siriaci sulla preghiera. Trad. do sírio: Paolo Bettiolo. Veneza: Arsenale Editrice, 1983. pp. 70-79.

AGAMBEN, Giorgio. Il silenzio delle parole. *In*: BACHMANN, Ingeborg. *In cerca di frase vere*. Trad. it. Cinzia Romani. Roma-Bari: Laterza, 1989. pp. V-XV.

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e História*: Destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005.

AGAMBEN, Giorgio. *La lingua che resta*: il tempo, la storia, il linguaggio. Torino: Einaudi, 2024.

AGAMBEN, Giorgio. *La voce umana*. Macerata: Quodlibet, 2023.

AGAMBEN, Giorgio. *O irrealizável*: por uma política da ontologia. Trad. Vinícius Honesko. Belo Horizonte: Âyiné, 2024.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um mistério? Trad. Vinícius Honesko. *Sopro*: panfleto político-cultural, Florianópolis, n. 63, dez. 2011. Disponível em: https://culturaebarbarie.org/sopro/outros/misterio.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. *O que resta?* Flanagens, 13 jun. 2017. Trad. Vinícius Honesko. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2017/06/o-que-resta-giorgio-agamben.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. O silêncio da linguagem. Trad. Vinícius Honesko. *FronteiraZ*: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em Literatura e Crítica Literária, São Paulo, n. 11, pp. 292-300, 2013.

AGAMBEN, Giorgio. *O silêncio das palavras*. Flanagens, 4 ago. 2012, Trad. Vinícius Honesko. Disponível em: https://flanagens.blogspot.com/2012/08/o-silencio-das-palavras.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2007.

AGAMBEN, Giorgio. Sobre a impossibilidade de dizer eu. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *A potência do pensamento*: ensaios e conferências. Trad. Antônio Guerreiro. Belo Horizonte: Autêntica, 2015. pp. 97-108.

AGAMBEN, Giorgio. Sobre os limites da violência. Trad. Diego Cervelin. *Sopro*: panfleto político-cultural, Florianópolis, n. 79, out. 2012. Disponível em: https://culturaebarbarie.org/sopro/outros/violencia.html. Acesso em: 16 jan. 2025.

AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. *In*: AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história*: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: UFMG, 2005. pp. 109-128.

AGAMBEN, Giorgio. *Uso dos corpos*: homo sacer, IV, 2. Trad. Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2017.

BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Minuit, 1983.

CAVALLETTI, Andrea. Conoscibilità di Bachofen. *In*: JESI, Furio. *Bachofen*. Org. Andrea Cavalletti. Torino: Bollati Boringhieri, 2005. pp. VII-XXX.

JESI, Furio. A festa e a máquina mitológica. Trad. Vinícius Honesko. *Boletim de Pesquisas NELIC*, v. 14, n. 22, pp. 26-58, 2014.

JESI, Furio. Cognoscibilità della festa. *In*: JESI, Furio. *Il tempo della festa*. Org. Andrea Cavalletti. Roma: Nottetempo, 2013. pp. 61-115.

JESI, Furio. *Cultura de direita*. Org. Andrea Cavalletti. Trad. Davi Pessoa. Belo Horizonte: Âyiné, 2021.

JESI, Furio. Gastronomia mitológica. Trad. Vinícius Honesko. *Sopro*: panfleto político-cultural, Florianópolis, n. 52, 2011. Disponível em: https://culturaebarbarie.org/sopro/arquivo/gastronomia.html. Acesso em: 17 jan. 2025.

JESI, Furio. Károlyi Kerényi I. *In*: JESI, Furio. *Materiali mitologici*: mito e antropologia nella cultura mitteleuropea. Torino: Einaudi, 2001. pp. 3-53.

JESI, Furio. Leitura do Bateau ivre de Rimbaud. Tradução de Fernando Scheibe e Vinícius N. Honesko. *Outra Travessia*, Florianópolis, n. 19, v. 1, pp. 61-76, 1º sem. 2015.

JESI, Furio. *Letteratura e mito*. Milano: Einaudi, 1981.

JESI, Furio. Simbolo e silenzio. *In*: JESI, Furio. *Letteratura e mito*. Milano: Einaudi, 1981.

JESI, Furio. *Spartakus*: simbologia da revolta. Tradução de Vinícius Honesko. São Paulo: N-1, 2018.

NANCY, Jean-Luc. *A comunidade inoperada*. Tradução de Soraya Guimarães Hoepfner. Rio de Janeiro: Sete Letras, 2016.

SOBRE O AUTOR

Vinícius Nicastro Honesko
Vinícius Nicastro Honesko é professor do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É autor de *O Paradigma do Tempo: Walter Benjamin e messianismo em Giorgio Agamben* (Agon, 2009), *Pier Paolo Pasolini: ensaios sobre a figura do intelectual* (Intermeios, 2018), *Mitografias do Brasil contemporâneo* (Âyiné, 2020) e *Ensaios sobre o sensível* (Âyiné, 2021). *E-mail*: viniciushonesko@gmail.com.